




СКАЗИТЕЛИ И СОБИРАТЕЛИ КАДАГОВ
СРАВНИТЕЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ,
ФОЛЬКЛОРНЫЕ,
ЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ЭПОС И ОБРЯД
РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ МОТИВЫ
ИСТОРИОГРАФИЯ НАРТОВЕДЕНИЯ
ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ, ЯЗЫК, СТИЛЬ
СЮЖЕТЫ И ЦИКЛЫ. ПЕРСОНАЖИ
АРЕАЛЬНЫЕ И ГЕНЕТИЧЕСКИЕ СВЯЗИ
НАЦИОНАЛЬНЫЕ ВЕРСИИ
МОРАЛЬНЫЙ КОДЕКС
СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА НАРТОВСКОГО ОБЩЕСТВА
НАРТЫ В ЭТНИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЕ ОСЕТИН
«НАРТИАДА» В МИРОВОЙ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ КУЛЬТУРЕ
ПЕРСОНАЛИИ

СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. В. И. АБАЕВА —
ФИЛИАЛ ФГБУН ФЕДЕРАЛЬНОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА «ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК» (СОИГСИ ВНЦ РАН)



ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ОСЕТИНСКОЙ НАРТИАДЫ

В ТРЕХ ТОМАХ

ЗАМЕСТИТЕЛИ ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА:

З. К. Кусаева — к. филол. н.

К. Ю. Рахно — д. и. н.

И. С. Хугаев — д. филол. н.

ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР:


И. А. Бедоева — к. и. н.

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:

Л. К. Гостиева — к. и. н., **М. В. Дарчиева** — к. филол. н., редактор I т.,
Ю. А. Дзицойты — к. филол. н., проф., **З. В. Канукова** — д. и. н., проф.,

З. К. Плаева — н. с., **Хадикова А. Х.** — к. и. н.,
Б. К. Харебов — к. э. н., **З. У. Цораев** — д. филос. н.

СЕВЕРО-ОСЕТИНСКИЙ ИНСТИТУТ ГУМАНИТАРНЫХ И СОЦИАЛЬНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. В. И. АБАЕВА —
ФИЛИАЛ ФГБУН ФЕДЕРАЛЬНОГО НАУЧНОГО ЦЕНТРА «ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК» (СОИГСИ ВНЦ РАН)



ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ОСЕТИНСКОЙ НАРТИАДЫ

ТОМ ПЕРВЫЙ А-З

Главный редактор —
д. и. н., засл. деятель науки РФ,
проф. **Л. А. ЧИБИРОВ**



**ВЛАДИКАВКАЗ
2022**

ББК 82.3(2-521.323)я20

Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева — филиал ФГБУН Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (СОИГСИ ВНЦ РАН)

Рекомендовано к печати Ученым советом СОИГСИ ВНЦ РАН

Автор проекта и руководитель рабочей группы —
доктор исторических наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ
Людвиг Алексеевич Чибиров

Дизайн, художественное оформление —
заслуженный художник РСО-А
Николай Филиппович Василенко

Издание 1 тома «Энциклопедия осетинской Нартиады» осуществлено при финансовой поддержке экс-Главы Республики Северная Осетия-Алания **Вячеслава Зелимхановича Битарова** и предпринимателя **Алана Нодаровича Цибирова**

В финансировании подготовки текстов и иллюстративных материалов приняли участие депутат Парламента Республики Северная Осетия-Алания **Зелимхан Махарбекович Ватаев** и предприниматель **Вадим Шалвович Ванеев**

Э-68 **Энциклопедия Осетинской Нартиады:** в 3-х томах: Т. 1. А–З / Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева — Филиал ФГБУН Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (СОИГСИ ВНЦ РАН); главный редактор Л. А. Чибиров. — Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2022. — 464 с.: ил.

Текст: непосредственный.

«Энциклопедия Осетинской Нартиады» — первый фундаментальный труд, в котором обобщены результаты многолетних исследований в области нартоведения — научного направления, с которого начиналась история науки об Осетии и осетинском народе.

Вековая история нартоведения, насыщенная яркими именами сказителей и ученых, оригинальными и многочисленными исследованиями в области фольклора, мифологии, языкознания, этнологии, истории, археологии и художественной культуры, изданиями и переводами кадагов на многие языки, творческими контактами с российскими и иностранными учеными, международными форумами и периодическими изданиями, привела к высокому научному уровню и возможности создания масштабного энциклопедического труда. «Энциклопедия осетинской Нартиады» включает словарные статьи, посвященные циклам, героям, сказителям, ученым-нартоведом, объектам материальной, социальной и духовной культуры нартовского общества.

Уникальный опыт создания энциклопедии принесет несомненную пользу в решении важной задачи изучения, сохранения и популяризации Нартовского эпоса как историко-культурного наследия осетин, остро востребованного в современных социальных и культурных, образовательных и воспитательных проектах.

ББК 82.3(2-521.323)я20

© СОИГСИ ВНЦ РАН, 2022

© Василенко Н. Ф., дизайн, оформление, 2022

ISBN 978-5-91480-320-6
ISBN 978-5-91480-321-3

Исключительное право издания Энциклопедии Осетинской Нартиады принадлежит СОИГСИ ВНЦ РАН. Переиздание материалов энциклопедии без согласования с дирекцией СОИГСИ ВНЦ РАН считается противоправной и преследуется законом.

ПРЕДИСЛОВИЕ



Предлагаемое вниманию читателей издание — первый опыт энциклопедического обобщения фольклорного, этнологического, лингвистического, исторического, археологического, источниковедческого материалов и результатов академических исследований, привлекаемых для научного осмысления осетинского эпоса «Нарты». Идея создания «Энциклопедии Осетинской Нартиады» (далее — Энциклопедии) — очередной этап, следующий за изданием «Осетинская этнографическая энциклопедия» (2013), ставшим эпохальным событием в осетиноведении, уникальным научным проектом.

«Нартиада» — достояние духовной культуры осетин, древнейший фольклорный памятник, значительно обогативший сокровищницу мирового эпического наследия, — издавна привлекает внимание ученых многих стран, представляющих различные гуманитарные дисциплины и научные школы. По художественному уровню, по глубине образов и идей он находится в одном ряду с такими памятниками мировой культуры, как «Калевала», «Шахнаме», «Эпос о Гильгамеше», «Давид Сасунци» и др. Отдельные материалы справочного характера об осетинском эпосе «Нарты» были включены в известные энциклопедии: «Мифы народов мира», «Народы и религии мира», «Мифы и религии народов мира» и др., однако как исследователям, так и широкому кругу читателей необходимы более полные и детальные сведения, которые требуют специального издания.

Важно отметить, что варианты названий осетинского эпоса «Нарты», использовавшиеся в научной и популярной литературе до настоящего времени, не отражали его жанрового и смыслового содержания. С начала истории изучения осетинского фольклора употреблялись различные наименования эпических текстов: нартковский / нартский эпос, нартковские / нартские сказания, «Сказания о нартах», «Сказания о нартковских богатырях» и др., соответственно, в круг поставленных задач данного издания входит уточнение терминологии, связанной с названием эпоса. Наряду с устоявшимися определениями, редакционной коллегией предлагаются следующие варианты, наиболее точно отражающие аутентичное заглавие «Нарты кадджытæ» и соответствующие его смысловому содержанию: «Кадаги о Нартах», осетинский эпос «Нарты», «Нартиада».

Вместе с тем, редколлекцией рекомендуется ввести в широкий научный оборот термин «кадаг», как суверенную филологическую категорию, отражающую оригинальные жанрообразующие параметры осетинского эпоса. Он периодически использовался в трудах В. И. Абаева, Т. А. Гуриева и некоторых современных ученых, однако в большинстве случаев исследователи предпочитали термин «сказание», не в полной мере отражающий семантическую насыщенность осетинского «кадаг». К настоящему времени наметилась тенденция четкого фиксирования данной категории фольклористами и литературоведами. Как важнейший языковой концепт и базовое мировоззренческое понятие, он относится исключительно к «Нартиаде» и требует специального акцентирования.

Согласно этимологическому толкованию В. И. Абаева, «кадаг» — производное от «кад» (kad — 'слава', 'почесть'), восходящего к иранскому *kātā ('воздавать должное'). Данный термин применяется только к осетинским фольклорным текстам («Нарты кадджытæ» | «Кадаги о

Нартах» и «Даредзанты таурæгътæ» | «Легенды о Даредзанте») и является более емким относительно других жанровых наименований, таких как сказание, предание, легенда и др. Соответственно, аутентичное обозначение текстов «Нартиады» должно сохранять оригинальное название «кадаг» (осет.) / «кадаг» (рус.) / «kadag» (англ.), подобно тому, как приняты и устойчиво зафиксированы в мировой науке национальные фольклорные и религиозные жанры: скандинавские саги, индийские Веды, Гаты Зороастра, русские былины и др.

Кроме того, вносятся коррективы в русскоязычные написания личных имен эпических героев с целью передачи архаических ономастических форм, приближенных к этимону. Предлагаемая правка обоснована спецификой отношений осетинской фонетики и русской графики, например, осет. Уырызмаг — рус. Урызмаг, осет. Сатана — рус. Шатана, осет. Созырыхъо — рус. Созырыко, осет. Батрадз / Багырадз — рус. Батрадз, осет. Тотрадз / Тотырадз — рус. Тотрадз и др.

Впервые в научном мире об осетинском народном эпосе стало известно благодаря изысканиям Ю. Клапрота (нач. XIX в.) и В. Пфафа (60–70-е гг. XIX в.). Представители первого поколения осетинской интеллигенции братья Джантемир и Гацыр Шанаевы на страницах популярного дореволюционного издания «Сборник сведений о кавказских горцах» опубликовали собранные ими кадаги в переводе на русский язык. Значительный интерес к произведениям устного народного творчества осетин проявил известный языковед, востоковед-санскритолог, фольклорист и этнограф В. Ф. Миллер, который предпринял попытку научного осмысления народно-эпических текстов. В дальнейшем развитии научного нартоведения важную роль сыграли крупнейшие ученые-нартоведы Ж. Дюмезиль и В. И. Абаев.

Старинные кадаги исполнялись сказителями под аккомпанемент аутентичных музыкальных инструментов *хъысын фаендыр* (осетинской двухструнной скрипки) и *дыуадаестанон фаендыр* (двенадцатиструнной арфы). Сегодня науке известны сотни имен сказителей, благодаря которым были сохранены осетинские фольклорные тексты, а исследовательская литература о «Нартиаде» представлена большим числом публикаций, пополняющихся трудами современных ученых. Соответственно, национальное нартоведение, отвечая запросу общества, подошло к периоду обобщения накопленного опыта и созданию масштабного академического труда.

Содержание данного издания выходит за рамки собственно народно-эпического наследия и включает в себя наиболее актуальные области научного знания, в частности результаты сравнительно-исторических, мифологических, этнологических, лингвистических и др. исследований. Актуальность подобного рода изданий, совмещающих популярный энциклопедический принцип со строго научным комментарием, не вызывает сомнений и в определенной степени обоснована возрастающим числом псевдонаучных публикаций, искажающих принятые в академической среде постулаты о зарождении и формировании первоначального ядра эпоса в скифо-аланской среде с последующим распространением его на соседние народы, которые со временем выработали свои национальные версии «Нартиады».

Необходимо подчеркнуть, что феномены и категории этнокультурного опыта, аккумулированные в «Кадагах о Нартах», — достояние не только прошлых веков, но живая и полнокровная картина мира, соответствующая современному осетинскому национальному самознанию и обладающая безусловным созидательным потенциалом. В век доминирования процессов глобализации и различных внешних влияний на устои традиционных обществ представленные в Энциклопедии материалы способны поддержать и пробудить интерес молодых поколений к отечественной истории, к самобытным национальным обычаям, подвигнуть их к ценностному осознанию основ духовной культуры и нравственности.

Важно, что «Нартиада» рассматривается как историко-этнографический источник. Вместе с тем, определяя локальные тенденции развития эпоса, необходимо отметить, что специфика кадагов основана на религиозно-мифологических мотивах, актуальность которых в значительной степени сохранена в современной традиционной культуре осетин. Показательно, что в фабульных элементах просматриваются реальные этнографические очертания и представления практически обо всех типах ритуального комплекса — обрядах календарных, инициационных, родильных, свадебных и пр.



Авторами Энциклопедии выступили современные ученые-осетиноведы, специалисты в различных областях гуманитарного знания, неоднократно публиковавшие оригинальные труды по тем или иным проблемам нартоведения. В ходе работы над изданием авторский коллектив проанализировал всю существующую на данный момент литературу по проблематике осетинской «Нартиады» с привлечением результатов исследований других национальных версий эпоса.

В качестве методологической основы авторским коллективом были использованы фундаментальные труды крупнейшего нартоведателя XX столетия В. И. Абаева: «Нартовский эпос», «Осетинский язык и фольклор», «Историко-этимологический словарь осетинского языка». Не менее значимы основополагающие работы ученого-фольклориста, академика Французской национальной академии Ж. Дюмезиля: «Легенда о нартах», «Скифы и нарты», «Осетинский эпос и мифология». Надежной опорой для авторского коллектива стали «Осетинская этнографическая энциклопедия» (гл. ред. Л. А. Чибиров), исследование Т. А. Гуриева «Кто есть кто в аланской Нартиаде», а также «Словарь осетинской мифологии и уклада жизни» Х. Ф. Цгоева. Наиболее значимым достижением в нартоведении является выход в свет семитомного академического издания «Нарты кадджытæ» (2003–2012), над которым работали выдающиеся ученые — проф. Ш. Ф. Джикаев и к. филол. н. Т. А. Хамицаева.

Основными задачами Энциклопедии являются:

- описание и классификация континуума культурно значимых и оригинальных понятий и явлений, зафиксированных в «Нартиаде»;
 - систематизация и публикация материалов справочно-информативного характера;
 - представление широкого круга персоналий: сказителей, исследователей, деятелей литературы и искусства, занимавшихся сбором, систематизацией, публикацией и изучением осетинского фольклора;
 - представление кардинальных направлений нартоведения;
 - формулирование объективного видения проблем, являющихся дискутируемыми.
- Доминантные направления Энциклопедии:
- историография нартоведения;
 - сюжеты и циклы;
 - религиозно-мифологические реминисценции в кадагах;
 - эпос и обряд;
 - ареальные связи;
 - сравнительно-сопоставительный анализ «Кадагов о Нартах» с другими версиями эпоса и произведениями мировой эпической традиции;
 - «Нартиада» в мировой художественной культуре.

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ОФОРМЛЕНИЯ СТАТЕЙ

Содержание Энциклопедии отвечает общепринятым композиционным принципам академического тематического издания. Статьи располагаются в алфавитном порядке. Исключение составляют частные словарные статьи, которые предваряет обобщающая публикация. Так, под рубрикой «Башня» расположены тематически соответствующие заголовки: «Башня железная», «Башня рода Алагата», «Башня Урызмага» и др., однако в структуре подобного блока также сохраняется алфавитный порядок.

Энциклопедия не содержит всего объема наименований предметов быта и культуры, ранее описанных в «Осетинской этнографической энциклопедии». При этом в издание включены статьи «Пища», «Одежда», «Симд» и др., актуальность которых равнозначна как для эпической, так и этнографической традиции.

Особую значимость в духовной культуре осетин представляют небесные покровители, почитание которых сохранено в современной культуре. Вместе с тем, они являются действующими



персонажами «Кадагов о Нартах». Образы небожителей рассматриваются в контексте сюжетной основы эпических текстов, и в этом плане дополняют ранее опубликованные сведения.

Названия словарных статей даны на русском языке с переводом на осетинский язык в квадратных скобках: **АРДАМОНГА** [АРДАМОНГÆ], **ПИВО** [БÆГÆНЫ]. Важно отметить, что композиция словарных статей соответствует общепринятым правилам. При наличии диалектных форм одного и того же понятия после русскоязычного заголовка в квадратных скобках указывается иронская форма с пометой (ир.), а затем через косую черту — дигорская с пометой (диг.): **АКСАК-ТЕМЫР** [АХСАХЪ-ТЕМЫР (ир.) / АХСАХЪ-ТЕМУР (диг.)]. В текстах встречаются имена и термины, представленные различными вариантами как на русском, так и на осетинском языках, которые указываются через запятую: **АДАДЗА**, **АДАДЗЕЙ** [АДÆДЗÆ, АДÆДЗÆ-РÆСУГЪД (ир.) / АДÆДЗЕЙ, АДÆДЗЕЙ-РÆСУГЪД (диг.)]. При отсутствии аналогичных дигорских вариантов, а также при совпадении обеих диалектных форм пометы (ир. и диг.) опускаются.

В случае полного совпадения русскоязычного перевода с оригинальным наименованием указывается первое: **ДОНБЕТТЫР**, **АМИНОН**. В осетинской фольклорно-этнографической традиции выделяются концепты, являющиеся ключевыми для репрезентации ментальных особенностей духовной культуры осетин. Подобного рода термины, содержащие национально-культурный компонент и не имеющие адекватного эквивалента, переносятся механически, а толкование понятия возводится в классические марровские кавычки: **КАДАГ** [КАДÆГ] — букв. ‘сюжетно-композиционная единица осетинской «Нартиады»’; **УАЦАМОНГА** [УАЦАМОНГÆ] — букв. ‘волшебная ритуальная чаша’; **ФАНДЫР** [ФÆНДЫР] — ‘общее название аутентичных музыкальных струнных инструментов осетин’.

В Энциклопедии применяется система отсылок к заголовочным единицам: в тексте выделяются курсивом слова или словосочетания, которым посвящены отдельные статьи. В рамках одной статьи при многократном упоминании одного и того же понятия курсив используется только в первом случае (первое — *Урызмаг*, последующие — *Урызмаг*). Исключением является термин **нарт** (**нарты**) ввиду частого употребления. Согласно принципам оформления энциклопедических статей, словарное слово в тексте комментирующей статьи обозначается первой буквой: **Урызмаг** — **У**; **Фарнаг** — **Ф**. Многокомпонентные заголовки сокращаются следующим образом: **Ареальные связи эпоса** — **А.с.э.**; **Яблоко нартов** — **Я.н.** Имеющийся в наименовании дефис при сокращении сохраняется: **Карка-Марка Уаре** — **К.-М.У.**; **Сайнаг-алдар** — **С.-а.**; **Ахсак-Масак** — **А.-М.**

Персоналии оформлены согласно принятым нормам; фамилии выделяются полужирным шрифтом: **АЛАДЖИКОВЕВ** Татари [АЛÆДЖЫХЪОТЫ Тæтæри], **ШАНАЕВ** Джантемир Такаевич [САНАТЫ Такайы фырт Дзантемыр (1848–1928)]. В круглых скобках указываются годы жизни. Если дата рождения (смерти) неизвестна, ставится вопросительный знак: (1896–?). При указании приблизительной даты приписывается краткое «ок.», т.е. около: (ок. 1904–1981). Если написание осетинской фамилии на обоих языках совпадает, то осетинская форма опускается: **ДЗИЦЦОЙТЫ** Юрий Альбертович [Юри Альберты фырт].

В Энциклопедию включены статьи о деятелях культуры и науки с указанием перечня их сочинений (*Соч.*). Статья завершается списком литературы об авторе (*Лит.*: Г а г л о й т и Ю. С. В. И. Абаев как нартовед // ИТ. Цх., 2010).

Под оригинальными статьями указываются фамилии авторов с инициалами. В Энциклопедии используется традиционная система оформления библиографического аппарата, сокращений, аббревиатур. Издание снабжено осетинско-русским указателем имен и понятий.

Богатейший иллюстративный материал, включенный в Энциклопедию, представлен графическими и живописными работами выдающихся мастеров осетинского изобразительного искусства: Ш. Бедоева, Е. Бутаева, А. Джанаева, М. Джикаева, М. Туганова, А. Хохова и др.

За содействие в подготовке издания редакционная коллегия выражает благодарность сотрудникам СОИГСИ ВНЦ РАН И. М. Мириковой и З. А. Тавитовой.



Симд нартов, или женитьба Баградза. Худ. А. Джанаев

АВТОРЫ СТАТЕЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ



Абаева З. В. (Цхинвал) – З. А.

Албегова З. Х. (Москва)

Алборов Т. М. (Владикавказ) – Т. А.

Багаев А. Б. (Владикавказ) – А. Б.

Багагова Т. Э. (Москва)

Бедоева И. А. (Владикавказ) – И. Б.

Бесолова Е. Б. (Владикавказ)

Бритаева А. Б. (Владикавказ)

Вольная Г. Н. (Владикавказ)

Гаглойти Ю. С. (Цхинвал)

Газданова А. А. (Владикавказ)

Гостиева Л. К. (Владикавказ) – Л. Г.

Гутиева Э. Т. (Владикавказ)

Гутнов Ф. Х. (Владикавказ)

Дарчиев А. В. (Владикавказ)

Дарчиева М. В. (Владикавказ) – М. Д.

Дзапарова Е. Б. (Владикавказ)

Дзаттиаты Р. Г. (Владикавказ) – Р. Дз.

Дзиццойты Ю. А. (Цхинвал) – Ю. Дз.

Дзлиева Дз. М. (Владикавказ)

Иванеско А. Е. (Ростов-на-Дону)

Канукова З. В. (Владикавказ)

Кочиев К. К. (Цхинвал)

Кузнецов В. А. (Минеральные Воды)

Кулумбегов Р. П. (Цхинвал) – Р. К.

Кусаева З. К. (Владикавказ)

Мамиева И. В. (Владикавказ)

Мисиков Б. Б. (г. Малага, Испания)

Моргоева Л. Б. (Владикавказ)

Найфонова Ф. Т. (Владикавказ)

Олисаев В. Н. (Владикавказ)

Плаева З. К. (Владикавказ) – З. П.

Плиева М. Г. (Владикавказ) – М. П.

Рахно К. Ю. (п. Опошное, Полтава) – К. Р.

Салбиев Т. К. (Владикавказ) – Т. С.

Скаков А. Ю. (Москва) – А. С.

Сокаева Д. В. (Владикавказ) – Д. С.

Тадевосян Т. В. (Ереван)

Туаллагов А. А. (Владикавказ)

Фидарова Р. Я. (Владикавказ)

Хадикова А. Х. (Владикавказ) – А. Х.

Ханаева З. К. (Владикавказ)

Харобов Б. К. (Цхинвал) – Б. Х.

Хугаев И. С. (Владикавказ) – И. Х.

Цаллагова З. Б. (Москва)

Цгоев Х. Ф. (Владикавказ) – Х. Ц.

Цораев З. У. (Владикавказ)

Цориева И. Т. (Владикавказ)

Цховребова М. В. (Цхинвал)

Чибириков А. Л. (Владикавказ) – А. Ч.

Чибириков Л. А. (Владикавказ) – Л. Ч.

Чибирова М. Л. (Цхинвал) – М. Ч.

Яценко С. А. (Москва)



СОКРАЩЕНИЯ



Основные сокращения, принятые в энциклопедических изданиях

бадз. — абадзехский	груз. — грузинский
абаз. — абазинский	губ. — губерния
абх. — абхазский	
авест. — авестийский	д. — документ
адыг. — адыгский	даг. — дагестанский
акад. — академик	деп. ВС — депутат Верховного Совета
а.л. — авторский лист	Дз. — Дзауджыхъæу (г. Владикавказ)
англ. — английский	диг. — дигорский
араб. — арабский	д. и. н. — доктор исторических наук
арм. — армянский	дисс. — диссертация
ассир. — ассирийский	до н. э. — до нашей эры
	док. дисс. — докторская диссертация
балк. — балкарский	докл. — доклад
бацб. — бацбийский	доп. — дополненное
б-ка — библиотека	доц. — доцент
букв. — буквально	др. — другой, другие
	др.-англ. — древнеанглийский
в., вв. — век, века	др.-арм. — древнеармянский
валл. — валлийский	др.-греч. — древнегреческий
вах. — ваханский	др.-инд. — древнеиндийский
ввод. ст. — вводная статья	др.-иран. — древнеиранский
вед. — ведийский	др.-ирл. — древнеирландский
венг. — венгерский	др.-перм. — древнепермянский
Вл. — Владикавказ	др.-перс. — древнеперсидский
в.н.с. — ведущий научный сотрудник	д. пед. н. — доктор педагогических наук
вступ. ст. — вступительная статья	д. полит. н. — доктор политических наук
в т. ч. — в том числе	д. филол. н. — доктор филологических наук
вт. пол. — вторая половина	д. филос. н. — доктор философских наук
вып. — выпуск	
	зав. — заведующий (-ая)
г. — год; гора; город	зав. каф. — заведующий кафедрой
газ. — газета	зав. хоз. — заведующий хозяйством
гг. — годы	зам. — заместитель
ген. — генерал	зап. — западный
гл. ред. — главный редактор	засл. — заслуженный
г. н. с. — главный научный сотрудник	засл. деят. искусств — заслуженный деятель искусств
гос. — государственный	
греч. — греческий	



засл. деят. культуры — заслуженный деятель культуры

засл. деят. науки — заслуженный деятель науки

засл. худ. — заслуженный художник

и.-е. — индоевропейский

изд. — издание

изд-во — издательство

илл. — иллюстрации

им. — имени

инг. — ингушский

ин-т — институт

ир. — иронский

иран. — иранский

ирл. — ирландский

исланд. — исландский

испр. — исправленное

ист. — исторический

истфак — исторический факультет

ист.-филол. — историко-филологический

к. биол. н. — кандидат биологических наук

каб. — кабардинский

кавк. — кавказский

канд. дисс. — кандидатская диссертация

карач. — карачаевский

каф. — кафедра

кельт. — кельтский

к. и. н. — кандидат исторических наук

кирг. — киргизский

к. иск. — кандидат искусствоведения

к. культ. — кандидат культурологии

кн. — книга

колх. — колхоз

комм. — комментарии

кон. — конец

к. филол. н. — кандидат филологических наук

к. филос. н. — кандидат философских наук

к. э. н. — кандидат экономических наук

Л. — Ленинград

л. — лист

лакск. — лакский

лат. — латинский

лезг. — лезгинский

лит. — литература

М. — Москва

мегр. — мегрельский

Межд. науч. конф. — Международная научная конференция

мес. — месяц

мин-во — министерство

млн — миллион

млрд — миллиард

м. н. с. — младший научный сотрудник

монг. — монгольский

Н.а. — Народный артист

науч. конф. — научная конференция

науч. ред. — научное редактирование

нач. — начало

нем. — немецкий

н.-и. — научно-исследовательский

новоперс. — новоперсидский

н. с. — научный сотрудник

н. х. — народный художник

н. э. — нашей эры

обл. — область

ок. — около

Ордж. — г. Орджоникидзе

осет. — осетинский

отв. ред. — ответственный редактор

отд. — отдел

п. — папка

парф. — парфянский

Пгр — Петроград

пгт — поселок городского типа

пер. — перевод, переводчик

перв. пол. — первая половина

перс. — персидский

подг. — подготовил

пол. — половина

пос. — поселок

посл. — послесловие

пред. — предисловие

прим. — примечание

проф. — профессор

проч. — прочее

р. — река; рубль

ред. — редакция

рец. — рецензия

р-н — район

Р.-на-Д. — Ростов-на-Дону

рр. — реки

рус. — русский

с. — страница

сб. избр. ст. — сборник избранных статей



сб. ст. — сборник статей
сб. науч. раб. — сборник научных работ
сб. науч. тр. — сборник научных трудов
сел. — селение
сер. — середина
С. ж. — Союз журналистов
С. к. — Союз композиторов
скиф. — скифский
скульп. — скульптор
см. — смотри
с. н. с. — старший научный сотрудник
соавт. — соавторство, соавтор
Соб. соч. — Собрание сочинений
совм. — совместно
согд. — согдийский
сокр. — сокращения
сооб. — сообщение
сост. — составитель
соц. — социалистический
соч. — сочинение
СПб. — Санкт-Петербург
ср. века — средние века
ср.-перс. — среднеперсидский
сс. — селения
ст. — станица
Ст. — Сталинир
ст. преп. — старший преподаватель
С.х. — Союз художников

т., тт. — том, тома
табл. — таблица
тадж. — таджикский
Тб. — Тбилиси
т. е. — то есть

тез. — тезис
Тифл. — Тифлис
т. к. — так как
т. п. — тому подобное
туркм. — туркменский
тыс. — тысяч, тысячелетие
тюрк. — тюркский

узб. — узбекский
укр. — украинский
ун-т — университет

ф. — фонд
филол. — филологический
филфак — филологический факультет
фин. — финский
фольк. — фольклорный
франц. — французский
ф-тет — факультет

х-во — хозяйство
худ. — художник
худ. рук. — художественный руководитель

Цх. — Цхинвал

ч. — часть
чел. — человек
черк. — черкесский
чеч. — чеченский
чл.-корр. — член-корреспондент

яз. — язык



АББРЕВИАТУРЫ



- Абх. НИИ** — Абхазский научно-исследовательский институт
АКАК — Акты, собранные Кавказской археографической комиссией
АлтГТУ — Алтайский государственный технический университет им. И. И. Ползунова
АН — Академия наук
АН ГССР — Академия наук Грузинской ССР
АН СССР — Академия наук СССР
АН УССР — Академия наук Украинской ССР
АО — Автономная область
АОИ — Алано-осетинские исследования
Архив ЮОНИИ — Архив Юго-Осетинского научно-исследовательского института
БКИАИ — Бюллетень Кавказского историко-археологического института
БСЭ — Большая советская энциклопедия
ВВНЦ РАН — Вестник Владикавказского научного центра РАН
ВДГУ — Вестник Дагестанского государственного университета
ВДИ — Вестник древней истории
ВДМ — Вестник древнего мира
ВДНЦ РАН — Вестник Дагестанского научного центра РАН
ВЕ — Вестник Европы
ВЕВ — Владикавказские епархиальные ведомости
Вестник ЧелГУ — Вестник Челябинского государственного университета
ВИ — Вопросы истории
ВИУ — Владикавказский институт управления
ВКБИГИ — Вестник Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований
ВКБНИИ — Вестник Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института
ВКУ — Вестник Казанского государственного университета им. Н. А. Некрасова
ВИГИ РАН — Вестник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН
ВКП(б) — Всесоюзная коммунистическая партия (большевики)
ВМГОУ — Вестник Московского государственного областного университета
ВЛ — Вопросы литературы
ВЛФ — Вопросы литературы и фольклора
ВМЧ — Всероссийские Миллеровские чтения
ВНЦ — Владикавказский научный центр
ВОВ — Великая Отечественная война
ВОЛ — Вопросы осетинского литературоведения
ВОЛФ — Вопросы осетинской литературы и фольклора
ВОФ — Вопросы осетинской филологии
ВРГГУ — Вестник Российского государственного гуманитарного университета
ВС — Верховный Совет
ВСОГУ — Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова



ВТОО — Всероссийская творческая общественная организация
ВЯ — Вопросы языкознания
ГАИМК — Государственная академия истории материальной культуры
ГАИСЖА — Государственный академический институт скульптуры, живописи и архитектуры
 им. И. Е. Репина
ГГАУ — Горский государственный аграрный университет
ГССР — Грузинская ССР
ДА — Донская археология
ДГУ — Дагестанский государственный университет
ДНЦ РАН — Дагестанский научный центр РАН
ДПДКО — Древнейшие пласты духовной культуры осетин
ДХШ — Детская художественная школа
ЖАОИ — Журнал Алано-осетинских исследований
ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения
ЖС — Живая старина
ЗакЦИК — Закавказский Центральный Исполнительный Комитет
ЗВОРАО — Записки Восточного отделения Российского археологического общества
ЗКОИРГО — Записки Кавказского отделения Императорского Русского географического общества
ЗНА — Закавказская научная ассоциация
ИА АН СССР — Институт археологии АН СССР
ИА РАН — Институт археологии РАН
ИАС — Ирон адамон сфалдыстад
ИАЭ — Ирон адамы эпос
ИВГПУ — Ивановский государственный политехнический университет
ИВ РАН — Институт востоковедения АН СССР (РАН)
Изв. АН СССР — Известия Академии наук СССР
Изв. КБНЦ РАН — Известия Кабардино-Балкарского научного центра РАН
ИИАН — Известия Императорской Академии Наук
ИМЛИ — Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
ИОНИИ — Известия Осетинского научно-исследовательского института
ИОНИИК — Известия Осетинского научно-исследовательского института Краеведения
ИПГПУ — Известия Пензенского государственного педагогического университета
ИРАИМК — Известия Российской Академии истории материальной культуры
ИСОИГСИ — Известия Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева
ИСОИГСИ. ШМУ — Известия СОИГСИ им. В.И. Абаева. Школа молодых ученых
ИСОНИИ — Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института
ИТ — Избранные труды
ИФА — Историко-филологический архив
ИЧИННИИ — Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института
ИЭА АН СССР (РАН) — Институт этнографии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая
 АН СССР (РАН)
ИЭНКНВ — Институт этнических и национальных культур народов Востока
ИЭСОЯ — Историко-этимологический словарь осетинского языка
ИЮОНИИ — Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института
ИЮОНИИК — Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института краеведения
ИЯ АН СССР — Институт языкознания АН СССР
ИЯМ АН СССР — Институт языкознания и мышления АН СССР
КБ АССР — Кабардино-Балкарская АССР
КБ ГУ — Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х. М. Бербекова



КИАИ АН СССР — Кавказский историко-археологический институт АН СССР
КИГИ РАН — Калмыцкий институт гуманитарных исследований РАН
КК — Кавказский календарь
КОИРГО — Кавказский отдел Императорского Русского географического общества
КС — Кавказский сборник
КСИА — Краткие сообщения Института археологии
КСИЭ — Краткие сообщения Института этнографии
КЧИГИ — Карачаево-Черкесский институт гуманитарных исследований
КЭС (М) — Кавказский этнографический сборник. Москва
КЭС (Тб.) — Кавказский этнографический сборник. Тбилиси
ЛГУ — Ленинградский государственный университет
ЛО — Литературная Осетия
МАДИСО — Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии
МАК — Материалы по археологии Кавказа
МГАХИ — Московский государственный академический художественный институт
МГИМО — Московский государственный институт международных отношений
МГК — Московская государственная консерватория
МГПУ — Московский городской педагогический университет
МГУ — Московский государственный университет
МД — Мах дуг
МИА — Материалы и исследования по археологии
МИД — Министерство иностранных дел
МКГ — Московская государственная консерватория
МНР — Монгольская Народная Республика
НАН — Национальная академия наук
НА СОИГСИ — Научный архив СОИГСИ
НВИНЭ — Некоторые вопросы историографии нартского эпоса
НВОФ — Некоторые вопросы осетинской филологии
НЗКО — народный земледельческий календарь осетин
НИИ — Научно-исследовательский институт
НК — Нарты кадджытæ
НК. ИАЭ — Нарты кадджытæ. Ирон адамон эпос
НК РСФСР — Народный Комисариат РСФСР
НТХ — Нарты таурагътæ æмæ хабæртæ
НХ — народный художник
НЭ — Нартовский эпос
НЭО — Нартовский эпос осетин
ОГИЗ — Объединение государственных книжно-журнальных издательств
ОИФО — Осетинское историко-филологическое общество
ОИЭЭ — Осетинские историко-этнографические этюды
ОМ — Осетинская мифология
ОН — Осетинская Нартиада
ОНИИК — Осетинский научно-исследовательский институт Краеведения
ОНС — Осетинские нартские сказания
ОНЭ — Осетинский нартский эпос
ОЭ — Осетинские этюды
ОЭМ — Осетинский эпос и мифология
ОЭЭ — Осетинская этнографическая энциклопедия
ПГЛУ — Пятигорский государственный лингвистический университет
ПГПИ — Пензенский государственный педагогический институт



ПИЭО — Проблемы истории и этнографии осетин
ПНТО — Памятники народного творчества осетин
ПОНЭ — Проблемы осетинского Нартовского эпоса
ППКОО — Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах
ПСС — Полное собрание сочинений
ПЭО — Проблемы этнографии осетин
РА — Российская археология
РАЕН — Российская академия естественных наук
РАН — Российская академия наук
РАХ — Российская академия художеств
РГПИ — Российский государственный педагогический институт им. Герцена
РГПУ — Российский государственный педагогический университет им. Герцена
РГУ — Ростовский государственный университет
РГЭУ — Ростовский государственный экономический университет
РОГПБ — Рукописный отдел Государственной Публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина
РСО-А — Республика Северная Осетия-Алания
РСФСР — Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика
РФ — Российская Федерация
РЮО — Республика Южная Осетия
СА — Советская археология
СИЭ — Советская историческая энциклопедия
СКГМИ (ГТУ) — Северо-Кавказский горно-металлургический институт (государственный технологический университет)
СМИ — Средства массовой информации
СМОМПК — Сборник материалов по описанию местностей и племен Кавказа
СМЭДЭМ — Сборник материалов по этнографии, издаваемых при Дашковском этнографическом музее
СН — Сказания о нартах
СНБ — Сказания о нартовских богатырях
СНК — Совет народных комиссаров
СНОЭЯЛ — Сборник научного общества этнографии, языка и литературы
СН ЭНК — Сказания о нартах. Эпос народов Кавказа
СО — Северная Осетия (газ.)
СОАССР — Северо-Осетинская Автономная Советская Социалистическая Республика
СОГПИ — Северо-Осетинский государственный педагогический институт
СОГУ — Северо-Осетинский государственный университет
СОИГСИ — Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований
СОНИИ — Северо-Осетинский научно-исследовательский институт
СПБГУ — Санкт-Петербургский государственный университет
СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук
ССК — Сборник сведений о Кавказе
ССКГ — Сборник сведений о кавказских горцах
СССР — Союз Советских Социалистических Республик
СТД СССР — Союз театральных деятелей СССР
СХ СССР — Союз художников СССР
СХР — Союз художников России
СЭ — Советская этнография
ТАБНИИ — Труды Абхазского научно-исследовательского института
ТВ — Терские ведомости



ТГУ — Тбилисский государственный университет
ТДКО — Традиционная духовная культура осетин
Труды ЗНА — Труды Закавказской научной ассоциации
ТС — Терский сборник
ТСХ — Творческий союз художников
ТЭС — Тартуский этнографический сборник
УЗ — Ученые записки
УЗ КБНИИ — Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института
УЗ ЛГУ — Ученые записки Ленинградского государственного университета
УЗ СОГПИ — Ученые записки СОГПИ
УЗ ЮОГПИ — Ученые записки ЮОГПИ
ХИАС — Хуссар Ирыстоны адамон сфалдыстад
ХИАУ — Хуссар Ирыстоны адамон уацмыстаæ
ХИФ — Хуссар Ирыстоны фольклор
ЦГА РСО-А — Центральный государственный архив РСО-Алания
ЦГАДА — Центральный государственный архив древних актов
ЦИК СССР — Центральный исполнительный комитет СССР
ЧИННИИЯЛ — Чечено-Ингушский научно-исследовательский институт истории, языка и литературы
ЭО — Этнографическое обозрение
ЮОАО — Юго-Осетинская автономная область
ЮОГПИ — Юго-Осетинский государственный педагогический институт
ЮОГУ — Юго-Осетинский государственный университет
ЮОНИИ — Юго-Осетинский научно-исследовательский институт
ЮОПам — Памятники Юго-Осетинского народного искусства
ЯИ — Яфетический институт



СОКРАЩЕНИЯ ОСНОВНЫХ ИСТОЧНИКОВ



- А б а е в. Блеск и нищета. — Абаев В. И. Блеск и нищета золотого тиснения. По поводу книги: А. М. Кумахов, З. Ю. Кумахова: Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. М., 1985 // ИЮОНИИ. Вып. XXX. 1986.
- А б а е в. Даредзановские. — Абаев В. И. Даредзановские сказания у осетин // Амран. М.-Л., 1932. С. 13–17.
- А б а е в. Дюмезиль. — Абаев В. И. Ж. Дюмезиль — исследователь осетинского эпоса и мифологии // Дюмезиль. ОЭМ. М.: Наука, 2001. 276 с.
- А б а е в. Изоглоссы. — Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965.
- А б а е в. Из осетинского. — Абаев В. И. Из осетинского эпоса: 10 нартских сказаний, текст, перевод, комментарии. М.-Л., 1939. 94 с.
- А б а е в. Историческое. — Абаев В. И. Историческое в нартском эпосе // Нартский эпос. Материалы совещания 15–20 октября 1956 г. Ордж., 1957.
- А б а е в. ИТ. 1990. — Абаев В. И. Избранные труды. Религия. Фольклор. Литература. Т. I. Вл., 1990.
- А б а е в. ИТ. 1995. — Абаев В. И. Избранные труды. Т. II. Общее и сравнительное языкознание. Вл., 1995.
- А б а е в. ИЭСОЯ. — Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л.: Наука: I. 1954; II. 1973; III. 1979; IV. 1989.
- А б а е в. НЭ. 1945. — Абаев В. И. Нартовский эпос // ИСОНИИ. Вып. X. Дз., 1945.
- А б а е в. НЭО. 1982. — Абаев В. И. Нартовский эпос осетин. Цх., 1982.
- А б а е в. О собственных. — Абаев В. И. О собственных именах нартского эпоса (1935) // ИТ. I. Вл., 1990 // ИЯМ АН СССР. Т. V. 1935.
- А б а е в. Опыт. — Абаев В. И. Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартвов и римлян // ИТ. Т. I. 1990.
- А б а е в. ОЯФ. — Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. Т. I. М.-Л., 1949.
- А б а е в. Проблемы. — Абаев В. И. Проблемы нартского эпоса // ИТ. Т. I. Вл., 1990.
- А б а е в а. К вопросу. — Абаева З. В. К вопросу о происхождении нартских сказаний (Из истории нартведения) // ИЮОНИИ. Вып. XXIII. 1978. С. 104–106.
- А б а е в а. К образу. — Абаева З. В. К образу Сатаны в нартском эпосе // ИЮОНИИ. Т. XII. 1963.
- А б а е в а. О героинях. — Абаева З. В. О героинях нартского эпоса // ИЮОНИИ. Вып. IV. 1965.
- А б а е в а. Сатана. — Абаева З. В. Сатана-Сатаней-Гуаша (эпический образ и художественный контекст) // СНЭНК. М., 1969.



- Абаева. Характер. — Абаева З.В. Характер и обстоятельства в нартском эпосе // ИЮОНИИ. Вып. XVI. Цх., 1969.
- Абаева. Этюды. — Абаева З.В. Этюды по нартскому эпосу. Цх., 1978.
- Айтберов. Имя Урызмаг. — Айтберов Т. Имя Урызмаг в аварском документе XVII в. // Осетинская филология. Вл., 1977. С. 131.
- Алборов. Легендарное колесо. — Алборов Б.А. Легендарное колесо нартских сказаний // ИСОНИИ. Т. XXVII. Ордж., 1968. С. 142–180.
- Алборов. Термин «Хатиагау». — Алборов Б.А. Термин «Хатиагау» осетинских нартских сказаний // СНОЭЯЛ. Т. I. Вл., 1929. С. 109–123.
- Алборов. Проблема. — Алборов Т.М. Проблема идеального героя в нартском эпосе осетин // ВОЛФ. Ордж., 1988.
- Алборов. Музыкальная. — Алборов Ф.Ш. Музыкальная культура осетин. Вл., 2004.
- Алборов. Осетинские. — Алборов Ф.Ш. Осетинские народные духовые музыкальные инструменты // ИЮОНИИ. Вып. XXIX. Тб., 1985.
- Аммиан Марцеллин. История. — Аммиан Марцеллин. История / Пер. Ю. Кулаковского. Киев, 1906–1908 гг.
- Античные, 1990. — Античные писатели о Северном Кавказе. Нальчик, 1990.
- Ардасенов. Нартский эпос. — Ардасенов Х.Н. Нартский эпос и осетинская литература // НЭ. 1957.
- Ахриев. Из чеченских сказаний. — Ахриев Ч. Из чеческих сказаний ноха Ахриева // ССКГ. Вып. V. Тифл., 1871.
- Багаев. Верховая лошадь. — Багаев А.Б. Верховая лошадь в этнокультурной традиции осетин. Вл., 2015.
- Багаев. Военное дело. — Багаев. Военное дело осетин XV–XIX вв. Вл., 2011. 215 с.
- Батагова. Композиторы. — Батагова Т. Композиторы Осетии. Вл., 2000.
- Бедоева. Традиционные. — Бедоева И.А. Традиционные хмельные напитки осетин. Вл., 2014.
- Бекоев. Цоцко Амбалов. — Бекоев Г. Цоцко Амбалов как собиратель памятников народно-го творчества // Духовное сокровище. Вл., 2009.
- Бесолова. Язык. — Бесолова Е.Б. Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте ее текстуально-вербального выражения. Монография. Вл., 2008.
- Бонгард-Левин. Грантовский. — Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии. М., 1983.
- Бязров. История. — Бязров А.Х. История нартских сказаний. Вл., 1992.
- Бязров. Нартские. — Бязров А.Х. Нартские сказания. Неизданные тексты. Цх., 1973.
- Бзырты. Нарты. — Бзырты Александр. Нарты таураэгты истори. Дз., 1993.
- Ванеев. Общество. — Ванеев З.Н. Общество нартгов. Опыт социально-исторического анализа нартских сказаний // ИЮОНИИ. Вып. 2. Ст., 1935.
- Вьель. Осетино. — Вьель К. Осетино-арийский героический мифоцикл // ЭМОМК. Вл., 2012. С. 186; МС. М., 1991. С. 581.
- Гаглойти. Абаев. — Гаглойти Ю.С. В.И. Абаев как нартовед // ИТ. Т. I. Цх., 2010.
- Гаглойти. ИТ. — Гаглойти Ю.С. Избранные труды. Т. I. Цх., 2010.
- Гаглойти. К проблеме. — Гаглойти Ю.С. К проблеме генезиса нартского эпоса // Мацне. Вестник АН ГССР. 1974. № 4.



- Гаглойти. НВИНЭ. — Гаглойти Ю. С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цх., 1977.
- Гаглойти. О социальной. — Гаглойти Ю. С. О социальной терминологии Нартовского эпоса // NARTAMONGA. АОИ. 2017. № 1, 2.
- Гадагатль. Героический. — Гадагатль А. М. Героический эпос нарты и его генезис. Нальчик, 1967. С. 121.
- Гадло. Этническая история. — Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Ленинград, 1979.
- Галаев. ОНП. — Галаев Б. А. Осетинские народные песни. М.: Музиздат, 1964.
- Гатиев. Суеверия. — Гатиев Б. Суеверия и предрассудки у осетин // ППКОО. 3. Цх., 1987.
- Геродот. История. — Геродот. История в девяти книгах / Пер. и прим. Сатановского. М., 1972.
- Грантовский, 1981. — Грантовский Э. А. О некоторых материалах по общественному строю скифов // Кавказ и Средняя Азия в древности и в Средневековье. 1981.
- Грисвар. Мотив. — Грисвар Ж. Мотив меча, брошенного в озеро: смерть Артура и смерть Батрадза // ЭМОМК. Вл., 2003. С. 6, 16, 17, 19.
- Гуляев. Скифия. — Гуляев В. И. Скифия: расцвет и падение великого царства. М., 2005.
- Гуриев. Антропонимия. — Гуриев Т. А. Антропонимия осетинского нартского эпоса. Ордж., 1981.
- Гуриев. К проблеме. — Гуриев Т. А. К проблеме генезиса осетинского нартского эпоса. Ордж., 1971. 165 с.
- Гуриев. Словарь. — Гуриев Т. А. Кто есть кто в нартском эпосе. Словарь. Вл., 1999. Вт. изд. Вл., 2017.
- Гутов. Народный. — Гутов А. М. Народный эпос: традиция и современность. Нальчик, 2009. 228 с.
- Дарчиев. Скифский. — Дарчиев А. В. Скифский военный быт и его следы в Осетинской Нартиаде. Вл., 2008.
- Дарчиев. Три шага. — Дарчиев А. В. Три шага ради Батрадза // Дарьял. 2004. № 3.
- Дарчиева. Мифопоэтический. — Дарчиева М. В. Мифопоэтический хронотоп в осетинских эпических текстах. Вл., 2017.
- Дахкильгов. Ингушский. — Дахкильгов И. А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012.
- Джанаев. Сказания. — Джанаев И. В. (Нигер). Сказания о нартах. Ордж., 1941.
- Джанаева. Некоторые. — Джанаева Н. Некоторые мифологические мотивы в нартском эпосе осетин // ВОЛФ. Ордж., 1984.
- Джанаева. Сатана. — Джанаева Н. Сатана в осетинском нартском эпосе. Типология образа: проблема и эволюция. Вл., 1971.
- Джыккайтты. Рагон. — Джыккайтты Ш. Рагон ирон цард æмæ адæмы зондахагст. Миф. Фольклор. Æгъдау. Дз., 2009. 264 ф.
- Дзаттиати. Культура. — Дзаттиати Р. Г. Культура позднесредневековой Осетии. Вл., 2002.
- Дзиццойты. ВОФ. — Дзиццойты Ю. А. Вопросы осетинской филологии. Т. I. Цх., 2017.
- Дзиццойты. Гиппологическая. — Дзиццойты Ю. А. Гиппологическая лексика в языке нартского эпоса осетин // Нартамонга. Вл., 2010. № 1, 2. С. 164–200.
- Дзиццойты. Нартовский эпос. — Дзиццойты Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цх., 2003.
- Дзиццойты. Нарты. — Дзиццойты Ю. А. Нарты и их соседи. Вл., 2003.



- Ды н н и к. Сказания. — Дынник В. А. Сказания о нартах: из эпоса осетинского народа. М., 1944.
- Ды н н и к. Сюжетика. — Дынник В. А. Сюжетика осетинского нартского эпоса и его идеальный герой // СНЭНК. М., 1969.
- Д ю м е з и л ь. ОЭМ. — Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976.
- Д ю м е з и л ь. Скифы. — Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М., 1990.
- Е л ь н и ц к и й. Скифия. — Ельницкий Л. А. Скифия евразийских степей. Новосибирск, 1977.
- ИАС. Т. I. — Ирон адамы сфæлдыстад / Сарæзта йæ Салæгæты З. М. Ордж., 1961. Т. I, II; Второе доп. изд. Вл., 2007. Т. I, II.
- И в а н е с к о. Нартовский. — Иванеско А. Е. Нартовский Сырдон — персонаж второго плана? // Человек второго плана в истории. Вып. 1. Р.-на -Д., 2004.
- И в а н е с к о. Образ. — Иванеско А. Е. Образ Мирowego дерева в осетинских нартских сказаниях // ДА. 1996. № 3–4.
- И в а н е с к о. О первоначальной. — Иванеско А. Е. О первоначальной основе осетинского нартского эпоса // ДА. 1996. № 3–4.
- И в а н е с к о. Реалии. — Иванеско А. Е. Реалии воинского быта в осетинских нартских сказаниях и проблема датировки ядра нартиады // Известия ВУЗов. РГЭУ. 2003. № 2. С. 34–40.
- К а л о е в. История. — Калоев Б. А. История записи и публикации нартского эпоса // НЭ. 1957.
- К а л о е в. Мотив. Калоев Б. А. Мотив амазонок в осетинском нартском эпосе // КСИЭ. XXXII. М., 1959.
- К а л о е в. Нартский. — Калоев Г. З. Нартский эпос осетин // НЭ. 1957.
- К а л о е в. Некоторые. — Калоев Б. А. Некоторые этнографические параллели к нартскому эпосу // Калоев. ОИЭЭ. С. 124–144.
- К а л о е в. ОГРИП. — Калоев Б. А. (сост.). Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Ордж., 1967.
- К а л о е в. ОИЭЭ. — Калоев Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999.
- К а л о е в. Осетины. — Калоев Б. А. Осетины: историко-этнографическое исследование. 3-е изд. М., 2004.
- К а л о е в а. Даредзановские. — Калоева Д. Даредзановские сказания у осетин: исследования и тексты. Цх., 1975.
- К а р д и н и. Истоки. — Кардини Ф. Истоки средневекового рыцарства. М., 1987. С. 98.
- К л е й н. Легенды. — Клейн Л. С. Легенды Геродота об азиатском происхождении скифов и нартский эпос // ВДИ. 1975. № 4. С. 21, 22.
- К о з а е в. Нартский. — Козаев П. К. Нартский эпос как исторический источник // Автореферат дисс. ... канд. ист. наук. Вл., 2014.
- К о к и е в. Записки. — Кокиев С. Записки о быте осетин // ППКОО. Кн. 7. Вл., 2014.
- К о к и е в. Склеповые сооружения. — Кокиев Г. А. Склеповые сооружения горной Осетии. Вл., 1928.
- К о р з у н. Фольклор. — Корзун В. Б. Фольклор народов Северного Кавказа. Грозный, 1966.
- Космогония осетинского нартского общества. Автор. дисс... канд. ист. наук. М., 1989.
- Коста Хетагуров и осетинское народное творчество. Ордж., 1957.
- Коста Хетагуров и осетинское народное творчество. Ордж., 1959.



- Кочиев. Скифский Арес. — Кочиев К. К. Скифский Арес на Кавказе // Nartamongæ. Скифская Евразия. История, культура и язык древнеиранских кочевников Евразии. Paris-Vladikavkaz. Vol.1. № 1.
- Кочиев. Сырдонова. — Кочиев К. К. Сырдонова арфа // Studia Iranica et Alanica; Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovi Abaev on the Occasion of His 95th Birthday. Serie Orientale. Roma, 1998. Vol. LXXXII.
- Кочиев. Тутыр — Кочиев К. К. Тутыр — Владыка волков // ИЮОНИИ. Вып. XXXI. Тб., 1987.
- Кристоль. Сырдон. — Кристоль А. Сырдон и Одиссей // ЭМОМК. Вл., 2012.
- Кубалов. К вопросу. — Кубалов А. К вопросу о происхождении нартских песен // ИОННИК. Вл., 1925.
- Кузьмина. Конь. — Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев, 1977.
- Кузнецов. Алано-осетинские. — Кузнецов В. А. Алано-осетинские этюды. Вл., 1993.
- Кузнецов. Нартский эпос. — Кузнецов В. А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Вл., 1980.
- Кулов. Героический эпос. — Кулов К. Героический эпос осетинского народа // Нартский эпос. Дз., 1949. С. 14.
- Кусаева. Особенности. — Кусаева З. К. Особенности циклической компоновки осетинских «Сказаний о нартах» («Нарты кадджытæ»), 1989 года издания // ВЛФ. Вып. VII. Ч. 2. Вл., 2014. С. 34–45.
- Кусаева. Семантические. — Кусаева З. К. Семантические связи Нартовского эпоса и афористических жанров осетинского фольклора // СОИГСИ. Вып. 20 (59). 2016. С. 127–142.
- Лебединский. Сарматы. — Лебединский Я. Сарматы и аланы в Галлии IV–V вв. История и наследство. Алано-Кавказская библиотека. Вл., 2016.
- Литлтон. Малкор. От Скифии. — Литлтон К. и Малкор Л. От Скифии до Камелота. Вл., 2007. С. 118.
- Лопатинский. Кабардинские тексты. — Лопатинский Л. Г. Кабардинские тексты // СМОМПК. Вып. 12. Тифл., 1891.
- Луговой. Ритуал. — Луговой К. В. Ритуал в нартском эпосе народов Северного Кавказа: автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 2006.
- Магометов. Культура. — Магометов А. Х. Культура и быт осетинского народа, Ордж., 1968.
- Мальсагов. Нарт-орстхойский. — Мальсагов А. О. Нарт-орстхойский эпос ингушей и чеченцев // СНЭНК. 1969.
- Мамиева. Мотив. — Мамиева И. В. Мотив памяти-забвения в нартском эпосе осетин // Нартоведение на рубеже XX–XXI вв. 2017. № 4. С. 118–123.
- Мамиева. Образ. — Мамиева Н. Образ Сатаны в публикациях осетинского нартского эпоса. Ордж., 1964. С. 16–17.
- Мамиева. Сатана. — Мамиева Н. Сатана в осетинском нартском эпосе. Вл., 1975.
- Мамонова. Нартский эпос. — Мамонова В. А. Нартский эпос как код этнической истории и культуры осетин. СПб., 2015.
- Мелетинский. Место. — Мелетинский Е. И. Место нартских сказаний в истории эпоса // НЭ. 1957.



- Мелетинский. ПГЭ. — Мелетинский Е. И. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.
- Миллер. В горах. — Миллер В. Ф. В горах Осетии. Вл., 1998.
- Миллер. Кавказские предания. — Миллер В. Ф. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам // ЖМНП. М., 1883. Т. III.
- Миллер. Отголоски. — Миллер В. Ф. Отголоски апокрифов в кавказских народных сказаниях // ЖМНП. Часть ССІ, XXXVIII. Спб., 1893.
- Миллер. ОЭ. — Миллер В. Ф. Осетинские этюды. I–III. Репринтное издание. Вл., 1992. МС. 1961. — Мифологический словарь. Л., 1961.
- МС. 1991. — Мифологический словарь. М., 1991.
- Нартæ. ИАЭ. — Нартæ. Ирон адамон эпос. Ст., 1942.
- Нартæ. 1975. — Нартæ. Цх., 1975.
- Нартоведение в XXI веке. — Нартоведение в XXI веке. Современные парадигмы и интерпретации: сб. науч. тр. Вып. 1. Вл., 2012. 350 с.; Вып. 2. Вл., 2013. 331 с.; Вып. 3. Вл., 2015. 265 с.; Вып. 4. Вл., 2017. 300 с.
- Нарты. ОГЭ. Кн. 1 (2, 3). — Нарты. Осетинский героический эпос в 3-х книгах. Кн. 1. 1990. 431 с.; кн. 2, 1989. 492 с.; кн.3. 1991. 175 с. М.: Наука.
- Нарты. 1957. — Нарты. Эпос осетинского народа. М., 1957.
- Нарты. Эпос. — Нарты. Эпос кабардинского народа. М., 1951.
- Нарты. Эпос осетин. — Нарты — эпос осетинского народа. М., 1957.
- НВОФ. — Некоторые вопросы осетинской филологии. Кн. I. Ордж., 1979; Кн. 2. Вл., 2005.
- Н и к е л ь. Кто были. — Никель. Ж. Кто были рыцари короля Артура // Об исторической основе сказаний об Артуре. 1975.
- НК. 1949. — Нарты кадджытæ. Дз., 1949.
- НК. ИАЭ. 1. — Нарты кадджытæ. Ирон адамы эпос. 1. Дз., 2003.
- НК. ИАЭ. 2. — Нарты кадджытæ. Ирон адамы эпос. 2. Дз., 2004.
- НК. ИАЭ. 3. — Нарты кадджытæ. Ирон адамы эпос. 3. Дз., 2005.
- НК. ИАЭ. 4. — Нарты кадджытæ. Ирон адамы эпос. 4. Дз., 2007.
- НК. ИАЭ. 5. — Нарты кадджытæ. Ирон адамы эпос. 5. Дз., 2010.
- НК. ИАЭ. 6. — Нарты кадджытæ. Ирон адамы эпос. 6. Дз., 2011.
- НК. ИАЭ. 7. — Нарты кадджытæ. Ирон адамы эпос. 7. Дз., 2012.
- НК. 1946. — Нарты кадджытæ. Дз., 1946.
- НК. 1975. — Нарты кадджытæ. Дыккаг рауагъд. Ордж.: Ир. 1975. 360 ф. (Нартские сказания. Второе изд. Ордж.: Ир, 1975. 360 с.)
- НК. 1989 — Нарты кадджытæ 5-томæй. Гуытиаты Хъ. арæзт. I том. Ордж., 1989.
- НК. 1993. — Нарты кадджытæ. 1993.
- НК. 1996. — Нарты кадджытæ. 1996.
- НК. 1997. — Нарты кадджытæ. 1997.
- НТХ. — Нарты таурæгътæ æмæ хабæрттæ. Цх., 1973 (на осет. яз.).
- НЭ. 1949. — Нартский эпос. Сб. статей. Дз., 1949.
- НЭ. 1957. — Нартский эпос. Материалы совещания. 19–20 октября 1956 г. Ордж., 1957.



- Осетинские. — Осетинские народные духовые музыкальные инструменты // ИЮОНИИ. Вып. XXIX. Тб., 1985.
- ОНС. 1948. — Осетинские нартские сказания Дз., 1948.
- ОНС. 1949. — Осетинские нартские сказания. М., 1949.
- ОНС. 1973. — Осетинские народные сказки. М., 1973.
- ОНС. 2010. — Осетинские нартские сказания. М.: «Менеджер», 2010.
- ОНС. 2011. — Осетинские нартговские сказания. Вл., 2011.
- Осетинский эпос. Амран / Пер., обр. и комм. Дз. Гатуева. М.-Л.: ACADEMIA, 1932.
- Осетинское народное творчество в 2-х томах. Т. I–II. Ордж., 1961. Второе доп. изд. Вл., 2007.
- Осетины. — Осетины. Народы и культуры / Отв. ред. З. Цаллагова, Л. Чибиров. М., 2012.
- ОЭЭ. — Осетинская этнографическая энциклопедия / Гл. ред. Л. А. Чибиров. Вл., 2013.
- П л и е в а. Образ. — П л и е в а М. Г. Образ Дзерассы в творчестве Ш.Е. Бедоева // [http: www/ais-aica.ru](http://www/ais-aica.ru). 2017.
- ПНТО. 1925. — Памятники народного творчества осетин. I. Вл., 1925.
- ПНТО. 1927. — Памятники народного творчества осетин. II. Вл., 1927.
- ПНТО. 1928. — Памятники народного творчества осетин. III. Вл., 1928.
- ПНТО. 1941. — Памятники народного творчества осетин. IV. Вл., 1941.
- ПНТО. 1992. — Памятники народного творчества осетин. V. Вл., 1992.
- ПОНЭ. — Проблемы осетинского нартговского эпоса. Сб. ст. Вл., 2000.
- ПОЛФ. — Проблемы осетинской литературы и фольклора. Ордж., 1984.
- ППКОО 1 (2, 3, 4, 5, 6, 7). — Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах / Сост. Л. А. Чибиров. Кн. 1. Цх., 1981; кн. 2. Цх., 1982; кн. 3. Цх., 1987; кн. 4. Цх. 1989; кн. 5. Цх., 1991; кн. 6. Вл., 2004; кн. 7. Вл., 2014.
- Приключения. — Приключения нарта Сасрыквы и его девяносто девяти братьев. Абхазский нартский эпос. М., 2008.
- П ф а ф. Путешествие. — Пфаф В. Б. Путешествие по ущельям Северной Осетии // ППКОО. Кн. 7. Вл., 2013.
- П ф а ф. Этнологические. — Пфаф В. Б. Этнологические исследования об осетинах // ССК. Тифл., 1872.
- Р а е в с к и й. Модель. — Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. М., 1985.
- Р а е в с к и й. Очерки. — Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. М., 1977.
- Р и д. Артур. — Рид Г. Артур-король драконов. Варварские истоки величайшей легенды Британии. М., 2006.
- Р к л и ц к и й. К вопросу. — Рклицкий М. В. К вопросу о нартах и нартских сказаниях // ИСОНИИ. Вып. 2. Вл., 1922.
- Р о м а н о в а. Нартский эпос. — Романова Г. Б. Нартский эпос и история осетинского народа. Алано-кавказская библиотека. Вл., 2014.
- С а л а к а я. Абхазский. — Салакая Ш. Х. Абхазский нартский эпос. Тб., 1976. 235 с.
- С а т ц а е в. Нартский эпос. — Сатцаев Э. Б. Нартский эпос и иранская поэма «Шахнаме». Вл., 2008.
- С е м ё н о в. Археологические. — Семёнов Л. П. Археологические раскопки в Северной Осетии // ИСОНИИ. Т. XII. Дз., 1963.
- С е м ё н о в. К вопросу. — Семёнов Л. П. К вопросу о происхождении осетинского нартговского эпоса // ИСОНИИ. Т. XIX. Ордж., 1957.



- Семёнов. Нартские памятники. — Семёнов Л. П. Нартские памятники в Северной Осетии // Нартский эпос. Дз., 1949.
- Скаков. Нартовские ныхасы. — Скаков А. Ю. Нартовские ныхасы на Кавказе // Миропонимание древних и традиционных обществ Евразии. Памяти В. Н. Черенцова. Сб. ст. М., 2006.
- Скитский. Нартский эпос. — Скитский Б. В. Нартский эпос как исторический источник // НЭ. 1949.
- Скитский. Очерки. — Скитский Б. В. Очерки по истории осетинского народа. С древнейших времен до 1867 г. Ордж., 1947.
- Сланов. Бурков. Значение. — Сланов А. А., Бурков С. Б. Значение обрядов обезглавливания и скальпирования в скифской военной культуре // ВСОГУ. 2013. № 3.
- Сланты. Нарты. — Сланты Гаха. Нарты кадджытæ, Даредзанты таурагътæ, аргъæуттæ æмæ зарджытæ / Сост. Т. А. Хамицаева. Дз., 2011.
- СН. 1978. — Сказание о нартах. Осетинский эпос. М., 1978.
- СН. 1982. — Сказания о нартах / Пер. с осет. яз. Ю. Либединского. 4-е изд. Цх., 1982.
- СН. 1989. — Сказания о нартах. М., 1989.
- СНБ. 1960. — Сказания о нартских богатырях. Осетинский эпос. М., 1960.
- СНЭНК. — Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969.
- Тадевосян. Архетипы. — Тадевосян Т. Архетипы морского царя и подводного царства в русской былине о Садко и осетинском нартском эпосе // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. 1. Вл., 2012. С. 126–127.
- Тадевосян. Семантические. — Тадевосян Т. Семантические параллели фольклорных архетипов. Русские былины и осетинский нартский эпос. Вл., 2013.
- Таказов. Эпические. — Таказов Ф. М. Эпические сказания как источник изучения мифологии осетин // Фундаментальные исследования. 2014. № 11–1. С. 210–214; URL: <https://fundamental-research.ru/ru/article/view?id=35506>.
- Техов. О происхождении. — Техов Ф. О происхождении имен «Хамыц» и «Батрадз» в нартском эпосе и осетинском языке // ИЮОНИИ. Вып. 33. С. 99.
- Техов, 1964. — Техов Б. В. Бронзовые пояса Центрального Кавказа // ИЮОНИИ. Вып. 13. Цх., 1964.
- Техов, 2006. — Техов Б. В. Об археологическом подтверждении одного сообщения Геродота на бронзовом поясе из с. Тли // Евразийская Скифия. История, культура и язык раннеиранских кочевников Евразии. Вл., 2006.
- Тменова З. Г. Сказания. — Тменова З. Г. Сказания о Даредзанах и кавказская эпическая традиция // Осетинская филология. Современность и традиции. Вл., 1992. С. 157–167.
- Толасова Б. Нартовский эпос: правда истории и мифы // СО. 2000. 21 июля. № 135.
- Туаева. Женщина. — Туаева О. Н. Женщина в Нартском эпосе // НЭ. 1949.
- Туаева. Образ. — Туаева О. Образ женщины в нартском эпосе // Нартский эпос. Ордж., 1949.
- Туаллагов. Меч. — Туаллагов А. А. Меч и фандыр. Артуриана и нартский эпос, Вл., 2011.
- Туаллагов. Скифо. — Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и нартский эпос. Вл., 2001.
- Туганов. Кто такие. — Туганов М. С. Кто такие нарты? // ИЮНИИ. Вл., 1926.



- Т у г а н о в. Литературное наследие. — Туганов М. С. Литературное наследие. Ордж., 1977.
- Т у г а н о в. Новое. — Туганов М. Новое в нартовском эпосе // ИЮОНИИ. Вып. I (V). Ст., 1946.
- У а р з и а т и. ИТ. — Уарзиати В. С. ИТ. Т. I. Вл., 2007.
- У а р з и а т и. ПМО. — Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин. Вл., 1995.
- Х а м и ц а е в а. Алборов. — Хамицаева Т. А. Алборов — собиратель и исследователь осетинского фольклора // ИСОНИИ. Т. XXVII. Ордж., 1968. С. 187–192.
- Х а м и ц а е в а. Комментарии. — Хамицаева Т. А. Комментарии // Нарты. ОГЭ. Кн. 3. М., 1991.
- Х а м и ц а е в а. Некоторые. — Хамицаева Т. А. Некоторые итоги и проблемы развития осетинской фольклористики // 80 лет служения Отечественной науке. Вл., 2005.
- Х а м и ц а е в а. Сказители. — Хамицаева Т. А. Сказители осетинского нартовского эпоса // Нарты. ОГЭ. Кн. 3. М., 1991.
- Х а н а е в а. Поэтика. — Ханаева З. К. Поэтика осетинского нартовского эпоса (проблема циклизации и сюжетосложения). Вл., 2009.
- Х а ч и р о в. Аланика 1. — Хачиров А. К. Аланика. Культурная традиция (Историко-культурологическое исследование — ЭССЕ). Кн. 1. Вл., 2002.
- Х а ч и р т и. Нартовские. — Хачирти. Нартовские соревнования // ОЭЭ. Вл., 2013.
- Х е т а г у р о в. ПСС. — Хетагуров К. ПСС в 5-ти томах. Т. I. Вл., 1999; т. IV. Вл., 2000.
- ХИАС. 1929. — Хуссар Ирыстоны адæмон сфæлдыстад. Цх., 1929.
- ХИФ. 1936. — Хуссар Ирыстоны фольклор (ХИФ) / Пред. и комм. А. Тибилова. Ст., 1936.
- Х о л а е в А.З. К вопросу о балкаро-карачаевском нартовском эпосе // СНЭНК. М., 1969.
- Х ъ е с а т ы. Ирон. — Хъесаты Вл. Ирон цуанонты æгъдауттæ æмæ æвзаг. Дз., 1999.
- Ц а г а е в а. Топонимия 1. — Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Ч. 1. Ордж., 1971.
- Ц а г а е в а. Топонимия 2. — Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Ч. 2. Ордж., 1975.
- Ц а г а р а е в. Золотая яблоня. — Цагараев В. Золотая яблоня нартов. Вл., 2000.
- Ц а л л а г о в а. Афористические. — Цаллагова З. Б. Афористические жанры осетинского фольклора. Вл., 1993.
- Ц æ г æ р а т ы Созырыхъо // Хъантемыраты А. Кадаггæнджытæ (Сказители). Вл., 1998. С. 36–114.
- Ц г о е в. Словарь. — Цгоев Х. Ф. Словарь осетинской мифологии и уклада жизни. Вл., 2015.
- Ц о р и е в а. Историографический. — Цориева И. Т. Историографический аспект вопроса о происхождении нартовского эпоса // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Вл., 2017. Вып. 4. С. 18–24.
- Ц о р и е в а. Нартовский эпос. — Цориева И. Т. Нартовский эпос в исследованиях СОНИИ (1940-е – 1980-е гг.) // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации. Вып. 2. Вл., 2013. С. 111–126.
- Ч и б и р о в. ДПДКО. — Чибиров Л. А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цх., 1984.
- Ч и б и р о в. Калоев. — Чибиров Л. А. Б. А. Калоев как нартовед // ИСОИГСИ. Вып. 22 (51). Вл., 2016.
- Ч и б и р о в. К вопросу. — Чибиров Л. А. К вопросу о динамике нартоведения и степени изученности Нартиады у кавказских народов // ВВНЦ РАН. 2014. Т. II. № 2. С. 10–16.



- Ч и б и р о в. НЗКО. — Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цх., 1976.
- Ч и б и р о в. ОН. — Чибиров Л. А. Осетинская Нартиада. Мифологические истоки и ареальные связи. Вл., 2016.
- Ч и б и р о в. Осетинский. — Чибиров Л. А. Осетинский меч (æхсаргард): сакральные связи и эпические параллели // Вестник СОГУ. 2016. № 1. С. 83–87.
- Ч и б и р о в. Осетинское. — Чибиров Л. А. Осетинское народное жилище. Цх., 1970.
- Ч и б и р о в. Сатана. — Чибиров Л. А. Сатана осетинской Нартиады: истоки формирования образа // ВДГУ. Т. 30. Вып. 4. Махачкала, 2015.
- Ч и б и р о в. ТДКО. — Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М., 2008.
- Ч о ч и е в. Очерки. — Чочиев А. Р. Очерки истории социальной культуры осетин: (Традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). Цх., 1985.
- Ш а н а е в. Из осетинских. — Шанаев Г. Из осетинских сказаний о нартах // ССКГ. Вып. 5. Отд. II. Тифл., 1876.
- Ш а н а е в. ОНС. — Шанаев Дж. Осетинские народные сказания // ССКГ. Вып. V. Тифл., 1871.
- Ш ё г р е н. Осетинские исследования. — Шёгрэн А. М. Осетинские исследования / Сост. и перев. Камболов Т. Т. Вл.: Издательство СОГУ, 1998.
- Ш о р т а н о в. Героический. — Шортанов А. Т. Героический эпос адыгов «Нарты» // СНЭНК. М., 1969.
- Э л и а д е. Азиатская. — Элиаде М. Азиатская алхимия. М.: Янус К., 1998. С. 169, 317.
- ЭМОМК. — Эпос и мифология осетин и мировая культура. Вл., 2012.
- Этногенез. — Этногенез и этническая история осетин. Материалы Международного конгресса. Вл., 2013.
- Nartamongæ. ЖАОИ. — Nartamongæ. Журнал Алано-осетинских исследований. Скифская Евразия. История, культура и язык древнеиранских кочевников Евразии. Paris-Vladikavkaz.
- Nartæ. Ossetian epic (Translated by W. May). Vladikavkaz: Proect-Press, 2009.
- D u m e z i l. Légendes. — Dumezil G. Légendes sur les nartes. P., 1930. P. 190–199.
- D u m e z i l G., L o k i. Paris, 1948.
- L i t t l e t o n. M a l c o r. From Scythia. — C. Scott Littleton and Linda A. Malcor. From Scythia to Camelot Radical Reassessment of the Legends of King Arthur the Knidhts of the Round Table and the Holy Grait.
- S c h i e f n e r A. Ossetische Texte // Bulletin de l'Academie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg. VI. 1863.
- S c h i e f n e r A. Ossetische überlieferungen und Märchen // Bulletin de l'Academie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg. XII. 1867.





АБАЕВ Василий Иванович [АБАЙТЫ Иванны фырт Васо (1900–2001)] — выдающийся ученый-иранист и этимолог XX столетия, уроженец сел. Коби Тифлисской губернии. Окончил ф-тет общественных наук ЛГУ (1925). Ученик акад. Н. Я. Марра, ставившего задачу найти способные научные кадры среди представителей народов Кавказа и Поволжья. Был научным сотрудником КИАИ АН СССР (1928–1930), с 1930 г. — в ЯИ (позднее преобразованном в Институт языка и мышления им. Марра). В годы ВОВ А. работал в Северо-Осетинском и Юго-Осетинском НИИ, а с 1944 г. заведовал также кафедрой Северо-Осетинского педагогического института. С 1950 г. А. трудился в ИЯ АН СССР в Москве.



В. И. Абаев

Автор знаменитого четырехтомного «Историко-этимологического словаря осетинского языка», внесший значительный вклад в развитие сравнительного языкознания, иранистики и осетиноведения. Его перу принадлежит свыше 350 научных трудов, часть из которых была опубликована в авторитетных научных изданиях Лондона, Парижа, Рима, Берлина, Будапешта, Копенгагена, Висбадена и др. Ученый оставил большой след в изучении древней истории осетинского народа, литературы, фольклористики.

Особенно велики заслуги А., лауреата Государственной премии СССР за 1983 г., в области нартоведения, где он — признанный авторитет. Опираясь на труды своих предшественников, особенно В. Миллера и Ж. Дюмезиля, А. достиг выдающихся успехов в исследовании фольклора, стал одним из корифеев нартоведения. В течение многих десятилетий А. фактически возглавлял работу по изучению Нартовского эпоса по самым разным направлениям и с использованием различных — филологических, историко-культурных и этнографических — методов анализа эпических текстов, проводил сравнительные изыскания в области мировой мифологии и эпики, создал школу, традиции которой живы до сих пор. Как отмечено его биографом М.И. Исаевым, «путь Абаева к Нартовскому эпосу был не случайным. Стремление проникнуть в глубочайшие тайники осетинского языка закономерно привело пытливого ученого к богатейшим сокровищницам народной речи — фольклорным произведениям... [А.] изучает осетинские тексты народного творчества, сам много записывает у сказителей». В многочисленных работах, посвященных «Нартиаде», А. исследовал язык *кадагов*, их историческую основу, происхождение первоначального ядра, сюжетные линии, проводил сравнительный анализ с другими версиями эпоса.

Непосредственный интерес к эпической тематике пробудился у А. в начале 30-х гг. В работе «О собственных именах нартовского эпоса», анализируя личные имена основных героев «Нартиады», ученый пришел к выводу об иранской основе некоторых из них и заговорил о его древнеосетинской этнической основе. Ученый раскрыл происхождение и значение имен главных героев эпоса, установил их архаичность. Согласно исследованиям А., большинство имен эпоса — аланские (Хсар, Хсартаг, *Ацырухс*, *Сырдон*, *Шатана*, *Ацамаз* и др.). Часть имен, не будучи аланскими, проникли в Нартовский эпос осетин от соседних кавказских народов. После появления этой работы А. создает множество трудов, в которых «Нартиада» исследуется еще более глубоко и всесторонне.

В следующей известной работе, опубликованной в сборнике, посвященном памяти Н. Я. Марра, — «Опыт сравнительного анализа легенд о





происхождении нартов и римлян» (1939) — А. проводит параллели между итальянской легендой о Роме и Ромуле и нартовскими *Ахсаром* и *Ахсартагом*. В итоге, А. одним из первых в нартоведении поставил вопрос об *ареальных связях эпоса*, которые вышли за пределы юга России и Северного Кавказа. Благодаря дальнейшим публикациям А. завоевал непререкаемый авторитет в области фольклористики.

Вершиной нартоведческих исследований А. является «Нартовский эпос» (1945), где он обосновал многонациональность эпоса как общекавказской концепции древней эпической поэзии. После выхода книга стала настольной не только для исследователей, но и для тех, кто интересуется духовной культурой народов Кавказа. Если предшественники А. занимались исследованием частных вопросов, то в его монографии впервые были рассмотрены узловые проблемы Нартовских сказаний и предложено их толкование; создана собственная концепция изучения эпических текстов. Выводы, к которым пришел ученый, были сделаны на основе анализа не только осетинского эпоса «Нарты», но и версий других народов Северного Кавказа и Абхазии, которые он глубоко исследовал. В последующие годы эта монография многократно переиздавалась то в сокращенном варианте (в качестве предисловия к изданиям текстов осетинской «Нартиады»), то отдельным изданием. Последний вариант, вышедший в Цхинвале в 1982 г., мало чем отличается от издания 1945 г., но в нем более четко прозвучали основополагающие выводы А.: эпос по форме интернациональный; по характеру он героический, но не лишен исторической значимости. Истоки его ведут к легендам североиранских племен, скифов, сарматов и алан.

Автор знакомит читателя с историей записи и изучения эпоса, отвечает на вопрос, кто такие нарты, впервые производит циклизацию эпоса, определяет место сказаний в кругу других мировых эпосов, подчеркивая, что по своему культурно-историческому значению Нартовские сказания осетин не уступают таким шедеврам мировой эпической культуры, как «Илиада», «Одиссея», «Давид Сасунци», «Песнь о Нибелунгах» и др.

В рассматриваемой книге А. первым ответил на наиболее существенные вопросы, связанные

с эпосом, такие как: какому из северокавказских народов принадлежали сказания изначально; реальный ли народ нарты или эпический, каковы временные рамки формирования эпоса, его генетические и ареальные связи. Ученый подчеркивает принадлежность Нартовского эпоса многим северокавказским народам. «Среди кавказских фольклористов возникает спор, кому же из народов Кавказа принадлежит Нартовский эпос? Ответ на этот вопрос очень прост: эпос принадлежит народу, среди которого бытует. Это значит, что осетинские версии принадлежат осетинам, кабардинские — кабардинцам, абхазские — абхазам и т.д.». Вместе с тем, красной нитью в работе проходит мысль о том, что в наибольшей полноте и богатстве Нартовский эпос сохранился у осетин, в меньшей степени у кабардинцев и черкесов и, наконец, фрагментарно он бытует у балкарцев, карачаевцев, абхазов, ингушей и чеченцев. Безусловно, считал А., «каждый из этих народов внес в эпос некоторые свои национальные мотивы и сюжеты, однако стержень нартовских сказаний, его материальное ядро составляет аланский эпический цикл, привнесенный на Кавказ предками нынешних осетин». К этому заключению первым пришел В. Ф. Миллер, затем его разделил и Ж. Дюмезиль.

До сих пор не прекращаются дискуссии о происхождении термина «нарт». По абаевской трактовке — это «дети солнца» («нара» — из монгольского «солнце», «та» — обычный осетинский показатель множественного числа), такого мнения придерживается большинство ученых. Существенны утверждения А. о возрасте кадагов. Он подчеркивал, что в эпосе отражены события, начиная со скифской эпохи (VIII–VII в. до н.э.) до исхода войн с татарами-монголами (XIII–XIV в. н.э.). Утвердилась в науке и высказанная А. мысль о том, что в Нартовских сказаниях отразились черты социальной эволюции общества от первобытности до феодализма, при этом ученый подчеркивал, что для эпоса характерен родовой уклад с яркими чертами материнского права. По А., основных *циклов эпоса* — 4, и помимо них — 2 небольших, но существенных цикла. Между тем это утверждение А. несколько спорно. Малые, в определении А., циклы вполне могут считаться равнозначными большим по ряду параметров. Это в свое время





доказывал Ж. Дюмезиль. И другие исследователи на основе сопоставительного анализа циклов осетинских сказаний с другими версиями «Нартиады» также пришли к такому выводу.

Циклы эпоса и наиболее значимые эпические герои проанализированы в трудах ученого. Самым важным художественным образом эпоса А. считал образ Шатаны, восходящий к древности. Ни в одном другом эпосе ученый не находит героини «такой мощи, такого значения, такой жизненности, как нартовская Сатана».

Помимо циклов, А. отмечает наличие в эпосе самостоятельных сюжетных узлов: *Тотраджа*, *Арахцауа*, *Саууайа*, *Сыбалца*, *Айсаны* и др.

В статье «Троянский конь» (1963), опубликованной на французском языке, А. проводит параллели между сюжетами «Илиады» и осетинского эпоса «Нарты» (осада и взятие крепости) и отмечает их однотипность. Здесь же ученый приходит к известному выводу: шаман сильнее воина.

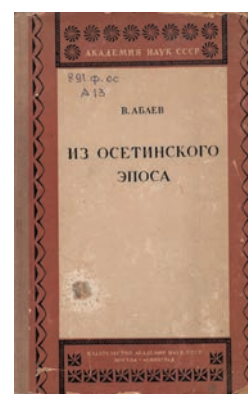
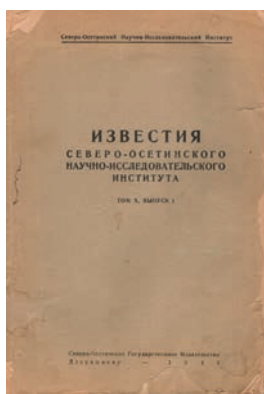
Исследуя эпос, А. не замыкается в национальных рамках, а строит свой анализ на общекавказском материале, выделяя в нем общее и национальное. Ученый выявляет наиболее архаичные мотивы и, проанализировав их, определяет национальную принадлежность этого древнего пласта.

А. отличался разносторонним осмыслением эпоса. Ученый отмечал исключительную его ценность как исторического источника. В мифологической и сказочной оболочке «Нартиады» передаются быт и нравы, обычаи и обряды, жизненная сила героев до такой степени приближенными к образу жизни носителей эпоса, что можно говорить о «нартовском периоде» в истории осетинского народа. В качестве прототипов эпических героев он разглядел образы исторических личностей — Сослана-Давида, *Сатиник*.

Помимо указанных работ, А. — автор десятков других исследований, докладов, сделанных на различных конференциях, энциклопедических статей, где излагаются процессы образования эпических циклов и сюжетов. Исследователь подверг сравнительному анализу легенды о происхождении нартов и римлян, провел параллели между осетинскими эпическими сюжетами и событиями сармато-боспорской истории, происхождение некоторых личных имен



В. И. Абаев на совещании по нартовскому эпосу.
Владикавказ, 1956 г.



«Нартиады» связал с взаимоотношениями предков осетин с монголами в XIII–XIV вв. и т.д.

В сборнике статей А. «Осетинский язык и фольклор» (1949) был поставлен вопрос о соответствии римского бога Вулкана осетинскому Уаргону (*Курдалагону*). А. обратил внимание, что среди скифских личных имен встречаются такие, которые совпадают с именами героев Нартовских сказаний. В частности, скифское Ἀταμάζας из надписи в Горгиппии отвечает нартовскому Ацамазу, скифское [Οὐ]αράζμαχος из Танаиса — нартовскому *Урызмагу*, Σάρθανος из Танаиса и Σατράχης из сочинения Арриана — нартовскому Ахсартагу, скифское Ζεῦαχος из Танаиса — нартовскому *Зевагу*, скифское Σοζίρσαος, букв. ‘смуглый Созир’ — нартовскому «смуглому *Созырыко*», скифское Βόρυς, Βόραχος из Горгиппии — нартовскому *Бора*, роду *Бората* и *Бурафарныгу*, распространенное скифское Φαρνονυος, Φάρναχος — второй части



имени Бурафарныга. Наконец, упомянутый *Геродотом* Λύκος ‘Волк’, один из скифских родоначальников, дед Анахарсиса, может быть переводом на греческий язык местного имени, аналогичного нартовскому *Уархаг*. А. пришел к выводу, что Нартовский эпос конкурирует со скифской ономастикой по возрасту. Образ *Кафты-сар-Хуандон-алдара* он связал с взаимоотношениями скифов и сарматов с Боспорским царством. Во время этнолингвистической экспедиции в Балкарию А. обратил внимание на соотношение имен в осетинской и балкарской версиях, а находясь в Абхазии, сопоставил их с ономастиком абхазской версии эпоса. Ученый подчеркнул необходимость записи и публикации абхазских сказаний. Поездка в Сванетию показала, что у сванов в фольклоре и быту тоже сохраняются нартовские антропонимы. А. обнаружил у сванов фольклорные мотивы, заимствованные из осетинских сказаний о нартах. Экспедиция в Сванетию помогла заодно уточнить значение эпического напитка нартов — *ронг*.

В «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» А. предложил версии происхождения имен основных эпических героев, большая часть из которых разделяется учеными по сей день. В книге «Скифо-европейские изоглоссы: на стыке Востока и Запада» (1965) А. снова вернулся к параллелям между римской мифологией, ирландским, германо-скандинав-

ским эпосом и Нартовским эпосом, особо выделив антагонизм между *Сосланом* и *Сырдоном*, которым соответствует пара *Локи* — *Бальдр*, и подчеркнув схожесть *Сырдона* с *Брикриу*. А. привел мотивы, которые перекликаются с зафиксированным в античных источниках бытом скифов и сарматов. В работе «Скифо-сарматские наречия» (1979) были повторены прежние выводы А. о наличии у скифо-сарматского населения Причерноморья имен, известных из эпоса.

В конце 30-х гг. XX в. А.-фольклорист записал и опубликовал 9 кадагов от талантливого сказителя, жителя сел. Тли Джавского района Илико *Маргиева*, перевел сказания на русский язык, снабдил комментариями и издал отдельной книгой в 1939 г. Тексты записаны на юго-осетинском наречии, из них три сказания — «Три золотых кубка Созырыко» («Созырыхъойы æртæ сызгъæрин нуазаны»), «Шатана и Борагановская девица» («Сатана æмæ Борæгъæнты чызг»), «Кадзиевская Шатана и нартовская Шатана» («Кадзиты Сатана æмæ Нарты Сатана») — были опубликованы впервые, все остальные — варианты ранее изданных текстов, но это «варианты, не лишённые интереса хотя бы уже потому, что они исходят от прекрасного и своеобразного мастера народного сказа», — подчеркивал собиратель.

И как собирателя фольклора А. можно ставить в пример, поскольку записанные им тексты, комментарий к ним, паспортизация являются примером кропотливой работы фольклориста. Как отмечено нартоведом Н. *Мамиевой*, «подстрочный перевод к текстам сделан на высоком уровне. Он полностью и точно передает содержание и особенности языка оригинала. Комментарии содержат ценные фольклорные и лингвистические разъяснения, а также сведения о том, где и когда были напечатаны варианты данного сказа».

А. входил в постоянную комиссию Нартского комитета и принял участие в издании Нартовских сказаний в 1942, 1946, 1971, 1979 и трехтомника 1989–1990 гг. в качестве составителя, автора предисловий и послесловий. А. проводил огромную работу в деле популяризации и сохранения сокровищницы национальной культуры осетин — Нартовского эпоса, имеющего мировое значение. Ученый настолько глубоко



В. И. Абаев. Скульп. Б. Шанаев



вник в суть сказаний, что им исследована и ритмика осетинской речи в «Кадагах о Нартах». Он пристально следил за издававшейся нартоведческой литературой. А. положительно оценил книгу В. А. Кузнецова «Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа» (1980), но подверг нелицеприятной критике работу адыгских авторов М. А. и З. Ю. Кумаховых, в которой тенденциозно трактовалось происхождение эпоса. Среди прочего, в этой рецензии А. упрекает тех, кто пишет «нартский» вместо «нартовский». «Такое образование, — пишет он, — противоречит узусу русского языка. От существительного «нарт» прилагательное образуется на -овский, а не на -ский ... от «март» имеем «мартовский (а не мартский)», от «сарг — сартовский (а не сартский)» и т. д.». А. высоко ценил вклад акад. В. Ф. Миллера в развитие научного нартоведения. Не менее значительными он считал заслуги академика Французской научной академии Ж. Дюмезиля. В предисловии «Ж. Дюмезиль — исследователь осетинского эпоса и мифологии» к книге ученого «Осетинский эпос и мифология» А. весьма лестно характеризует труды Дюмезиля по исследованию осетинской «Нартиады», его авторитетные и объективные суждения по кардинальным проблемам нартоведения, по популяризации Нартовского эпоса за рубежом.

А. интенсифицировал изучение Нартовского эпоса у соседних с осетинами народов. В частности, именно под влиянием и при поддержке А. приступил к активной собирательской и исследовательской деятельности в области нартоведения абхазский ученый Ш. Д. Инал-Ипа.

На многие важнейшие вопросы, начиная с истории изучения эпоса, в работах А. даны исчерпывающие ответы. Он придерживался взглядов на единый скифо-сармато-аланский центр формирования эпоса. Суммируя главные, наиболее характерные особенности эпических сказаний осетин, А. называет их «поэтизированной и фантастической автобиографией народа в древнейший, овеянный мифами и легендами период его жизни. В сказаниях о нартах осетины воспевали не отвлеченные мифологические образы: это была своеобразная летопись народа, повествующая о его жизни и борьбе, мечтах и стремлениях, о борцах за народное счастье».



У могилы В. И. Абаева во дворе Осетинской церкви (г. Владикавказ). Сл. напр.: Н. Г. Джусойты, Ш. Ф. Джикаев, Ф. М. Токазов, М. И. Исаев, Н. Д. Асаева, Г. Г. Плиев и Л. А. Чибиров. 2004 г.

И, наконец, А. исчерпывающе отвечает на вопрос: кто такие нарты? Точная, ставшая классической характеристика позволяет представить весь нартовский мир во всем его многообразии:

«Нарты, это — образ чудесного легендарного мира, воссозданный с такой могучей простотой и пластической силой, что он становится нам близок и понятен, и мы отдаем невольную дань поэтическому гению создавшего его народа.

Нарты, это — жизнь широкая, привольная, просторная, ни в чем не знающая меры и края.

Нарты, это — дыхание бескрайных степей древней Скифии и Алании, топот и ржание неисчислимых табунов, стада оленей, преследуемых неумолимым охотником, вой волков и тяжелый полет орла, уносящего в когтях добычу.

Нарты, это — ярость битв, звон мечей и сверкание шлемов, это беспредельная удаля, ищущая славы и презирающая смерть.

Нарты, это — пиршества и игры ошеломляющего размаха, это песни и пляски, от которых дрожит земля и трепещут небожители.

Нарты, это — мир, где не признают над собой никакого господства и силы, где легче расстаются с жизнью, чем со свободой и привольем».

По меткому выражению ученика и биографа А. М. И. Исаева, «языкознание и нартоведение — это два кита, на которых зиждется основ-



ное научное творчество В. И. Абаева. Эти два научных направления слились в единый поток, вынесший ученого к вершинам современной гуманитарной науки».

Соч.: ОЯФ; ИЭСОЯ; Изоглоссы; ИТ. Т. I. 1990; ИТ. Т. II. 1995; О собственных; Из осетинского эпоса; Опыт; НЭ. 1945; НЭО. 1982; Проблемы; Историческое; Троянский конь // ИТ. Т. I. 1990; О новом переводе осетинского эпоса «Нарты» // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. М., 1960; Нартовский эпос // Краткая литературная энциклопедия. Т. V. М., 1968; Блеск и нищета // ИЮОНИИ. Вып. 30. Тб. 1986. С. 193–206; В. Ф. Миллер как осетиновед // ИЮОНИИ. Вып. 6. 1948; Дюмезиль; Скифо-сарматские наречия. Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979. С. 319–320 и др.

Лит.: Z g u s t a L. Typology of etymological dictionaries and V. I. Abaev's Ossetic Dictionary // Studia Iranica et Alanica / Rome, 1998. P. 525–540; И с а е в М. И. Василий Иванович Абаев. 2-е изд., доп. М.: Наука, 2000; Х а м и ц а е в а Т. А. Я жил правильно, без суесть. К 90-летию В. И. Абаева // Вл., 1993; М а м и е в а Н. Образ Сатаны в публикациях осетинского нартовского эпоса. Ордж., 1964; Д ж а п у а З. Д. Абхазский нартовский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. М., 2016. С. 60–62; Ч и б и р о в Л. А. Важный труд в нартоведении. Рецензия // Советская Осетия. 1983. 13 / VIII; его же: Абаев об исторической подоснове нартовских сказаний осетин // ИСОИГСИ. 2018. № 6.

Л. А. Чибиров

АБАЕВ Алексо Базилович [**АБАЙТЫ** Базилы фырт Алексо] — *сказитель*, уроженец сел. Ногир РСО-А. От него в 1941 г. А. Баскаевой записаны *кадаги* «Рождение Батрадза» («Батрадзы равзæрд»), «Рождение и смерть Нарта Батрадза» («Нарты Батрадзы райгуырды æмæ мæлæт»), «Рождение Урызмага и Хамыца» («Уырызмæг æмæ Хæмыцы равзæрд») и В. Мамсуровым «Урызмаг и его безымянный сын» («Уырызмæг æмæ йе 'нæном лæппу»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 65–71; п. 23, д. 56 (IX), л. 31–33, 81–85.

И. Б.

АБАЕВ Данел Гиниевич [**АБАЙТЫ** Гинийы фырт Данел] — *сказитель*, уроженец г. Орджоникидзе (ныне г. Владикавказ) РСО-А. От него в 1942 г. Г.А. Дзагуровым записаны «Сказание о сыне Хамыца Батрадзе» («Кадаг Хæмыцы фырт Батрадзыл»), «Нарт Созырыко и крепость Сайнага» («Нарты Созырыхъо æмæ Сайнаджы

фидар»), «Печальные дни нартов» («Нарты хъындзым бонтæ») и «Сын Нарта Хамыца Батрадз» («Хæмыцы фырт Батрадз»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 145, д. 350, л. 200–217.

И. Б.

АБАЕВ Николай Борисович [**АБАЙТЫ** Барисы фырт Микъала] — *сказитель*, уроженец сел. Ногир РСО-А. От него в 1942 г. В.Мамсуровым записаны *кадаги* «Безымянный сын Урызмага» («Уырызмæджы æнæном лæппу») и «Кровники Ахсартагата и Борадзата» («Туджджынтæ Æхсæртæггата æмæ Борæдзата»). А. слышал их от своего дедушки Куыцыри Абаева.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (IX), л. 1–7, 10–12.

И. Б.

АБАЕВ Филим [**АБАЙТЫ** Филим] — *сказитель*, уроженец Южной Осетии, проживал в сел. Тарском РСО-А. От него в 1956 г. С. Бритаевым записаны *кадаги* «Как родился Сырдон» («Сырдон куыд райгуырды») и «Сын Бедзенага Арыкдзау» («Бедзенаджы фырт Арыхъдзау»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 55, д. 170, л. 28–39.

И. Б.



З. В. Абаева

АБАЕВА Зара Владимировна [**АБАЙТЫ** Владимыры чызг Зарæ (1930)] — фольклорист-нартовед, н. с. ЮОНИИ. В работах А. рассмотрены женские образы осетинского Нартовского эпоса, выявлены характеры и связанные с ними обстоятельства в Нартовском эпосе, проанализирована проблема эпического и сказочного в художественной структуре «Нартиады».

А. — автор монографии «Этюды по нартовскому эпосу осетин» (1978). Исследуя жанровые особенности осетинского эпоса, А. приходит к выводу о том, что при множестве сюжетов «Нартиады» основной их идеей является идея героизма, а главной темой — борьба с силами



зла. Большое значение А. придает историческим реалиям Нартовского эпоса.

При анализе героических образов А. пришла к выводу о том, что эпический персонаж выявляется преимущественно в сюжете. Эпический характер предстает в своей цельности, которую можно выразить формулой: героический образ в героических обстоятельствах. По мнению А., феномен «Нартиады» состоит именно в том, что эпический пафос не делает художественные образы абстрактными и сохраняет за ними право на жизненную определенность, которой не чуждо «все человеческое».

А. детально исследованы женские образы Нартовского эпоса: *Шатаны, Дзерассы, Ельды, Аколы, Быценон, Агунды*. Образ главной героини Шатаны А. проанализирован в разных национальных версиях эпоса. Ею же выявлены сказочные мотивы в художественной структуре Нартовских сказаний.

Соч.: О героинях. С. 59–87; Сатана. С. 372–395; Характер и обстоятельства в нартовском эпосе // ИЮОНИИ. Вып. 16. Цх., 1969. С. 72–94; К проблеме эпического и сказочного в художественной структуре нартовских сказаний // ИЮОНИИ. Вып. 17. Цх., 1972. С. 3–22; Этюды; Особенности сюжетной структуры осетинского нартовского эпоса // ИЮОНИИ. Вып. 19. Цх., 1974. С. 115–150; Характер связи сюжетов о нарте Батразе // ИЮОНИИ. Вып. 26. Цх., 1981. С. 71–81; К проблеме эпического и сказочного в художественной структуре нартовских сказаний // ИЮОНИИ. Вып. 17. Цх., 1981.

Лит.: Абайты Зарæ Владимиры чызг (1930) // ОЭЭ. С. 24.

Л. К. Гостиева

АБАЕВА Ф. [АБАЙТЫ Ф.] — сказительница. От нее С. *Бритаевым* записан *кадаг* «Шатана и ее встреча с Арахдзау» («Сатана æмæ йæ фембæлд Арæхцауимæ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 56, л. 30–39.

Л. Ч.

АБОРКУАТЫ БУРАФАРНЫГ [АБОРХЪУАТЫ БУРÆФÆРНЫГ] — известный персонаж осетинских Нартовских сказаний. По предположениям некоторых *сказителей*, фамилия Аборкуаты (Аборхъуаты) — искаженная форма «Борæты». Согласно «Сказанию о сыне Хамыца маленьком Батрадзе» («Хæмыцы фырт чысыл Батырадзы кадæг») А. Б., *Челахсартаг*

и *Сайнаг-алдар* — убийцы отца *Батрадза Хамыца*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 495–499, 664; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 298.

И. Б.

АВАДЗ. См. *Авдадз*.

АВАРИЯ — «Страна Авар» — страна на берегу некоего моря. Обычно в эпосе упоминается племя ауар, не имеющее отношения к аварцам Дагестана, но связанное с тюркским племенем *аваров* (*Абаев, Дзиццойты*). Тот же народ зафиксирован и в других языках: древнерусское «обрин», среднегреческое Ἄβαρ, латинское *avares, avari* и т.д. Ср. выражение «аварский хан» в балкаро-карачаевской Нартиаде. В языке осетинской «Нартиады» сохранились также следующие топонимы: Авары быдыр «Аварская степь» (местожительство Нарта *Арахдзау*), Стыр Авар / Ыстыр Ауар («Большая / Великая Авария» — местожительство *Сайнаг-алдара* или *великана Мукара*).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 184, 204, 206, 349, 357; Абаев. НЭО. 1945. С. 28; Дз и ц ц о й т ы. Нарты. С. 191, 200; Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М.: Наука, 1994. С. 576.

Ю. Дз.

АВАРЫ [АВАЙРÆГТÆ] — народ в Нартовском эпосе. В «Сказании об Урызмаге и Хамыцовом сыне Батрадзе» («Хæмици фурт Батраз æма Орæзмаги тауæрæхъ»), где говорится о том, что «войска (народа) авар приближаются, сжигая, истребляя, уничтожая все».

Сведения об А. сохранили дигорские тексты в записях М. *Гардантти*. Например, в *кадаге* «Болат-Хамыц» («Болат-Хæмыц») две жены *Болат-Хамыца* делают ему *бурку* и поют песню: «Эта бурка будет такой счастливой, что господин наших голов отправится в Аварии, красивых кумачей Аварии привезет полные свои походные сумы, а красавицу Аварии возьмет себе в третьи жены». Мысль о третьей жене пришла Болат-Хамыцу по душе, и он стал привозить из *Аварии* кумачи, а потом засватал *красавицу Аварии* («Ауари рæсугъд»). Коварные жены Болат-Хамыца через год умертвили жену-аварку, но Хамыц с помощью *волшебной бусины* оживил ее, а двух вероломных жен наказал. В *кадаге* «Рождение Батрадза»





(«Баградзы райгуырд») присутствует имя аварской красавицы, жены Хамыца — *Агунда*. Этот женский персонаж часто фигурирует как в дигорских, так и в иронских текстах эпоса, равно как и в юго-осетинских. В кадаге «Ацамаз и Агунда» («Ацамаз æмæ Агуындæ») последняя становится женой *Ацамаза* — обладателя волшебной *свирели*. Один из нартов (Хамыц, Ацамаз, *Сослан*) женится на аварской красавице Агунде, происходящей из чужого, ненартовского племени. Еще один пример экзогамных брачных связей. Эпос называет и имя отца Агунды. Это *Сайнаг-алдар*, бывший с нартами то в дружбе, то во вражде и живший где-то неподалеку от *Страны Нартов*. Сайнаг-алдар самостоятелен и силен, отдавая Ацамазу единственную дочь Агунду, он говорит: «Отдаю я свою дочь к нартам, в семью равных мне людей. Сыну Аца — Ацамазу — отдаю я ее». Говоря о том, о каких А. и Аварии («Ауари») идет в эпосе речь, естественно предположить, что здесь имеется в виду область Авария в Дагестане, населенная аварцами и географически расположенная близко к Осетии. И тем не менее, связь с дагестанской Аварией сомнительна. Прежде всего, в осетинском языке аварцы имеют другое название — «солы», «солиаг» (аварец, аварка). Уже из этого можно сделать вывод, что «Ауари» эпоса — не Авария в Дагестане. О книжно-литературном влиянии на данное сказание о Болат-Хамыце и появлении в нем Аварии в этой связи говорить не приходится — сказание записано в глухом высокогорном селении Махческ в 1903 г. от Кертиби *Кертибиева*, тексты которого, по авторитетному свидетельству В. И. *Абаева*, отличаются глубокой архаичностью. Они самобытны и народны. Наконец, сам эпос не дает свидетельств — ни прямых, ни косвенных — в пользу аваро-дагестанских ассоциаций. Напротив — содержащиеся в тексте и контексте эпоса географические ориентиры уводят на северо-запад Кавказа: отец Агунды Сайнаг-алдар живет на *Уарне* — Урупе, притоке Кубани, а замок красавицы Агунды (*Аколы*) находится между морями Ак-денгиз и Кара-денгиз, т.е. между *Азовским* и *Черным морями*, «на Таманской равнине» («Тамани будур»). В этих географических названиях можно видеть отголосок народных представлений о местоположении страны Ауарии, явно не вяжущейся с Дагестаном и не имеющей к нему отношения. Вопрос о возмож-

ном пребывании народа А. на Таманском полуострове в VII в. поставлен в специальной археологической литературе на основании наличия лепной кочевнической керамики с валиками в культурном слое Таманского городища. Наконец, решающим аргументом в пользу средневековых А. является бытование в фольклоре адыгов преданий о нашествии аварского хана Байкана, об опустошении страны адыгов и истреблении населения. В частности, говорится о кровопролитной битве при выходе из Анапы к Цемесу и о победе адыгов над А. у р. Абин. Эти адыгские материалы представляют собой своего рода контрольную инстанцию для подтверждения достоверности сведений об А. в осетинском эпосе. А. в Нартовском эпосе не представляют какого-то удивительного исключения и редкостного фольклорного реликта — напротив, их появление в эпосе не случайно и исторически обусловлено.

Вопрос о происхождении А. окончательно не решен и спорен; однако выдвигалось предположение, что основу их составляли тюрки. В 50-х гг. VI в. А. появились в Восточной Европе, теснимые с востока ордами Истемы кагана. Это были осколки племен А. и хуни, около 20 тыс. воинов, слившиеся затем в один народ А. Заметим, что племя вар (или уар), давшее свое название А., относилось к угорским — древненгерским племенам. Тогда же, в 50-х гг. VI в., А. появились в Предкавказье. Здесь они вступают в сношения с аланами, занимавшими, по Л. Н. Гумилеву, земли на Кубани и бывшими «верными союзниками Византии». Достоверно мы можем говорить лишь о кратковременном пребывании А. в Предкавказье, в течение всего нескольких лет, ибо в 567 г. они уже оседают в Паннонии, в союзе с лангобардами разбив гепидов. Дальнейшая история А. связана со средним Подунавьем.

Могли ли А. войти в эпос при столь быстротечном их общении с предками осетин? Безусловно, могли, ибо отражение исторического события или реального исторического лица в фольклоре подчинено своим внутренним закономерностям, определяемым социальной значимостью отражаемого объекта... Так, например, французский героический эпос «Песнь о Роланде» в гиперболической форме повествует о походе Карла Великого в 778 г. в Испанию и о героической гибели его племянника графа





Роланда. Событие, казалось бы, не столь значительное для французской, тем более европейской истории, стало сюжетом народного эпоса. В германском эпосе о Нибелунгах фигурирует брат гуннского вождя Аттилы Бледа, а также (по Н. Грегауру) король алан *Гоар*, выступающий под титулом кагана. Бледа и каган Гоар вошли в эпос о Нибелунгах, хотя исторически их контакты с германцами были весьма кратковременными.

Видимо встреча алан с А., кратковременная и, казалось бы, эпизодическая, могла сопровождаться такими значительными и яркими обстоятельствами, имевшими большое общественное значение для алан, что представление о народе А. и их стране Авари прочно вошло в Нартовский эпос и сохранилось на века. Контакт алан и А. и их сближение через династический брак, не известный Менандру, но зафиксированный в эпосе, диктовались обстоятельствами: «авары были нищими беглецами, лишенными и стад и родной страны», покровительство сильных и влиятельных на Северном Кавказе алан было для них жизненно необходимо. Но, как мы видели выше, аварская орда на Северном Кавказе задержалась недолго и вскоре покинула его.

Упоминание в Нартовском эпосе А. и былые контакты алан с ними восстанавливают утраченную связь ранней истории осетин с историей венгров. Того же мнения придерживается Г.Б. Романова.

Лит.: Кузнецов В. Нартовский эпос. С. 97–102; Романова Г.Б. Авары VI века на Северном Кавказе и в осетинском нартовском эпосе (к постановке вопроса) // Научные проблемы гуманитарных исследований. 2011. Вып. 10. С. 104–106.

В. А. Кузнецов

АВДАДЗ [АВДАДЗЫ ХОС (ир.)] — универсальный лечебный препарат, волшебное средство, мазь, быстро исцеляющая от любых болезней; обладает и способностью омолаживания. А. часто встречается в эпосе осетин о нартах. В *кадаге* «Меч Ахсара» («Ахсары кард») имеется такой эпизод. Предводитель *Быцента Карамаг* сумел так ловко ударить Ахсартага, что тот упал замертво, и меч выпал из его рук. Но вдруг неведомо откуда появился один из *Донбеттыров* и шепнул *Ахсару*: «Смажь лезвие своего меча

авдадзом — и сразу осилишь врага». Ахсар мгновенно смазал лезвие своего меча А. И когда Карамаг занес над ним свой меч, Ахсар отбил удар, и меч Карамага разлетелся на мельчайшие, мельче гвоздика, осколки.

Когда *Бог* отвернулся от нартов, то *Рыны бардуаг* (покровитель болезней) по его совету навел на них всякие болезни, а *Сырдон* придумал для их спасения волшебный бальзам. Благодаря этому нарты вылечились, спаслись, прошли опухли на их теле, зажили нарывы и раны. Так что Сырдон — первый мифологический лекарь.

Авдадзы хос — распространенное устойчивое выражение, закрепившееся в осетинском языке со значением «универсального лечебного средства». При этом лекарство, излечивающее от любых болезней. И теперь еще можно услышать доброе пожелание: «Пусть это средство станет для тебя авдадзом! Пусть заберет все твои болезни!» («Авдадзы хос дын фауад! Дæ низтаæ дын фесафæд!»).

Стержневое значение идиомы связано с компонентом «хос» (лекарство). Контекстуальная семантика расширяется за счет многозначности слова «хос» и может обозначать «живительное средство», «панацею», «благодатное спасение», «животворящее средство», реже «божественная помощь», «что-либо, идущее впрок», «что-либо, приносящее счастье» и т.д. Такой широкий диапазон семантических оттенков обеспечивается компонентом А., не сохранившим своего четкого самостоятельного значения в осетинском языке.

В. И. Абаев объясняет А. как «магическое, быстродействующее лекарство», полагая, что вне этого сочетания самостоятельное значение слова А., опираясь на семантику исходного сочетания, должно означать «чудесный, чудодейственный, магический», при этом он обращает внимание на отсутствие случаев его самостоятельного употребления. В качестве объяснения ученый предлагает два варианта происхождения этого слова, одно из которых связывает с вышедшей из употребления старой словоформой числительного «семьдесят», которому, по мнению ученого, приписывалось магическое значение.

Сохраняя внутреннюю семантику, которая связана с преобразованием, улучшением чего-либо, А. встречается в сочетании и с другими





словами, составляя при этом самостоятельные понятия культурно-значимых объектов.

Как обозначение чудесного признака и свойства лексема А. характеризует некоторые символические предметы (exs «плеть», къухдарæн «кольцо»), наделяя их дополнительными смыслами и актуализируя их символику. Выявленные контекстуальные значения лексемы А., утратившей свою самостоятельную семантику, сводятся к обозначению некоего чудесного благодетельного свойства, влияющего на физиологические процессы (омоложение, превращение, излечение, перерождение, бессмертие), а предметы, наделенные этим свойством, приносят удачу, даруют силу, ограждают от бед и поражений, могут благословлять и служат оберегом. При подобной семантической реконструкции можно вывести общее значение слова А., условно маркируемое как «дарующий жизнетворную силу». Аналог А. в русском языке — панацея.

А. — один из пяти подарков, преподнесенных Богом нартам. В этом отношении интересна «Аргонавтика» Аполлона Родосского. Медея, по словам античного автора, умела готовить «волшебные лекарства», а научила ее этому богиня Геката.

Лит.: СН. 1978. С. 46–49; Нарты. ОГЭ. Кн. 1. С. 434; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 113; Богомоллов М.Н. Иранская этимология // ВЯ. 2001. № 5. С. 27; Цгоев. Словарь. С. 89; Шенгелия М.С. История медицины Грузии. М., 1967. С. 18–19.

Л. Б. Моргоева

АВДЗАРАН [ÆВДЗÆРÆН] — старший из великанов-гумиров, друг злейшего врага нартов — Буртага. Они тайно и явно стараются убить Бора, оставить нартов без наследников. Бора принимает А. у себя в доме: «Если со злом, то подожди (пока я выйду на поединок), но если с миром пришел, заходи в дом». Пришедший объявил хозяину, что пришел с миром, после чего был приглашен в дом, где был встречен в соответствии со свойственным традиции законом *гостеприимства*. Бора даже предлагает ему на выбор подарки: «За то, что ты пришел ко мне с миром, я хочу сделать тебе подарок». А. выпрашивает у него *кинжал*. И только когда А. пытается убить хозяина дома подаренным кинжалом, Бора, защищая себя, обезвреживает

врага. Он пронзает ему грудь *копьем*, а тело бросает в реку. Некоторые религиоведы видят в сказании об А. отголосок скифских норм *этикета*.

Лит.: НК. 1989. С. 26–27; Цгоев. Словарь. С. 90; Макеев Д.Б. Религиозное наследие скифов // Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием III Ялтинские философские чтения «Проблемы гуманитарного знания и крымский культурный ландшафт» (17–18 ноября 2016 г., г. Ялта). Ялта, 2017. С. 155.

К. Р.

АВДИУ [ÆВДЕУ (диг.)] — существо подземного мира (*черт*). Реже имеет значение ‘колдун, колдунья’, как и аналогичные термины для демонов в Атхарваведе. В форме А. в эпосе представлен персонаж непонятного облика. В *кадаге* «Как устроил пир Урызмаг трем нартам» проходит как персонаж сюжета. Возможно, первая часть слова отражает негативный префикс *ара, тогда во второй части осетинский язык сохраняет дозорострийское нейтральное значение *daica- ‘божество’.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 685; Дюмезиль. ОЭМ. С. 138–139; Dumézil Gs. A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes // Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde. Frankfurt am Main, 1960. Bd 7. Heft 4/6. S. 217–218; Абаев. ИЭСОЯ. Т. I. С. 84, 199–200; Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период). М., 1966. С. 29; Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 210; Ченг Дж. Очерки исторического развития осетинского вокализма. Вл., 2009. С. 231–232.

К. Р.

АВДИУАГ, АВДИАГ [АВДИУАГ, АВДИУÆГ, ÆВДИÆГ] — неизвестный ангел, небожитель из сказания «Три золотых кубка Созырыко» («Созырыхъойы æртæ сызгъæрин нуазæны»). *Уалхаг* говорит: «Мой сын отправился в небеса просить руки единственной сестры Авдиуаг». *Сказители* не объясняют, что за небесное существо А. Т. А. *Хамицаева* полагает связь с редким «авдиу» (ир. «æвдиу», диг. «æвдеу») — названием какого-то демона. В других сказаниях у А. тоже имеется сестра.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 452, 457, 832; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 114; Абаев. Из осетинского. С. 6, 30–31, 82; Абаев. ИЭСОЯ. Т. I. С. 84, 199–200; Бенвенист Э. Очерки по осетинскому языку. М., 1965. С. 140; Dumézil Gs.





A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes // Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde. Frankfurt am Main, 1960. Bd 7. Heft 4/6. S. 217–218; Д ю м е з и л ь. ОЭМ. С. 138–140.

Л. Ч.

АВСАНОВ Дзанхот [**ÆВСÆНТЫ** Дзанхот] — народный *сказитель* и певец, уроженец сел. Куссу РСО-А. Иван *Агузаров* перенял от него хвалебные песни на дигорском диалекте и научил его игре на *фандыре*. А. также дружил с его племянником Тимафе *Агузаровым*.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 137, д. 418, л. 108.

И. Б.

АВСУРГ [**ÆФСУРГЪ** (ир.) / **ÆФСОРГЪ**, **ÆФСОРХЪ** (диг.)] — мифический *конь* особой породы (летающий, неутомимый). Отличался выносливостью и скоростью. В один миг мог перелететь с небес на землю и так же быстро возвратиться обратно. Судя по многим сказаниям, такими качествами обладал, в первую очередь, трехногий *конь Уастырдж*. Относительно речи посвятившего *коня* (бæхфæлдисæг) анонимный автор середины XIX в. сообщает, что А. — «трехногое животное, похожее на лошадь, быстрейшее из всех животных». А. выступает как в виде апеллятива, так и в качестве клички *коня Урызмага*. Обычно *конь* породы А. принадлежит Уастырджи.

Как указывает Ю. А. *Дзиццойты*, в некоторых текстах *конь Уастырдж* назван в нескольких вариантах: Уастырджийæ аæмæмæлгæ бæх / Уастырджийæн йæ аæмæмæлгæ (бессмертный *конь Уастырдж*); саулох æфсургъ (А. породы саулох); «бæхæй, æфсургъæй» (и кони, и чудокони), следовательно, лексемы «бæх» и А. не тождественны. А. может выступать эпитетом к слову «бæх»: «сау æфсургъ бæх» (вороной *конь* породы А.). Этимологически слово А. восходит к иранскому композиту *ašpa-ugra- ‘конь-мощный’ и непосредственно связано с сарматским именем Ἀσπυρούς (< *aspa-ugra- ‘имеющий мощных коней’). В дигорских текстах зафиксированы также формы æфсурихъ и æфсоргъ.

Как считает А. Р. *Чочиев*, *aspa- как общее название коней сохранилось только в лексике осетинских коневодов: подзывая коней из табуна, табунщик манит их ласковым псо-псо-псо, что отразилось и в народных сказках.

Табуны А. в осетинских преданиях принадлежат *Донбеттырам*, и их угоняют герои. Б. А. *Алборов* связывал образ А. с осетинским ритуалом посвящения *коня умершему*, указывая на текст, где покойнику посвящался именно А.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 35, 89, 139, 335; НК. ИАЭ. 2. С. 126, 180, 184, 186–187; НК. ИАЭ. 3. С. 189, 233, 283–284, 295, 325, 333, 344, 348, 372, 377, 382, 473, 488–489, 500; НК. ИАЭ. 4. С. 99, 338; НК. ИАЭ. 5. С. 102–103, 227, 229, 357, 500; ИАС. Т. I. С. 273; ХИФ. 1936. С. 78; ППКОО. 3. С. 128; А б а е в. ОЯФ. С. 157, 185; его же: ИЭСОЯ. Т. I. 112–113; Ч ё н г Дж. Очерки исторического развития осетинского вокализма. Вл., 2009. С. 219; Ч о ч и е в. Очерки. С. 174; С о к а е в а Д. В. Легенды и предания осетин: контекст традиции. Вл., 2010. С. 38, 43, 50–51, 67, 206; Д з и ц ц о й т ы. ВОФ. С. 135, 137.

К. Р.

АГАРЦ (ир.) — неизвестная мера длины. В. И. *Абаев* предполагал, что лексема образована путем сложения *ag* ‘котел’ + *arc* ‘копье’, т.е. длина жерди (“копья”), на которую подвешивался *котел*. «Он спустился к нему, а *конь* утонул в навозе на длину в семь жердей» («Уый йæм ныццыди, æмæ бæхыл авд агарцы фаджыс ысхæццыди»).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 108; А б а е в. ИЭСОЯ. Т. I. 1958. С. 35.

М. Д.

АГЕЗ-БИАУРГЕН — персонаж эпоса, страшный насильник, имеет свое войско. «Арган-Аурген (Агез-Биаурген) собирает войска к берегу Кара-моря, против владений моей сестры; сегодня ночью это войско прибудет сюда — вот спешу известить об этом сестру, может быть, я еще спасу ее», — говорит *Урызмаг*. Войска А.-Б. сокрушают владения сестры *Урызмага*.

В. А. *Кузнецов* не исключал, что здесь имеются в виду враждебные нартам болгары Прикубанья и Приазовья, о чем, возможно, свидетельствует имя их вождя А.-Б. Он сопоставлял А.-Б. с Органой, удельным князем Приазовской Болгарии середины VII в. и дядей знаменитого болгарского правителя Кубрата. Мнение В. А. *Кузнецова* не нашло поддержки у нартоведов. Из дальнейших исследователей его поддержала только Г. Б. *Романова*.

Лит.: Нарты. ОГЭ. 2. С. 263–264; К у з н е ц о в. Нартский эпос. С. 105; Р о м а н о в а. Нартский эпос. С. 119–120.

К. Р.





АГОЛАН — персонаж эпоса, воинственная девушка. *Батрадз*, будучи на охоте, сразился с девушкой, переодетой в юношу. Узнав, что ему противостоит девушка, оскорбленный герой направился в свой шалаш, а девушка, имя которой было А., вонзив свой меч в балку в шалаше Батрадза, удалилась в свой замок, расположенный посреди равнины. Обнаружив утром меч девушки-воительницы, Батрадз отправился на ее поиски, а разыскав, женился на ней. В этом сказании, как и в других, девушка сама выбирает суженого, причем происходит это во время охоты.

Ю. А. *Дзиццойты* сопоставляет этот сюжет с рассказом *Геродота* о происхождении савроматов, в котором *амазонки*, переодевшись мужчинами, напали на скифов, а кончилось дело браком скифских юношей с воинственными амазонками, приведшим к рождению нового этноса — савроматов. Как воспоминание об этом браке, савроматские девушки не выходили замуж, пока не убивали мужчину из числа врагов. Ю. А. *Дзиццойты* также сопоставляет ответ индийской богини Девы одному из асуров, осмелившемуся в ходе сражений заслать к ней сватов: «Дева ответила, что выйдет замуж только за того, кто одолеет ее в бою». См. *Акола*.

Лит.: Д з и ц ц о й т ы. Нартовский эпос. С. 81–82.

К. Р.

АГУЗАРОВ Иван [АЕГЪУЫЗАРТЫ Иван] — народный *сказитель* и певец, уроженец сел. Садон РСО-А. Он воспитал своего племянника Тимафе *Агузарова* после смерти брата и привил ему любовь к народным сказаниям еще в детстве. У А. был друг из сел. Куссу РСО-А *Дзанхот Авсанов*, который также был народным певцом. Он передавал А. хвалебные песни на дигорском диалекте, сопровождая их игрой на *фандыре*.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 137, д. 418, л. 108.

И. Б.

АГУЗАРОВ Тимафе Габичович [АЕГЪУЫЗАРТЫ Гæбыцы фырт Тимафе (1903–1950)] — *сказитель*, уроженец сел. Садон РСО-А, проживал в г. Орджоникидзе (ныне г. Владикавказ) РСО-А. Он был знатоком осетинского фольклора и эпоса, знал репертуар своего дяди Ивана *Агузарова*, народного сказителя и певца,

вырастившего его после смерти отца. Проявив любовь к народным сказаниям еще в детстве, А. старался запомнить каждый сюжет, услышанный от дяди. А. был необыкновенно талантливым сказочником, народным сказителем, знатоком и хранителем памятников устно-поэтического народного творчества.

В 1942 г. Г. А. *Дзагуров* записал от него 26 фольклорных произведений, в том числе и *кадаги* «Нарт Сослан и сын Тыха Мукара» («Нарт Сослан æмæ Тыхы фырт Мукара»), «Как нарты решили избавиться от Сырдоны» («Нартæ Сырдоны марынвæнд куыд скодтой»), «Нарт Хамыц и Камбадата» («Нарты Хæмыц æмæ Камбадатæ»), «Как наступил голодный год нартов, или Нарт Сослан и сын Тыха Мукара» («Нартыл фыд аз куыд ыскодга, кæнæ Нарты Сослан æмæ Тыхы фырт Мукара») и «Смерть Нарта Сослана» («Нарты Сосланы мæлæт»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 137, д. 418, л. 110–114; п. 145, д. 350, л. 170–175, 186–198.

И. Б.

АГУЗНА [АГУЗНÆ] — название враждебного нартам народа.

АГУНДА [АГУЫНДÆ] — героиня Нартовского эпоса, единственная дочь известного персонажа эпоса *Сайнаг-алдара*, присутствует во многих сказаниях, но ее образ особенно ярко раскрывается в сказании «Ацамаз и красавица Агунда» («Ацамаз æмæ Агуындайы рæсугъд»). Согласно В.И. *Абаеву*, ее имя означает «Яхонтовая», происходя от древнего сармато-аланского слова, родственного парф. у'kwnd, перс. уākand, груз. iagundi, ср. в русской народной речи стойкое выражение «яхонтовая моя».

Женщины в Нартовском эпосе осетин отличаются красотой. В сказании говорится: «До самых пят падала тяжелая шелковистая коса Агунды, ясному дню после дождя подобен был взгляд ее черных глаз... хватка у нее была спорая и быстрая, подобно лебедю плывущему шла она... рано утром за водой, плавно извиваясь тонким станом, месяц светил в ее медном кувшине и яркое солнце сияло на лице ее». От ее лика исходит утренний свет, а коса — золотая.

Сказители обращали внимание и на сочетание красоты А. с ее работоспособностью и





трудолюбием. За какую бы работу она ни бралась, все у нее получалось ловко.

Жила она с отцом на вершине *Черной горы*. Много юных нартов джигитовали, соревновались в ловкости и силе у подошвы этой горы, чтобы обратить на себя внимание красавицы, но она не устаивала вниманием никого из многочисленных женихов.

Но стоило забравшемуся на высокий утес близ Черной горы маленькому сыну *Аца Ацамазу* заиграть на золотой *свирели*, как заплясали серны, лани, косули, *зайцы*, *лисицы*... пошли в пляс Черная гора с Белой. Увидев всю эту картину и услышав чудесные звуки свирели, А. выглянула из окна своей башни. «Любовь, — читаем далее в сказании, — пронзила Ацамаза, и красавица Агунда, увидя его, тоже затрепетала от любви». Однако, скрыв свои чувства, она попросила Ацамаза подарить ей свою золотую свирель. Просьба показалась Ацамазу обидной, и он разбил о скалу свирель вдребезги. Когда же, при содействии небожителей, Сайнаг-алдар дал согласие на брак дочери с Ацамазом и был обговорен размер *калыма* (сто оленей в одном году родившихся), А. собрала обломки свирели, ударив по ним своей волшебной палочкой, они соединились и свирель стала лучше в семь раз. Выплатив калым, А. вернула свирель Ацамазу, и влюбленные сыграли *свадьбу*. Ацамаз привез прекрасную А. в



Красавица Агунда. Худ. А. Джанаев

дом нартов на серебряной коляске, запряженной семью красивыми оленями, подаренными *Афсати*. Свадебным дружкой был сам *Уастырджи*, вторым дружкой — Нарт *Урызмаг*. Молодожены зажили счастливой жизнью.

В другой версии дочь *Бурафарныга* А. потешилась над *Зивагом* из *Ахсартгагата*, за что тот наслал на нее страшное проклятие: «Создатель всего сущего, сделай так, чтобы она зачала без мужчины». Слово *Зивага* исполнилось, и у нее родился сын. По велению оскорбленного отца *Бурафарныга* их поместили в бурдюк из буйволиной кожи и бросили в море. Морские волны вынесли их на берег и они поселились во дворце, выпрошенном *Зивагом* у *Бога*.

В некоторых сказаниях А. — суженая молодого нарта из рода *Бората*, в других — *Батрадза*, *Сослана*, *Хамыца*, заменяя *Быценон*, а родителями ее являются *Солнце*, *Челахсартаг*. А. обладает способностью превращаться в оленя и птицу.



Свадьба Ацамаза и Агунды. Худ. Х. Сабанов





Свадьба Ацамаза и Агунды. Худ. А. Джанаев

А. приписывают и героические черты — возглавляла женское войско нартвов, когда в отсутствие именитых мужчин на *Селение Нартов* напали недруги. Согласно одному сказанию, *великаны* не решались напасть на нарттов, так как боялись А., которая могла порубить их на мелкие куски. По замечанию Р.Б. Исмагилова, А. — «второй по степени встречаемости в нартском эпосе женский персонаж». Устойчивым определением при этом имени являются слова «прекрасная» или «красавица», которые вполне адекватно отражают и функциональное назначение А. в эпосе. Эта роль несложна: быть красивым и привлекательным объектом вождения со стороны нартских юношей. Многочисленные эпизоды состязаний женихов, претендующих на руку А., кажутся смонтированными нарочно для завязки очередного героического сюжета. Образ же самой красавицы при этом размыт, обобщен, лишен и намека на определенность и индивидуальность. Создается впечатление, что под одним именем в эпосе действует много разных девушек, объединенных в процессе циклизации в одном лице «красавицы Агунды». А. осетинских сказаний соответствуют балк. Агунда, абх. Гунда и адыг. Акуанда, хевсурское женское имя Агунда. Н. М. Дрягин сопоставлял А. с

абхазской богиней пчеловодства Анан-Агундой. О том, что Гунда стала покровительницей пчел и меда, прямо говорится в абхазских сказаниях. Сюда же относится имя божества пчел у мегрелов Джгерегуна, или Джгеррагуна.

Лит.: Абаев. ИЭСОЯ. Т. I. С. 35; НК. ИАЭ. 1. С. 545; НК. ИАЭ. 3. С. 239–243; НК. ИАЭ. 4. С. 507, 578; НК. ИАЭ. 7. С. 405–409; СН. 1978. С. 377–387; Кулов К. Героический эпос осетинского народа // НЭ. 1949. С. 14; Дрягин Н. М. Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нарттов с еммеч в свете яфетической теории // Яфетический сборник. Л., 1930. Вып. 6. С. 30; Исмагилов Р. Б. Сатана и Агунда: К этимологии имен и интерпретации образов главных нартских героинь // Скифо-сибирский мир. Проблемы археологии скифо-сибирского мира (социальная структура и общественные отношения): Тезисы Всесоюзной археологической конференции. Кемерово, 1989. Ч. II. С. 99–100; Топоров В. Н. К объяснению некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями // Славянское и балканское языкознание: проблемы интерференции и языковых контактов. М., 1975. С. 35; Джапуа З. Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. М., 2016. С. 207; Дзидцойты. Нартовский эпос. С. 79–82; Цгоев. Словарь. 2015. С. 18–19.

М. Л. Чибирова

АГУРБОЛАТ [АГЪУЫРБОЛАТ] — персонаж эпоса, сын *Урызмага* и *Шатаны*, воспитанник *Малика* и его жены *Азалхан* из *кадага* «Сын Нарта Урызмага Агурболат» («Нарты Уырызмаджы фырт Агъуырболат»). Согласно тексту, Урызмаг дружил с бездетным Маликом и по его просьбе отдал ему своего новорожденного сына на воспитание. Мальчика называли А., он возмужал. Как-то старший сын Урызмага Касболат сражался с войсками Угур Афсати (*Уыгъуыр Ёфсати*), и некому было помочь ему — *Батрадз* в это время пребывал на *небе* (*уæларвы*). Тогда Урызмаг обратился к А. Он попросил у *Уастырджы* его коня (*Дзиндзаласа*) в полном снаряжении, у *Фалвара* — его *плоть* (*нæргæ ехс*), *Уаццлла* научил его, как раздобыть чудесного жеребца, пасущегося на равнине *Ерджуны* (*Ерджуны быдыры*). А. начал сражаться с войсками Угур Афсати, а когда у него не осталось сил, он вместе со своим братом Касболатом укрылся на острове посреди моря. Вражеские войска вошли в воду, а в это время с небес в море низвергся раскаленный Батрадз, вода закипела, и они



сварились заживо. А. с братом и Батрадзом вернулись в *Селение Нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 63–66, 651.

Л. Ч.

АГУРОВ ГОРОД [АГУЫРЫ КАЛАК]. В *кадаге* о последнем *походе* Нарта *Урызмага* за добычей этот город функционально совпадает с владениями *Кафты-сар-Хуандон-алдара*. В осетинском эпосе упоминается и народ «агур». Известен и вариант *Агузна* (Агузнæ), содержащий на конце суффикс *-нæ*. Ср. также антропоним *Уангур*.

Лит.: Абаев. НЭО. 1945. С. 118; Дзидцойты. Нарты. С. 137, 185–189; Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994. С. 426.

Ю. Дз.

АГУРСКИЕ ВОЙСКА [АГУЫРЫ АФСÆД-ТÆ] — войска, армия, которая встречается во многих сказаниях осетин. Предание повествует, что царство Агурское было сильное, а войска его — бесчисленны. Их было столько, сколько на всей земле саранчи. А. в. грабили и убивали всех, кто встречался на их пути. И за это *Бог* навел на них свой гнев, и они превратились в саранчу. Саранча, говорит предание, есть потомство *агуров*.

Нашествия саранчи воспринимались в традиционной культуре как кара Божья. А в средневековой экзегетической традиции славян и других европейских народов ее появление олицетворяло походы кочевых народов. В зороастрийской пехлевийской мифологии саранча возникает из тел злых существ и связана с дэвами.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 737; Пузанов Д. В. Природные явления в сакральной картине мира народов Восточной Европы. Древняя Русь и ее соседи: IX–III вв. СПб., 2018. С. 399–401; Рак И. В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.-М., 1998. С. 387–388.

Л. Ч.

АГУРЫ [АГУЫРТÆ] — легендарный народ в Нартовском эпосе осетин, сильный и настолько многочисленный, что на земле не помещается. У них было большое и сильное войско. Сохранилось выражение: «Я сравнил бы эту массу народа с войсками агуров» («Æз абарин ацы бирæ адæм агуыры ‘фсадимæ»). Они нападали на Нар-

товские селения, когда *именитые нарты* бывали в *походе*, грабили их и уводили в плен девушек. В свою очередь, нарты в долгу не оставались, не раз побеждали их и уничтожали их войско. Особенно отличился в борьбе с А. — в некоторых вариантах сказаний сын *Урызмага* и *Шатаны*, воспитанник *Сафа*. Он стал их так истреблять, что «кровь тех, кого убивал, текла лавиной и своим потоком топила остальных воинов».

Реальными прототипами А., по мнению В. И. Абаева, В. А. Кузнецова и Г. Б. Романовой, были племена огузы (*огуры*), они же булгары. Они соседствовали с аланами в VI–VII вв. н.э. Их взаимоотношения характеризовались как напряженные, что нашло отражение в Нартовском эпосе. Однако возможно, что речь идет о более древнем кочевом народе. Птолемей (VI, 12, 4) писал: «...близ отдела Яксарта на севере живут яти и тагоры, ниже которых аугалы». Яти и тагоры напоминают асов и дигоров, средневековый этноним ас-дигор. Аугалам отвечают аугасии Стефана Византийского. По мнению ряда ученых, аугасии или аугалы, наряду с дербиками, аттасиями, апасиаками и хорасмиями, входили в состав массагетской конфедерации воинственных племен, родственных аланам. Ж. Дюмезиль указал также на племя агоритов на Северном Кавказе, о которых тоже писал Птолемей (V, 8, 12). Плиний (Естественная история, VI. 16) указывал «в Кавказских горах... сарматский народ эпагериты», за которыми находятся савроматы.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 847; Гадло. Этническая история; Абаев. ИЭСОЯ. Т. I. С. 36; Кузнецов. Нартовский эпос. С. 103–108; Дюмезиль. Скифы. С. 45; Романова. Нартовский эпос. С. 117–120; Пьянков И. В. Средняя Азия в античной географической традиции. Источниковедческий анализ. М., 1997. С. 272; Зуев Ю. А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002. С. 55; Толстов С. П. Древний Хорезм: опыт историко-археологического исследования. М., 1948. С. 244; Алексеева Е. П. Этнические связи сарматов и ранних алан с местным населением северо-западного Кавказа, III в. до н.э. — IV в. н.э. Черкесск, 1976. С. 141; Кереев Б. М. Памятники сарматского времени Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1988. С. 127; Цгоев. Словарь.

Л. Ч.

К. Р.





АД [ЗЫНДОН (ир.) / ЗИНДОНÆ ДЗАХАН-АХАН (диг.)] — преисподняя; в толковом словаре трактуется как самая дальняя закрытая часть *Страны мертвых*. Согласно осетинской мифологии, ключи от А. находятся у властелина *Страны мертвых Барастыра*. По его же велению умершие подвергаются различным наказаниям в зависимости от совершенных ими при жизни проступков: кто повешен за ногу, кто — за руку, кто — за язык, под ними раскаленные камни.

Мотив путешествия нартовского героя в Страну мертвых связан с образом *Сослана*, именно ему удается посетить А. и вернуться невредимым. Отправляется он туда в поисках листьев *Аза-дерева*, которые ему необходимо добыть, чтобы жениться на *дочери Солнца*, воспитаннице *семерых братьев-богатырей*. В Царстве мертвых ему помогает покойная жена *Бедуха*. Для того чтобы вернуться в мир живых, Сослану необходимо перековать подковы своего коня задом наперед и не оглядываться, пока он не достигнет земли. Стоит отметить, что в вариантах данного сюжета отсутствует строгое пространственное разделение: картины А. и *рая* перемежаются, встречаясь Сослану по пути его следования. Один из дигорских вариантов озаглавлен «Сказание о том, как Нарт Сослан живым был в Царстве мертвых и видел Рай и Ад» («Нарти Сослан уодагасæй Мæрдти куд адтæйма Дзенет æма Зиндонæ куд фæууидта, уой тауæрæхъ»). Распространенным является *кадаг* о том, как Сослан спас *Шатану* из адского озера; встречается преимущественно в дигорских вариантах. Сослан находится в отъезде, а в это время нарты решают отправить Шатану в Страну мертвых, в *озеро А*. Шатана с помощью *ласточки* сообщает о своем несчастье Сослану, он мчится на выручку. По пути он встречает умирающего с голода человека. У героя не нашлось еды, но он подстрелил *оленья* и приготовил голодному *пищу*. Вернувшись в *Селение Нартов* и узнав о том, что случилось с Шатаной, Сослан отправляется в Страну мертвых просить у Барастыра вернуть ему мать. Властелин Страны мертвых говорит герою, что тот совершает много грешных дел, однако то, что, спеша на помощь к матери, он не прошел мимо голодного, позволяет ему забрать Шатану из А.

В кадаге «Бора у далимонов» («Борæ дæлимонтæм») вход в А. называется «Сарыкарзан» («Сарыхъæрзæн»):

Далимоны поплыли тогда в море
И унесли Бора в преисподнюю.
Оказались они в Сарыкарзан.
Там окружили они его.

(Дæлимонтæ уæд ленк кодтой фурды
Æмæ Борæйы фæдæлдзæх кодтой,
Сарыхъæрзæны балаууыдысты,
Уым йæ алыфарс æрлаууыдысты).

И в другом кадаге дано описание дороги в А., которая также пролегает через владения *далимонов* (нечистой силы):

Ахсар и Ахсартаг обнажили мечи,
Начали они гнаться за далимонами.
Достигли они места Сары карзан.
Там далимоны скрылись.
Отворили они врата ада...

(Æхсар æмæ Æхсæртæг кæрдтæ фелвæстой,
Дæлимонтæ дын сурын райдыдтой,
Сары хъæрзæнмæ куы бахæццæсты,
Уæд дæлимонтæ уым фæтары сты.
Цæрдзуйы дуæрттæ уæд фегом кодтой...)

А. в данном отрывке называется не привычным словом «Зындон», а иначе — «Цæрддзу». Отличительной чертой является то, что *Царддзу* находится в ведении нечистой силы (Дæлимон-паддзах), и содержатся там не мертвые, а живые.

Помимо общеизвестного А., в осетинском эпосе «Нарты» упоминается подводный ад — «Царæпп», в центре которого находится Сау Цъыз. Наряду с людьми, тяжелый физический труд там выполняют и *семеро* братьев *Донбеттыров*.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 177–181; НК. ИАЭ. 2. С. 530, 536, 490–507; НК. ИАЭ. 6. С. 38, 125, 166.

М. В. Дарчиева

АДА ВЛАДИМИРОВА [ИВОЙЛОВА Олимпиада Владимировна (1890–1985)] — русская советская поэтесса и переводчица. Известна переводами Шиллера, Бодлера, Франса, поэтов республик СССР. В конце 40-х — нач. 50-х годов А. В. перевела на русский язык ряд





осетинских Нартовских сказаний. Перевод А. В. получил отличную рецензию зав. отделом



Ада Владимировна

славянских литератур государственного издательства художественной литературы А. Савельевой, которая отмечала, что он «звучит поэтично, образы людей и явления природы переданы с большой художественной силой, (...) чистым, лишенным вычурности русским языком», а также отзыв директора Музея древнерусского искусства Д. И. Арсенишвили, ставившего перевод А. В. выше известных работ Ю. *Либединского* и В. *Дынник*, и, в частности, писавшего К. Д. *Кулову*: «...лучшего, более красочного перевода, нет; его появление будет встречено читателем с большой благодарностью». Тем не менее, перевод Нартовских сказаний А. В. в силу разных причин остался неопубликованным.

Рукопись состоит из 5 глав: 1. Смерть Батрадза (из цикла «Хамыц и Батрадз»); 2. Как рожден был Сослан и как его закаляли; 3. Как Батрадза из моря выманили; 4. Ацамаз и алдар Мысыра; 5. Ацамаз и красавица Агунда. Очевидно, это весьма условная, предварительная композиция; наряду с текстовой авторской правкой она свидетельствует о незавершенности работы. Перевод выполнен пятистопным ямбом с параллельной (парной) рифмовкой.

Образный строй текста А. В. обладает безусловными достоинствами; язык перевода отличается яркостью и динамичностью; при этом очевидно, что А. В. стремилась следовать имманентной национальной поэтике сказаний, а не «матрице» языка перевода:

...Стремится вдаль, сияет солнцем взор:
Не Бонварнон ли всходит из-за гор?
Нет, то не свет восхода иль заката —
То вдаль Ацамас мчится, как крылатый.
Звезда ли трав Кардагсталь взошла? —
Нет, то Ацамас, быстрый, как стрела.

Спешит он со свирелью ввысь, к вершине,
Где дочь живет Сайнаг-алдара ныне,
Единственная дочь его. Он стар.
Как нежно любит дочь Сайнаг-алдар!..

Нартовские сказания в переводе А. В., которым, как она признавалась Д. Х. *Мамсурову*, отдала «всю свою душу», займут со временем достойное место в обширной библиографии русскоязычной осетинской «Нартиады».

Соч.: Дали вечерние. СПб., 1913; Невыпитое сердце. СПб.: Дом на Песочной, 1918; Кувшин синевы. М.: Арт, 1922; Трудная радость. М., 1930; Навстречу солнцу. М., 1962; Нартские сказания в переводе на русский язык А. Владимировой // НА СОИГСИ, ф. Фольклор, № 130, п. 95.

Лит.: Писатели современной эпохи. М., 1922; Г у с м а н Б. Сто поэтов. Тверь, 1923; К у з ь м и н В. Приют седоволосых муз: поэтесса Ада Владимировна // Тверская жизнь. 1996. 22 октября; П о л и в а н о в К. М. Владимировна Ада Владимировна // Русские писатели 1800–1917. Биобиблиографический словарь. М., 1989. Т. I. С. 449–450.

И. С. Хугаев

АДАДЗА, АДАДЗЕЙ [АДÆДЗÆ, АДÆДЗÆ-РÆСУГЪД (ир.) / АДÆДЗЕЙ, АДÆДЗЕЙ-РÆСУГЪД (диг.)] — персонаж «Нартиады», дочь *Солнца*, жена Нарта *Сыбалца*. Возвращаясь из дома Солнца к нартам, А., по совету отца, берет в подарок своему свекру *Уархагу* чудесный тулуп: воротом он поет, бортами подпевает, рукавами хлопает, фалдами танцует. У А. есть в стеклянной баночке чудесная заживляющая раны и придающая силы мазь, которой она излечивает Сыбалца, вернувшегося из *балца*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 22–26, 654; НК. 1975. С. 299–303.

К. Р.

АДАЙ-ХОХ [АДАЙ ХОХ, АДАЙ-ÆФЦÆГ] — название горы в Алагирском ущелье Северной Осетии над сел. Зарамаг. В «Песне Нарта Ацамаза» («Нарти Ацамази зар») есть такой пассаж:

На вершине Адай — быстроногий Афсати,
А на горе Карну — щедрый Фалвара.

(Адай цъопбæл ин — къахгин Афсати,
Хъæреуи хонхбæл — тæтон Фæлвæра).





Вершина Адай-хох

Можно напомнить и строки из стихотворения «Кубады» К.Л. Хетагурова:

И убегает за склон Адая
к дигорским скалам.

(Йæхæдæг алыгъд,
Дыгурмæ ацыд
Адай-æфцæгыл).

Согласно легендам, на вершине этой горы обитает покровитель диких животных — *Афсати* (Æфсатийы бадæн). Поэтому охотники становились лицом к А.-х., когда обращались к Афсати с просьбой благословить их и выделить им часть из его бесчисленного стада. По этой же причине Афсати и отправляет в ущелье Адай друзей *Ацамаза* за оленями.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 352, 509; Хетагуров. ПСС. Т. I. С. 79; Гуриев. Словарь; ОЭЭ. С. 29; Плаева З. К. Небожитель Афсати — первоначальный владелец свирели Ацамаза // ВМЧ. Вл., 2016. Вып. 5. С. 50.

л. ч.

АДАУ-УАИГ, АДАУ-УАИГ-АЛДАР [АДÆУ-УÆЙЫГ, АДÆУ-УÆЙЫГ-ÆЛДАР] — великан, враг нартов, живет на *Черной горе*, дорога к которой идет по лезвию *ножа*. Подступы к его владениям охраняются саморезущими ножами (см. *Алганцыта*), а его оружие — огненные цепи. Убить А.-У. можно лишь его собственным *мечом*. Его одолел Нарт *Ацамаз*. А.-У., в отличие от других великанов, обладает *тремя* золотыми *волосками* на голове. Один волосок давал надежду, другой — силу, третий — стойкость. Благодаря им больной выздоравливал, ум становился яснее, а человек — порядочнее. Если обмотать ими мизинец немощного старика, он становился здоровым и молодым. Чтобы завладеть тремя волосками, необходимо убить *уаига*. Ацамаз завладел его имуществом, а племянницу уаига (дочь сестры) он забрал в качестве жены для своего отца. После того как Ацамаз намотал на мизинец отца три золотых волоска, *Аца* превратился в сорокалетнего мужчину и женился на племяннице А.-У.

З. К. Плаева допускает, что это сказание надо рассматривать и как отвоевание священной горы *Адай* у хтонических исполинов для небожителя *Афсати*. А в абхазской версии эпоса известен великан-людоед — адау или аиныжъ, который враждебно настроен против всего человеческого рода, а его имя происходит из авестийского *daeva* — ‘злой дух’, индоарийского *deva* — ‘божество’.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 516; Плаева З. К. Уаиги — враги Ацамаза: от хтонической архаики до борьбы с феодалами // ИСОИГСИ. 2015. № 18 (57). С. 92–93; Дзидцойты. Нарты. С. 92–93.

К. Р.

АДЕТЫ ЧЫЗГ — букв. ‘девушка из рода Адета’ — невестка рода *Албегата*, а также мать *Агунды*-красавицы из предания «Нартовские кровники Албегата и Алагата» («Нæртон туджджынтæ Албегаты æмæ Алагаты таурагъ»). В данном варианте сказания Агунда (Агуындæ-рæсугъд) заменяет Тотрадза из аналогичного сюжета (ср. сражение с *Сосланом* на *Поляне ир*). По сюжету, мать называет Агунду мужским именем Тотрадз и пишет ей это имя на лбу, затем провожает вооруженную всадницу на





игры. Далее в тексте уже упоминается только Тотрадз.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 368–375, 695.

К. Р.

АДЗА [ÆДЗА] — одна из старших женщин *Донбеттыров*. Встречается лишь в кадаге «Башня Урызмага» («Уырызмаджы маьсыг»). Согласно тексту, она единственная знает о том, кто старше — *Урызмаг* или *Хамыц*. Чтобы узнать правду, Урызмаг отправляется к Донбеттырам. Они передают ему слова А.: «Нæхи Æдза уын зоны уæ гуырды хабар æмæ афтæ загъы: Уырызмаг, дам, æртæ уысмы раздæр райгуырды, Хамыц та æртæ уысмы фæстæдæр». В качестве доказательства Донбеттыры передают Урызмагу от нее цынды (заклад, залог, задаток).

Лит.: НК. 1989. С. 229–243, 233.

М. Д.

АДЗАЛА ТРИ СТРЕЛЫ [АДЗАЛЫ ÆРТÆ ФАТЫ] — три смертоносные стрелы. Согласно кадагу «Деденаг» («Деденæг»), А.т.с. были пущены *Борафарныгом*: первая — в сына *Кандза Саууайа* (Къандзы фырт Саууай), вторая — в сына *Деденага Арахдзауа*, а третья стрела была пущена в *Сослана*. Приготовившись к борьбе с Борафарныгом, Сослан предупредил своих боевых друзей (сыновей Деденага и Кандза): «Борафарныг обладает тремя смертельными стрелами. Как только он прицелится в кого-нибудь из вас, я тут же предупрежу, чтобы вы успели остеречься. После трех суток полета стрелы теряют свою смертоносность» («Борафарныгмæ ис æртæ адзалы фаты. Æмæ-иу фат кæмæ арвита, уымæ-иу æз ныхъхæр кæндзынæн, алчи уæ йæхи куыд бахъахъхъæна, афтæ, æртæ боны æмæ æртæ æхсæвы, уый фæстæ тых нал кæны фат»). Мотив смертоносных стрел встречается и в кадаге «О Нарте Сослане, Саууайе и Арахцауе» («Нæртон Сослан, Саууай æмæ Арахъцауы таурæгъ»). В вариантах А. т. с. называются Цыкурайы æртæ фаты (три стрелы Цыкура-бусины). Кроме того, встречаются отдельные смертоносные стрелы — «Стрела желаний» («Курдиаты фат»), «Стрела, изготовленная Курдалагоном» («Куырдалагоны конд фат») и др.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 124–125, 175–181, 804.

Л. Ч.

АДЗАТЫ ОДНОГЛАЗЫЙ УАИГ [АДЗАТЫ ИУДЗÆСТОН УÆЙЫГ] встречается в тексте «Уархтанаг и его сын Сыбалц» («Уæрхтанæг æмæ йæ фырт Сыбæлц»), живет за семью реками от *Страны Нартов*. Он похитил возлюбленную Нарта *Уархманага* красавицу *Хорхарза*. Она притворилась больной в ожидании своего спасителя.

Замок А. о. у. представляет собой неприступную крепость с *железными воротами*, пройти через которые невозможно: они визжат, и *уаиг* просыпается. Даже если удастся преодолеть первую преграду, на пути встретится петух, который прокричит и разбудит *уаига*, как бы крепко он ни спал. Третьим стражем является *конь* («Æфсандуæрттæй бахизæн нæй. Ныхъхъыллист кæнынц, æмæ Адзаты уæйыг фехъал ваййы. Нæй йын басæттæн. Æфсан дуæрттæй куы бахизай, уæд та сæмбæлдзынæ иу уасæгыл. Уый ахæм уаст ныккæны, æмæ Адзаты иудзæстон уæйыг цыфæнды фынай уæд, æнæ сыхъал нæ фæуыдзæн. Уымæй дæр ку' аирвæзай, уæд та — йæ бæх. Исчи мидамæ цауа — уæд æй йæ хъустæ хæрынц, æддæмæ цауа, уæд та — йæ къæхтæ. Ныммыр-мыр кæндзæни, 'мæ лæг æвыдæй нæ рацаудзæн фæстæмæ»). См. *Одноглазый великан*.

Лит.: НК. 1989. С. 129–149.

М. Д.

АДУХА [АДУХÆ] — младшая дочь *Урызмага*, в дальнейшем жена *Сырхауа* из рода *Сыбыдта*. В кадаге «Сыбыдты Сырхау» маленький герой пришел к Урызмагу и попросил его пойти с ним в завоевательный *поход* (хæтæн). Урызмагу показалось не к чести идти с мальчиком, и он взял с собой *Хамыца* и *Сослана*. Мальчик храбро проявил себя, добыл много скота, разделил их на *три* части и отдал нартам, а себе взял только белого быка. Когда дошли они до *Селения Нартов*, он отогнал белого быка во двор Урызмага вместе с его частью. Все поняли, что он собирается жениться на А., единственной из дочерей Урызмага, бывшей еще не замужем. Спустя время Сырхау с четырьмя друзьями пришел в гости в дом Урызмага, чтобы засватать А.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 460–463, 703.

Л. Ч.





АДЫЛ — богатый человек, владетель неизвестной страны из *кадага* «Сын Шатаны, рожденный ею от черного ногойца» («Нарты Сатанайæн сау ногъайагæй чи райгуырд, уыцы лæппу»). У него есть замок, находящийся там, где сливаются два моря. По характеристике *Урызмага*, «равного ему в богатстве не найти». Многие знатные женихи добивались руки его дочери, но неумолимый отец ни с кем не желал родниться. Дочь его, *Адыла-красавица*, стала супругой безымянного сына *Шатаны*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 119, 668; СН. 1978. С. 89–94.

И. Б.

АДЫЛА-КРАСАВИЦА [**АДЫЛЫ-РÆ-СУГЪД**] — персонаж осетинских нартовских сказаний, дочь богача *Адыла*; эпос не сохранил ее собственного имени.

Как и другие женщины эпоса, А.-к. была внешне очень хороша. Как повествует сказание, «ни красотой, ни поведением равной ей нельзя было сыскать от края до края земли, куда бы ни тянулись концы неба». Желавших жениться на ней молодых людей было очень много, но она всем отвечала отказом. Приглянулся ей лишь сын *Шатаны* (безымянный). За него она и вышла замуж, избрав местом жительства замок своего отца.

А.-к. была мудрой и властной супругой. Наблюдая за безынициативным мужем-домоседом, она отправляет его в урочище Колочка Тарка (Тархъы сындз) поймать чернобурую *лисицу*, у которой на лбу было три *волосинки* (одна учила уму-разуму, другая превращалась в поясок, третья — в нагрудное украшение из золота и серебра). Не без содействия А.-к. ее мужу достались волшебные предметы: свиток кожи, *войлочная плеть* и *шапка-невидимка*. Благодаря этим предметам нарты узнали о сыне Шатаны и пригласили его с А.-к. в *Страну Нартов*.

Согласно еще одному варианту сказаний, А.-к. жила в отцовской *башне* и оттуда стерегла свои владения. *Уастырджы*, превратившись в *орла*, подхватил сидящую на карнизе башни А.-к. и унес ее к дочери *Алымбега*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 119–122; 122–127; 127–131; 362; Цгоев. Словарь. С. 24.

М. Ч.

АДЫЛА КРЕПОСТИ [**АДЫЛЫ ГАЛУАН-ТÆ, АДЫЛЫ ФИДЕРТТÆ**] — замки *Адыла*, владения некоего противника нартов, находящиеся у слияния двух рек (дыууæ доны кæм бау ваййынц). Название «Адыл» восходит к тюрк. названию р. *Волги*, представленному в языке осетинского эпоса и в других фонетических вариантах (*Абаев*). Ср. в балкаро-карачаевской версии «Нартиады» Адиль, Адиль-Су, Идиль и *Эдиль*. Сюда же относится и Анадол в кумыкском фольклоре.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 119; Абаев. НЭО. 1949. С. 47; Дзидцойты. Нарты. С. 104, 178, 183, 196; Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994. С. 364, 368, 406, 441, 451, 506, 547, 583; Лавров. 1980. С. 210.

Ю. Дз.

АЗА-ДЕРЕВО, АЗАЕВО ДЕРЕВО, ДЕРЕВО АЗА [**АЗА-БÆЛАС, АЗАН-СЫФ**] — волшебное дерево в «Нартиаде», листья которого обладают целебными свойствами, излечивая все болезни, не могут только отвратить смерть. Растет в *Стране мертвых*. Дерево Аза связано со спецификой древнеосетинского представления о сакральном (см.: Ю. С. Гаглойти: «...память о каких-то растениях, игравших важную роль в религиозных представлениях древних индоиранцев... должна была оставить хоть какой-то след в языке или эпосе современных осетин»).

В странах Юго-Восточной Азии растет Азадирахта индийская (*Azadirachta indica* A. Juss, от персидского *azaddirakt* — благородный цветок), или маргоза. Это листопадное дерево, высотой 12–18 м с раскидистой кроной из семейства «Мелиевые» (*Meliaceae*). Листья трижды перисто-сложные, 25–80 см длиной. Цветки лиловые, в кистях, с медовым запахом. Плоды некрупные, округлые, желтого цвета. Каждая часть растения обладает выраженными целебными свойствами, поэтому оно с древнейших времен использовалось Аюрведой для профилактики комплексного лечения целого ряда острых и хронических заболеваний. Это сохранилось в генетической памяти потомков праосетин.

Удивителен и тот факт, что Азадирахта индийская, маргоза, или дерево Аза, имеет мифологический образ, который, как и его культ, ин-





доиранского происхождения. К примеру, в круге ритуалов поклонения тамильскому богу Муругану, связанному с растительностью, с почитанием *огня, солнца*, прохладные гирлянды и венки цветов маргозы символически выражают идею контроля над его сакральной энергией. Это потому, что энергетика Азадирахты — горький / охлаждающий / острый — используется с целью охлаждения внутреннего жара в предметах или людях, т.к. вводит его в определенные контролируемые рамки. «В сущности жар ассоциируется с жизнью и плодородием. Энергия, которая может как активизировать, так и уничтожить жизнь, есть некая разновидность жара. Взятый изолированно, однако, жар в высшей степени опасен. Он должен быть локализован и контролируем, чтобы стать источником энергии, которую могут использовать как люди, так и божественные персонажи». Так же и шаман, коим отчасти является *Сослан*, в соответствии со своей амбивалентной природой может быть опасен и страшен своей, хоть и благодатной (солнечное умирающее и воскрешающее божество, дарователь земных благ и телесного бессмертия), силой: ведь «не каждая черта, не каждый подвиг Сослана носят солнечный характер». Не имеющая сдерживающих рамок, лишённая контроля энергия его может принести гибель и разрушение. Но «...в надлежащем месте и под контролем она (энергия. — Е. Бесолова) сообщала вещам сакральную правильность, надёжность, и это было важнейшим критерием отношения к ним человека. Среди объектов, содержащих эту энергию, были целомудренная жена, царь, некоторые виды барабанов, специальные столбы (в данном случае — посаженные в четырех углах замка листья Аза-дерева. — Бесолова)...».

Без сомнения, Сослан в «Нартиаде» выступает в роли первоучителя врачевания, колдовства, первого шамана — его путешествие в Страну мертвых и, особенно, его жизнь под землей и есть «шаманское посвящение». Аза — «дерево всех исцелений» — (как место обитания божества и духов, а значит, место концентрации сакральной энергии в них, делающей их объектом религиозного культа), в силу своей энергетики, «охлаждая», приводит в состояние нормы его сакральную энергию с це-

лью получения блага: урожая, дождя, избавления от эпидемий, изобилия, поскольку Сослан как носитель этой энергии, воплощая собой и энергию природы, связан с возрождением ее производительных сил.

Башня, построенная Сосланом для *Ацырухс*, сочетает вертикальную трехчленную схему (верхний, средний и нижний миры) с четырехчленной горизонтальной (четыре угла — четыре стороны света, четыре сезона). Четырехугольная форма характерна для древнейших ритуальных сооружений многих индоевропейских народов, функционально тождественных *Мировому древу*. В основе — идея общения с верхним миром посредством вертикального столба или шеста, дерева, мировой оси. Значение «дерево» могло соотноситься с числом «четыре»: и.-е. *der — «дерево», и.-е. *kuetuot — «четыре», но осет. qæd «дерево». И «...будучи подвержено природному ритму расцвета — плодоношения — увядания — гибели... каждый год оно являет собой в миниатюре цикл чередования жизни и смерти...». Азадирахта, или маргоза представляется как символ долголетия, как воплощение особого жизненного удовольствия от бессмертия, но она также ассоциируется с трансцендентными силами, являясь священным «деревом» колдуна Сослана. Значение «дерево» могло соотноситься и со значением «загробный мир» (др.-инд. vangah «дерево», но др.-англ. wang — «загробный мир»), и со значением «волшебство, колдовство, чудо», оно служило как бы перегородкой между смертными людьми и божествами, олицетворяя потусторонний, неземной мир, в котором эти боги обитают.

В *кадаге* «Балц Сослана в Страну мертвых» («Сосланы балц Мæрдты бæстæм») читаем: «Сослан взял кольцо и начертил им большой круг на берегу моря, — там появился большой черный замок из железа. В четырех его углах он посадил листья Аза-дерева» («Сослан ахаста къухдарæн æмæ дзы денджызы былыл стыр зиллак æркодта, — фестадис дзы æфсæйнагæй стыр сау галуан. Йæ цыппар фысыны йын нысагъта Аза-бæласы сыфтæ»). Известно, что в древние времена языческие капища строились на тех участках земной поверхности, где была сосредоточена сакральная энергия. «Черный





замок» трактуем как вход в загробный мир, как место обитания трансцендентной души. Круг, *кольцо* в данном тексте имеют магическую символику и соотносятся со значением «впускать в себя Божество, сливаться с Божеством», кроме того, кольцо как символ порою передавали из поколения в поколение с целью поддержания энергетики рода (в данном кадаге Сослан получает кольцо от *Шатаны!*), ведь на эмблематическом уровне оно означает бессмертие, вечность. И опять-таки: квадрат в круге (замок) — это мир физических элементов (*воды*, огня, земли, дерева и *металла*), в котором металл также приравнивается к числу «четыре» и ассоциируется с осенью и Западом (потусторонним миром). Обряд «опоясывания» черного замка кольцом следует читать, видимо, как его освящение путем кругового движения (и по сей день осетины обходят святилища по кольцу — кругу). Черный цвет замка символизирует и оберег, и первоначальную оккультную мудрость, происходящую из скрытого источника. Итак, у Сослана, *колдуна* и шамана, — языческое капище построенное им, с ритуальной активностью, насыщенное сакральной энергией, обеспечивающей обретение блага и процветания. Посадку листьев А.-д. (маргозы) Сосланом можно трактовать как ритуальное действие, имеющее целью контроль над сакральной энергией, содержание ее в норме, потому что в этом состоит ее благой, плодотворный аспект. Листья А.-д., посаженные на четырех углах капища, — это шесты, палки — символы Божества. Олицетворяют они божественное движение — сверху вниз (от неба к земле) и снизу вверх (от земли к небу). Это движение воспринималось как божественное творчество.

Лит.: Б е с о л о в а Е.Б. Аза-бæлас — дерево мертвых и живых в осетинском Нартовском эпосе // Ритмы истории: Сб. науч. тр. / Под ред. В.Х. Тменова. Вып. I. Вл.: Изд-во СОГУ, 2003. С. 166–176; НК. ИАЭ. 2. С. 530; Г а г л о й т и Ю.С. Из нартовской ономастики // ИЮНИИ АН ГССР. Вып. XXX. 1989. С. 131.

Е. Б. Бесолова

АЗАЛИЯ [ЗАЛГЪÆД (ир.) / ДЗАЛГЪÆД (диг.)] — низкорослый кустарник с желтыми ядовитыми цветами. В Нартиаде фигурирует в сюжете о мести *Батрадза* за убийство *Хамыца*. В «Историко-этимологическом словаре осетин-

ского языка»: «zalǵæd | zalǵædæ ‘азалия’, ‘Azalearontica’ «мелкий кустарник, из которого горцы делают ручки для плети». Память о том, что Батрадз потребовал у нартов в уплату за кровь Хамыца, осталась и во фразеологическом фонде осетинского языка: «Нарт Батрадз в уплату пролитой крови отца требовал от Бурафарныга центральный столб из бересклета и лестничные опоры из азалии для своего дома» («Нарты Батрадз йæ фыды тугмæ Бурафæрныгæй æхснæрцъыйæ цæджындзтæ ‘мæ залгъæдæй асины къæхтæ домдта йæ хæдзарæн»). Множество примеров с фитонимом А. обнаруживаются в парных сочетаниях. Например, «из смородины — балка, из азалии — центральный столб» («хъæлардзыйæ — хъайван, залгъæдæй — цæджындз») и др.

В книге К.П. Попова азалия относится к остаткам древней третичной флоры, реликтам третичного периода, пережившим в горах Северной Осетии в убежищах эпоху оледенения; а заросли азалии — к производным (т.е., их появление обусловлено деятельностью человека). «Ядовитым является рододендрон желтый (азалия). Известны случаи отравления ядовитым (пьяным) медом, который пчелы собирали с него. Вспомним рассказ Ксенофонта об отравлении медом с азалии его воинов в Колхиде. На Кавказе есть местное название азалии: «горький чай», «бешеный хворост». В ее листьях содержатся сильнодействующие гликозиды. Ежегодно отмечаются случаи отравления животных этим растением, чаще при перегонах на горные луга и при пастьбе на них. Высушивание не уничтожает ее ядовитых свойств». Даже запах азалии негативно влияет на состояние человека, вызывая отравление через дыхательные пути. Известно также, что листья рододендрона используют в качестве благовоний в буддийских монастырях, цветы — в качестве подношений и украшений.

В абхазском нартовском эпосе встречается фитоним ачбар (кустарниковое растение, из которого изготавливают кнутовище), видимо, соответствующий азалии, в связи с образом Сасрыквы. Однажды Сасрыква сел на коня и поехал к родителям жены. Вдруг он оказался у кустарника ачбар. К какому бы кустику он [Сасрыква] ни подойдет, все ему говорят: «Для тебя мы не годны». Далее в тексте следует объяснение жены





Сасрыквы: «Тебя мир [вселенная] знает как достойного [героя]. Однако то, что ты не смог срезать кустик ачбара, означает, что теперь тебе не суждено держать в руках кнутовище из этого кустарника, погибнешь...».

Лит.: Абаев. ИСОЯ. Т. IV. С. 285–286; Попов К.П. Мир растений Северной Осетии. Вл.: Ир, 1991. С. 19, 22, 120, 169; Салакя Ш. Х. Избранные труды в трех томах. Т. I: Эпическое творчество абхазов. Сухум, 2008. С. 356–357; НК. ИАЭ. 1. С. 307, 328, 544; НК. ИАЭ. 3. С. 194, 232, 578, 596, 680; Гутиев К.Ц. Осетинские пословицы и поговорки. Ордж., 1976. С. 252; Дарчиева М.В. Фитонимы в сюжете о мести Батрадза // ИСОИГСИ. ШМУ. Вып. 25. 2021. С. 5–19.

М. В. Дарчиева

АЗАУХАН, АЗАУ-ХАН, АЗАЛХАН — 1. Дочь *алдара* поселения *Фаснарт*, расположенного за пределами *Селения Нартов*. 2. Супруга Нарта *Малика (Азалхан)*, воспитывавшего сына *Урызмага Агурболат*. 3. Девушка-красавица, живет за семью горами в громадной *баине*, охраняемой пятью братьями. По велению *Уастырдж* А. вышла замуж за дочь *Албега*, которой *Уастырдж* дал волшебное яблоко, превратившее ее в юношу. 4. Персонаж эпоса, красавица. Ее просватали за *Урызмага* по совету его побратима *Уарп-алдара*.

Образ А. фигурирует и в осетинских преданиях. Красавица, сидящая в *Джулате*, ставит перед претендентами на свою руку невыполнимые задачи. В некоторых сюжетах объясняется, что А. — из нартов, она единственная выжила, когда нартов поразила холера.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 271, 643; НК. ИАЭ. 5. С. 394–395, 696; Сокаева Д.В. Легенды и предания осетин: контекст традиции. Вл., 2010. С. 44, 56, 62–72, 75–76, 78, 226–246; Шаннаев. Из осетинских. 1876. Вып. IX. С. 34.

И. Б.

АЗАЛХАН. См. *Азаухан*.

АЗН — персонаж эпоса, представитель рода *Бората*, враг нартов, обложил их непосильной данью (у кого коровы — сто коров и т. д.), в противном случае угрожал уничтожить все кварталы *Селения Нартов*. После смерти А., его *три* сына встретили *Урызмага* и *Сослана* и потребовали отцовской дани. Положение спасла *Шатана*, которая вызвала своего сына *Айсану*,

воспитывавшегося у родственников ее матери, *Донбеттыров*. *Айсана* ввязался в бой с сыновьями А. и всех троих убил. *Урызмаг* с помощью наемного войска *Донбеттыров* отомстил за убийство сына *Айсаны*. В сказаниях упоминается поле А. — место встречи *Урызмага* и *Сослана* с сыновьями А.

Лит.: Сослан и Урызмаг // Миллер. ОЭ. I. С. 72–79.

Л. Ч.

АЗНА СЫНОВЬЯ [АЗНЫ ФЫРТТÆ] — персонажи эпоса, сыновья недруга нартов из *кадага* «Сослан и Урызмаг» («Сослан амае Уырыз-мæг»). См. *Азн*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 219–220; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 350–351; Миллер. ОЭ. I. С. 72–79.

Л. Ч.

АЗОВСКОЕ МОРЕ. См. *Белое море*.

АЗРАНА ГОРОД [АЗРАНЫ КАЛАК] — название неизвестного, редко упоминаемого города в Нартовском эпосе осетин. В *кадаге* «Нарт Созырыко» («Нарты Созырыхъ») упоминается в начале — Нарт *Созырыко* собрался в А.г. Он говорит, что по дороге встретил столько чудес, сколько не видел в своей жизни. Ожидавшая его в А.г. возлюбленная объясняет ему значение каждого из событий. Сюжет *кадага* схож с сюжетом о путешествии *Сослана* в *Царство мертвых*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 685, 851; ПНТО. 1927. С. 70–73.

Л. Ч.

АЗЫНАТА [АЗЫНÆТÆ] — название страны и народа в Нартовском эпосе. Страну возглавляет *Азынаты малик* — царь, *алдар*, который был в дружественных отношениях с нартами, в частности с *Сосланом*.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 135, 143, 538.

И. Б.

АЗЫРТА, АЗЫРАТА [АЗЫРТÆ, АЗЫРА-ТÆ] — название племени, враждебного нартам. У них свой язык, непонятный нартам. Однажды юноши рода А. встретили *Уархага* и заманили его в гости, а затем, по совету своих старших, бросили в огромный *котел*. На выручку ему подоспел брат *Уархтанаг*. Он выломал каменные стены их дома и вытащил *Уархага* из





горячего котла. Братья оба выхватили свои *ножи*, набросились на А. и всех до единого истребили. Расправившись с ними, они собрали все их богатства и доставили к нартам. И страной А. нарты тоже завладели. Кроме сыновей, у А. был еще *гумир*. Глаза его были величиной с *озера*, руки его — толстые, как бревна, рот — большой, в семь аршинов, зубы — ворота, ноги — толщиной в скирду. Ю. А. *Дзиццойты* сопоставляет А. с этнонимом *языр* в Приаралье.

Лит.: Г у р и е в. Словарь; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 188; НК. ИАЭ. 7. С. 568; Ц г о е в. Словарь; Т р у б а ч е в О.Н. *Indoica* в Северном Причерноморье. М., 1999. С. 65.

Л. Ч.

АЙГЕЗ И АГУЗН [АЙГЕЗ АМА АГУЗН (диг.)]. Упоминаются в *кадаге* «Субалц и трое сыновей Соппара» («Субалци ама Соппари аэртаэ фурти»). Согласно сюжету, Субалц (*Сыбалц*) вернулся ночью домой со словами: «Я сражался с войсками Айгеца и Агузна, они изрешетили меня, и я умираю» («Айгецама Агузни афсаэдти хэццэ истухтон, хуфийни хузан маэ никкодтонцэ, ама маэлун!»). Остается неизвестным наименование А. и А. Предположительно, это могут быть как народы, так персонализированные воины или топонимы.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 19, 653.

М. Д.

АЙГУРЫ [АЙГУЫРТÆ] — неизвестный народ в эпосе, питавшийся кровью и молоком своего крупного рогатого скота. Пили они и кровь людей. Об этом говорится в *кадаге* «Фарнаг и айгуры». Перед каждой *пятницей* А. выпивали или молоко, или смесь крови с молоком.

Радушно приняв, А. обманом пленили *Фарнага*, который случайно попал к ним, и собирались выпить его кровь. Они связали нарта и подвесили к балке, чтобы он так дождался кануна пятницы. Фарнаг взмолился *Богу*, и тот послал сильный ветер, который сбросил нарта вместе с балкой на землю. Фарнаг перерезал о *меч* тетиву своего *лука*, которой был связан, и пошел к старшему А., взяв его в заложники и велел показать свои стада. Узнав о том, что старший А. питается только человеческой кровью, Фарнаг велел ему выделить из стад А. по три головы на каждого нарта, а потом отпустил живым.

Чтобы отомстить и вернуть стада, А. напали на нартов. *Семь* дней и семь ночей сражались нарты во главе с Фарнагом. Нарты одержали победу, не пощадив никого из кровожадного племени, расстреляв пленных А. из лука и насадив их головы на колья, а потом военным *походом* двинулись в страну А. и истребили их, завладев их сокровищами.

Нравы А. соответствуют античным представлениям о скифском народе бисалтов, который, по сообщению «Георгик» Вергилия и Бернских схолий к Вергилию, в походных условиях, как и гелоны, питается конской кровью, смешанной с молоком. Схолии к Горацию Флакку приписывают тот же обычай скифскому племени конкан. Сенека указывал, что массагеты смешивают в чашах молоко с кровью. Аврелий Пруденций Клемент в IV в. н.э. радовался, что после крещения дикие гелоны при жажде наполняют *чаши* чистым молоком, уже без крови. Даже в XIII в. архиепископ Фома Сплитский сообщал, что кочевники к хлебу питают отвращение, едят без разбора мясо чистых и нечистых животных и пьют кислое молоко с конской кровью.

Лит.: НК. 1989. С. 284–289; Ц г о е в. Словарь. С. 22; Ю р ч е н к о А.Г. Историческая география политического мифа: образ Чингис-хана в мировой литературе XIII–XV вв. СПб., 2006. С. 189.

К. Ю. Рахно

АЙЛАРОВ Дрис [АЙЛАРТЫ Дрис] — *сказитель*, уроженец г. Алагира РСО-А. От него в 1941 г. М. *Цагараевым*, М. *Ганновым* и К. *Бесоловым* записан *кадаг* «Как проклял Бог нартов» («Хуыцау нарты куыд ралгыста»). А. слышал его от своего дедушки Знаура.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (V), л. 86.

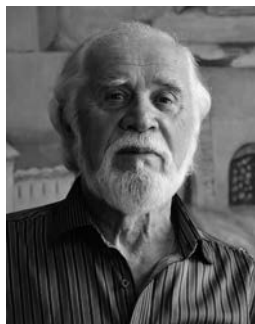
И. Б.

АЙЛАРОВ Таймураз Татариевич [АЙЛАРТЫ Тэтæрийы фырт Таймураз (1939)] — известный осетинский худ., засл. худ. РСО-А, член СХ СССР (с 1992 — СХ России) (1977).

А. окончил художественно-педагогическое отделение Северо-Осетинского педагогического училища (1964), ф-тет живописи МГАХИ им. В.И. Сурикова (1975).

А. — автор более 600 картин, написанных в технике масляной живописи. Обладая индивидуальным творческим почерком, он работает в





Т. Т. Айларов

жанрах пейзажа, портрета, натюрморта, фигуративной композиции. А. можно считать художником одной темы — «осетинский народ». Художник использует все возможные жанры, чтобы подойти к живописно-пластическому выра-

ника мыслить на полотне цветом во всем его богатстве. Цвет — яркий и открытый — несет в себе основной импульс произведений художника, придавая необыкновенную звучность его холстам. Художник мастерски владеет пейзажной живописью, жанрами портрета и натюрморта, однако настоящая его стихия — многофигурная композиция: острохарактерная трактовка сюжета, колористическая насыщенность и своеобразие, нестандартное композиционное мышление. В своих произведениях художник идет от наблюдений к размышлениям о виденном и пережитом, к обобщенному восприятию разных сторон человеческой жизни».

Соч.: Союз художников РСО-Алания. 70 лет: 1939–2009: живопись, скульптура, графика, декоративно-прикладное искусство. Вл. — Р-на-Д., 2009. С. 34–35, 192; Художники Осетии (Альбом). 2014; Региональное отделение ВТОО «Союз художников России». Вл. — Р-на-Д., 2014. С. 40–41, 362.

Лит.: К л и м о в и ц к и й Г. Поэт цвета // Наш изограф. 1999. № 8. С. 7; З и м а В. Добрая жизнь художника // СО. 2000. 3 июня; Талант художника. Вл., 2011; Г а л а з о в Р. Близкий к святости // Вечные донкихоты: литературные портреты художников Осетии. Вл., 2012. С. 23–27; Т о л о к о н н и к о в а Е. Сок земли —

глубина небес: персональная выставка Т. Айларова в Художественном музее им. М. Туганова // СО. 2014. 6 сентября.

Л. К. Гостиева



Привал нартов. Худ. Т. Айларов

жению своих мыслей о прошлом и будущем своего народа...» (В. Зима).

Особое место в творчестве самобытного художника занимает тема Нартовского эпоса. В разные годы А. созданы картины «Афсати» (1985), «Поход нартов» (1987, 2002), «Привал нартов» (1987, 1999, 2001), «Небо нартов» (1988), «Игры юношей нартов (Зилахары быдыр)» (1989), «Последний бой нарта Батрадза» (1990), «Игры юношей нартов» (1993), «Ацамаз и Агунда» (1993) и др. В «Портрете сказителя» (1969) художник запечатлел образ исполнителя сказаний о Нартах, в «Портрете Андрея Сикоева с клеймами из нартовского эпоса» (1989) — переводчика Нартовского эпоса на немецкий язык.

По мнению искусствоведа Г. Климовицкого, «природа творчества Айларова глубоко поэтична, поэтому многие его произведения — это живописные метафоры и аллегории. По своему художническому складу он — лирик-романтик. ...Следует особо отметить способность худож-

АЙЛАРОВА Л. [АЙЛАРТЫ Л.] — уроженка сел. Тиб Мамисонского ущелья Северной Осетии. От нее *Е. Джикаевым* записано «Сказание про Шатану и Урызмага».

Лит.: НА СОИГСИ, ф. 25, п. 15, д. 9, л. 10.

Л. Ч.

АЙСАНА — герой эпоса, один из прославленных нартов, достойный представитель рода *Ахсартаггата*. В большинстве сказаний известен как сын *Урызмага* и *Шатаны*. А. воспитывал на *небе покровитель огня* и очага *Сафа* (в вариантах — *Донбеттыр*).

Во время длительного *балца именных нартов* на их земли напали извечные враги *агуры*. В это время небожители гостили у Сафа, А. прислуживал им за столом. По окончании





трапезы участники застолья, взглянув на землю, увидели агурские войска в Селении Нартов. А. тут же собрался на землю, чтобы спасти свой народ от врагов. Небожители его снарядили: Уастырджи подарил ему чудесного коня, Тутыр — лук-самострел, Уацилла — булатный меч, а сам Сафа — лук со стрелами и меч. Нарты рады появлению А., и лишь жена Сослана, невестка Ахсартаггата, проявляет к нему неуважение и говорит с насмешкой: «Разве вижу я перед собой того, кто прогнал агуров с нартовской земли?». А. выступает против захватчиков. Картина расправы над врагом поражает эпическим размахом: потоки крови передовых отрядов смывают других с нартовской земли. Так он избавил нартов от большой беды. Когда вернулись именитые нарты и узнали о случившемся, Урызмаг взмолился: «Пусть болезни моего маленького Айсаны, спасшего наше селение от копыт врага, перейдут в меня. Пусть долгой будет жизнь и моего друга Сафа, воспитавшего для Нартов такого молодца» («Йæ рынтаæ йын бахæрон маæ чысыл Айсанайæн, нæ хæу нын чи фервæзын кодта знаджы бæхы сæфтджыгаей; йæ царæнбон бирæ уа ме ‘рдхорд Сафайæн дæр, ахæм сагуыр дæппу чи схьомыл кодта Нартаен...»).

Нарты чествуют своего спасителя, а жена Сослана требует от А. новых подвигов. Она хочет, чтобы он добыл и посадил в ее дворе волшебное дерево, которое цветет от заката до полуночи, а плоды на нем созревают от полуночи до утра. А. на коне Уастырджи проскочил между сходящимися горами, вырвал с корнями дерево и отвратил опасность. По очередному требованию своенравной женщины, А. взял себе в жены златокудрую и черноокою красавицу Саумарон-Бурдзабах. Этот шаг А. сопряжен с большими опасностями, но герой преодолевает их с помощью своего коня.

А. совершает и другие героические подвиги. Ахса-Будай, сын недруга нартов уаига Нокара, осадил Селение Нартов на длительное время, разоряя народ. А. разузнал у жены Ахса-Будая, отчего может наступить смерть великана. Так, он раздобыл кинжал,



Айсана и Саумарон-Бурдзабах. Худ. М. Туганов

хранящийся в сундуке (открыть его можно было, обратившись на хатиагском языке), убил великана и освободил всех пленных.

Согласно другому варианту, А. воспитывался у Бората. Когда юноша подрос, он начал всячески вредить им, что послужило причиной его убийства и, вместе с тем, начала вражды между двумя могущественными родами. См. *Борьба Бората и Ахсартаггата*.

В эпосе имеется и другой А., который проходит как мифический герой, змеборец. В одном дигорском сказании у Нарта Енапе родился единственный сын, которому Урызмаг дал имя собственного сына А. Когда А. подрос, он совершил подвиг — убил семиглавое чудовище залийскую змею, которая не давала возможности жителям пользоваться водным источником и которой население ежегодно платило тяжелую повинность, отдавая на съедение девушек-красавиц; А. спас отца от укуса залийской змеи. Вариантами имени А. являются Асана и Уайсан.

Лит.: НК. 1975. С. 287–292; НК. ИАЭ. 1. С. 561–566; НК. ИАЭ. 2. С. 330–344; НК. ИАЭ. 5. С. 664, 665, 716; НК. ИАЭ. 7. С. 540; ПНТО. 1927. С. 53–55; Цгоев. Словарь. С. 31–33; НК. Т. 3 // МД. 2005. № 3. С. 106–111.

Л. А. Чибиров

АКИНФЕЕВ Иван Яковлевич (1851–1919) — геоботаник и флорист, метеоролог и фенолог, исследователь Екатеринославской губернии и Кавказа, педагог и общественный деятель.





А. окончил Кавказскую духовную семинарию (1876) и естественное отделение физико-математического ф-та Новороссийского ун-та (1879). Двадцать два года преподавал в Екатеринославском реальном училище. Последние два года жизни работал в должности доцента ботаники медицинского факультета Екатеринославского университета.

В 1891 г. А. совершил поездку на Кавказ и посетил Осетию. Занимаясь изучением флоры Осетии, он записал в Дигории от сказителя Найфонова нартовское сказание «Сослан и Гамерит Вадмер», являющееся вариантом сказания «Сослан и кость великана», и опубликовал его содержание в статье «Поездка на Кавказ в 1891 г.».

В тексте «Чирах-Сартаг» А. передал содержание Нартовских сказаний о *Батрадзе* и *Челахсартате*. Сказания о единоборстве *Созырыко* и *Тотрадза* и *Безымянном сыне Урызмага* были записаны им со слов проводника Теба Абоева, уроженца сел. Зарамаг РСО-А.

По мнению исследователей, записи А. могут служить дополнительным материалом для сравнительного анализа нартовских сюжетов.

Соч.: Поездка на Кавказ в 1891 г. // Екатеринославские губернские ведомости. 1891. № 76, 78, 80; Поездка в Осетию на Ардон и в Сванетию // ЗКОИРГО. Кн. XVI. 1894; Флора Центрального Кавказа. Ч. I // Труды общества испытателей природы при Императорском Харьковском университете. 1894. Т. 27. С. 123–332.

Лит.: Гаглойти. НВИНЭ; Савачук В.С. Иван Яковлевич Акинфиев. М., 1996.

Л. Г.

АК-МОРЕ [АХЪ-ДЕНДЖЫЗ]. См. *Белое море*.

АКОЕВА Нагуа [АКЪОТЫ Нагъуæ] — сказительница, уроженка г. Дзауджикау (г. Владикавказ) РСО-А. От нее Г. А. *Дзагуровым* записаны *кадаги* «Смерть сына алдара Черной Скалы Черного Албега» («Сау Айнаги фурт Сау Албег мард») (1959), «Нарт Сырдон» («Нарти Сырдон») (1960) и «Как Сатана женила своего мужа».

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 145, д. 352, л. 239, 243; Мамиева. Сатана. С. 98.

И. Б.

АКОЛА / **АКУЛА** [АКУЫЛЛА, АКУЫЛЛÆ, АХЪУЫЛЛÆ (ир.) / АКОЛÆ, АКУЛА-РÆСУГЪД (диг.)] — единственная сестра *семи братьев*, которую за необыкновенную красоту нарты называли «Сияние неба и краса земли — всесветная красавица». По велению А. братья построили для нее железную *башню* на перепутье семи дорог (на острове между *Ак-морем* и *Кара-морем*). А. из башни не выходила; кроме братьев никому не удавалось увидеть ее прекрасное лицо. Между тем, каждый день А. выпускала мощные крылья *Кандзаргаса*, совершала *три круга по небу* и возвращалась домой.

Именитые нарты собрались на вершине *Черной горы* и плясали такой *симд*, от которого «горы рассыпаются, а вековые деревья содрогаются». Так они собирались привлечь к себе внимание красавицы. Нартовские молодцы плясали с надеждой хоть раз увидеть ее.

Когда проезжавшему через Черную гору старому *Урызмагу* стала известна мечта нартовских женихов, он решил им помочь. На своем скакуне он добрался до башни А., хитростью проник внутрь, выманил девушку из башни (под предлогом приближающихся *агуров*), и в своем закрытом экипаже А. прибыла с *Урызмагом* к вершине Черной горы, к месту, где танцевали нарты. Прославленные Нарты (*Сослан*, *Урызмаг*, *Саууай*, *Хамыц* и др.) приглашали А. на *танец*, но всем она отказывала по разным причинам. Наконец, она дала согласие станцевать с *Батрадзом* — единственным нартом, у которого не было никаких пороков, с условием, что он освободит своего деда *Уона*, плененного жестоким семиглавым крылатым *великаном* *Кандзаргасом*. Батрадз справился с заданием (убил великана и освободил *Уона*, дочь *Солнца Хорческу* и дочь *Луны Мысырхан*) и вернулся к Черной горе, где продолжался симд. Он удостоился руки ожидавшей его А. *Свадьба* А. и Батрадза продолжалась целую неделю.

На примере А. можно заключить: женщины в эпосе раскрепощены. Они выходят замуж по своему желанию, без советов близких выбирают или отвергают женихов. В сказании о поступках А. слышится отзыв материнского рода, когда женщина, занимая высокое положение, не только свободно выбирала себе мужа, но и могла ставить определенные условия перед мужчиной.





По Г. Бейли, имя А. происходит от древнеиранской основы *ā-kau-* 'быть красивым'. Ю. А. Дзицойты связывает его с именем покровительницы пчеловодства у осетин-дигорцев Анигол, Анагол, подобно тому, как имя *Агунды* соответствует абхазской богине по имени Анана-гунда. Он высказывает предположение, что осетинское сказание является фольклорным отражением древнеосетинского мифа и связанного с ним ритуала, исполнявшегося во время праздника в честь Табити и сопровождавшегося жертвоприношением, а соответствующие картельские мифы и связанные с ними ритуальные пляски героев сванских песен и грузинского эпоса «Амираниани» восходят к скифо-сарматской или алано-осетинской традиции.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 177; СН. 1978. С. 341–351; Г у р и е в. Словарь; В а и л е у Н. W. Ossetic (Nartā) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London, 1980. P. 246; Д з и ц о й т ы. Нартовский эпос. С. 78–79.

М. Л. Чибирова

АКСАК-ТЕМЫР [АХСАХЪ-ТЕМЫР (ир.) / АХСАХЪ-ТЕМУР (диг.)]. См. *Ахсак-Темур*.

АКУЗ [АХЪУЗ (диг.)] — персонаж эпоса из *кадага* «Сказание о шкуре черной лисицы нартов» («Нарти сау робасдзари тауæрæхъ»); значение его имени — «струя воздуха», «ветер, дующий с гор». Его жена превратила в собаку *Урызмага*, ударив его чудесной *плетью*. А. таким же образом возвратил ему прежний облик.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 404, 829.

Л. Ч.

АКУЛА. См. *Акола*.

АКУСТИКА МИФА — возникает вдруг, словно ниоткуда, и затем занимает все пространство мира, вынуждая его колебаться в унисон с нею. Человек находится в непрерывном потоке мифомызыкальной реальности, в некоем акустическом сиянии, синкретически объединяющем в себе звук, ритм и паузу. Произвольно погрузиться в мир звуков или покинуть его невозможно, поскольку этот мир находится не где-то за пределами бытия: мы погружены в него изначально с момента зачатия и до ухода в небытие.

В ряде языков исполнение на музыкальных инструментах зовется *игрою*. Этот факт рассматривается как глубинная психологическая подоплека, определяющая связь между музыкой и игрою. Музыка, как и игра, лежит вне сферы необходимости или пользы. Обе они строятся по законам, которые не определяются нормами разума, долга, истины и связаны с именами ритма и гармонии.

Для того чтобы родился звук, необходимо соприкосновение хотя бы двух точек, элементов или поверхностей. Тишина — полная противоположность музыке, звуку, шуму. Тишина, пауза — в мифологическом восприятии — безусловны, точно так же, как безусловны колебания души, выражаемые в двух модусах человеческого бытия: радости и печали. Их исчерпание есть в то же время исчерпание естественного звучания, и тогда возникает пауза как важное средство общения, которая носит условный характер, и это потому, что одновременно можно только петь, но не говорить и понимать друг друга.

Музыкальное искусство во всех отношениях является воспроизведением многочисленных звуковых рядов, ритмов и пауз. «В музыке бытие и небытие тоже слиты и вдвинуты одно в другое. Между бытием и небытием здесь то же сращение, как и везде в музыке». А. м. есть результат взаимодействия противоположностей, ибо то, что движется только в одном направлении, не может производить звуковых колебаний. Действие-прикосновение соединяет два элемента: звук рождается из столкновений, но столкновение — это не всегда борьба, это еще и гармония, происходящая из борьбы и сочетания множества звуков (в эпическом сказании ритмика слов и музыкального сопровождения). Звук раздвигает пространство и переходит из бытия в себе в бытие для себя и для другого. Необходим и тот, кто услышит звук, кто воспримет его как некую реальность, сообщающую о существовании другой реальности, которая может быть не столь очевидна. В этом и проявляется коммуникативная функция А. м., поскольку смысл пульсирующего ритма ее звучания — передача эмоционального состояния другому.

Акустическое пространство мифа не хаотично, а организовано и структурировано по вертикали и горизонтали. Вертикальная проекция имеет два источника происхождения акустики:





горний и дольний. Божественный верх обращается к человеку, и гремит гром, разверзаются небеса. Дольний голос человека, жаждущего, чтобы его услышали, обращается к небесам с молитвою. В архаических культурах литургическая функция слова проявляется в музыкальной декламации. В древних культах молитва, пение, пляска и игра пребывают в синкретическом единстве. Верх и низ в своем гармоническом взаимодействии, откуда бы ни происходила акустика, рожают божественную музыку.

Подлинная природа музыки минорна, ибо «минорен» звук в своей сингулярности, и только путем манипуляции интервалами можно добиться мажорного звучания. Страдания, печаль, горе по существу являются теми базисными переживаниями, которые, будучи сублимированными, перерастают в акустическую гармонию, в музыкальный строй и конституируют музыкальное пространство бытия. «Во вздохе грезовидца выражено все страдающее бытие, вся страдающая вселенная».

Страдание — это фундаментальная характеристика человеческого бытия. Человек — это звучащий космос, тождественный с музыкой. Только слышащий музыку чувствует, как в ее ритмах пульсирует бытие. Музыка сама есть страдание: она рождается или умирает, она стареет или недужит, она прикасается к неприятному или разлучается с приятным. Эпическая песнь звучит надрывно и протяжно, как протяжна сама печаль.

Сырдон, злой гений нартов, горюя о погибших детях, исполняет печальную песню на созданном им же *двенадцатиструнном фандыре* (лире) и увековечивает этот музыкальный инструмент. После того как Сырдон похоронил своих детей, он взял свой фандыр и отправился к нартам. На *Ныхасе* заиграл и запел: «Нарты, это вам мой дар, позвольте же мне жить среди вас». Нарты сказали: «Если такое сокровище передает в наши руки, чем же может нам повредить этот муж!».

Урызмаг говорит Сырдону: «Если не пожалел для нас такое сокровище, тогда брат ты нам всем, даем тебе право [сидеть] на нашем *ныхасе* и, как брату, позволяем тебе входить в наши дома». Этим Сырдон и заслужил себе право быть нартом. Нарты пустили фандыр [по кругу] и сказали друг другу: «Даже если [мы] все до

одного погибнем, пусть этот фандыр пребудет во веки, а кто будет играть на нем и вспоминать нас, тот и будет нашим!».

А. м. оживляет и отдаленную от центра, отвердевшую сферу. Музыкант причастен к сакральному. Он творец и знает как, когда и откуда рождается акустика. Нарты событийствуют музыке и, откликаясь на ее призыв, признают Сырдона своим только за то, что он одарил их великой музыкой. Здесь событием становится восторг слушателей, которые потрясены величиим момента. Это не просто эхо музыки, которое отозвалось живым колебанием в слушателях. Эта потрясенность души есть ее музыка и ее бытие в музыке.

Однако нельзя отрывать страдание от радости, покой от движения, смерть от жизни, звук от тишины. Пауза есть способность музыки к рефлексии; они составляют одно целое.

Музыкант знает, что такое тишина, и преодолевает ее, наполняя и структурируя пространство акустическим смыслом. Так, *Ацамаз*, один из героев Нартовского эпоса, пытается преодолеть нелюбовь, равнодушие, мертвенность и пустоту бытия, наполняя и оживляя его своей игрой на *свирели*, пробуждая природу. Он проявляет себя не в качестве героя-богатыря, сильного и ловкого, поражающего *мечом* противника. В нем говорит арфическая природа, способная завораживать естество своей игрой на золотой свирели. Непрístupная *Агунда*, очарованная звуками чудной свирели, забывает обо всем. Почувствовав это сердцем, Ацамаз играет так, что пробуждается весь мир: от его игры тают вечные ледники, просыпаются ото сна медведи, «черный лес перед ним рассыпается хлопьями, обнаженные склоны, поляны свой зеленый шелк выставляют [наружу]; всякого вида прелестные цветы на веселых равнинах появляются» — вся природа вторит волшебной игре Ацамаза. И даже высшие духи нисходят на землю, чтобы помочь ему.

«Песнь об Ацамазе» занимает в Нартовском эпосе особое место. «Пронизанная с начала до конца солнцем, радостью..., отличающаяся, несмотря на свой мифологический характер, яркостью и рельефностью психологических характеристик и живостью бытовых сцен, полная образности, соединенной с непогрешимым чувством меры, изящно простая по содержанию и





совершенная по форме, эта “Песнь” может быть названа по праву одной из жемчужин ...народной поэзии».

Гармония с миром предполагает полноту слияния с ним, когда событие превращается в событие, сопричастность в сопричастие, а пауза в Великое молчание, открывающее новое смысловое пространство. Это и есть А.м., воссоздающая бесконечно новыми повторениями вечную мифореальность. Мифическое звучание преодолевает отчужденность, соединяя стороны света и связывая все в одно целое, в одну звучащую космограмму.

Лит.: Х ё й з и н г а й. Homo Ludens / Человек играющий. Статьи по истории культуры. М., 2003; Л о с е в А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990; Б а ш л я р Г. Грезы о воздухе. Опыт о воображении движения / Пер. с франц. М., 1999; Нарты. ОГЭ. Кн. 2; А б а е в. Из осетинского.

З. У. Цораев

АЛАГ [АЛÆГ] — родоначальник одного из трех главнейших нартовских родов — *Алагата*. В текстах, изданных К.Ц. Гутиевым, А. считается одним из сыновей Нарта *Уархтанага*, и точно так же в другом тексте Нарт *Уархаг*, являющийся двойником Уархтанага, назван отцом героев *Ахсартага*, А. и *Бора*.

Согласно одному из *кадагов* о рождении *Сослана*, у Нарта А. было двадцать сыновей, младшего из которых звали *Сосаг-Алдар*, он и стал отцом *Сослана*. В двух дигорских вариантах *кадага* о смерти *Сослана* встречается А. В одном он исполняет функции *Сырдона*, в конце *сказитель* называет его *Алибегом*, сыном *Нокара* (Нокарай фурт Алибег). Умирая, *Сослан* завещает ему своего *коня*, с условием забрать его через *семь* месяцев. Спустя это время А. отдали коня, А. хотел оседлать его, но конь ударил его копытом и снес ему половину головы. А. пришлось обратиться к небесному кузнецу, чтобы тот выковал ему часть головы. *Сослан*, узнав об этом, взмолился, чтобы А. оказался в безводной пустыне, а *солнце* в один день светило так, как светит в течение семи осенних дней. Так и произошло, А. умер в пустыне (Хьолгъай будури). В другом — Нарт А. — старший одного из нартовских родов, в чьем доме проходит *кувд* в то время, как *Ойнона Колесо* перерезало *Сослану* ноги. *Шатана* в голодное для нартов время может накормить всех приношениями, которые ей

носили с *кувда*, проходившего ранее в доме Нарта А. Часто в эпосе встречаются упоминания о *кувдах* в доме А.: «Алæг Нарты хорз федта, æмæ йын Нартаæ арфæтæ кодтой»; «Алæг æрцыды сæхимæ æмæ куывд цæттæ кодта»; «Нартаæ афæдзæй-афæдзмæ радгæсы куывд кодтой. Æрхаудта радгæсы куывд Алæгаты Алæгмæ...» и т.д.

Еще один *кадаг* повествует о женитьбе А. на дочери *Бурафарныга* (Бурæфærныг) заносчивой красавице *Кызмыде*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 690–693, 790, 852; НК. ИАЭ. 3. С. 465, 640; НК. ИАЭ. 5. С. 667; НК. ИАЭ. 7. С. 455, 459, 456; НК. 1989. С. 191.

М. Д.

АЛАГАТА [АЛÆГАТÆ] — наряду с *Ахсартагата* и *Бората*, один из трех нартовских родов. К нему относятся *Умар*, *Аца*, *Ацамаз*, *Алымбег* и его сын *Тотрадз*, *Эльда*, *Уасанаг*, *Бырсак* и его сын *Елтаган*, Ахлау, в отдельных вариантах — *Сослан* (*Созырыко*). По другой версии, А. берет свое начало от Нарта по имени *Алаг*.

Жили А. в *Среднем квартале* (Астæуккаг сых) *Селения Нартов*. В текстах, изданных К. Ц. Гутиевым, А. жили в *Нижнем квартале*, который был известен под названием *Фаснарт хусдзагат*. В *кадаге* «Как исчезли Алагата» А. предстают разбойниками. Известно, что каждый из трех родов обладал специфическими функциями. А. занимали особое положение: они были «сильны умом». На их территории находился *общий дом*, где все нартовское общество устраивало *кувды* — ритуальные пиршества, аналогичные скифским победным пирам. Дом этот был и местом судопроизводства. В период между двумя *походами* нарты проводили время если не на *Ныхасе*, то в большом доме А. «Приготовились Алагата, — читаем в сказании “Алагата”, записанном Дж. Шанаевым, — все, что бог создал из напитков и съестного, было у них. Потом пригласили они нартов; расселись нарты рядами. Во главе одного ряда старшим сидел Урызмаг, другого — Хамыц, третьего — Созырыко, четвертого — сын Хыза Челахсартаг, из фарсагов, человек зажиточный. Затем начали они пить, возносить тосты. Прислужником был Сырдон. Затем начали пить они через силу. Заспорили Созырыко и сын Хыза...». И далее идет описание подробностей соревнования в





танцах между двумя героями. Нарты обычно исполняли *симд* на вершине горы или на крыше дома А. В доме А. нарты гадают по лопаточной кости жертвенного животного.

У А. хранилась реликвенная посуда — чудодейственная *чаша Уацамонга*. Представитель рода А. участвовал в третейском суде. На девушке из рода А. был женат самый уважаемый Нарт *Урызмаг*. Как правильно отметил Ж. Дюмезиль, на первый взгляд функциональное значение рода А. проявляется не столь четко, как у других двух родов, «поскольку понятия “богатство” и “воинственность” представляются при определенных военных и экономических условиях более простыми и неизменными, чем религия...». А. не участвуют ни в каких столкновениях и никогда не упоминаются среди участников походов, о них в эпосе нет прочной традиции. В противовес сельскохозяйственному изобилию и войне, А. несли жреческую функцию, устраивали общенартовские пиры — высшее священнодействие, так как «пиры такого рода — важнейший религиозный культовый акт общественной и частной жизни». А. занимают руководящую позицию в обществе. На всех пирах нартовских родов гостей принимали А., а во главе длинных столов усаживали наиболее отличившихся героев. В эпосе нередко встречаются слова: «Ступайте быстро в большой дом А., сядьте в семь рядов». На правах хозяев А. определяли правила поведения за столом, равно как и истинность сказанного. Их потенциальные функции начинаются с торжественного выноса на пиршество (кувд) хранящейся у них волшебной чаши Уацамонга. А. сами распоряжаются посудой, сами организывают различные соревнования: кто отличится в походе, кто лучше станцует с чашей на голове, не пролив ни капли, и т. д. У них же обыкновенно бывают все общественные народные собрания.

На общенартовских кувдах часто решались и судьбы стариков: их умерщвление насильственным или иным путем. Однажды нарты задумали подобное против престарелого Урызмага на пиршестве у А. Но благодаря прозорливости *Шатаны* Урызмаг был спасен *Батрадзом*, спустившимся с небес. В версиях соседних народов род А. носит те же функции у черкесов (Аледж), сохранился он и у балкарцев и карачаевцев, у сванов. По исследованиям Ж. Дюмезиля,

первоначально обществом руководили А., но постепенно власть перешла к носителям силы — Ахсартагата.

В некоторых текстах к роду А. принадлежат Созырько, безымянная девушка, ставшая женой Урызмага, *Албег*, Бырсаг и его сын Елтаган, *Сайнаг-алдар* и некий Ахлау. В некоторых сказаниях к роду А. причислены даже *Бурафарныг*, который, согласно большинству кадагов, является наиболее ярким представителем рода Бората, и Батрадз. С А. сближается род *Ацата*. А.Р. Чочиев даже предполагает узурпацию функций А. родом Ацата.

О происхождении имени А. высказаны различные мнения. В.И. Абаев распознавал в этом слове — «лаг» (человек, мужчина), Г. Бейли возводил этимологию к ‘богатый’, ‘процветающий’, Ж. Дюмезиль полагал, что значение названия рода является ‘ариец’. По мнению Ю.А. Дзидцойты, значение «религиозный деятель», «жрец» могло закрепиться за родом А. по той причине, что в старину они рассматривались как «самые высокопоставленные из нартов».

В специальном исследовании, посвященном генезису родо-фамильного имени А., Ю. С. Галлойти приходит к следующему заключению: «Сравнительный анализ нартовских сказаний адыгов, балкарцев и осетин, в которых упоминается имя Алагата, не подтверждает мнение о его западнокавказском (адыгском) происхождении. Адыго-балкарско-осетинские сюжетные параллели, связанные с фамильным именем Алигата-Алиговы, свидетельствуют о том, что как в балкарские, так и в адыгские (кабардинские, абхазские) нартовские сказания это имя и основные сюжеты, с ним связанные, проникли из нартовского эпоса осетин». Ученый считает наиболее безупречной (и фонетически, и семантически) связь эпонима с понятием «ариец», предложенную Ж. Дюмезилем.

Лит.: Д ю м е з и л ь. ОЭМ. С.178–181; Г у р и е в. Словарь; НК. ИАЭ. 6. С. 677; А б а е в. ИЭСОЯ. Т. I. С. 158; Ш а н а е в. ОНС. С. 5–9; Д ю м е з и л ь. ОЭМ. 2001. С. 180; Г а г л о й т и Ю.С. О происхождении фамильного имени Алагата // *Studia Iranica et Alanica*. Rome, 1998; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 10–18; Д з и ц ц о й т ы. К этимологии фамильного имени Алагата // *ВОФ*. I. 2017; Ч о ч и е в А.Р. Нарты-Арии и арийская идеология. М., 1996. Кн. I. С. 89.

Л. А. Чибилов





АЛАГАТЫ ДЗАККО [АЛÆГАТЫ ДЗАККО] — эпизодический персонаж эпоса, друг великана Мукара. Собравшись в завоевательный поход с войском, Мукара отправил в Селение Нартов гонца к своему другу А.Дз., чтобы тот с лучшими из нартов присоединился к ним. Дзакко явился один, сказав, что все остальные нарты, способные носить оружие, выступили навстречу идущему против них Уангуру. Больше имя А.Дз. не упоминается в сказаниях. Услышав, что именитые нарты отсутствуют, коварный великан вторгся в Селение Нартов. Батрадз, узнав об учиненном разгроме, мигом вернулся и отомстил Мукара.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 232–498.

Л. Ч.

АЛАГУАН [АЛÆГУАН] — персонаж эпоса из рода Алагата. В кадаге «Как обманули Шатаны» («Сатанайыл сайд куйд æрцыдис») он является отцом Аца, а матерью его была живущая в пещере колдунья. А. был убит ею. Когда пришло время А. жениться, он отправился в поход — балц. В лесу юношу привлекла пещера, откуда доносился громкий храп. Войдя в пещеру, герой встретил девушку, которая давно ждала жениха из нартов. Согласно обычаям той семьи, молодые должны были спать три ночи в разных комнатах. Ночью случайным образом А. в одной из темных комнат заметил родителей девушки. От них он узнал, что его будущая жена — колдунья. Она не дает им выходить из дома, но каждый день требует найти ей жениха-нарта. А. женился на этой женщине ради волшебного ножа, которым та обладала. Когда Аца подросток, они со своим отцом решили сбежать от нее к нартам. Ночью Аца украл у матери этот нож и спрятался. Женщина проснулась и задушила своего мужа, а своих родителей сожгла на костре. Себя она убила, проглотив от злости горящие угли. Аца один отправился к нартам и стал среди них жить.

З. К. Плаева нашла параллель к этому сказанию в эпосе карачаевцев и балкарцев, где встречается нарт Алауган — отец Карашауая, с которым связан мотив музыканта у карачаевцев и балкарцев. Карачаево-балкарский Алауган женат на дочери ведуньи Байрымкыз или эмегенше. От этого брака рождается музыкант Карашауай, который обладает свирелью из слоновой

кости (или просто костяной) и даже сватается к дочери Ёрюзмека Агунде.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 113, 667; Плаева З.К. Музыкальные инструменты в нартовском эпосе осетин: свирель Ацамаза // Традиционная культура. 2016. № 4 (64). С. 69.

К. Р.

АЛАДЖЫКО [АЛÆДЖЫХЪО] — персонаж «Нартиады», в одних кадагах — сын Урызмага и Шатаны, в других — убийца Хамыца. А. — собственное имя Сайнаг-алдара.

В тексте «Кадаг о Нарте Аладжыко» («Нарты Алæджыхъойы кадаг») юный А. отправляется пасти нартовский скот на равнину Битарра, поскольку на земле нартов наступила длительная зима («æнусы цъити æмæ залты мит»). Уаиг Битары-фырт (сын Битара) увидел его и пришел в ярость: от его крика посыпались ветви деревьев в лесу. А. понял, что силой ему не одолеть уаига. Он назвался пастухом Урызмага и рассказал о его играх. Однако уаиг оказался силен, выдержал все испытания и, оставив А., отправился в Страну Нартов за данью. Тем временем юный герой у стен замка уаига начал играть на фандыре, он понравился жене уаига, и она отдала ему смертоносный кинжал своего мужа. А. встретился с уаигом, убил его и освободил плененных им нартовских девушек.

В другом кадаге сын Урызмага и Шатаны маленький А. в отсутствие отца был заперт за вошью дверями. Урызмаг перед отъездом наказал Шатане: «Мы отправляемся в завоевательный поход (хæтæн), я вручаю тебе ключи от семи дверей. Не обманись: открой семь дверей, восьмую же не открывай. Знаешь, кто там, и если выйдет он, то кто-нибудь может убить его по незнанию». Так и произошло, Шатана, не удержавшись перед соблазном увидеть маленького сына, не смогла его уберечь: он рвался на игры нартов и чынтов в местность Лакондон. Нарты и чинты, поняв, что не смогут его одолеть в играх, отрезали ему голову. Вернувшиеся Урызмаг и Хамыц узнали о произошедшем и жестоко отомстили за убийство А.

В кадаге «Смерть Хамыца» («Хæмыцы мæлæт») А. предстает убийцей Хамыца и зовется Сайнаджы æлдар Алæджыхъо — алдар Сайнага Аладжыко. Текст интересен упоминанием этиологического характера: А. ударил Хамыца





своим булатным *ножом* по шее, от ножа отлетел кусочек — это и есть месяц на *небе*.

Лит.: Б а з ы р т ы. Нарты. С. 122; НК. ИАЭ. 1. С. 223–224; Нарты. ОГЭ. Кн. 1. С. 295; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 279; НК. ИАЭ. 3. С. 303–304.

М. Д.

АЛАДЖИКОВЕВ Татари [АЛӘДЖЫХЪОТЫ Тәгәри] — *сказитель*, уроженец сел. Хьрупс (часть современного Алагира) РСО-А. От него записан *кадаг* «Нарт Сырдон» («Нарты Сырдон»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 27, д. 83 (I), л. 231.

И. Б.

АЛАЙ — свадебная песня, упоминаемая в «Нартиаде» в качестве синонима свадебного ритуального шествия: «Батраз сменил одежду, а именитые нарты, исполняя Алай-булай, привели ему в жены красавицу Акулу». «После этого девушка сказала отцу, Болат-Хамыцу, что кроме него ни за кого замуж не пойдет. Друзья Уархага стали поезжанами и с пением Алай-булай привели ему ее».

Филолог Т. А. *Хамицаева* сопоставляла лексему А. с осетинским «ала» в значении 'копать'. Исследовательница указывала на то, что культ *огня* у предков осетин-алан, а также у иранских народов, к чьей языковой группе относятся осетины, существовал издревле. В. И. *Абаев* также связывал осетинское «ала» с арабским «алау» в значении 'пламя'. По мнению исследователя Е. Б. *Бесоловой*, термин «алай» связан с тюркскими языками, в частности со значением слова А. — 'процессия'.

В осетинской традиции песня А. отражает древнейшие представления и верования, связанные с очагом, покровителем которого у осетин считается *Сафа*. К концу XX в. данный обряд был полностью утрачен. В традиции А. функционировала в двух зеркально расположенных обрядовых ситуациях осетинской свадьбы: в отчем доме, символизируя «умирание» невесты как девушки; в доме жениха, «возрождаясь» в новом статусе замужней женщины.

Варианты песни А. заметно отличаются друг от друга, но все они объединены идеей воспевания идеальной невесты. Как в самой свадебной обрядовой песне, так и в *кадагах*, где встречаются упоминания о ней, участниками

действия непременно оказываются небесные покровители:

Подругой невесты у нее — Мада-Майран,
С песней Алай-булай они отправились в путь
И привели ее к Нартам.
Большой пир тогда устроили,
Пели песни о фарне.

(Мада-Майрæн ба йин — æ киндзæ 'мбал,
Алай-булайгæнгæ уæд ранæхстæр унцæ,
И Нартмæ 'й æрхонунцæ,
Истур кувдтитæ йибæл уæд искаунунцæ,
Фарни заргæ уæд фæккæнунцæ).

Таким образом, упоминание обрядовой песни А. в эпосе осетин «Нарты» говорит о древнем происхождении как самой песни, так и свадебного обряда, связанного с ее исполнением. Связь с Югом прослеживается и в старинной русской пословице: «Алай-булай — крымские песни, там их и тресни».

Лит.: А б а е в. ИЭСОЯ. Т. I; Х а м и ц а е в а Т. А. Семейная обрядовая поэзия осетин // ВОЛ. 1978. Т. 33. С. 140–179; Д з л и е в а Дз.М. Динамика исторического развития свадебного музыкального фольклора осетин: монография. Вл., 2014. С. 28–31; Т а к а з о в Х.А. К влиянию кавказских языков на культурный слой осетинской лексики // В. И. Абаеву 100 лет: Сб. ст. по иранистике, общему языкознанию, европейским культурам. М., 2000. С. 146–147, 150–151, 157; С н е г р е в И. Русские народные пословицы и притчи. М., 1858. С. 3.

Дз. М. Дзлиева

АЛАЙ-БУЛАЙ (диг.). См. *Алай*.

АЛАРДЫ [АЛАРДЫ (ир.) / АЛАУРДИ (диг.)] — в мифологии и эпосе осетин — покровитель эпидемических болезней: оспы, кори и др. Наиболее ранняя фиксация культа А. встречается в труде Б. *Гатиева* «Суеверия и предрасудки у осетин». К циклу весенних праздников, отмечаемых дважды в год, относят *кувд* «патрону оспы Аларды» В. Ф. *Миллер* и В. С. *Уарзуати*. К материалам о празднике в честь А. обращались археолог Р. Г. *Дзаттиаты*, фольклористы Т. И. *Хамицаева*, В. И. *Бекоев* и др. Имя А. акад. В. Ф. Миллеру представлялось не осетинским, а «искажением какого-нибудь иностранного». О том, что покровителю А. подвластны, помимо эпидемий, глазные болезни, свидетельствует





как этнографический, так и фольклорный материал (М. В. Дарчиева).

В *кадаге* «Урызмаг и Шатана» («Уырызмаг æмæ Сатана») говорится: «Тем временем напустили Фалвара и Аларды с небес на нартов мор: Фалвара — падеж скота, Аларды — оспу и корь». Применительно к образу А. в кадагах употребляются эпитеты «рухс / рохс» (светлый), «сыгъзарин» (золотой), «сырх» (красный, прекрасный), «сыгъзаринбазырджын» (златокрылый), связанные со страхом перед гневом А.: оспа обладает разрушительной силой, могущей явиться через красоту. Многозначные по содержанию эпитеты обозначают высшую степень красоты, которая дается только после очищения.

Общеизвестен в «Нартиаде» сюжет, в котором Бог, оплакивая смерть Нартовского героя *Батрадза*, роняет *три слезы*, на месте падения которых возникают три главных святилища Осетии: *Реком*, *Мыкалгабырта* и *Таранджелоз*. «И Бог уронил три горькие сверкающие слезинки. Одна упала на лоб Батрадза, на язву, излечив ее, после превратилась в дух мора и эпидемии Рыныбардуаг и улетела. Вторая слезинка упала на широкий лоб героя, превратившись в божество Аларды, вспыхнуло ярким светом и вознеслось на небо в сонм ангелов. Третья слезинка превратилась в святилище Таранджелоз».

В тексте «Нарт Уархаг» («Нарты Уæрхæг») А. ассоциируется с *Бурафарныгом*, самым видным представителем нартовского рода *Бората*. В осетинском фольклоре А. — небожитель, спускающийся на землю по золотой (серебряной) лестнице. В текстах песен-гимнов часто встречается образ *Мады Майрам* (Мады Майраэм), выходящей навстречу А. с намерением заступиться за людей, уберечь их от гнева покровителя, задобив его.

Большого оспой и корью не ограждали от членов семьи, не готовили специальной *пищи*, не остерегали от простуды, считая это бесполезным. Возле больного не разрешалось громко разговаривать, а ухаживающий должен был быть в особо чистой и опрятной одежде. Когда болезнь завершалась смертью, умершего ребенка не оплакивали. Его хоронили, прославляя А.:

Тебе поклонимся, светлый Аларды!
Из южного зерна — мука для твоих пирогов,



Аларды. Худ. Т. Кайтмазов

Сырье для твоего пива.
Ой, очень достойно поклоняемся
в честь тебя,
Преклоняемся перед тобой, Аларды!
Белый ягненок из скота Фалвара —
наша жертва тебе!
Поклоняемся тебе, златокрылый
светлый Аларды!
Хмель из ольховой рощи — тебе на пиво.
Серебро из Египта (Мысыра) —
тебе наша жертва,
Хлопок из Мерета — место, куда
усадить тебя с почестями.

Ой, Табу, табу тебе, светлый Аларды!
Ой! Кто пред тобой в долгу, пусть
добротой воздаст тебе.
Ой! Табу, табу тебе, светлый Аларды!
Крылья твои — чистое золото!

Понедельник в осетинском календаре именуется «къуырисар / авдисар» и известен как день А. Праздник в честь А. отмечается дважды в год: весной и ранней осенью. Во славу А. резали белых ягнят или годовалых овец, кувд в его честь длился несколько недель. Зерно для муки





на этот праздник брали с отдельной пашни, которую именовали «Алардыйы хуым» (пашня А.). Святые места в честь А. находятся во всех ущельях Осетии. Помимо святых мест, именуемых А. кувандон и А. *дзуар*, встречаются и другие топонимические названия: А. къахыр (расщелина, углубление), А. рагъ (хребет), А. дур / дор (камень), А. дон (река), А. суадон (источник). Однако основное святое место А. находится в сел. Згид РСО-А. У святых мест находится камень с примечательным названием — Алардыйы авдæн (колыбель А.). Покачивая на нем ребенка, старшая из женщин произносит благожелания, близкие по структуре к молитвословиям. С культом А. связаны мотив гадания (жеребья), символика чистоты, а также особая система табу, запретов.

Лит.: Миллер. ОЭ. 1992. С. 275; Гатиев. Суевория. С. 48–50; Абаев. ИЭСОЯ. Т. I. С. 43, 44; Кануков. Алм. Годовые праздники осетин // ППКОО. 3. С. 65; Уарзитай. ИТ. 2007. С. 8–39; Хамцаева Т.А. Календарные обряды и обрядовая поэзия осетин весенне-летнего цикла // ВОЛФ. Ордж.: Ир, 1988; Бекоев В.И. Аларды в осетинской обрядовой мифологии // ВСОГУ. Общественные науки. № 3. Вл., 2009. С. 7–12; Дарчиева М.В. Вербальный код осетинского обрядового текста (на материале некоторых традиционных обрядов). Вл.: ИПЦ СОИГСИ, 2013. С. 39–74; Чибиров. НЗКО. С. 146–151; ОЭЭ. С. 38; Цогоев. Словарь. С. 35; НК. ИАЭ. 1. С. 241, 526; НК. ИАЭ. 3. С. 442.

Р. П. Кулумбегов

АЛАСА [АЛАСА, ДЗЫНДЗ-АЛАСА, ДЗИНДЗАЛАСА (ир.) / АЛАСА, ДЗИНДЗ-АЛАСА (диг.)] — часто встречающаяся в Нартовских сказаниях порода чудесных лошадей. Они небольшого роста, но отличаются выносливостью. В некоторых вариантах А. более вынослив, чем конь Нарта *Урызмага* — *Арфан*. А. может своим дыханием растопить снег вокруг себя, и таким образом проложить себе дорогу в заснеженных полях. Белые А. есть у *Крым-Султана* и у Нарта Еунага, вороной — у *Сослана*.

Согласно одному *кадагу*, А. — это разновидность породы *алыпп*: «А Сафа пусть подарит тебе своего маштака дзындз-аласа из породы алыпп». В комментарии к данному тексту отмечено, что А. — это «скакун, не заметный и глазом». Лексема «аласа» снабжена эпитетом *лагъуз* ‘плохой, скверный’ при описании коня Нарта *Сырдона*. В цитируемом *кадаге* аласа

Сырдона, судя по противопоставлению его остальным, «хорошим», коням, — это не ‘мерин’, а ‘кляча’. Эта же лошадь в другом тексте названа «чысыл сау аласа» ‘маленький сивый мерин (?)’. Еще одна цитата: «лошадь у Саууайа была маленькой, (из породы) аласа, величиной с петуха».

В «Дигорско-русском словаре» А. переводится как: 1) фольк. ‘мелкая порода выносливых лошадей; пони, мерин; 2) шутол. ‘лошадка’. Страбон пишет, что «у всех скифских и сарматских племен есть обычай холостить лошадей, чтобы сделать их более послушными, ибо лошади у них хотя и невелики, но очень горячи и неукротимы». Подтверждением тому, что кастрация широко практиковалась древними иранцами, могут служить раскопки Пазырыкских курганов, которые показали, что все лошади, верховые и рабочие, были кастрированы.

А. некоторыми исследователями выводится из осетинского ласаг ‘рабочий скот (отличающийся большой физической силой)’, ласын ‘возить, перевозить, увозить, транспортировать’. Термин А. представлен и в других жанрах осетинского фольклора.

Лит.: ПНТО. 1925. С. 94, 100; ХИФ. 1940. С. 76, 82; ИАС. Т. I. С. 246, 308; НК. ИАЭ. 1. С. 530; НК. ИАЭ. 2. С. 240, 327, 442, 471, 640, 813; НК. ИАЭ. 3. С. 132, 144; НК. ИАЭ. 4. С. 48–49, 178; НК. ИАЭ. 5. С. 229, 299, 389, 457; Багаев. Конь. С. 12, 19; Сланов А.А. Военное дело алан I–XV вв. Вл., 2007. С. 150; Дзицойты. ВОФ. С. 138–139.

К. Ю. Рахно

АЛАФ [АЛÆФ] — спесивый сын *Кривого великана Афсарона*. Отличался грубой силой, заносчивостью, жестокосердием, постоянно воевал с нартами. Нарты на равнине *Зилахар* устроили большой *симд*, такой, что земля содрогалась под их ногами. В симде никто из достойных нартов не участвовал — ни *Урызмаг*, ни *Сослан*, ни *Батрадз*. А. с высокой горы, где жил с отцом, посмотрел на них вниз и сказал: «Пойду-ка я на симд нартов, напляшусь, поиздеваюсь над молодежью нартов и принесу домой их одежду». Отец его уговаривал, предупреждая: «Ой, не надо, не ходи туда, кто-нибудь из нартовских храбрецов сотворит с тобой неладное — их само небо опасается и гром боится греметь». Но сын не послушался отцовских предостережений. Взяв с собой двенадцать





Батрадз сокрушает спесивого сына великана Алафа.

Худ. М. Туганов



Батрадз и Алаф, сын кривого уаига. Худ. М. Джикаев

хлебов и выдоив по дороге двенадцать коров, он пришел на симд нартов с огромным дубом, вырванным с корнями. Заносчивый А. стал плясать в симде нартов: кому руку сжал так, что раздробил кости, кого обнял так, что ребра затрещали. Молодые нарты стонали, но он продолжал насмешливо потешаться над ними. Когда А. вечером вернулся к отцу веселым, тот сказал ему: «Думается мне, что черноволосого, крутолобого парня там не было!». На второй день А. снова встал в круг танцующих симд. В это время Батрадз сидел на леднике на вершине

горы и остужал свое раскаленное булатное тело. Посмотрев оттуда, он увидел, что происходит на поле Зилахар. Подобно горному соколу устремился он туда, где был симд. В переплетении симда он взял А. под руку, наступил ему на ногу и дернул за локоть так, что оторвал руку, затем расплющил А. ногу. Он стал умолять Батрадза отпустить его. Батрадз еще помял его немного, как цыпленка, а потом отпустил. Когда по просьбе Афсарона полумертвого А. подняли на гору домой, он стал расспрашивать своего отца, в чем сила Батрадза. Тот поведал ему о том, как *Курдалагон* закалил Батрадза. А. тоже отправился в наднебесье к Курдалагону, чтобы закалить себя, и заплатил золотом. «Батрадз весь стальной, а ты сгоришь, и мне тебя жалко», — сказал ему Курдалагон, но тот не уступал. Тогда Курдалагон отправил А. в горнило своей кузницы и стал надувать меха. Как только жар коснулся А., он закричал, что горит. Курдалагон спешно еще схватил его кузнечными клещами, но от него остались одни головешки.

В. И. *Абаев* имя А. сближал со скандинавским мужским именем Olaf (из Anleifer). Данное сопоставление поддерживали Б.А. *Алборов* и А. Р. *Чочиев*. Т. А. *Гуриев* связывал имя А. с тюрк. алп 'богатырь, великан'.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 121–125, 620; Ц г о е в. Словарь. С. 37–38; А б а е в. НЭО. 1945. С. 26, 29; Ч о ч и е в. Очерки. С. 273; Т у а л л а г о в. А.А. Осетино-германские фольклорные параллели // Нартоведение в XXI веке. Вл., 2012. С. 184; Г у р и е в. Т.А. Историческая основа некоторых антропонимов в осетинском нартовском эпосе // Фольклор и историческая этнография. М., 1983. С. 116; его же: Проблемы Нартиады. Ордж., 1982. С. 20, 21.

К. Ю. Рахно

АЛБЕГ [АЛБЕГ, АЕЛБЕГ, АЕЛБОРТЫ АЕЛБЕГ] — персонаж эпоса, наряду с *Урызмагом*, *Хамыцом*, *Созырыко*, *Бора*, *Сайнаг-алдаром* участвует в завоевательных походах. В тексте о происхождении нартов («Нарты сфалдысты анусон кадæг») А. относится к первому поколению нартов: «...появился Уахтанаг, за ним Албег, Бора и стальной Созырыко...» («...сæвзæрд Уæхтæнæг, уый фæстæ Албег, Борæ æмæ æндон Созырыкъо...»); «Нартовские богатыри приглашают тебя, — Созырыко, Урызмаг, Бурафарныг, Сайнаг, Бора и Албег» («Нарты уæйгуытæ, богалтæ дæм сидынц, —





Созырыхъо, Уырызъмæг, Бурæфæрныг, Сайнаг, Борæ æмæ Албег»).

Согласно *кадагу* о сыне Нарта *Сослана* («Нарты Сосланы фыргы кадаг»), А. — житель *Даредзановского селения*, отец *красавицы Залихан*, ставший тестем сыну Сослана. В других текстах А. — уважаемый всеми нарт, отец маленького *Тотрадза*.

В кадаге «Сын Албега Алымбег» («Албеджы фырт Алымбег») А. противостоит нартам. Новорожденного сына *Алымбега* родители не показывали нартам, но *Шатаны*, узнав о нем, предупреждает Созырыко: «Если не одолеете его в младенчестве, он погубит вас». Созырыко одержал над ним победу только благодаря советам Шатаны. Так род А. был им истреблен окончательно. В вариантах сын А. также называется *Албегом*. Объединяет варианты факт отсутствия у А. на протяжении жизни детей и рождение в преклонном возрасте сына-богатыря, росшего не по дням, а по часам. Нарты не рады младенцу и избавляются от него, пока он не успел возмужать.

При этом вариативное имя Алыбегаты *Алыбег* упоминается в кадагах в связи с храброй дочерью героя («Алыбегаты Алыбеджы фырт æмæ Нартæ», «Алыты Албеджы чызг» и др.). В текстах А. принадлежит и к другим родам: *Даредзаны*, *Алагата* (Алæгати Сау А.), *Ацата*, *Алыта*.

Варианты кадага о смерти Хамыца и мести *Батрадза* сообщают, что убийцей Хамыца является Черной *Скалы* черный А. (Сау Айнаджы сау Албег) или сын Сайнага А. (Сайнаджы фырт Албег). В другом тексте сын Чеджемага А. (Чеджемаджы фырт Албег) является оскорбителем Хамыца.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 25, 34; НК. ИАЭ. 3. С. 212, 293, 372, 386, 472–475; НК. ИАЭ. 5. С. 176–180, 314–320, 363, 353, 704; НК. ИАЭ. 6. С. 306–307, 507; Д з и ц о й т ы. Нарты. С. 20–21.

М. В. Дарчиева

АЛБЕГАТА [АЛБЕГАТÆ, АЛБЕГАТÆ, АЛЫБЕГАТÆ] — один из прославленных нартовских родов. В *кадаге* «Как Созырыко истребил Албегата» («Созырыхъо Албегаты куыд фæцагъта») устами *Урызмага* дается исчерпывающее определение: «Если мы истребим Албегата, не будет никого, подобно им, когда нам

понадобится помощь. Но если все же хочешь покончить с ними, то не оставь ни одного, потому что даже кость от них вонзается в ногу» («Албегаты куы фæцагъдæм, уæд нын уыдоны хуызæн нæ уыдзæн, сæр нæ куы бахъæуа, уæд Фæлæ сæ кæд нал уадзис æнæ фæцагъдгæ, уæд сæ змæлæг мауал ныууадз, кæннод уыдонæн се стæг дæр къахы ныхсы»). Наиболее известными представителями рода являются старый *Албег* и его маленький сын, который в различных вариантах называется *Алымбегом*, *Тотрадзом* («Албегаты чысыл Тотрадз»), либо не имеет имени: маленький мальчик А. («Албегаты чысыл лæппу»).

В нескольких кадагах речь идет о храброй дочери Албега. Родившись после смерти своего старого отца и оставшись единственной представительницей рода А., она облачается в доспехи отца, садится на его *коня* и отправляется на *Поляну игр* (Хъазæн фæз), чтобы состязаться с нартами. *Сырдон* распознал обман и всячески пытался вывести девушку на чистую *воду*. После некоторых испытаний *Уастырджы*, пролетая над ней, сбросил волшебное яблоко: съев его кожуру, она превратилась в мужчину.

Согласно Ю. А. *Дзиццойты*, в одном из кадагов у рода А. росло дерево, которое необходимо было охранять, в данном случае, А. «подменяют род Бората».

Лит.: НК. ИАЭ. 5. 188, 194, 376, 363–368, 383–392; Д з и ц о й т ы. Нарты. С. 21.

М. Д.

АЛБЕГОВА Анастасия [АЛБЕГАТЫ Анастасия] — сказительница, уроженка сел. Клиат Алагирского ущелья РСО-А. От нее в 1932 г. Е. *Ревазовой* записан *кадаг* «Нарт Хамыц — отец Батрадза» («Нарты Хæмыц, Батрадзы фыд»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 15, д. 23, л. 35–38.

И. Б.

АЛБЕГОВА (ЦАРИКАЕВА) Зарина Хаджи-Муратовна [АЛБЕГАТЫ (ЦÆРИКЪАТИ) Хадзы-Мураты чызг Зæрина (1967)] — к.и.н., н.с. ИА РАН.

Область научных интересов А. — археология, аланская культура. В статье «Культовые камни Кяфарского городища» (1999) (в соавт. с И. А. Аржанцевой) А. высказано предположение





З. Х.-М. Албегова

о связи имени *Афсати* с именем св. Евстафия, которое строится как на распространенности изображения сцены чуда св. Евстафия на Северном Кавказе (петроглифы Кяфара, фрески Нузала и Зругского храма и т. д.), так и на лингвистических данных.

В статье «Склеп Софии нартовского эпоса» (2000) А., на основании анализа всех зафиксированных осетинских сказаний, содержащих сюжет о смерти *Батрадза* и его погребении в *склепе*, выдвинута гипотеза о связи сюжета с Нузальской часовней и народной памятью о погребении Ос-Багагара, образ которого наложился на образ мифического Батрадза. А. установлено, что предания, содержащие наиболее подробные и четкие сведения о *Софийском склепе*, были записаны у носителей иронского диалекта осетинского языка. Указанные в связи с этим склепом святилища (возникшие, согласно преданиям, на месте падения слез *Бога*) находятся в верховьях р. Ардон (Алагирское ущелье и Туалгом) и, таким образом, выступают географическим маркером для определения местонахождения склепа.

В статье «Забывтое сказание о нартах» (2012) А., на основании сопоставления сказания о происхождении нартов (записано И.Т. *Собиевым*) с данными археологии, предположено, что в предании отразилась миграция носителей аланской культуры с территории Пятигорья на территорию современной Осетии в период раннего средневековья, происходившая не ранее середины VIII в.

Соч.: Склеп Софии осетинского нартовского эпоса // ПОНЭ. Вл., 2000. С. 231–244; Забытое сказание о нартах (к вопросу о миграциях алан в эпоху Хазарского каганата) // Нартоведение в XXI веке. Вып. I. Вл., 2012. С. 199–214; Опыт сопоставления осетинского фольклорного образа девушки–птицы с данными этнографии и археологии // Актуальные проблемы археологии Северного Кавказа. XIX «Крупновские чтения». Тезисы докладов. М., 1996. С. 140–141 (в соавт. с Сокаевой Д. В.); Культовые камни Кяфарского городища (еще раз о религиозном дуализме алан) // Древности Северного Кавказа. М., 1999. С. 183–200 (в соавт. с Аржанцевой И. А.).

Лит.: Туаллагов А.А. Археология и этнография Северной Осетии // 80 лет служения отечественной науке. Вл., 2005. С. 184.

Л. К. Гостиева

АЛБЕГТА [АЛБЕГТÆ]. См. *Албегата*.

АЛБОРОВ Борис Андреевич [АЛБОРТЫ Андрейы фырт Барысби (1886–1968)] — известный ученый-осетиновед, профессор.



Б. А. Алборов

В 1914 г. А. окончил славяно-русское отделение ист.-филол. ф-та Киевского ун-та. Во Владикавказе А. работал зав. отделом народного образования (1921–1922), зам. наркома просвещения Горской республики (1922). Он был первым ректором Горского института народного образования (1923), ныне СОГУ им. К.Л. Хетагурова. В 1934 г. А. побывал в научной командировке в Душанбе для изучения ягнобского языка. За десять месяцев пребывания в Таджикистане он собрал ценный материал не только по ягнобскому, но и по другим иранским языкам. На основании собранных материалов позднее были написаны работы: «Ягнобский язык. Грамматика и тексты», «Фарси-таджико-ягнобо-русский словарь».

А. — ученый широкого диапазона, круг его научных интересов был обширен и разнообразен: языкознание, литературоведение, фольклористика, этнография. Его работы отличала широкая эрудиция и смелая постановка вопросов.

А. — один из основателей Осетинского Историко-филологического общества (1919), важным направлением деятельности которого стал сбор памятников устного народного творчества осетин и этнографического материала. В 1925 г. общество было преобразовано в Осетинский научно-исследовательский институт краеведения, первым директором которого стал А. Он неоднократно выезжал в фольклорно-лингвистические экспедиции в разные ущелья Осетии, где записал от известных народных





сказителей большое число фольклорных текстов, в том числе Нартовские сказания. На основании собственных записей и знакомства с И. Т. *Каллаговым* А. написал работу «Певец, песнетворец и сказитель Иналдыко Каллагов», в которой воссоздал образ замечательного народного певца и сказителя.

В своих ранних работах А. придерживался мнения о южном происхождении Нартовского эпоса, считая термин «нарт» названием государства Наири (Малая Азия, истоки Тигра, Евфрата и Аракса). Тем самым А. становился на позиции нартовской теории аристократического происхождения эпоса, по которой эпос лишается своей исходной почвы (*Кузнецов*). В последующих работах он уже не настаивал на этой точке зрения, тем более что она не была подкреплена какими-либо конкретными данными. Исследуя в работах отдельные сюжеты и элементы Нартовских сказаний (термин «хатиагау», сказание о *Созрыко* и *Гумском человеке*, «цирхъ», *шапка-невидимка*, *зуб Аркыза*, легендарное колесо), А. уже закономерно обращался, прежде всего, к скифо-аланскому материалу, видя в нем источник и первооснову как отдельных терминов, так и целых сюжетов. По мнению А., легендарное *Балсагово Колесо* Нартовских сказаний — это боевая серпоносная колесница, с которой аланы познакомились в результате военных столкновений с персами.

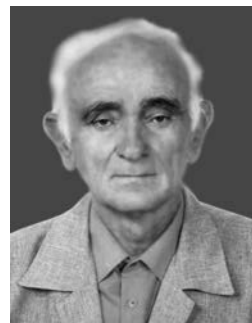
Большое значение А. придавал сравнительно-историческому изучению Нартовского эпоса у соседних народов Кавказа. К сожалению, работы А. «Гам-худ» осетинских сказаний» и «Гуымирытæ» Нартовских сказаний остались неопубликованными.

Соч.: Термин «Хатиагау» осетинских нартских сказаний // Сборник научного общества этнографии, языка и литературы. Т. I. Вл., 1929. С. 109–123; Термин «Нарт» (К вопросу о происхождении нартовского эпоса). Вл., 1930; Осетинские нартские сказания о Созрыко и Гумском человеке // УЗ ЮОГПИ. Т. XXIII. Вып. 3. Ордж., 1959. С. 99–124; «Цырыхъ» осетинских нартских сказаний // ИСОНИИ. Т. XXII. Вып. I. Ордж., 1960. С. 1–18; Легендарное колесо нартских сказаний // ИСОНИИ. Т. XXVII. Ордж., 1968. С. 142–180; Некоторые вопросы осетинской филологии. Кн. 1. Ордж., 1979; Кн. 2. Вл., 2005; Термин нарт. К вопросу о происхождении нартского эпоса. Вл., 2006.

Лит.: Х а м и ц а е в а Т.А. Алборов — собиратель и исследователь осетинского фольклора // ИСОНИИ. Т. XXVII. Ордж., 1968. С. 187–192; Г а г л о й т ы. НВИНЭ; К у з н е ц о в. Нартский эпос. С. 10.

Л. К. Гостиева

АЛБОРОВ Николай (Таймураз) Матвеевич [**АЛБОРТЫ** Матвейы фырт Микъала (1950–2021)] — философ, в 2007–2015 гг. — старший преподаватель кафедры философии и наукведения СКГМИ (ныне ГГУ).



Н. М. Алборов

Область научных интересов А. — философское осмысление осетинского фольклора, в том числе Нартовского эпоса.

В 1988 г. А. опубликована статья «Проблема идеального героя в нартовском эпосе осетин», в которой на основе анализа текстов Нартовских сказаний сделана попытка выяснить, что представлял собой идеальный герой и каковы компоненты, его составляющие. Им отмечено, что анализ проблемы идеала связан с определением той конкретно-исторической эпохи, которая порождает ее постановку. А. сделан обстоятельный историографический обзор данного вопроса, по которому среди исследователей не было единого мнения. В исследовании им сделан вывод о том, что основой идеального героя являлась героическая деятельность. Вторым важным компонентом идеального героя А. считал духовно-нравственную деятельность. По его мнению, эти два компонента и наиболее полное воплощение нашли в образе *Батрадза*.

В статье «Нравственные аспекты осетинского нартского эпоса» А. проанализированы морально-этические аспекты «Нартиады». Им подробно рассмотрена история вопроса и его значение. Огромное место в статье отведено и проблеме общественного развития морали и особенностям морали родового общества. А. подробно остановился на таком аспекте, как равенство, отождествляемое со справедливостью, товариществом, братством. По его мнению, принцип равенства, распространявшийся на все сферы общественной жизни нартовского



общества, проходит красной нитью через весь эпос. А. прокомментированы Нартовские сказания, в которых принцип равенства охарактеризован как взаимоотношения индивида и коллектива, индивида с индивидом.

А. рассмотрен также вопрос об антропологическом мифе в Нартовском эпосе осетин.

Соч.: Проблема идеального героя в нартском эпосе осетин // ВОЛФ. Ордж., 1988. С. 142–157; Нравственные аспекты осетинского нартского эпоса // НА СОИГСИ, ф. Фольклор, оп. 2, д. 584, п. 174; Кадзитаэ æмæ касситæ // МД. 2005. № 5–6; Трудовая деятельность человека в контексте народной афористики осетин // Материалы 9-й Международной научно-практической конференции. М., 2012; Антропологический миф в нартском эпосе осетин // Труды СКГМИ. Вл., 2014.

Лит.: М а м о н о в а В.А. Нартский эпос как код этнической истории и культуры осетин. СПб., 2015. С. 153.

Л. К. Гостиева

АЛБОРОВ Сико [ÆЛБОРТЫ Сикъо] — *сказитель*, уроженец сел. Албортыкау Джержского ущелья РЮО. От него в 1940 г. И. Плиевым записаны *кадаги* «Нарты и Бората» («Нарт æмæ Боратæ»), «Урызмаг и Шатана» («Уырызмаг æмæ Сатана») и «Нарт Сырдон» («Нарты Сырдон»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 61, д. 177, л. 42; Архив ЮОНИИ, Фольклор, ф. 4, арх. 21, оп. 1, л. 43–44.

И. Б.



Ф. Ш. Алборов

АЛБОРОВ Феликс Шалвович [ÆЛБОРТЫ Шалвайы фырт Феликс (1935–2005)] — композитор, пианист, дирижер, музыковед-фольклорист (н. с. ЮО НИИ (1979–1990), с.н.с. СОИГСИ ВНЦ РАН (1990–2005), общественный деятель, педагог, член Союза композиторов СССР (1978), засл. деят. искусств ГССР (1979), Северной (1996) и Южной (1998) Осетии, лауреат Гос. премии им. К. Л. Хетагурова (1999), почетный кавалер медали им. Г. Свиридова.

А. окончил композиторский ф-тет Тбилисской гос. консерватории (1963). Являлся

художественным руководителем и главным дирижером гос. ансамбля песни и танца «Симд» (1961–1963), директором Цхинвальской музыкальной школы (1963–1969). По его инициативе в 1969 г. было создано Цхинвальское музыкальное училище, директором которого он был в 1969–1979 гг. Ныне училище носит имя А. В 1998–2005 гг. он был музыкальным руководителем Северо-Осетинского академического гос. ансамбля танца «Алан».

А. внес большой вклад в национальную музыкальную культуру. Он — автор вокально-оркестровых, камерно-инструментальных, хоровых произведений, музыки к кинофильмам и театральным постановкам. А. — автор музыки Государственного Гимна РЮО.

Не менее значительной является научная деятельность А. в области осетинской музыкальной фольклористики. В 2004 г. он издал фундаментальную монографию «Музыкальная культура осетин», посвященную песенному и инструментальному творчеству осетин. В двух частях обобщающего исследования А. показал жанровое многообразие и ритмику осетинской народной песни, детально изучил народный музыкальный инструментарий.

Опираясь на поэтику, музыкальную стилистику, особенности функционирования выделяемых песенных групп, А. выстроил иерархическую жанровую систему, в которой на первое место поставил жанр эпической песни — *кадаг*. Особенностью жанра *кадаг*, восходящего к древнейшим пластам музыкальной культуры осетин, он считал неперемнное исполнение сказаний о героях Нартовского эпоса с инструментальным сопровождением.

Проведенный А. во второй части книги анализ традиционного музыкального инструментария осетин, в котором представлены инструменты всех трех основных групп — духовых, струнных и ударных, подтвердил древность осетинской инструментальной культуры. По его мнению, основные инструменты осетин имели прямое отношение к Нартовскому эпосу, из чего следовало, что мир нартгов в художественном творчестве народа был немислим без участия в нем народных инструментов, песен и танцев. С музыкой были связаны почти все главные герои эпоса — *Урызмаг*, *Сослан*, *Батрадз*, *Сырдон*, *Ацамаз*. Из традиционных





инструментов с «Нартиадой» тесно связаны «уадындз», «дыуадаэстанон фандыр» и «хьисын фандыр» (под аккомпанемент последних исполнялись эти сказания). Рассмотренный в работе А. материал свидетельствовал о том, что арфовый инструмент — *двенадцатиструнный фандыр* (дыуадаэстанон фандыр) — был привнесен в осетинский народный музыкальный инструментарий предками осетин еще в скифо-сарматский период их истории.

Исследование А. является первым опытом фундаментального изучения осетинской народной музыкальной культуры и сыграло значительную роль в вопросах научного осмысления музыкального фольклора осетин.

Соч.: Б. А. Галаев (к 80-летию со дня рождения // ИЮОНИИ. Вып. 16. Тб., 1969. С. 183–188; Осетинский народный музыкальный инструмент «хьисын фандыр» // ИЮОНИИ. Вып. 28. Тб., 1983. С. 35–48; Осетинские народные духовые музыкальные инструменты // ИЮОНИИ. Вып. 29. Тб., 1985. С. 161–175; О двух мелодико-интонационных оборотах в осетинских народных песнях // ИЮОНИИ. Вып. 31. Тб., 1987. С. 122–128; Традиционные музыкальные инструменты осетин (духовые) // ПЭО. Вып. 2. Вл., 1992. С. 206–235; Музыкальная; Галаты Барис Александры фырт (1889–1976) // ОЭЭ. С. 142.

Лит.: Б а т а г о в а. Композиторы; А л б о р о в а. Осетинская музыкальная фольклористика // ВЛФ. Вып. 5. Вл., 2011. С. 20–34; Д ж е н и к а е в а А. Феликс Алборов. Вл., 2013; Д з л е в а Д. М. Основные этапы // ВЛФ. Вл., 2014. Вып. 7. Ч. I. С. 76–92.

Л. К. Гостиева

АЛГАНЦЫТА [ÆЛГЪÆНЦЪЫТÆ] — саморежущее оружие, которое защищает вход в крепость *Адау-Уаиг-алдара*. Проскочить живым сквозь А. удалось лишь *Ацамазу* на *коне Арфане*. Лишенные власти Адау-Уаиг-алдара А. расступаются и пропускают Ацамаза, возвращающегося к нартам. Подобные острые колеса защищают вход в *меднубаишню* дочери *Адыла*. Согласно словарю К. Ц. *Гутиева* в конце издания «Нарты кадджытæ» 1989 г., æлгъæнцъ — острое оружие (*копье*), которое и кололо, и резало само.

В *кадаге* «Как Ацамаз женил своего отца Аца» («Ацамæз йæ фыд Ацайæн ус куыд æрхаста») говорится о крепости Адау-алдара: «На входе есть, словно бритвы, Алганцыта. Они режут и двигаются самопроизвольно. Они не дают и птице пролететь к нему» («Йæ бацæ-

уанты сæрдасæнтау æлгъæнцъытæ ис. Хæдкæрдгæ сты, хæддзæугæ сты. Уыдон æм цыу батаехын нæ уадзынц»). Это известный мотив Симплегад. К А. близки *Меч-Ворота* змееподобного *великана* Тхаголеджа в кабардинском эпосе, охраняющие вход в иномирье.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 406, 410, 517; НК. 1989. С. 475; НК. 1996. №9. С. 112; Б а р к о в а А. Л. Четыре поколения эпических героев // Человек. 1996. № 6. С. 48.

Л. Ч.

М. Д.

АЛГОТАТА [ÆЛГЪОТАТÆ] — род, к которому принадлежит Нарт *Тотрадз* («Æлгъотаты Тотрадз»). Встречается в единственном тексте. Другие варианты *кадага* чаще относят Тотрадза и его отца *Албега* (*Алымбега*) к роду *Албегата*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 326–328, 690.

Л. Ч.

АЛДАР [ÆЛДАР] — владетель, господин, в средневековую эпоху — князь, помещик, феодал. В осетинских «Кадагах о Нартах» используется либо в отношении божественных или сверхъестественных сил, либо людей. Божественными носителями этого титула были: отец Нарта *Сослана Сосаг-алдар* («вождь Сосаг») и покровитель зерновых культур — *Хоралдар*. Вторую часть антропонима Г. *Бейли* перевел как «lord, owner». Английский ученый выделил также имя верховного покровителя нартов (Narta lord) — *xusauti xusau* «глава всех глав». Он являлся «главой голубого неба».

В эпосе термин «алдар» встречается, но ни разу он не применялся к военным аристократам из рода *Ахсарттагата*. Тогда как в отношении знати соседних народов он встречается нередко: *кагон алдар*, *тулон алдар*, *Сайнаг-алдар*, *Бедзенаг-алдар*, *Бидас-алдар*, *Нокар-алдар*, *Тогус-алдар*, *Насран-алдар* и др.

По одной из версий цикла о Сослане, *Челахсартаг* «жил в другой стране в крепости Хыз». Однако, справедливо подчеркивает Ю. А. *Дзиццойты*, в большинстве сказаний Челахсартаг сам является нартом. Более того, в ряде версий он был предводителем нартов — *narty aldar*. К нартам названный фольклорный герой относится в адыгских и карачаевских вариантах эпоса.

Согласно анализу ученого, Челахсартаг в эпосе скорее принадлежит к сословию богачей,





а его принадлежность к знатым воинам относится к прошлому. Действительно фольклорный герой характеризуется как зажиточный человек; иногда он выступает вместе с *Бурафарныгом* — главой богачей *Бората*. В свете теории Ж. Дюмезиля конфликт между Сосланом и Челахсартагом следует трактовать как «сильные против богатых». Таким образом, наш герой, будучи представителем Ахсартаггата, со временем превратился в типичного представителя Бората. В этом «преобразовании» героя специалисты справедливо усматривают фольклорное отражение процесса социальной дифференциации у алан. По убеждению лингвистов, факты указывают на превращение военно-аристократической терминологии алан в сословную: термин, означавший изначально военного предводителя — *armdar*, позднее стал термином обозначения социальной элиты — *aldar*. Напомним, что в ряде версий Челахсартага называли *partu aldar* «алдар нартов» или просто *Celaxsartag-aldar*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 544; НК. ИАЭ. 7. С. 145; Абаев. ИЭСОЯ. Т. I. С. 126–127; Абаев В. И. Осетинский социальный термин алдар // ИСОННИИ. Вып. 27. Вл., 1968; Гутнов Ф. Х. Общество нартов // Нартоведение на рубеже XX–XXI вв. Вл.: ИПО СОИГСИ, 2012. С. 179–181.

Ф. Х. Гутнов

АЛДАР ГИМЫРА [ГИМЫРЫ АЛДАР] — персонаж эпоса, хозяин земли Гимыр, беспощадно притесняет нартов. В борьбе с ними получает поддержку и помощь *Балсагова Колеса*. А. Г. напал на одно из селений *Фаснарта* — Идадзбадан (Идэдзбадаен хъæу), пленников, словно быков, впрягал в ярмо и пахал на них. *Созырыко* не стерпел обиды, выступил против А. Г., овладел его крепостью, и убил его самого.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 408–412, 515–516.

Л. Ч.

АЛДАР ГУМИРГОМА [ГУЫМИРГОМЫ АЛДАР, ГУЫМИР-АЛДАР] — персонаж эпоса, восседал в красивом резном кресле из слоновой кости, а на плечах носил *соболиную шубу* («Гуымир-алдар дын бадти уырынгыздыхт къалæтджыныл, сыгъдаг пылыстагæй арæзт чи уыди. Гуымир-алдарæн йæ уæхсчытыл уыди тинты кæрц æппæрст»). А. Г. постоянно враж-

довал с нартами, однако, не сумев одолеть их ни умом, ни силой, он решил прибегнуть к хитрости. Лучших из нартов он пригласил в Гумиргом; напоив гостей за щедрым столом, заключил их в темницу. *Уархага* и *Уархтанага* же велел отвести в свою *медную башню* и бросить в башенное подземелье, накрыв сверху огромной плитой. А. Г. собирался отомстить им за убийство предводителя своего войска *Уадарага*. Однако ему не удалось это сделать: с помощью своей племянницы нарты освободились и разбили войска А. Г. Его самого Уархтанаг сбросил с крыши медной башни, и он разбился насмерть.

Лит.: Цгоев. Словарь. С. 188–189; НК. 1989. С. 110–121. Х. Ц.

АЛДАР ЕГИПТА [МЫСЫРЫ АЛДАР, МЫСЫРЫ ПАДДЗАХ] — персонаж эпоса, властелин богатых земель и зажиточного города, в вариантах называется *Мысыры* паддзах (*египетский* правитель). А. Е. наделен чертами эпического героя: вместо того, чтобы столкнуться с противником в одиночном бою. В *кадаге* «Сын Аца Ацамаз» («Ацæйы фырт Ацæмæз») *Насран-алдар* собрался завоевать Мысыры калак и бросил клич. Нарт *Созырыко*, услышав об этом, потребовал, чтобы из каждого дома вышел снаряженный воин. Так *Ацамаз* отправился в завоевательный *поход*. А. Е. предложил Насран-алдару сразиться с ним, чтобы не истреблять два войска («Æфсæдты цæмæн цæгъдын канæм кæрæдзийæн? Æз æмæ ды кæрæдзимæ бацæуæм, æмæ мæ кæд ды амарай, уæд мæ адам дæр дæу уыдзысты æмæ мæ калак дæр; кæд дæ æз амарон, уæд дæу æфсæдтæ дæр — мæн, дæхæдæг дæр»). Насран-алдар испугался и начал искать того, кто мог бы подменить его в бою с А.Е. Ацамаз согласился. В первый день враги изрешетили друг друга стрелами. Но ночью обладавшая даром исцеления жена А. Е. залечила его раны. На второй день они вновь сразились, а на третий день Ацамаз притворился мертвым. По совету жены, А.Е. положил тело Ацамаза в гроб и водрузил на высокие столбы. Ночью, превратившись в *голубку*, жена А. Е. нашла гроб и исцелили Ацамаза. Пробравшись в дом, он убил А. Е. Скот и сокровища А. Е. Ацамаз раздал нартам, а жену А. Е. отдал своему старику-отцу в жены.





О войнах скифов с *Египтом* сообщают многие источники. Интересно, что некоторые из них утверждают, что нападению скифов предшествовала агрессия египтян. Так, *Геродот* сообщал, что на скифов ходил воевать фараон Сесострис. Павел Оросий говорил, что на Скифию напал «царь Весозис», объявив ее жителям войну, но скифы дали ему дерзкий ответ, принудили самого Весозиса в испуге бежать в свое царство, а на оставленное им войско напали и забрали все припасы. Они опустошили бы также весь Египет, если бы не были задержаны болотами; на обратном пути они обложили данью Азию. Публий Корнелий Тацит утверждал, что «царь Рамсес овладел Ливией, Эфиопией, странами мидян, персов и бактрийцев, а также Скифией».

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 307–314, 501; Ц г о е в. Словарь. С. 329–330; Д з и ц о й т ы. Нарты. С. 114–115; Г е р о д о т. С. 110; Павел Оросий. История против язычников. Книги I–VII. СПб., 2004. С. 129–130; Юстин Марк Юниан. Эпитома сочинения Помпея Трога «Historiae Philippicae». СПб., 2005. С. 49; Корнелий Тацит. Сочинения в двух томах. Л., 1969. Том первый. Анналы. Малые произведения. С. 71.

К. Ю. Рахно

АЛДАР ЧЕРНОГО МОРЯ [САУДЕНДЖЫЗЫ АЛДАР, САДЕНДЖЫЗЫ АЛДАР, СУАДЕНДЖЫЗЫ АЛДАР, САУ ДЕНДЖЫЗЫ МÆЛИКК] — персонаж эпоса, чужеземный правитель, один из врагов нартов. В вариантах называется *Кафты-сар-Хуандон-алдар*. Иногда носит титул *Малика*. Состарившись, Нарт *Урызмаг* надумал предпринять свой последний завоевательный *поход*. Он велел молодежи сколотить ему большой *сундук*, принести запасы еды на неделю и закрыть крышку. Сундук бросили в *Черное море*, и волны выбросили его у конского водополя. А. Ч. м. обрадовался, что *Урызмаг*, которого он всю жизнь мечтал взять живым в плен, попался ему в руки. А. Ч. м. держал *Урызмага* в заточении, но тот подбросил ему мысль потребовать за него *выкуп*. Он предложил отправить к нартам черноволосого и русого гонцов с напутствием: «Когда приедете, скажите нартам, что попал *Урызмаг* в плен к царю черноморскому и просит прислать за него выкуп. Сто раз по сто однорогих быков, сто раз по сто двурогих быков, сто раз по сто трехрогих быков, сто раз по сто четвероногих быков и сто раз по



Нарт Урызмаг в стране алдара Черного моря.

Худ. А. Г. Хохов

сто пятирогих. Пусть одного черного быка и одного бурого погонят нарты впереди стада. Эти два быка укажут им сюда самый верный путь. Если же запрямятся эти быки, пусть отрубят голову черному быку и повесят ее бурому на шею, и тогда он приведет их сюда». *Шатана* истолковала это послание как приказ снарядить войско и повести в страну А. Ч. м. по пути, указанному гонцами. Велев встречать скот без оружия, чтобы не напугать его, *Урызмаг* устроил так, что молодежь нартов перебила все войско *алдара*, а его самого *Урызмаг* сбросил с вершины *башни*. Весь скот, какой нашли у А. Ч. м., они пригнали в *Страну Нартов*, забрали все его сокровища и поделили их на всех людей *Трех Нартов*, ни одного человека не оставив без доли. Целый год нарты справляли поименные поминки по погибшим воинам, принося в жертву скот А. Ч. м.

Аналогичный сюжет с посланием от плененного алдара встречается в осетинских народных сказках, а также в сказках персов, таджиков, сарыкольцев, белуджей, где героем может выступать падишах, царь. В кадаге «Батрадз и Черноморский алдар» А. Ч. м. нападает на нартов, за которых решает заступиться юный *Батрадз*. Велев нартам собрать разных животных, с их помощью он высмеивает А. Ч. м. Когда тот требует привести ему большого главу, *Батрадз* говорит, что у серого *осла* рода *Бората* такая же большая голова, как у него. А. Ч. м. приказывает привести ему длиннорядого мужчину, подрамевая старца. *Батрадз* ему предлагает козла *Бодзо* и говорит, что у них есть общего. А. Ч. м.





не выдерживает и бросается на Батрадза, а тот его убивает *палицей* Сослана и разбивает все черноморское войско. Так нарты узнают о его силе. В другом сказании, освободив *Сослана*, *Бедуху* и других пленников, Батрадз схватил А. Ч. м. за уши, поднял и посадил на *копье*. Угнал всю его родню и заставил топтать босыми ногами колючки. Он распял алдара на дереве, и тогда нарты угнали скот А. Ч. м., вернувшись в селение.

Лит.: ОНС. 1949. С. 48–53; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 80–85; Цг о е в. Словарь. С. 376; Осетинские народные сказки. М., 1959. С. 348–356; НК. Т. 3 // МД. 2005. № 9. С. 89–90; НК. Т. 4 // МД. 2006. № 1. С. 130.

К. Ю. Рахно

АЛДАТОВ Д. [АЛДАТТАТЫ Д.] — *сказитель*, уроженец сел. Дур-Дур РСО-А. От него в 1901 г. М. *Тугановым* записан *кадаг* «Урызмаг и его безымянный сын» («Уырызмаг æмæ йе 'наenom лæппу»).

Лит.: ИАС. Т. I. С. 40–43.

И. Б.

АЛИБЕГ (диг.). См. *Алыбег*.

АЛИЙ (диг.) — редкий персонаж «Кадагов о Нартах», отличался силой и высоким ростом. Встречается в дигорском *кадаге* о том, как *Сослан* собирался в *Страну мертвых* («Сослан Маертæмæ кутемæй цудæй»). После того, как *Колесо Ойнона* перерезало Сослану колени, и нарты соорудили ему *склеп*, прославленный герой испросил у *Бога* возможности выходить из склепа на призыв о помощи. Однажды *пастух* из праздного любопытства позвал Сослана. Тот обиделся и решил отправиться в Страну мертвых, но там он боялся встретиться с убитым им сыном *Тотрадза Алыбегом*, поэтому попросил сопроводить его. Никто из присутствовавших не смог гарантировать ему защиты от Алыбега. Вызвался только сын *Сайнаг-алдара* А. Вместе с Сосланом они достигли Страны мертвых. Навстречу Сослану вышли обиженные им девушки и женщины, держа в руках иголки и ножницы. А. гневно посмотрел на них, и все они лишились чувств. Потом их заметил сын *Тотрадза Алыбег* и выбежал к ним навстречу. А. закричал на него, и Алыбег приостановился. А. закричал на него еще раз, и Алыбег сник; в

третий раз закричал на него А., и Алыбег по колону ушел в землю.

В *кадаге* «Красавица Нартов Питуха» («Нарты рæсугъд Питъухæ») встречается крутолобый Али («къуыппных Али»), его отправляют, по совету *Шатаны*, навстречу идущему к нартам герою *Арахцау*. В данном варианте сюжета он подменяет юного *Батрадза*. См. *Бурхорали*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 173–174, 624, 708.

М. Д.

АЛЛОН-БИЛЛОН. В выражении «аллон-биллоны тæф» (запах аллон-биллона) в эпическом и сказочном фольклоре осетин — запах, исходящий от земных героев. Встречаются варианты: аллон-биллоны смаг 'id.', аллон æсмаг, æллоны тæф, æллоны смаг 'запах аллона'. В некоторых сказаниях А.-б. означает «нарт». Встречается и раздельное употребление в одном тексте «аллон» и «биллон». А. А. *Туаллагову* удалось выявить дигорскую форму «аллон-баллон» в приложении к нартам. В одном из дигорских Даредзановских сказаний рядом с формой «уаллон-биллон» стоят связанные с ней раздельные формы «уаллон» и «баллон». Определение «баллон» среди животных осетинами прилагается исключительно к *волку* — «баллон бирæгъ / берæгъ». Кроме того, эпические материалы дают синонимичную форму «уаллон бирæгъ» и «уаллон берæгъ». Наконец, в «Кадагах о Нартах» зафиксирована еще одна редкая форма обозначения героя — «аллон-хыллон», во второй части которой, возможно, представлена контаминация с осет. хыл / гьелæ 'шесть', то есть древко флага. А. А. *Тиболов* относит сюда же этноним «уаллонтæ», встретившийся гапакс в одном из фольклорных текстов. «Аллон» — одно из самоназваний осетин в прошлом, «биллон» же — искусственный, уничижительный в устах *великанов*, ассоциирующий вариант к «аллон». В известном *кадаге* «Как Сослан искал сильнее себя» *Сослан* попал к великанам, и мать их спрятала его. Вечером, когда сыновья вернулись с *охоты*, они почувствовали чужой запах и сказали: «Оф, Оф, пахнет Аллон-биллоном», догадавшись, что у них гостит нарт. Тогда мать *уаигов* вызвала Сослана и представила своим сыновьям. Кроме того, схожие термины были известны в сказках и обрядности осетин. В частности, определение А.-б. прилагается и к





живым родственникам умершего в осетинском обряде посвящения коня. В весенней календарной обрядности существовал ритуал, в ходе которого участники произносили одну за другой фразы: «Цандон, уандон, андон аллон!», «Цандон, уандон, андон баллон!», «Цандон, уандон, андон биллон!», «Андон аллон, андон баллон, андон биллон!». Смысл этих фраз сводился к восхвалению стали и называнию ее аланской.

По мнению Е. Бритаева, поддержанному В. И. Абаевым, в компоненте «аллон-» скрывается этнический термин ‘алан(ин)’, а все выражение в архаизирующем переводе означает «аланский дух», «запах аланина», т. е. подобно тому, как в русских сказках людоед, учуявший запах человека, восклицает: «здесь русским духом пахнет!», людоед в осетинской фольклорной традиции говорит об аланском духе: «здесь аланским духом пахнет!». Компонент «-биллон» в рассматриваемой лексеме является ассонирующим вариантом к аллон, или словом-эхом. Аналогичное словообразование характерно для многих осетинских слов (аргъау-биргъау ‘сказка’, хъулон-мулон ‘пестрый’ и т.д.), но встречается и в персидском, таджикском, афганском, гилянском, мазандеранском, сангличском и некоторых других иранских языках для придания пейоративного оттенка. В ягнобском языке, например, слова, образованные с помощью подобного повтора, приобретают экспрессивный оттенок: *asp* ‘лошадь’, но *asp-rasp* ‘лошадь или что-нибудь в этом роде’. По аналогии можно предположить, что людоед в осетинском фольклоре обзывает земного героя не аланином, а аланишкой. Экспрессивная коннотация, присущая слову ‘аллон-биллон’, способствовала изменению -лл- в -л-, как это произошло в этнониме «алан»: геминаты характерны для фонетической структуры экспрессивной лексики осетинского языка (звукоподражания, мимео-изобразительные слова и пр.). Соотношение между формами «аллон» и «алан» такое же, как между вариантами слова аллы / алы ‘каждый, всякий’, первый из которых обладает экспрессивной коннотацией, а второй лишен ее. Экспрессивная коннотация присуща и другим словам, которыми людоед обзывает земного героя: *хæххон дзигло* ‘горная тварь’, *хохаг дзигло* ‘то же’, *нартон дзигло* ‘нартовская тварь’, *зæххон дзигло* ‘земная тварь’, *хæххон цъиу* ‘горная птичка’, *хæххон*

дзылы ‘горная птичка’ и пр. В некоторых текстах объединены обе формулы: «О, презренная горная тварь, ты пахнешь аллон-биллоном» («Уæ æвзæр хæххон дзигло, аллон-биллоны тæф куы кæныс»), «О, презренная земная солнечная тварь! От тебя несет запахом аллон-биллона!» («Æвзæр уæлзæхх хурон дзиглой! Аллон-биллоны тæф куы кæныс!»). Последняя цитата позволяет утверждать, что запах А.-б. для великана-людоеда — это запах земного человека, или человека вообще. Этот вывод можно подкрепить и другим текстом, в котором мать великанов называет земного героя, Нарта Сослана, «горной тварью» (*хæххон дзигло*), а вернувшиеся из отлучки сыновья, учуяв его по «запаху аллон-биллона», потребовали подать им его на ужин, так как они «давно уже не лакомились человечиною» («рагæй нал фæхæстæ стæм адæймаджы дзидзайæ»). Отождествление А.-б. с земным человеком эксплицитно выражено еще в одном тексте, где людоед говорит: «Ох-ох, пахнет аллон-биллоном, пахнет земным человеком» («Оф-оф, аллон-биллоны тæф кæны, уæлдзæхон адæймаджы тæф кæны»).

Этимологически значимая часть рассматриваемого названия связывается с этнонимом «алан» и возводится к древнеиранскому *āgānām* — форме родительного падежа множественного числа от этнонима **āgā-* / *āgā-* ‘арий’. Таким образом, осетинская мифология сохранила указание на аланское, а через алан — на арийское происхождение современных осетин. При этом в быту осетины давно уже не называют себя аланами, что напоминает ситуацию с употреблением этнонимов «арий» и «перс» у древних персов.

Упоминания об аллонах, т.е. «аланах / ариях» отсылают нас к древней мифологии осетин (к эпохе великанов), тогда как «исторические» реалии в осетинском фольклоре отражены в виде противопоставления героев-нартов различным «историческим» народам (*агурам, чинтам* и др.). Весьма важно в этом контексте также соотношение этнонима «аллон» с понятиями ‘человек’ и ‘горец’. В античных источниках (Птолемей, Марциан) сохранились упоминания о некой «аланской горе», которую часть современных ученых отождествляет с одной из вершин Уральских гор. В древности существовало даже мнение, что аланы получили свое





наименование / самоназвание от этой горы (Амиан Марцеллин). Г. Ньоли полагает, что это та самая гора, которая в мифологии «Авесты» была помещена в центре прародины иранцев и рассматривалась в качестве оси мира, т.е. в центре «арийского простора» возвышалась «арийская гора», иранское название которой в результате чисто фонетических преобразований превратилось в «аланскую гору». Именно эти мифы об «аланской горе» и аланах-горцах и могли слышать античные авторы, писавшие о горном происхождении алан. Осетинский фольклор, в котором герои являются одновременно и аланами (аллон), и горцами (хæххон дзигло), во-первых, подтверждает этот вывод, а во-вторых, указывает на общеиранское, а не кавказское происхождение соответствующих мифов.

В современном осетинском языке этноним «аллон» (наряду с алан) введен в употребление в качестве обозначения предков осетин.

Лит.: Абаев. ИЭСОЯ. Т. I. С. 47–48; Гуриев. Словарь; НК. ИАЭ. 2. С. 841; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 26; Бзырты. Нарты. С. 16–17; ИАС. Т. I. С. 85; ХИФ. 1936. С. 413; ИАС. Т. I. С. 10, 38, 47, 51, 84, 85, 162, 237, 238, 347, 509, 511, 520; ИАС. Т. II. С. 57, 177, 181, 296; НТХ. С. 58, 68, 77; НК. ИАЭ. 1. С. 28, 189; НК. 2. ИАЭ. С. 39, 546; НК. ИАЭ. 3. С. 234, 290; НК. ИАЭ. 4. С. 93, 137, 138, 143; ПНТО. 1992. С. 172, 173, 331; Абаев. 1949. С. 245–247; Дзиццойты Ю. А. К этимологии этнонимов Alan и Allon // Вопросы ономастики. 2019. Т. 16. № 2. С. 232–258; Чочиев. Очерки. С. 207–209; Туаллагов. Меч. С. 101–103; его же: Ранние аланы. Вл. 2014. С. 337–342, 352–354.

Ю. А. Дзиццойты

АЛМАЗОВА Аза Завеновна (1933–2020) — филолог, с.н.с., редактор научно-издательского отдела ИВ РАН (1961–2020), переводчик.

А. окончила отделение журналистики филол. ф-та МГУ им. М.В. Ломоносова (1958). С 1961 г. работала редактором в Институте народов Азии (ныне ИВ РАН).

А. родилась в Москве, но в детстве часто жила в Южной Осетии, на родине матери —



А. З. Алмазова

Ольги Николаевны Ханикаевой, автора очерков и рассказов о дореволюционной жизни осетин. Подолгу находясь в сел. Згубир, в доме своей бабушки Ника *Ханикаева*, она выучила осетинский язык и познакомилась с осетинским фольклором, в том числе и с «Кадагами о Нартах». Отец, брат и дядя бабушки А., Марфы Васильевны *Гагловой*, которой она посвятила книгу «Жизнь доблестных Нартов. Осетинский героический эпос», были *сказителями*.

А. и ее мать О. Н. Ханикаева много лет дружили с выдающимся ученым-иранистом и этимологом В.И. *Абаевым*. Узнав от ученого о необходимости срочного перевода с французского на русский язык научных трудов французского мифолога и исследователя Нартовского эпоса Ж. *Дюмезиля*, А. без колебаний взялась за эту трудную работу. В 1976 г. в московском издательстве «Наука» на русском языке вышла книга Ж. Дюмезиля «Осетинский эпос и мифология» в переводе А. Работа над переводом, выполненным в короткие сроки, осуществлялась в тесном сотрудничестве с В. И. Абаевым, им же были отобраны тексты работ французского ученого. Указатель выполнен переводчицей. Перевод А. был высоко оценен Ж. Дюмезилем; в письме к В. И. Абаеву он писал: «Прошу Вас отдельно поблагодарить переводчицу; я не увидел в переводе ни одной ошибки, даже в том, что касается тонкостей языка».

В 1990 г. в русском переводе А. вышла книга Ж. Дюмезиля «Скифы и нарты», которая представляла собой сокращенный вариант его обширного исследования «Romans de Scythie et d'alentour». Часть осетинского материала переведена А. непосредственно с оригинала.

В 2006 г. А. издала книгу «Жизнь доблестных Нартов. Осетинский героический эпос», в которой осуществила литературный пересказ Нартовских сказаний. Автором написано предисловие и составлен глоссарий.

Соч.: Дюмезиль ОЭМ (перев.); его же: Скифы (перев.); Жизнь доблестных Нартов. Осетинский героический эпос. М., 2006.

Лит.: Гуриев Т.А. Научный подвиг // ЛО. 1978. № 52. С. 93–96; его же: Скифы и нарты // СО. 1990. 29 августа; Чибиров А.Л. Да, ночью верить в свет... Письма В. Абаева и Ж. Дюмезиля. Вл., 2020. С. 19–21.

Л. К. Гостиева





АЛМУТАК, АЛМУТАЛК [АЛМУТАХЪ, АЛМУТАХЪХЪ, АМУТАЛХЪ (диг.)] — персонаж эпоса, отличающийся крупным телосложением. Эпитетами А. являются «толстопалый» (ставдæнгулдзæ / æставдæнгулдзæ), «толстоколенный» (ставдзæнгæ), «толстопалочный» (ставдлæдзæг), где общим составным компонентом является «ставд» (толстый). В «Сказании о Нарте Сослане и Толстопалом Алмутаке» («Нарти Сослан æма Æставдæнгулдзæ Алмутахъи тауæрæхъ») А. — владетель обширных земель и зимних пастбищ, заменяя обычно фигурирующего в эпосе сына *Тара*, на земли которого отправляется пасти скот *Сослан*. В *кадаге* «Рождение сына Хамыца Батрадза» имя А. трансформировалось в «толстоколенный Амуталхъ» (ставдзæнгæ Амуталхъ), здесь он является привратником в большом доме *Алагата*: во время длительного *кувда* он всех впускает, но никого не выпускает («Дуаргæс ставдзæнгæ Амуталхъ нур дæр неке уагъта æндæмæ...»).

Толстопалочный А. предстает погонщиком быков в *кадаге* «Черная лисица нартов». Увидев лисицу, А. соскочил за ней, но упустил ее, так же как и другие нарты. «Алмуталк не отвечал больше вопрошающему, не смеялся больше смеющемуся. Ахсина держала для него круглый стол, все-таки он не ел». Тогда *Ахсина* снарядила *Урызмага*, *Хамыца* и *Сослана*, и они отправились на поиски *черной лисицы*.

В *кадаге* «Балц Сослана» («Сослани балци») А. является недалеким слугой *Алибега*. В варианте — слугой *Тотрадза*. Поверив словам Сослана, А. сообщает матери героя (Алибега или Тотрадза), что Сослан повержен. Однако, расспросив А. о внешности человека, от которого он узнал новость, мать догадывается о произошедшем. В *кадаге* о сражении Сослана с Тотрадзом мать Тотрадза в сердцах бросает в А. свои ножницы, и он умирает («Æ кæрдæн фехста, æма Æставд лæдзæг Алмутахъхъи реуи ниффедар æй. Е дæр уоми рамардæй»).

Согласно А. А. *Туаллагову*, в представлениях осетин-дигорцев привратником в *Раю* служит *Барастыр*, а привратником *Ада* — Толстоколенный А., имя которого, видимо, имеет арабское происхождение («Свободный»). Ученый предполагает, что «у осетин-иронцев с ним связан образ *stavdængwyldz Amyltaq* («толстопалый Амылтахъ»), который жил в дремучем (черном)

лесу и был побратимом Хамыца. Когда последнего нарты хотели убить в своем “большом доме”, Толстопалый Амылтахъ пришел ему на помощь и уничтожил нартов, став на выходе из “большого дома”».

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 367–370; НК. ИАЭ. 3. С. 63, 611, 824; НК. ИАЭ. 5. С. 321–332, 690; ПНТО. 1927. С. 32–33; Туаллагов А.А. Всеволод Федорович Миллер и осетиноведение. Вл., 2010. С. 310; Дарчиева М.В. Алмутахъ — персонаж «Кадагов о Нартах» // ИСОИГСИ. ШМУ. Вып. 24. 2020. С. 227–235.

М. В. Дарчиева

АЛМУТАКА ВЛАДЕНИЯ [АЛМУТАХЪИ ЗÆНХÆ (диг.)] — мифическая страна, тождественная владениям *великана Мукара*. Герой по имени Алмутак / Алмуталк / Алматалк упоминается и в других текстах.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 368, 824; ПНТО. 1927. С. 37.

К. Р.

АЛТАНЫ [АЛТАНТÆ (диг.)] — по представлениям осетин-дигорцев, их эпические предки нарты происходили от А., пришедших в места нынешнего проживания народа из района *Бештау* и земель к северу от него (фæсбестау). Об этом свидетельствуют перед *чашей Уацамонга Урызмага*, *Хамыца*, *Батрадз* и другие нартовские герои на общем собрании на высотах Багайти.

Лит.: Туаллагов А.А. Ранние аланы. Вл., 2014. С. 337–338; Албегова З.Х. Забытое сказание о нартах (к вопросу о миграциях алан в эпоху хазарского каганата) // Нартоведение в XXI веке: 2012. С. 199–200.

К. Р.

АЛУЗДЖАЗ [АЛУЗДЖАЗ БÆХ] — порода лошадей, редко упоминающаяся в осетинском эпосе «Нарты». Вероятно, предназначалась для легкой конницы. *Конь* этой породы пасся вместе с жеребцом, рожденным от *Афсурга Уастырджы*. Конь А. не выдержал Нарта *Ацамаза*, облаченного в полный доспех, и погиб под ним. Этимология имени А. неясна.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 338, 506; Багаев. Конь. С. 7–8; Дзиццойты. ВОФ. С. 144.

А. Б.

АЛУМБЕГАТА [АЛУМБЕГАТÆ (диг.)] — славный нартовский род; были судьями и советчиками. Со временем фамилия исчезла, чему





способствовали сами А., а также враждовавший с ними *Созырыко*. См. *Албегата*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 177, 540.

И. Б.

АЛУПП (диг.) — кличка эпической *собаки*. В *кадаге* «Нарт Сослан» («Нарты Сослан») А. узнал от *Урызмага*, что ему необходимо раздобыть молоко волчицы. А. просит кормить его тем, что он захочет, на протяжении двух месяцев. *Ахсина* готовит ему отборную еду. Спустя два месяца в построенную Урызмагом кошару А. пригоняет *волков*, так Урызмаг добывает молоко, необходимое для закаливания *Сослана*. Ю.А. *Дзиццойты* предполагает, что имя А. — тюркизм со значением ‘богатырский, чудесный’.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 6; Ц г о е в. Словарь. С. 39; Дзиццойты. ВОФ. С. 139.

Х. Ц.

АЛУТОН [ÆЛУТОН] — особый сорт осетинского *пива*, изобретение которого приписывается нартовской героине — *Шатане*. Согласно одному из сказаний, «Сатана сушила солод и увидела, как одна птичка села на ветку хмеля, поклевала семена хмеля, затем слетела вниз, поклевала зерна солода и не смогла взлететь; поклевала, покачиваясь в разные стороны. Сатана сообразила, что с ней случилось. Нарвала она хмеля и сварила его с солодом. Получился прекрасный напиток — пиво. Домочадцы попробовали и опьянели. Затем она заставила зарезать барана, очистила его и целиком вместе с курдюком сварила его в пиве. Получился удивительный напиток — алутон, черный, густой и бодрящий».

Сказание об изобретении А. Шатаной находит параллель в финском эпосе «Калевала», где хозяйке Осмотар его помогает варить синица, в карельских эпических песнях и легендах марийцев, поскольку пиво вообще представляет собой одно из первородных начал в финно-угорской мифологии. Очевидно, этот сюжет восходит к эпохе общения иранских племен с финно-угорами. Если в Калевале изобретение пива отнесено ко временам родоначальника финских героев Калевы, то в Авесте первым, изготовившим священный напиток хому (сому), оказывается родоначальник людей Йима.

В. И. *Абаев* обнаруживал корень названия А. в скифском имени Ἀλοῦδαυος и рассматривал его как близкое к германским, балтийским, славянским и финским названиям эля, пива. Первоначально осетинское «æлутон» означало «пиво особой варки»; слово родственно северногерманскому названию пива *alut*, (ср. англ. *ale*, фин. *olut*). Как установлено В. И. Абаевым, посвятившим специальную статью значению и происхождению слова «æлутон», оно является старым заимствованием из германского, балтийско-славянского или финского языка в значении пива и является неопровержимым свидетельством культурных связей предков осетин с народами Северной Европы, у которых пиво было также широко распространенным напитком. Им же установлено, что культура пива была известна осетинам с глубокой древности.

Аланы, позаимствовав слово у германцев или финнов, в свою очередь, передали его своим соседям на Кавказе — грузинам-горцам под названием «луди», сыграв тем самым роль культурного посредника между Северной Европой и Закавказьем. Название А. было заимствовано у осетин грузинами и рачинцами.

В связи с этим возникает вопрос: почему грузины-горцы не взяли более распространенное слово «баганы», а его старинное название? Ж. *Дюмезиль* дает следующее объяснение: «Они предпочли æлутон, означающее божественное питье... То есть грузины заимствовали у своих соседей осетин священное пиво, напиток, предназначенный для богов. Это существенное уточнение, ибо оно приводит к мысли о том, что не потребности питания побудили грузин-горцев заимствовать пиво, а потребности религиозного порядка — пиво прочилось на роль ритуального напитка (вино), употребление которого они вынуждены были прекратить из-за климатических условий».

Исследования названия «æлутон», его иранских корней, уводят нас на Восток, на территорию Казахстана, с которой связана культура скифо-сакского и сармато-массагетского мира. У казахов бытовал напиток, представляющий собой разновидность бузы — сурбоза (букв. ‘крепкая боза’). Как и предки осетин, в готовый напиток казахи опускали бараньи курдюки, и буза насыщалась курдючным жиром. После этого напиток становился такой крепости, что от





одной выпитой чашки наступало сильное опьянение. Считалось, что это был напиток настоящих мужчин. Эти аналогии, выявленные в традиционной культуре казахов, свидетельствуют о том, что скифо-сакские и скифо-массагетские древности явились субстратной основой в их этнической культуре.

Слово «алутон», бытовавшее в лексиконе более 2 тыс. лет, было заменено не очень старым словом «баганы» (от кабард. 'бегина' — кисель). Причину такой замены пытались объяснить несколько исследователей, но наиболее верное объяснение мы находим у В. И. Абаева. Ученый связывает его с фактом «использования пива в религиозно-ритуальных церемониях... многие слова и наименования, относящиеся к этой сфере, попадают под действие словесных запретов или табу. Именно под действием такого запрета название напитка, служащего для «причастия», могло быть вытеснено из обихода и заменено другим словом».

А. был связан с религиозным ритуалом и использовался «как причастие». При этом «не только момент «причастия», но и весь процесс приготовления и потребления его был пронизан сознанием важности и серьезности, особой «религиозной торжественности». По образному выражению В. Уарзиати, этот сорт пива отражал комплексную зерново-скотоводческую модель питания алан-осетин. В традиционной осетинской культуре А. называлось пиво, варившееся к празднику громовержца Уацилла.

В песне о Нарте Ацамазе в описании свадебного пиршества упоминается «пиво, сваренное, как алутон». О таком пиве, в котором вываривались бараньи курдюки или целые бараньи туши, вспоминали старики в Дигории.

А. в осетинском эпосе «Нарты» считается и пивом, и *пищей* особого чудесного приготовления. Он утолял голод и жажду, отгонял болезни, оживлял мертвых, продлевал жизнь человека.

В некоторых *кадагах* А. — зерновой злак, утоляющий жажду (алгъады хос), посевы которого дают невиданно богатые урожаи. Для утоления жажды требовалось неболь-

шое количество А.; не более четверти доли расходовалось из урожая этих полей.

Лит.: Абаев. ОЯФ. С. 40, 60, 86, 153, 196–198, 224, 241, 337, 339–347; его же: ИЭСОЯ. Т. I. С. 340–341; его же: ИТ, 1990. С. 164; его же: Из осетинского. С. 62; СН. 1989. С. 279; Гутиев. С. 475; Дюмезиль. Скифы. С. 185; Уарзиати. ПМО. С. 176–177; его же: ИТ. 2007. С. 151, 323; Бедоева. Традиционные. С. 15–18.

И. А. Бедоева

АЛХАСТАТА [АЛХÆСТАТÆ] — название одного из родов в эпосе осетин. Согласно *кадагу* «Деденаг», записанному Цоцко Амбаловым в 1923 г., Нарт Деденаг женился на девушке из рода А., отправив по домам семерых никчемных жен.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 117–127, 803.

К. Р.

АЛЦРИ (диг.) — имя женщины из рода *Ахсартаггата*, жены *Бурафарныга* из рода *Бората*. Одного из ее сыновей убили Ахсартаггата (*Хамыц*), отомстив за убийство сына *Урызмага Айсаны*. Тогда А. прокляла род Ахсартаггата, и в течение семи лет они несли все тяготы жизни. Саму А. и ее мужа Бурафарныга проклял *Сослан*, и они превратились в *осла* и *ослицу*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 89–94, 664.

Л. Ч.

АЛЫБЕГ, АЛЫМБЕГ, АЛБЕГ — именитый герой осетинского эпоса «Нарты». В одних *кадагах* принадлежит к роду *Альта*, а в других —



Сослан и сын Албега (Смерть Тотрадза). Худ. М. Туганов





Алагата, Ахсартаггата, Алготата, Ацата, Алборта. В одних сказаниях — сын *Нокара*, в других — Тухи.

По различным вариантам, у А. было много детей (в варианте — семеро сыновей и дочь), но он остался без наследника: все они были убиты *Сосланом* (*Созырыко*); в преклонном возрасте у А. родилась дочь. См. *Алыбега дочь*.

Одним из сыновей А. был юный и отважный *Тотрадз*, который в нечестном бою был убит *Сосланом*.

Согласно кадагу «Сын Алымбега Алымбег» («Алымбеджы фырт Алымбег») сын и отец относятся к роду Ацата. Семеро сыновей Алымбега пали от руки *Созырыко* на нартовской *Поляне игр*. По призыву *Сослана* А. поднялся из люльки, но, несмотря на свой юный возраст и небольшой рост, одержал победу над врагом своего отца. *Созырыко* убил его хитростью, но маленький герой вышел из *Страны мертвых* и отомстил своему убийце.

В кадаге «Война *Созырыко*» («Созырыхъойы хæст») встречается персонаж с созвучным именем *Салагаты Салымбег* (*Салагаты Салымбег*), который в данном случае заменяет *Алагаты Алымбега*.

В эпосе действует еще один А. — прославленный нарт из влиятельного рода *Алыта* (*Ацата*), лучший всадник. Он же — старейшина нартов, без него не решают ни один вопрос на *Ныхасе*. Своей внимательностью к проблемам рядовых нартов (помощь нуждающимся и др.) завоевал себе большой авторитет. А. отличился и как воин, жил в дружбе с *небожителями*: *Уастырдж* и *Уацилла* были его друзьями.

Цикл о *Батрадзе* содержит несколько кадагов, в которых *Алыбег Черной скалы* / *Черный Алыбег* / *Алыбег* из рода *Чеджемагта* (*Сауайнаджы Алыбег*, *Сау Алыбег* / *Чеджемагты Алыбег*), племянник рода *Бората*, является убийцей *Хамыца*.

Ходы Алыбег — бедняк, земледелец. Упоминается в «Сказании о *Уастырдж*, *Уацилла*, *Хуыссаг*, *Нарте Сырдоне* и бедном пастухе» («*Уастырдж*, *Уацилла*, *Хуыссаг*, *Нарты Сырдон æмæ магуыр хьомгæсы таурагъ*»).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 229, 484, 496, 837; НК. ИАЭ. 3. С. 377–380, 381–383, 653, 654; НК. ИАЭ. 5. С. 181–185, 195–197, 676, 689, 691, 693, 694.

М. В. Дарчиева

АЛЫБЕГА ДОЧЬ, АЛЫМБЕГА ДОЧЬ [**АЛЫБЕДЖЫ ЧЫЗГ, АЛЫМБЕДЖЫ ЧЫЗГ**] — у *Нарта Алыбега* / *Алымбега* лишь от седьмой жены родилась единственная дочь. Несколько вариантов *кадага* о девушке из рода *Алыта* образуют один из малых *циклов* и начинаются с сообщения о том, что *нарты* пришли в упадок без предводителя. Трое юношей отправляются за советом к *Ацамазу* из рода *Ацата*. Согласно условию *Ацамаза*, руководство следовало подбирать из представителей родов, которые в течение трех поколений пополняли ряды нартов лучшими людьми, а на общем собрании из каждой семьи должен был присутствовать мужчина. Вдовы *Алыбега* начали плакать, а девочка заинтересовалась, не было ли у ее отца *коня* и *оружия*. Девочка надела мужскую *одежду*, оседлала коня, взяла оружие и приехала верхом на нартовское собрание. Люди узнали коня *Алыбега*, стали переговариваться, что юноша мог украсть коня у вдов, потому как мужчин в доме не осталось. И тогда один из стариков говорит: «Спросите, кто он? Иначе, если он из рода *Алыта*, он истебит вас» («*Бафæрсут-ма йæ, цавæр у? Намæ Алытæй куы разына, уæд уæ ныццагъд-дзæн*»). Девочка представилась сыном *Алыбега*, и *нарты* единогласно выбрали ее своим предводителем. Благодаря ей они сплотились, разбогатели, и дела их пошли в гору. *Сырдон*, догадавшийся об обмане, предъявил нартам, что они выбрали в предводители женщину. Засомневавшиеся *нарты* предложили своему предводителю жениться. А. д. отправляется на поиски невесты. В пути А. д. встречает *небожителей* *Уастырдж* и *Уацилла* — побратимов отца. Они помогают А. д. добыть невесту, а *Уастырдж*, понимая, кто скрывается под мужской одеждой, дал девушке чудесное *яблоко*; съев его семена, она стала юношей. Сын *Алыбега* женился на дочери *Адыла*, вернулся к нартам и продолжил свои славные подвиги.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 350, 353–402; СН. 1978. С. 440–448. М. Ч.

АЛЫМБЕГ. См. *Алыбег*.

АЛЫМБЕГА ДОЧЬ. См. *Алыбега дочь*.

АЛЫПП — одна из чудесных и очень редких пород лошадей в эпосе и фольклоре осетин.





Комментаторами характеризуется как самая выносливая порода лошадей, чрезвычайно редкая порода чудесных *коней*. По сообщению поэта А. З. *Кубалова*, собиравшего Нартовские сказания в конце XIX — нач. XX вв., «у нартов были три породы лошадей: дурдур — каменная, кокцуал — ветрогонная и алып — редкостная».

Как правило, А. — вороной масти. Череп А. имел определенные особенности, которые позволяли искусным коневодам выявлять их среди других лошадей, в фольклорных текстах они могли отличить лошадей породы А. и по ржанию. Кони этой породы отличались выносливостью и сильными ногами, с прочным копытным рогом, позволявшим им продолжительное время скакать даже по каменистому грунту. В Нартовском эпосе маленьким маштаком породы А. обладает *Сафа*. В одном *кадаге* из *Страны мертвых* к *Урызмагу* и *Шатане* прискакал их *безымянный сын* на А. Старики, сидевшие на *Ныхасе*, узнали А. по стуку копыт и с удивлением отметили: «Это же шум копыт алыппа, но откуда он здесь, ведь на этом свете уже нет лошадей этой породы». Юноши подбежали к нему чтобы принять коня, но он фыркнул, да так, что их унесло в разные стороны его дыханием. Наздник предупредил их, чтобы они держались от него подальше.

Изредка А. встречается и в языке других жанров осетинского фольклора. Ю. А. *Дзиццойты* рассматривает термин А. как тюркизм и указывает на кабардинское альп, адыгейское алп ‘сказочный конь-богатырь’, абазинское алып ‘конь необычайной силы и быстроты’.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 379; НК. ИАЭ. 5. С. 628; ПНТО. 1925. С. 100; Миллер. ОЭ. Т. I. С. 155–156; Багаев. Конь. С. 8; Дзиццойты. ВОФ. С. 139.

А. Б.

АЛЫТА [АЛЫТÆ] — некогда знаменитый род в «Кадагах о Нартах». Семейное имя А. известно в связи с сюжетом о воинственной девушке из этого рода — Алыты чызг. Сказание зафиксировано в нескольких вариантах. Так, в *кадаге* «Сын Алыбега Алыты» («Алыты Алымбеджы фырт») говорится, что у последнего представителя рода А. остались семеро вдов и единственная дочь («Нарты хъæуы Алыты

Алыбегæн баззади авд идæдз усы, уыдонæн сеппæтæй рацыдис æрмæст иунаг цъæх чызг»). По совету старого *Ацамаза* нарты собрались, чтобы выбрать себе правителей. Вдовы *Алыбега* начали плакать, так как из их дома некому было идти на тархон. Тогда девочка переделалась в мужскую *одежду*, оседлала отцовского коня, взяла его оружие и отправилась на нартовский совет. О славе рода А. говорит и отношение к нему нартов, решивших назначить единственным представителем их рода главой над собой: «Алытæй лæгæн цумайæн нæй гæнæн, нæй! — загътой æмбаргæтæ. — Фæлæ уын хицау куы ныллæууа, уæд хорз»; «Фæлæ æмбырдæн сæ фылдæрæн Алытæй дзырдхæссæг лæг скæнын сæ зардæ нæ батардта æмæ дзы скодтой уынаффæгæнаг (хистæр)».

В «Кадаге об Алымбега Алыты» («Алыты Алымбеджы кадаг») говорится о добродетельных качествах Алымбега из рода А., об уважении к нему нартов: «Чызг чындзы ничи æрвыста æнæ Алымбег, | Ус дæр æнæ Алымбег куы ничи куырдатта, | Нæртон адæм-иу Алымбеджы æвастæй | Ном дæр не ‘вардтой сæ нæуæг гуырдыттыл, ой».

Все дети Алыбега Алыты были убиты его врагом *Созырыко*, согласно кадагу «Созырыко — глава Нартов» («Созырыхъо — Нарты хицау»), осталась у него единственная дочь, которая отомстила обидчику. См. *Алыбега дочь*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 25; НК. ИАЭ. 5. С. 349–363, 396–400; Цгоев. Словарь. С. 40.

Л. Ч.

АЛЫТА. См. *Ельда*.

АЛЬЧИКИ [ХЪУЛТÆ]. Для перевода осетинского «хъул» можно пользоваться разными словами: русскими «бабка», «костыга», косточка для *игры*, считающимся тюркским «альчик», либо латинским «астрагал», термином археологов. Все приведенные слова означают надкопытную часть кости животного, однако полностью эквивалентными их считать нельзя. Обычно предпочтение отдается варианту А. — он достаточно распространенный в русском языке, хотя «хъул» более полисемантически: звонок; А.; косточка; шар.





Этимологии слова «хьул» уделялось достаточно внимания. В. Ф. Миллер сближал корень с древнеиндийским *gola* — шарик. Родственные ему слова отмечены в иранских языках — в персидском, курдском. Этот корень сопоставляют с русским диалектным гуля, а также с рядом слов в германских языках. Среди них следует выделить шведское *kula*, которое помимо значений «шишка, шар» означает «партия в игре». В связи с этим обращаем внимание и на английское *haul*, которое имеет значение «что-то полученное, добытое», например, улов.

В. И. Абаев считал корень представленным в кавказских языках — в ингушском, абазинском, грузинском. В свете рассуждений об иранских, индийских и германских параллелях, корень мог быть заимствован (подобно тому, как альчик в русский язык) и усвоен из индоевропейского языка, т. е. из осетинского или, если факт заимствования имел место на более ранних этапах, из его непосредственных предшественников: сарматского, аланского. Слово хьул не кавказское, восходит к древнейшему пласту исконной лексики, а в результате межэтнических и межъязыковых контактов проникло в ряд языков соседних народов. С другой стороны, среди терминов игры в А., по мнению Т. А. Гуриева, обнаруживаются следы греко-скифских контактов, а также слова арабского или тюркского происхождения.

При обсуждении возраста материального предмета предпочтительно слово астрагал, т. к. именно по данным археологии можно с доказательностью и надежностью ретроспектировать историю артефакта «хьул». В раскопках астрагалы находят на огромных территориях Евразии и в разновременном материале, начиная с 5 тыс. до н. э. С высокой регулярностью встречаются в археологическом материале скотоводческих народов Северного Кавказа и евразийских степей с эпохи бронзы до позднего средневековья, в погребениях, особенно детских, на местах культовых сооружений; в жилищах. Исследование полученных данных свидетельствует о том, что для сарматов, алан астрагалы являлись распространенными символами скотоводства; элементами сакральной обрядовости; игровыми снарядами.

Возможно, первоначально А. были предметами культового назначения, использовались

для гаданий. Если бросить такую кость, она естественным образом упадет на одну из четырех сторон — это и будет волеизъявлением судьбы, улыбкой или оскалом фортуны. В *кадаге* про сына *Уархтанага* рассказывается об управлении силами природы посредством бросания А. — наступает, а потом отменяются холод, засуха: «Уархтæнæджы фырт ысуылдта йæ хьултæ. Мизгæзæгъ уарын байдыдта ‘мæ тæхгæ суадæттæ цауын байдыдтой. Асыгъдæг и Хъзæнфæз цъыфæй. <...> Уархтæнæджы фырт ысуылдта. Бæстыл хур атылди ‘мæ их цырагъау атад». А. использовались в качестве амулетов, оберегов, талисманов, погребального инвентаря, при разрешении споров. В «Кадагах о Нартах» есть иллюстрация действенности такого талисмана. Известный своей изворотливостью Нарт *Сырдон* «кость изобилия (фарны хьул) в кадку положил, и выросло его благополучие». Высоко ценились А., извлеченные из охотничьих трофеев — туров, серн. Ценность А. и как магического предмета, и как игрового снаряда повышала знаковость хорошего события, связанного с ним. Так, Нарт *Батрадз* встречает человека, предвкушающего, что ему со свадьбы сына *алдара* достанется баранья нога, из которой он извлечет А. Человек этот сам — *настух* овец, но ему нужен счастливый А.

Магическую силу А. усиливали с помощью нанесенных на них знаков, вырезанных слов. Зарегистрированы три А. с осетинскими надписями, и если они правильно прочитаны Г. Ф. Турчаниновым как иронские ис (достаток) и æв(ы)д (благополучный, невредимый) и дигорское ихъаурæ (доблесть), то можно считать их талисманами, программирующими удачу.

Б. А. Калоевым приведен пример того, что А. могли иметь право решающего «голоса» при имянаречении: имя новорожденному мальчику давал тот из почетных стариков, у которого после броска А. оказывался в выигрышной позиции «сах». А. мог передавать информацию, выполнять сигнальную функцию. Так, в одном из кадагов он послан к хозяевам стада, к трем дружно живущим братьям, которые по его положению догадываются, что получили предупреждение об опасности («Хьул ацыд æмæ Цæххахухы Мæликкы фыртыл йæ къæрцц фæцыди. Мæликк фæхъæр кодта: — Фесæфтыстут! Уæ фос уын фæтардæуы!»). Но даже если игральными А.





стали не в первую очередь, именно такое использование сделало их повсеместным явлением. И как средство магических действий, и как «орудие» игры действенным А. делает именно отсутствие predeterminedности.

Практически все древние эпические, мифологические циклы упоминают игру в кости: легенды и мифы Древнего Египта, Греции, Рима, Библия, «Махабхарата», «Ригведа». В кости играют рыцари Круглого Стола с королем *Артуром*. В кадагах А. засвидетельствованы во многих текстах. Каждый раз игра в кости (хьулэй хьазт) становится конфликтогенной ситуацией, и, следовательно, сюжетоформирующим элементом, а магическая сила А. зачастую гиперболизируется. В волшебных сказках появляются и золотые А., служащие символами богатства и статусности их обладателя.

Считается, что не было ограничений для игроков в кости, но для каждой возрастной группы существовали свои игры. Для более молодых — с выраженным элементом состязательности, требующие ловкости и сноровки, для более старших — азартные игры. Следует отметить, что в большинстве случаев в «Нартиаде» говорится о юных участниках игры («Нарты лаппын фэсивæд-иу арæх цыдысты фурды былмæ хьултæй хьазынмæ»). У некоторых героев их героическая биография закладывается с момента участия в играх, где они и заявляют о своей особенности. Они играют между собой и с враждебными силами — с детьми *гумиров* и *далимонов*. Последние высмеивают маленького *Быдзага*: «У тебя еще и молоко на губах не обсохло с нами играть!». Хотя судя по тому, что впоследствии в дело разрешения споров вмешиваются их матери, и сами они не достигли возраста ответственности.

Итак, игры в А. были различными для разных возрастов, изменчивы они и во времени, и в этнокультурном пространстве. В «Кадагах о Нартах», очевидно, под хьулэй хьазт речь идет о разных играх. В парную игру приглашает сыграть *Сослан* своего противника, хотя судя по тому, что выигравший отрубает голову побежденному, это скорее можно считать вызовом на бой. *Сослану* в вариантах данного сюжета противостоит юный герой, вышедший из Царства мертвых (например, *Безымянный сын Урызмага* /

Уырызмаджы æнæном лæппу и др.). Относительно сюжета об игре *Сослана* с великаном *Елтаганом* В.И. Абаев отмечал: «...эта игра не имеет ничего общего со спортивной игрой. Это — состязание двух колдунов. Когда у одного из альчика вылетает голубь, а у другого — ястреб, который настигает и терзает голубя. У одного — кабан, у другого — пара гончих, которые расправляются с кабаном и т. д.». Часто в текстах отмечается особенность А. *Сослана* — колдовские (хины хьултæ).

В командные играют молодые люди или дети. Площадкой становится ледяное поле: «Зимой замерзало море, и нартские дети приходили играть в альчики на гладком льду». Возможно, поверхность была важна для отскока или скольжения. Игра могла проходить на поле игрищ — хьазæн фæз, очевидно, правила игры на поле должны отличаться от ледовых спортивных состязаний («Нарт-иу хьазыдысты хæснагыл Тутыры æмæ Уастырджийы хьазæн хьулэй. Ауылдтой-иу æй, æмæ [сах] кæмæн абадтаид, уый-иу амбылдта, кæд тæу æмæ цыг, уæд-иу фембылд»).

Наряду с правилами игры существовал определенный кодекс игрока. Нельзя было силой вернуть проигранное, даже если физическое превосходство проигравшего очевидно. Бросание костей могло быть способом разрешения споров, но, с другой стороны, могло и провоцировать ссоры, рассорив и ближайших друзей. Известно, что поражение воспринималось очень болезненно, уповающему на удачу труднее всего было смириться с тем, что провидение отвернулось от него. Но результат бросания кости неподвластен человеку, следовательно, человек не может оспорить его, а жульничать предосудительно (худинаг у) и небезопасно.

Игра архаична и архетипична, это способ расходовать излишки энергии (Г. Спенсер), подсознательная подготовка к взрослой жизни (К. Гросс), возможность выражать запретные импульсы разрешенным способом (З. Фрейд), развитие мозга и получение нового опыта (С. Браун). Похоже, древние знали про важность этого занятия, именно поэтому в кадаге «Как Батрадза из моря выманили» вопрос проигрыша детьми всех А. становится проблемой всего социума: «Пришли нартские дети на ныхас и с





грустными лицами сели возле взрослых. — Что случилось с вами? — спросили их нарты. — Почему вы так невеселы?». Беспрецедентны для кадагов и удивительны для наших сегодняшних представлений присутствие детей на ныхасе, обращение за помощью к старшим и обсуждение их, казалось бы, такой «детской» проблемы взрослыми.

Лит.: Абаев. ИЭСОЯ. Т. II. С. 313–314; его же: ИТ. 1990. С. 180; НК. 1989. С. 100, 133, 136, 430; СН. 1978. С. 302, 451; НК. ИАЭ. 1. С. 380–381, 383–385; НК. ИАЭ. 2. С. 65, 79–80, 305–306; НК. ИАЭ. 3. С. 108, 414–420; НК. ИАЭ. 4. С. 5, 424; НК. ИАЭ. 5. С. 180, 197–200, 217, 329.

Э. Т. Гутиева



Встреча с амазонками. Худ. Вл. Шендель

АМАЗОНКИ — племя *женщин-воительниц* — номадов, вооруженных *мечом, луком* и дротиками. Предания об А. имеют весьма древнее происхождение. В соответствии с ними А. — народ, состоявший исключительно из женщин и воевавший под началом своей предводительницы. Легенды об А. известны во многих странах мира и основаны, скорее всего, на местной традиции. По сведениям античных писателей, к местам обитания А. относились районы Малой Азии, предгорий Кавказа и Меотиды (*Азовское море*).



Раненая амазонка.
440–430 гг. до н.э.

Отец истории *Геродот* детально воспроизводит скифскую легенду об А. и о происхождении племени савроматов. В IV книге его «Истории» читаем о том, что скифы сначала приняли А. за молодых мужчин и вступили с ними в схватку. Позже, узнав, что это женщины, скифы решили сблизиться с А. и послали к ним такое же количество своих юношей, ставших лагерем рядом. Со временем оба стана приблизились друг к другу и объединились. Скифы и А. зажили вместе. На

предложение скифов переселиться к ним А. ответили отказом: «Мы не можем жить с вашими женщинами. Ведь обычаи у нас не такие, как у них: мы стреляем из лука, метаем дротики, скачем верхом на конях; напротив, к женской работе мы не привыкли. Ваши же женщины не занимаются ничем из упомянутого, они выполняют женскую работу, оставаясь в своих кибитках, не охотятся и вообще никуда не выходят. Поэтому-то мы не сможем с ними поладить». Скифские юноши выселились вместе со своими женами А. за р. Танаис. От их брачного союза появились савроматы (сарматы). У савроматов было много воинов-женщин. Геродот отмечал, что савроматские женщины продолжают традиции своих воинственных прародительниц: вместе с мужьями, и даже без них, они верхом выезжают на *охоту*, выступают в *поход* и носят одинаковую с мужчинами *одежду*. В силу необходимости они до некоторой степени преобразуют свою женскую природу, прижигая правую грудь, чтобы она не мешала при стрельбе из лука или владении мечом. Это засвидетельствовано такими античными авторами, как Гиппократ, Страбон, Квинт Курций Руф, Диодор Сицилийский.

«Что касается брачных обычаев, — отмечал Геродот, — то они вот какие: девушка не выходит замуж, пока не убьет врага. Некоторые умирают старухами, так и не выйдя замуж, потому что не в состоянии выполнить обычай».

Они перестают ездить верхом только после вступления в брак, но не утрачивают воинственности и вновь садятся на *коня*, когда воз-





Царство амазонок. Худ. Ш. Бедоев

никает необходимость во всеобщем походе. Как сообщает Флавий Сиракузский, среди пленных сарматов, взятых римлянами, десять были женщинами, переодетыми в мужскую одежду. Сведения о том, что А. верхом выезжали на охоту, выступали в поход и носили одинаковую с мужчинами одежду, указывают не только и не столько на высокое положение женщины в обществе, сколько на отсутствие четкого распределения гендерных социальных функций.

Наличие параллелей между легендой об А. и отдельными *кадагами* «Нартиады» открывалось ученым постепенно. Сначала В. Ф. Миллер обратил внимание на черкесское предание, согласно которому предки черкесов жили на берегах *Черного моря* и часто сталкивались с воинственными женщинами (еммеч). После публикации в XX в. некоторых архаических сказаний, отдельные сюжеты эпоса осетин были поставлены в прямую связь с легендами об А. Геродота М. С. Тугановым, Б. А. Калоевым, Н. К. Мамиевой. Тщательный текстологический анализ и сопоставление сюжета о девах-воительницах со

скифским преданием об А., учитывая современные археологические данные по сарматам, впервые осуществил В. А. Кузнецов, указав при этом границы пребывания кавказских А. На основе анализа андиевских вариантов «Кадагов о Нартах», которые считаются наиболее архаичными, В. А. Кузнецов пришел к заключению: «...Амазонские мотивы нартского эпоса осетин представляются нам сюжетами, отражающими исторически реальный быт и общественный уклад ираноязычных савромато-сарматских племен середины — второй половины I тыс. до н. э. Тем самым мы отмечаем как вклад древних ираноязычных племен в формирование и развитие нартского эпоса, так и савромато-сарматские этнические связи современного осетинского народа, донесшего до наших дней в своём замечательном фольклоре казалось бы невероятно архаические пласты».

В сказаниях «Смерть Бархуна, сына Ноза» и «Смерть Болатбарзая» воспеты боевые подвиги отважной девы, дочери *Даргафсара*, выступившей во главе девичьего войска против *великанов-уаигов* на стороне нартов. Девы-воительницы





Битва греков с амазонками. Ок. 460 г. до н. э.



Битва греков с амазонками

сражались в мужской одежде, и *Болатбарзай* узнал дочь Даргафсара только после того, как с ее головы упал *шлем* и золотые *волосы* рассыпались по плечам. В современной нартологии сложился консенсус относительно связи эпизода о девичьем войске (чызг-æфсад) с древними героическими легендами о воинственных женщинах, а историками-археологами сделан вывод о наличии у сарматов института дев-воительниц. Существование подобного института в условиях первобытного общества было обусловлено наличием группового брака, а также мужскими и женскими союзами. Как отмечал Ю. И. Семёнов, «ключ к пониманию сущности, по крайней мере, части амазонских легенд, лежит в оргиастических нападениях женщин, имевших место в глубокой древности. Отображение этих нападений и составило основное, первоначальное

ядро легенд, на которое в дальнейшем наслоились новые моменты, что привело к его более или менее значительному изменению». По всей видимости, отголоски таких оргиастических нападений содержатся и в рассказе Нарта *Батрадза* о пребывании 39 юношей в одном поселении, когда обитатели дома, мать и дочь, делили их между собой. Отсутствие мужчин в этом поселении указывает на существование изолированной женской группы, периодически вступающей в брачные отношения с мужскими племенными союзами.

Легенды об А. имеют параллели и в других эпизодах эпоса осетин «Нарты» и преданиях некоторых народов Северного Кавказа. Так, *Урыз-маг* и *Хамыц* грозят матери: если она не скажет, где их отчая земля, то они раскаленной лопатой прижгут ее грудь. Тем же угрожает матери *Ацмаз*. Схожий мотив есть в сказках и в осетинских «Легендах о Даредзанах».

Согласно черкесскому преданию, борьба черкесов и еммеч (А.) прекратилась лишь в результате брака предводительницы А. с вождем черкесов. Е. М. *Мелетинский* отмечает, что этот вариант попал к черкесам от осетин как от народа, населявшего с давних времен те земли, на которые черкесы пришли позднее, когда об А. не могло быть и речи, и что указанная легенда просто была ими перенята от местного населения. Поэтому он не исключил возможность, что легенды о кавказских А. (еммеч) являются украшенным народной фантазией отражением материнского права у сарматов и сармато-меотов. Этнографами отмечен мотив «разоружения» при бракосочетании дев-воительниц, который, скорее всего, воспроизводился в свадебных ритуалах осетин и адыгов. Характерна также подробность из традиционного осетинского быта: конь посвящался обычно умершему мужчине, но в ряде мест высокогорной Южной Осетии зафиксированы случаи, когда лошадь посвящалась и знатной женщине, что можно рассматривать как реминисценцию о воинственных всадниках. Образы нартовских дев-воительниц перекликаются также с женскими образами из фольклора других ираноязычных народов: персов, таджиков Систана, курдов.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 58–70; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 9, 270–271, 323; Геродот. 1972. IV; Миллер. ОЭ. С. 91; Абаев. НЭ. 1945. С. 16; Кузнецов. Нартский эпос.





С. 64; Косвен. Амазонки // СЭ. 1947. № 2; Мелетинский. ПГЭ. С. 161; его же: Место нартских сказаний в истории эпоса // НЭ. 1957. С. 42; Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М.: Наука, 1966. С. 486; Туганов. Новое. С. 185; его же: Литературное наследие. Ордж., 1977. С. 136, 146, 206–209; Калоев. Мотив. С. 39; его же: ОИЭЭ. С. 28, 112–122, 145, 151, 187; его же: Нартский. С. 119–120; Мамиева. Сатана. С. 147–153; Чикова и М.Я. Нартские сюжеты в Грузии (параллели и отражения) // СНЭНК. С. 236; Мафедзе в С.Х. Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX — нач. XX в. Нальчик, 1979. С. 136–141; Толстов а Л. С. Исторические предания Южного Приаралья. К истории ранних этнокультурных связей народов Арало-Каспийского региона. М., 1984. С. 112–120, 140–141, 186–206, 213, 226, 229–230; Карсанов А. Сарматские амазонки и Нартковский эпос // Дарьял. 1991. Вып. 1. С. 226–237; Карпов а Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. СПб., 2001. С. 81, 128–129.

З. У. Цораев
Л. А. Чибиров

АМБАЛОВ А.С. [АМБАЛТЫ А.С.] — от него записан *кадаг* «Как Шатана стала женой Урызмага» («Сатана Уырызмаеджы ус куыд ысси»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, д. 56, п. 25, л. 27–33.

Л. Ч.

АМБАЛОВ Дрис Мисирбиевич [АМБАЛТЫ Мысырбийы фырт Дрис] — *сказитель*, уроженец сел. Зилга РСО-А. От него в 1941 г. В. Дулаевым записан *кадаг* «О противостоянии юного Албега и Созырыко» («Авзонг Албег амаэ Созырыхъо каэрæдзимæ куыд ныхæй ныхмæ сты»), а также «Как женился Урызмаг второй раз» («Уырызмаг дыккаг ус куыд æрхаста»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (X), л. 8–10, 71.

И. Б.

АМБАЛОВ Цоцко (Увар) Васильевич [АМБАЛТЫ Бицойы фырт Цоцко (1870–1937)] — видный деятель культуры и просвещения Осетии, прекрасный знаток осетинского языка, переводчик, активный собиратель фольклора.

А. — уроженец сел. Ардон (ныне г. Ардон), учился в Ардонской духовной семинарии, был слушателем Высшей школы общественных наук (Русская Высшая школа) в Париже.

А. сотрудничал с одним из основоположников научного осетиноведения В. Ф. Миллером.

Он принял участие в составлении «Осетинско-русско-немецкого словаря» В. Ф. Миллера, возглавив группу по сбору лексического фонда иронского диалекта осетинского языка. А. активно участвовал в доработке и расширении словаря, три тома которого в 1927–1934 гг. под ред.



Ц. В. Амбалов

А. А. Фреймана были изданы АН СССР. Он занимался также переводами литературных произведений на русский язык.

А. был членом созданного в 1919 г. Осетинского Историко-филологического Общества (ОИФО), заложившего основы научной систематической работы по сбору устного народного творчества осетин, в т. ч. «Кадагов о Нартах». В 1923 г. А. записал 59 *кадагов* от *сказителя* Бидзиги Ревазова, жителя сел. Ардон, уроженца сел. Цус Алагирского ущелья. Секретарь ОИФО Г. А. Дзагуров в своем отзыве, зачитанном на заседании Правления, отмечал, что сказания близки к дигорским вариантам, редки по разнообразию сюжетов и дают богатый материал для характеристики народного творчества осетин. В 1924 г. А. сделал записи *кадагов* от сказителя Сандро Сидаква.

В 1924 г. в берлинской типографии Е. С. Гутнова была издана брошюра «Нарты Хаемыцы фырт Батырадзы таурагъта», в которую были включены три *кадага* на осетинском языке в записи А. Директор ОИФО Б. А. Алборов в своем докладе на заседании Правления отметил, что «все три нартские сказания замечательны и по языку, и по содержанию». Правление постановило признать разбираемое издание Нартских сказаний в качестве пособия по осетинскому языку.

В 1928 г. в третьем выпуске сборника ПНТО в записи А. были опубликованы шесть сказаний на осетинском и русском языках (предисловие, перевод на русский язык, примечания Г. Г. Бекоева). Все тексты были детально паспортизированы собирателем. В четвертый выпуск, вышедший в 1929 г., были включены народные сказки на осетинском языке, записанные А.





Ц. В. Амбалов (справа) с другом

Некоторые исследователи считали, что методика записи А. фольклорных произведений страдала существенным недостатком, поскольку сначала он прослушивал все произведение полностью, а потом уже излагал текст литературным языком. При этом, по их мнению, в записях А. индивидуальная манера исполнения сказителем отступала на второй план. Другие исследователи, учитывая саму личность А., не считали эту методику неверной. Г. Г. Бекоев в предисловии к сборнику отмечал: «Перед нами прежде всего не столько собиратель, объективно записывающий народные сказания, сколько своеобразный сказитель. И, как таковой, он прежде всего сохраняет в неприкосновенном виде содержание записанного народного сказания. Таким образом, запись сохраняет свое научное значение».

Соч.: Нарты Хэмыцы фырт Батрадзы таурæгътæ. Раудзæг Гутнаты Е. Берлин, 1924; ПНТО. 1928; ПНТО. 1941; Удварны хæзнатæ // Чыныг сарæзта Сотиты Р. Дз., 2009.

Лит.: Бекоев Г. Цоцко Амбалов как собиратель памятников осетинского народного творчества // ПНТО. 1928. С. 1–2; Джыккайтты Ш. Разагды лæгтæ: Сфæлдыстадон сурæгтæ: Арсен. Елбыздыхъ. Цомахъ. Гино. Гаппо. Дз., 1999; Туаллагов А.А. Цоцко Бицоевич Амбалов (историко-биографический очерк). Вл., 2012.

Л. А. Чибиров

Л. К. Гостиева

АМГОН, МГОН [ÆМГЪОН, МГЪОН] — название эпической равнины. В *кадаге* «Старый Урызмаг и Батрадз» («Зæронд Уырызмæг æмæ Батыраж») Сырдон на *кувде* в *общем доме нартов* (Алæгаты дынджыр хæжары) садится ближе к *Урызмагу* и спрашивает, рассказать ли ему старинные притчи или новые. Урызмаг выбирает новые притчи. Тогда *Сырдон* говорит: «Вот в степи, посреди Мгона, стояло золотое дерево, и собрались вокруг него свиньи — корни того дерева подкапывают, хотят свалить его, чтобы даже корней не осталось» («Уыди æмæ быдыр Мгъоны астау лæууыди сызгъæрин бæлас, æмæ йæ алыварс хуытæ æрымбырд сты, дардыл æй уидагæй къахынч æмæ йæ хъуамæ сфæлдахой, уидаг жы мауал баззай»). Так, иносказательно Сырдон сообщает Урызмагу, что нарты хотят расправиться с ним. Ю. А. *Дзицойты* приводит название А. в перечне неидентифицированных топонимов.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 1. С. 258; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 236; Дзицойты Нарты. С. 221.

М. Д.

АМЗОР [ÆМЗОР] — герой «Нартиады», сын старейшины нартов *Урызмага*, воспитанник *Сайнаг-алдара* из *кадага* «Сын Урызмага Амзор» («Уырызмæджы фырт Æмзор»). Его относят к самому молодому (четвертому) поколению нартов. Воспитанием А. интересуются *Уастырджи* и *Афсати*, *Тутыр* и *Уацилла*, а также другие *небожители*. Когда А. собрался проведать родителей в порабощенном *агурскими войсками Селении Нартов*, Сайнаг-алдар, по просьбе Уастырджи и других небожителей, гостивших в это время у *алдара*, подарил ему самострел, меч и своего чудесного коня. Он приходил из *Сухской равнины* на водопой к источнику *Раф* (Рæфы суадон), где его изловил герой. С помощью этого чудесного коня А. совершил три подвига: разгромил агурские войска, оставшихся



изгнал из Селения Нартов; из местности за сталкивающимися горами привез на радость нартам чудесное дерево, которое цветет от заката солнца до полуночи, и посадил его во дворе Сослана; привез себе в жены красавицу Саумарон-Бурдзабах (Саумарон Бурдзэбэх). При этом А. отказался достать (по прихоти жены Сослана) шубу, которая перед Богом воротом поет, руками хлопает, полами пляшет.

По мнению Ж. Дюмезиля, в сказаниях об А., в вариантах именующемся Айсаной, проявляются три функции индоевропейской мифологии: герой соглашается показать свою доблесть в отношении второй функции (победить врагов в бою) и третьей (добыть быстрорастущее растение и желанную женщину), но отделяется насмешливым отказом от выполнения первой, которая противопоставила бы его Богу.

М. Ч. Джуртубаев приводит балкарскую сказку о герое, женившемся на девушке-змее, отец которой поручил добыть золотое дерево, играющее на свирели и хлопающее листьями, а также карачаевское нартское сказание об отнятой Алауганом у великанов золотой шубе, воротник которой пел, рукава хлопали в ладоши, а полы танцевали. В ингушской сказке недоброжелатели посылают героя за золотым козлом, чудесной яблоней с золотыми яблоками и красавицей Малха-Азани. С А. сравнивают Вакуллу из повести Н. В. Гоголя «Ночь перед Рождеством», из-за упреков красавицы Оксаны отправившегося за расшитыми золотом черевичками царицы.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 77–83, 663; Нарты. ОГЭ. Кн. 1. С. 354–360; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 370–375; Г у р и е в. Словарь; Б я з ы р т ы. Нарты. С. 156; Д ю м е з и л ь. Скифы. С. 45–49; Д ж у р т у б а е в М. Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев: Краткий очерк. Нальчик: 1991. С. 80–81; Чудесные родники (сказания, сказки и песни народов Чечено-Ингушской АССР). Грозный, 1963. С. 156–161; Т у а л л а г о в. Скифо. С. 252; Р а х н о К. Ю. Иранские мифологические мотивы в повести Николая Гоголя «Ночь перед Рождеством» // Актуальные проблемы гуманитарного знания в XXI веке: состояние и перспективы развития. К 90-летию академика Г. Г. Гамзатова: материалы Международной научной конференции (Махачкала, 5–6 мая 2016 г.). Махачкала, 2016. С. 173.

К. Ю. Рахно

АМИЛАХУАНОВ Дзанболат [АМИЛÆХУАНТЫ Дзанболат] — сказитель, уроженец сел. Уакац РСО-А. От него в 1924 г. Берди Хадаевым записаны кадаги «Нарт Сослан и сын Туха Омар» («Нарти Сослан æма Тухи фурт Омар») и «Шуба Нарта Сослана» («Нарти Сослани кæрцæ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 4, д. 36, л. 25–34; п. 133, д. 345 (III), л. 32–38.

И. Б.

АМИНОН — так в поверьях зовут мифического привратника в Стране мертвых. Он сидит у входа в загробный мир. По указанию повелителя Страны мертвых Барастыра он открывает врата душам усопших.

А. отличается неподкупностью, справедливостью. Он стоит на пути в Царство мертвых и спрашивает покойника о том, что он сделал в жизни хорошего и плохого; после получения ответа указывает каждому место его пребывания: в Рай (Дзәнәт), где пребывают нарты, или Ад (Зындон). Лжецов А., заранее зная, как обстоят дела на самом деле, бьет по губам



Аминон у входа в Страну мертвых. Худ. А. Хетагуров





Аминон. Худ. И. Лотиев

веником, смоченным кровью, а тем, кто сказал правду, позволяет проехать через мост, дает записку и провожатого.

Души покойников старались попасть в загробный мир до захода *солнца*, поскольку ворота на закате закрывались. Этим и вызван обычай осетин хоронить своих покойников до заката, иначе ему придется бродить у ворот до утренней зари. Когда подземный день оканчивается, то А. просит *Солнце* и *Луну* остановить свой ход и позволить душе успеть добраться до ворот Страны мертвых. Просьба А. всегда исполняется *Богом*.

В *кадаге* «Сослан в Стране мертвых» говорится, что и живым позволялось иногда посещать потусторонний мир. Нарт *Сослан* побывал там и, во избежание преследования со стороны покойников, он перевернул подковы своей лошади задом наперед, чем обманул их. Очевидно, именно А. Сослан называет «матушкой», когда просит отпустить свою мать. Путь в Страну мертвых, согласно поверьям осетин, мог быть и тернистым, и легким. Отсюда выражение: «Мæ Аминоны хай» («Аминонова моя доля»).

Этимология имени А. неясна. Одни ученые склонны видеть в нем осетинское «амоньин» в смысле «указывать» (А. *Шегрен*), другие предполагают связь с греческим Миномом, который после смерти, сделавшись судьей над мертвыми, налагал наказания на души преступников

(В. *Миллер*). Согласно фольклорным текстам, А. — женского пола и, пребывая на земле, она питает страсть к чужому сыру и шерстяной пряже. По мнению В. А. *Цагараева*, эти представления связывают А. с индоевропейскими женскими божествами, покровительницами прядения, типа восточнославянской Параскевы *Пятницы*, и позволяют увидеть в ней ипостась Матери-земли, распорядительницы циклов жизни и смерти человека, социума, Космоса.

Помимо повелителя Страны мертвых Барастыра и самого А., встречается упоминание в эпосе и имени еще одного повелителя Страны мертвых — *Йасат*.

Лит.: Миллер. ОЭ. С. 245–247; НК. ИАЭ. 6. С. 337. Цгоев. Словарь. С. 55; Шегрен. Осетинские исследования. С. 56–64; Дюмезиль. Скифы. С. 175, 196–197; Цагараев. Золотая яблоня. С. 92–95, 98–104.

Р. П. Кулумбегов

К. Ю. Рахно

АМОНГА [АМОНГÆ]. См. *Уацамонга*.

АМПЛИФИКАЦИЯ В ОСЕТИНСКОМ НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ. Примером амплификации в «Нартиаде» может служить *кадаг* о *Безымянном сыне Урызмага*. Он представляет собой сложное полисюжетное образование, строящееся по повествовательному приему образования. Одно повествование, в данном случае сказание о голодном годе нартов, служит фоном, на котором развиваются события амплифицирующего сюжета.

В этом *кадаге* три сюжета: о голодном годе и *кувде*, устраиваемом *Шатаной*; как *орел* уносит Урызмага, оказавшись у *Донбеттыров*, он убивает своего сына; мальчик отпрашивается у *Барастыра*, и они вместе с Урызмагом идут на набег за скотом. Два последних сюжета амплифицируют одноэпизодное сказание о голодном годе нартов. Эпизод о похищении Урызмага орлом оригинален в осетинском эпосе, и мотивы, входящие в него, встречаются только в данном сказании. Последний же эпизод широко распространен в Нартовском эпосе. Он состоит из устойчивых сюжетных комплексов, входящих во многие сказания.

Этот эпизод представлен готовыми блоками и в ряде сказаний составляет их основное содержание, как, например, в сказании о *Саууайе*.





Комплексы мотивов о выходе из *Страны мертвых*, приглашении в *поход* и угоне скота создают в эпосе определенный тип сюжета, связанный с молодыми героями эпоса.

Сказание о голодном годе нартов может распространяться и за счет сказочных элементов. Так происходит в сказании «Схуалия малик». Тема эта развивается здесь в необычном для Нартовского эпоса русле. Выдался голодный год у нартов, и жребий гнать стада в земли *Схуали малика* выпадает Урызмагу. Но Урызмаг уже стар и не в состоянии отправиться в такой трудный путь. Вместо него стада гонит Шатана, переодевшись в мужское платье. Далее сказание развивается в сказочной стилистике с использованием мотива «внешней души».

В данном сказании объединились темы, характерные для разных героев эпоса. Соотносясь с Шатаной, тема голодного года развивается вполне определенно: она устраивает пир и спасает нартов от голодной смерти. Пасти же скот в теплых землях обычно выпадает *Сослану*. Так традиционно распределяются роли. В данном же сказании происходит обмен ролями (функциями), а также амплификация, расширение повествования за счет сказочного мотива.

О явлении перемещения или текучести говорит У. Б. Далгат, приводя примеры из осетинского эпоса. Так, рождение из камня, присущее Сослану, может приписываться *Сырдону*; стальные усы, которыми герой убивает гадов в *чаше* с отравленным напитком, отнесены и к *Батрадзу*, и к *Хамьцу* одновременно. «Текучесть «общих мест», их национальное варьирование, перемещение «определителей героизма» от одного героя к другому, из одного варианта в другой — не только свидетельство национального многообразия и специфики Нартовского эпоса. Это явление закономерное, связанное с особенностями устного народного словесно-поэтического искусства, где канонический текст почти исключается, где возможны различные перемещения, всегда обусловленные, однако, границами эпической традиции».

Как амплифицирующие могут выступать и сюжетные комплексы, связанные с играми Сослана. К ним можно отнести две разновидности сюжетов, в зависимости от того, магические это игры или богатырские игры-состязания. И ма-

гические, и богатырские игры являются темами отдельных сказаний, но в ряде случаев они могут соединяться в одном. Так, в сказании о *шубе* Сослана богатырские игры-состязания Сослана соединены с магическими играми. Это происходит за счет удвоения сюжетного хода.

Магические игры Сослана выступают как амплифицирующие и в сказании о *Тотрадзе*. Перед решающим поединком с Тотрадзом Сослан играет с ним в *альчики*, которые превращаются в животных и птиц, и проигрывает. Сказание о поединке Сослана с Тотрадзом, имеющее довольно устойчивую структуру, может расширяться и за счет других сюжетных блоков, популярных в сюжетообразовании Нартовского эпоса. Речь опять идет о комплексе мотивов: «выход героя из Страны мертвых», «приглашение в набег», «угон скота». Правда, здесь амплифицирующий эпизод дан в виде резюмирующего рассказа. Происходит «упрощение, усечение традиционного повествовательного контекста, в котором «план содержания» преобладает над «планом выражения» (У. Б. Далгат). Иначе происходит редукция, которая отличается от дезинтеграции — более поздней формы бытования эпоса, т.к. редукция как явление закономерное в вербальном процессе necessarily связано с разложением *цикла*, а зависит от национального варианта или особенности манеры исполнения самого *сказителя*.

В цикле Батрадза амплификации может подвергнуться и сказание о взятии *крепости Хыз*. Этот сюжет существует и в цикле Сослана, и в цикле Батрадза, но в каждом из циклов он развивается соответственно характеру центрального образа. Однако сказание о взятии крепости Хыз может распространяться за счет сведения двух версий взятия крепости из цикла Сослана и из цикла Батрадза. Когда нарты не в силах взять крепость, когда уже погиб маленький помощник Сослана, тогда на помощь нартам приходит Батрадз и сокрушает крепость обычным для себя способом, пробивая стены своим стальным телом.

В сказании о том, как Сырдон спас *именитых нартов*, нарты попадают к *великанам*, и Сырдон вызволяет их, поссорив великанов. Сырдон спрашивает у них, что главное в *кузнечном деле*, и великаны-кузнецы в споре убивают друг друга. Но это сказание может амплифицироваться за счет введения рассказа на сюжет





«что больше», широко распространенного в кавказском фольклоре.

Как видим, эпизоды, за счет которых происходит распространение сюжетов сказаний, вполне закономерны в контексте нартвской эпической традиции. Но амплификация может осуществляться и с использованием мотивов, не характерных для поэтики Нартовского эпоса. Так происходит в сказании о *симде* нартов, когда Батрадз отправляется выполнять трудные поручения *Акула-красавицы*. Развитие сюжета идет в сказочном направлении. Здесь появляются международные сказочные мотивы: и *молочное озеро*, омолаживающее стариков, и сдвигающиеся скалы; появляются чудесные предметы, считающиеся атрибутами сказочного эпоса.

Амплификация за счет сказочных мотивов может происходить и в сказании о *Гумском человеке*. В этом варианте появляется мотив чудесного бегства. В сказании о Гумском человеке встречаются и другие сказочные элементы: волшебный *заяц*, который оживает и соскакивает с вертела, чудесный золотой *олень*. Но эти сказочные элементы встречаются и в других сказаниях Нартовского эпоса и выглядят в нем вполне органично. Мотивы же, о которых речь шла выше (молочное озеро, сдвигающиеся скалы, чудесное бегство, мотив «внешней души»), в Нартовском эпосе не традиционны. Сказочные мотивы, проникающие в Нартовский эпос, не в равной мере эпичны, но мы можем говорить о том, что все они соотносены с героикой образа. Иначе, мы можем сказать, что из сказки в эпос проникают в основном мотивы, подчеркивающие героическую сущность образа эпического героя.

Мы можем отметить, что А. в о. Н. э. происходит как за счет иножанровых включений, в частности сказочных элементов, присоединяемых к эпическим элементам, так и за счет традиционных эпических мотивов и их блоков, причем используются устойчивые сюжетные комплексы, продуктивные в сюжетообразовании многих сказаний осетинского Нартовского эпоса. Отметим, что распространение сказаний за счет традиционных эпических мотивов эпоса довольно часто, оно превалирует над амплификацией сказочного характера. Амплификации могут быть как единичными, так и довольно устойчивыми, как в сказании о Безымянном сыне Урызмага.

Таким образом, А. в о. Н. э. происходит путем введения новых мотивов и сюжетных комплексов, соотносимых с эпической традицией осетинского эпоса «Нарты», путем присоединения неэпических элементов к эпическим и путем дублирования сюжетных ходов.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 1, д. 2, л. 12–16, 31; п. 43, д. 152, л. 139–149; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 48–49, 108–111, 253–256, 262–268, 389–393; Д а л г а т У.Б. Типовые черты нартвского эпоса // Типология народного эпоса. М.: Наука, 1975. С. 221–222; ее же: Вопросы научного анализа и критической оценки эпических текстов в эдиционной работе // Фольклор: Издание эпоса. М.: Наука, 1977. С. 49; Х а н а е в а. Поэтика.

З. К. Ханаева

АМРАН [АМЫРАН] — главное действующее лицо в легендах о *Даредзанах*, один из любимых эпических героев. Имя А. встречается и в ономастике осетин. Он — центральная фигура, вокруг которой сосредоточены другие образы. По мнению исследователей, А. имеет «значительное сходство с нартским богатырем Батрадзом. Оба они борются с Богом: первый приковывается к скале, второй погибает в этой неравной борьбе. Совершенно бесспорно, что богоборчество — наиболее активная координата, которая сближает эти два образа... Именно потому, наверное, Амран так же любим народом, как и нарт Батрадз, так похожи их рождение, воспитание».

Необычно рождение А. Он — сын охотника Йамона из Даредзанов (по другой версии, богатыря *Ростом*), а его мать Мария (Марьям) — племянница *Бога*.

Смерть Марии была в ее золотых *волосах*, и когда сыновья Йамона (сводные братья А.) *Бадри* и *Мысырби*, по наущению *колдуньи*, отрезали их булатными ножницами, она только успела завещать своему мужу: «Из моих кос не срезанной осталась только одна волосинка, и у меня есть еще время пожить до восхода утренней звезды. В чреве моем от тебя есть сын. Если б он хоть раз попробовал молоко моей груди, ни один насильник на свете не одолел бы его. Теперь я умру, когда взойдет звезда, а ты разрежь мое чрево справа, вытащи стальными ножницами оттуда горящего, пламенеющего мальчика и кинь его в Черное море: нет больше места, где бы он мог расти. Если с божьей помощью он





когда-нибудь попадет в твои руки, то дай ему имя А. Даредзанты». Йамон выполнил все, о чем просила его жена. Когда забросил мальчика в *Черное море*, то оно вскипело и высохло от его жара. А. вырос в Черном море. В один прекрасный день Бадри и Мысырби шли берегом моря. Видят: меж морских волн забавляется один мальчик, правой рукой подбрасывает вверх морских быков, *коней*, буйволов, а левой ловит их. Когда они рассказали об этом своему отцу, тот вывел из скотника белого бычка и взмолился: «Всевышний, жертвую тебе этого быка. Там в море твой племянник Амран. Молю тебя, сделай так, чтобы он попал в мои руки!». Затем он сказал Бадри и Мысырби, что это их брат, и научил их, как выманить его на сушу. Утром на морской берег братья взяли с собой бритву и *зеркало*, побрили там друг друга. А. позавидовал им и попросил побрить его тоже. Вечером, когда они попрощались, А. кидается в море, но море выбрасывает его обратно, потом говорит ему: «Ко мне тебе нет больше пути, так что иди туда, где будешь жить отныне!».

А. обратился к братьям: «Подождите меня, пойдем вместе! Пусть это для вас тяжким грехом станет, я скрывался от вас, и вам бы еще немного подождать нужно было. Подмышки мои не совсем еще закрыты, и на некоторое время мне нужно было оставаться в море. А так я ваш брат А., племянник Бога». По мнению В. И. *Абаева*, «рассказ о рождении и юности Амираана очень близок, почти тождествен рассказу о рождении и юности Батраза из нартовских сказаний».

Когда А. стал жить с Даредзанами, он проявил большое мужество и совершил много подвигов. В осетинском Даредзановском эпосе мотив закалки А., по мнению З. Г. *Тменовой*, привнесен из Нартовского эпоса, «для которого он является исконным, постоянным». Исследовательница не соглашается с мнением М. Я. *Чиковани* о заимствовании мотива выманивания из воды осетинскими сказителями у сванских. Она считает, что весь комплекс мотивов, связанных с чудесным рождением и воспитанием осетинского А., «более типичен для нартского эпоса... В осетинских вариантах он более архаичен, нежели в грузинских вариантах о чудесном рождении Амирани». Ю. А. *Дзиццойты* считает, что «сказание о рождении Амираана представля-



Амран. Худ. М. Туганов

ет собой контаминацию осетинских сказаний о рождении Сослана и Батрадза, а сюжет, полученный в результате контаминации, впоследствии испытал на картвельской почве еще и влияние персидского эпоса».

С Нартom *Батрадзом* А. объединяет многое. Как и Батрадз, А. — борец за правду и справедливость, высоконравственный, он ни над кем не возносится, уважителен к старшим и женщинам. Беспощаден с врагом, в борьбе с притеснителями его силе, мощи и уверенности нет предела, никого и ничего не боится. А. — единственный бессмертный герой в осетинском устном народном творчестве. В даредзановской традиции исследователи выделяют много общих с осетинским Нартовским эпосом мотивов: это рождение героя вместе со своим *мечом*, его особый зуб, выпытывание правды у матери, добывание *огня*, пробивание бреши в стене крепости, надевание *шкур* животного для ее завоевания, сковывание *великана*, отсечение противнику правой руки, ночевка в черепе великана, встреча с вертящимся колесом, поднимание противника на *копье*, напиток с рептилиями, незащищенное место на теле героя, разговор умирающего героя с животными и птицами, похороны живым и возвращение из могилы.

А. — богоборец. Когда на земле не осталось никого, с кем бы испытать свою силу, А. осмелился мериться силами с Богом. Как-то раз Бог, сидя верхом на коне, повстречался с А. и говорит ему: «Амран, от единоборства со мной ты ничего не выиграешь». Бог бросил кнут перед ним на землю и обратился к нему: «Попробуй тогда подать мне вот это». А. наклонился, чтоб поднять кнут, но ему не удалось его даже





сдвинуть с места. Тогда Бог обозлился на него и велел своим ангелам привязать его к скале в *пещере* горы Уарсаг с условием: двери пещеры должны открываться только раз в году. В осетинских Нартовских сказаниях тема богоборчества весьма развита и «является основополагающей». В.И. Абаев утверждал: «С наибольшей силой она выражена в цикле Батраза, в его последней схватке с небожителями. Борьба Сослана с Балсаговым колесом есть также, по существу, борьба с небесными силами. Корни этих богоборческих мотивов могут восходить к древнему Прометеевско-Амирановскому комплексу... Борьба и смерть Батраза, борьба и смерть Сослана, наконец, гибель нартов — это, быть может, поэтическое отображение борьбы старого примитивного языческого натурализма с новым христианским культом». Однако, по предположению Ю. А. Дзиццойты, мотив богоборчества вошел в нартский эпос осетин «в весьма отдаленную эпоху из общеарийской мифологии».

Будучи прикованным к скале, А. не теряет надежды на освобождение. И вот как-то легендарный охотник Дзудты Кудзи (вариант — *настух* Беса) оказался около пещеры как раз в тот момент, когда двери открылись по воле Бога. Кудзи заглянул внутрь пещеры и увидел прикованного стальными цепями человека, под которым полыхали синие языки пламени. Охотник испугался увиденного. «Бояться тебе абсолютно нечего, я Амран Даредзанты, подойди ко мне ближе, — обратился к нему Амран. — Вон там на стене мой нож, придвинь его ближе ко мне».

Кудзи даже сдвинуть не смог нож А. Тогда А. сказал ему: «Одной рукой держись за шнурок ножа, а другую руку подай мне». Кудзи так и сделал, но А., потянув за руку, чуть не оторвал ее. Отпустив охотника, А. молвил ему: «Поспешь, если ты где-нибудь знаешь цепь, спущенную с неба, поскорей доставь ее сюда ко мне, но так, чтоб звуки женского голоса не коснулись твоего слуха. Ваше счастье, земные люди, если я спасусь».

У самого Кудзи была цепь, спущенная с небес, и он поспешил, чтобы успеть вернуться, пока дверь пещеры открыта. Придя домой, скинул цепь с места и стал быстро уносить ее. Увидев это, жена крикнула ему вслед: «Куда ты понес мою цепь?!». В тот же миг дверь пещеры

закрылась и, согласно народной молве, по дороге к Крестовому перевалу над аулом Ганис и сегодня прикован А. к высокой скале. Образ А. похож на Прометея из мифологии греков. И Прометей, и А. заступались за земных людей, вступили в единоборство со Всевышним и Зевсом. По этой причине их обоих приковали к скалам Кавказа (Скифии — так называли его тогда греки), и *орел* клюет им печень. По замечанию З. Д. Джапуа, мотив попытки освобождения героя из подземелья — проникновение людей в пещеру и их диалог с А. — функционально совпадает с описанием посмертных встреч Нарта Созырыко (Сасрыкуа) и заночевавшего на его могиле человека в сюжете поминок по герою. Также он напоминает эпизод в древнегреческом мифе, когда океаниды посещают прикованного Прометея.

Возвышенный образ А. нашел отражение в одноименной трагедии Е. *Бритаева* и в картине М. *Туганова*. Точной этимологии имени А. нет. Конечный элемент -ан, по мнению Ю. А. Дзиццойты, созвучен с осетинским суффиксом -ан/-он в таких именах, как *Сослан*, *Сасана*, *Шатана*, *Айсана* и др. Элемент -мир- может восходить к несохранившемуся в осетинском языке скифо-сарматскому рефлексу имени иранского *Митры* (Мир-сусне-хума в мифологии манси), от которого происходит и славянское слово «мир». Начальный элемент А- присутствует в именах *Акула*, *Агунда*, *Аминон*. Тут также сыграла роль контаминация с перс. «Amir-andare-jehān» — князь страны, что привело к появлению у А. фамилии Даредзанта. Ю. А. Дзиццойты допускает, что в имени А. скрывается скифское или сарматское название божества Митры. Возможно, это образ некоего культурного героя, обладающего «соляными» и одновременно «грозовыми» чертами (громовержца, огненосца и светоносца).

Как отмечают исследователи, «на окончательное становление осетинского цикла сказаний о Даредзанах оказали влияние сказания о нартах». Взаимодействие Нартовского эпоса и сказаний о прикованных героях наблюдается и у других кавказских народов. Приковывание цепями к скале героя-богоборца имеет сюжетные аналогии в других традициях: в христианстве главный падший ангел Люцифер (Светоносный) связан цепями и помещен в преисподнюю; в персидском эпосе царь Фаридун приковывает





цепями к горам правителя-змея Зоухака (он соответствует авестийскому герою Трайтаоне, победившему злого дракона Ажи-Дахака). Образ осетинского А. во многом совпадает с абхазским Абрискилом, армянским Артаваздом, Амირани у грузин, с адыгским великаном-богоборцем, прикованным цепями к горе Эльбрус. Сюжетная идентичность прослеживается и в образах А. и Артауза или же чудовищного Самели, прикованных к луне за то, что прогневили Бога.

Лит.: К а л о е в а. Даредзановские; Ц г о е в. Словарь. С. 44–48; М и л л е р. Кавказские предания; Д у н к е л ь В е л и н г Н. Из осетинской легенды о Прометее // ППКОО. Кн. 1. С. 157–160; Т м е н о в а З. Г. Место осетинского даредзановского эпоса в кавказской традиции // ВОЛФ. Вл., 1993; Д з и ц ц о й т ы. Нартовский эпос; Д ж а п у а З. Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. М., 2016. С. 187, 191–194.

К. Ю. Рахно
Х. Ф. Цгоев

АМЦЕГ [АМЦЕГ]. См. *Аталык*.

АМЫС [АМЫС] — нартская еда наподобие блинчиков. Составные компоненты: кукурузная мука, сыворотка и сливочное масло. В *кадаге* «Как старый Урызмаг пригнал скот» («Нарты Уырызмаг зарондаей фос куыд фæкодта») *Урызмаг* просит *Шатану* испечь ему три А., чтобы они были вкусны, сытны и при этом не тяжелы в пути: «Æртæ æмысы мын ракаен æлутонимæ, | Хæссынмæ роу, хæрынмæ адджын куыд уой, афтæ».

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 421, 558. Ирон æвзаджы æмбарынгæнæн дзырдуат. Т. I. С. 286.

И. Б.

АНГЕЛ. См. *Зæдтæ æмæ дауджытæ*.

АНГУССКОЕ СЕДЛО [АНГУСАГ САРГЪ] — высококачественное седло в «Нартиаде», гармонично сочетавшееся с *конем* и всадником одновременно. Ценное снаряжение коня. Определяется, вероятно, по месту изготовления. Встречается в дигорском *кадаге* «Насиран-алдар» («Насиран-æлдар»), записанном в 1903 г. М. *Гардант*. Им же словосочетание «angusag ævdust sarh» переводится как «по-андусски изукрашенное седло». М. *Гардант* предполагал, что слова хахиаг, бабиаг и ангусаг могли означать названия раз-

ных народностей, известных своим искусством в той или иной области. А.с. встречается в устойчивой фольклорной формуле «хахиаг хахидона, бабиаг авд æфтауг, ангусаг æвдуст саргъ» (диг.). В вариантах словосочетания переставляются. Например, «агнусаг æвдуст саргъ, бабиаг авд æфтауги ма хахиаг хæх идона» (диг. кадаг «Хъани лæхъуæн»).

Происхождение названия неизвестно. По мнению Г. *Бейли*, в А. с. сохранилось название ингушей angus, самостоятельно не встречающееся и восходящее к названию первого ингушского поселения на плоскости — Ангушт, Ингушт, Онгушт. Ю. А. *Дзиццойты* поддерживает эту этимологию, допуская, что и русская форма ингуш (без конечного т) происходит из осетинского языка. Название поселения — вероятно, персидского происхождения. Здесь стоит вспомнить Хамдуллаха Казвини, который в своем трактате упоминает гору Пяндж Ангушт (персидское «Пять пальцев») в Закавказье. Местность вокруг «аула Ангушт» из ингушских преданий — это Тарская (Владикавказская) долина, знаменитая область Ардос северокавказских алан.

Лит.: ПНТО. 1927. С. 64, 104; НК. ИАЭ. 4. С. 315, 503. Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 91; В а i l e у Н. W. Ossetic (Nartä) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London, 1980. P. 259; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 114; В и н о г р а д о в В. Б. Вайнахо-аланские историко-культурные параллели (на материалах горной Ингушетии) // Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе. Ордж., 1985. С. 13; Ц г о е в. Словарь. 2015. С. 48.

Х. Ц.
К. Р.

АНДИЕВ Борис Федорович [АНДИАТЫ Тебайы (Тегейы) фырт Барис (1911–1977)] — художник и исследователь народного орнамента, хореограф, сказитель, собиратель и хранитель Нартовских сказаний. Впервые «Кадаги о Нартах» на осетинском языке вышли в г. Сталинире (ныне г. Цхинвал) в



Б. Ф. Андиев





1942 г. грузинской графикой. Этот сборник отличается от последующих изданий некоторыми особенностями. За основу были взяты *кадаги*, записанные А. от своего отца Теба, жителя сел. Андиатыкау Куртатинского ущелья. Искусным исполнителем кадагов под аккомпанемент *фандыра* был и дед А. — Дзабе. Многие записи А., в частности об *Ахсартаггата*, *Алагата*, в указанную книгу не вошли. Почему-то было отдано предпочтение кадагам о нартовском роде *Бората*. Согласно андиевской версии, первым нартом был *Басты-сары-тых*, родившийся из *огня*, тогда как в других текстах начальным является цикл «Уархаг и его сыновья». Помимо того, в андиевских текстах героям данного цикла предшествуют *Сауасса*, *Уархтанаг*, *Бора*, *Болат-Курд*, *Болатбарзай* и др. Записи А. своеобразны по форме изложения, их язык отличается образностью и лаконичностью.

Соч.: Нарты. ОНЭ; Осетинский орнамент. Ордж., 1960.

Лит.: Туганов. Новое; Калоев. Мотив; Мамиева. Сагана. С. 41–42.

Л. Ч.



Т. Андиев

АНДИЕВ Теба [**АНДИАТЫ** Теба] — известный осетинский сказитель. Жил в сел. Андиатыкау (Андиатыхъау), находившемся в верхней части Куртатинского ущелья РСО-А, называемого Хилак. В 1910 г. переселился в г. Владикавказ. От него его сыном

Борисом *Андиевым* были записаны *кадаги*, оказавшиеся настоящей находкой. Их обработкой и подготовкой к изданию занялся Юго-Осетинский Нартовский комитет; к работе были привлечены научные сотрудники, писатели, художники: И. Качмазов, Х. Плиев, М. Шавлохов, М. Туганов, З. Ванеев, П. Санакоев и др. Несмотря на тяжелые военные годы, в 1942 г. в Сталинире (ныне г. Цхинвал) впервые были изданы «Нарты кадджытæ» на осетинском языке (грузинской графикой). Записанные от А. кадаги характеризуются цельностью и композиционной стройностью.

Лит.: К о ц т ы Х. Поэтическое очарование Нартиады Теба Андиева // Республика (РЮО). 2018. № 48–50. С. 37; К а л о е в. Мотив; Т у г а н о в. Новое.

Л. Ч.

АНДИЕВСКИЕ СКАЗАНИЯ. Специальная бригада, работавшая над составлением первого издания «Нарты кадджытæ» при ЮОНИИ, после тщательного просмотра и изучения многочисленных текстов, остановила выбор на материалах, предоставленных молодым сказителем Борисом *Андиевым*, который записал их от своего отца, уроженца Куртатинского ущелья РСО-А. И не случайно. Как писал входивший в состав бригады М. С. Туганов: «Андиевские материалы, осветившие собой всю грандиозность структуры осетинского народного эпоса “Нарты”, поражают от первой песни и до последней такой композиционной цельностью, перед которой должно померкнуть всякое сочинительство сводного текста <...>. Свободный белый стих, богатая технология языка и название предметов давно угасшей эпохи старины, лаконичность и образность в точных рамках напевов, — все это забило живым, могучим потоком истинно народных поэтических форм и потрясающих картин борьбы мощных и сильных героев-нартов».

Прежде всего, А. с. представляют несомненную ценность в содержательном плане. Согласно им, нарты имеют более древние корни, нежели в других записях, и восходят к герою *Басты-сары-тых*, рожденному из *огня*. И если в большинстве записей начальный цикл связан с *Уархагом* и его сыновьями, то в А. с. первыми нартами были *Сауасса*, *Уархтанаг*, *Бора-Болат-Курд*, *Болат-Барзай*. Здесь появляются воинственные женщины, возглавляемые *дочерью Даргафсара*, а *Шатана* наделяется такими качествами, как мужество и ловкость. Исходя из А. с., можно сделать вывод о глубоких корнях эпоса, восходящих к эпохе материнского рода.

Сказания были изложены в форме народно-эпической хвалебной песни, именно так, как их исполнял народ. Отличительной особенностью А. с. являются стиль и размер, соответствующие народной традиции. Кроме того, следует отметить их содержание, композицию, генеалогию нартовского древа, демонстрирующую жизнь каждого поколения от появления до дня гибели нартов и включающую эпизодических





героев. Ярко представлены женские образы: в том числе, образ Шатаны наделяется неизвестными до этого чертами воинственных скифо-сарматских *амазонок*. А. с. о воинствующем отряде женщин, обстоятельствах, побудивших их объединиться в войско и тренироваться в лесу, клятва уничтожить врага — все это одна из лучших мировых легенд об амазонках.

М. Туганов, отмечая большую научную ценность андиевского материала, писал: «В горах Куртата, куда редко заглядывают ученые для сбора народных сказаний, вполне естественно, что местные скромные сказители могли сохранить в первобытной части то наследие, которое было совершенно недоступно для других. Не надо забывать и то, что, по историческим сведениям, еще в XV и XVI столетиях Куртатинское ущелье служило центром Осетии».

Соч.: Нарта. ИАЭ. Ст., 1942.

Лит.: Туганов. Новое. С. 41; Мелетинский. ПГЭ. С. 160, 161; Туаллагов. Скифо. С. 22.

Л. А. Чибиров

АНДИЙСКАЯ БУРКА [АНДИАГ НЫМÆТ, АНДЫЙАГ НЫМÆТ] — в эпосе красивая, легкая и теплая наплечная *бурка*. Предположительно название А. б. связано с реальным топонимом. Анди — село в Дагестане, где изготавливались высокого качества бурки. А. б. встречается в *кадаге* «Ритуальные скачки нартовского рода Бората» («Нартон Борæты дугъ»), записанном в 1921 г.: Ближе к утру он пошел и <...> постелил попону, положил под голову седло; андийской буркой накрылся и лег спать... («Бонырдаæ æввахс ацыдис, æмæ <...> йæ æфтаугæтæ йæ быны бакодта, саргъ та — йæ ныварзæн; йæ андыйаг нымæт йæ уæлæ æркодта æмæ схуыссыди...»).

Андийцы — самая крупная из малочисленных народностей Дагестана и одна из самых древних, упоминаемых в источниках. Историки говорят о тождестве «андийцев» ассирийских источников IX в. до н. э., страны «Андиу» в надписи ассирийского царя Саргона II в VIII в. до н. э., «анийцев» Страбона (I в. до н. э.) и «андаков» Плиния Старшего (I в. н. э.), живших на Кавказе рядом с тидиями, в которых можно предполагать одну из дагестанских народностей — тиндинов или дидойцев. Примечательно вежливое обращение андийцев друг к другу, со-

державшее слово ‘нарт’: «О, нарт! Если можно, зайти ко мне!», «Оставь, нарт!» и т. д. У аварцев и у других народов Дагестана подобная форма обращения друг к другу неизвестна. По словам этнолога М. Агларова, других путей происхождения этого обращения у андийцев, кроме какой-то связи андийцев с аланами, трудно предположить.

Испокон веков андийцы были известны благодаря производству и торговле наплечными бурками, высоко ценившимися на кавказских, персидских и турецких рынках. О времени возникновения бурочного производства судить трудно. О воинах, одетых в черные шерстяные плащи, в составе албанских отрядов на Кавказе, упоминали еще античные авторы. Согласно Мухаммед-Рафи (XIV в.), андийцы платили шамхалу Казикумухскому 8 штук бурок и одного быка.

Ученые пытались разгадать, в какой стране, какой народ валял из отборной шерсти эти чудобурки, но их гипотезы неубедительны. Г. *Бейли* не исключал, что под «анды», если будет доказана древность этого этнонима в языке осетинского эпоса, возможно, скрываются исторические анты. Параллельное употребление словосочетания *лекъаг нымæт* ‘дагестанская (букв. ‘лезгинская’) бурка’ в языке осетинского фольклора, по мнению Ю.А. *Дзиццойты*, говорит в пользу дагестанской отнесенности этнонима анды.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 266, 687; Агларов М.А. Андийцы: Историко-этнографическое исследование. Махачкала, 2002. С. 18–19, 24–25, 104; Bailey H.W. Ossetic (Nartā) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London, 1980. P. 259; Дзиццойты. Нарты. С. 38–39.

К. Ю. Рахно

АНДРОГИННОСТЬ — явление, при котором человек проявляет одновременно (необязательно в равной степени) и женские, и мужские качества. В осетинском эпосе имеются персонажи, одновременно проявляющие мужское и женское начала, что перекликается с мифами об А. пралюдей в различных культурах.

Одним из таких персонажей является старейшина Нартов *Урызмаг*, что, несомненно, подчеркивает его жреческие функции в нартовском обществе. Согласно одному из сюжетов, однажды в дом рода *Бората* Урызмаг явился в женском платье. В другом тексте, поссорившись





с *Шатаной*, Урызмаг покинул родной дом. Чтобы вернуть супруга, Шатана переделалась в мужскую одежду и, соблазнив Урызмага волшебными предметами, склонила мужа к тому, чтобы он исполнил для нее роль женщины. В известном *кадаге* «Бората и Ахсартаггата», когда после долгой кровопролитной вражды дело дошло до примирения, стороны договорились связать себя родственными узами. *Ахсартаггата* должны были выдать девушку за юношу из рода Бората. Когда наступил день свадьбы, Ахсартаггата сбрили бороду Урызмагу и выдали его Бората вместо девушки.

В эпосе Урызмаг часто перевоплощается в разных животных. При этом он обычно превращается не в *осла*, а в ослицу, не в кобеля, а в ощенившуюся суку, не в жеребенка, а в кобылицу (в табуне он ходил кобылой и жеребился три года. И из этого табуна вышли лучшие шавлоховской породы лошади), а затем в *собаку-дворняжку*.

Исследователи считают Урызмага паредром богини плодородия, который принимает иногда амазонообразный облик. О связи Нарта Урызмага с культом плодородия свидетельствует и следующий мотив: Урызмаг оплодотворил скалу, из которой через 9 месяцев рождается ребенок. Как следствие алано-дагестанских этнокультурных связей до нашествия монголо-татар, в аварском языке зафиксированы аланизмы. Так, в аварских источниках XVII в. имя Урызмаг упоминается как женское. Иллюстрация к сказанному выше — *энарейство* Урызмага. Таким образом, в эпосе Урызмаг имел две ипостаси, два антропоморфных начала: мужчины и женщины. В других национальных версиях эпоса о Нартах образ Урызмага проходит мельком, без отношения к функции паредра богини плодородия.

Не лишен А. и брат Урызмага *Хамыц*. *Зуб Аркыза*, которым он пользуется, ранее был женским магическим средством, и из-за него «доблесть и мужество Хамыца стали таять». В одном из *кадагов* Хамыц сам родил *Батрадза*. Став родителем, он взмолился *Богу*, чтобы у него появилось молоко в груди. Бог внял его просьбе, и Хамыц своим грудным молоком вскормил Батрадза. Однажды, преследуя *зайца*, Хамыц оказался у моря. Заяц исчезает в *воде*, и вышедший из воды старец объяснил Хамыцу, что заяц — дочь *Донбеттыра*, она полюбила Хамыца и выйдет за него замуж. Нимфа вышла

замуж за Хамыца, но с условием, что днем она будет носить черепашую чешую (ср. с змееводной нимфой *Геродота*), так как боится *солнца*. Однажды Хамыц, вопреки желанию жены *Быценон*, принес ее (*лягушку* — оборотня) в кармане на *Ныхас*. Обиженная *Сырдоном* (тот распознал, что у Хамыца в кармане), Быценон своим дыханием вводит зародыш их ребенка между лопатками Хамыца. Из образовавшейся опухоли спустя девять месяцев выпрыгнул раскаленный младенец. *Ж. Дюмезиль* сопоставляет Хамыца с энареями скифских преданий, т.е. мужчинами, зараженными женской болезнью, а В. А. *Цагараев* — с подчеркивающими свою двуполость в одежде ходжами и шаманами среднеазиатских народов. В одном из Нартовских *кадагов* имеется аналогичная ситуация: Урызмаг отвергает владычицу *пещеры Тарфа*; последняя проклинает Урызмага, направляет его мужскую силу на камень, из которого рождается великий герой *Сослан*.

Кроме того, в отличие от других мужчин рода Ахсартаггата, Хамыцу не свойственно явное проявление маскулинности ни в охоте, ни во время завоевательных *походов*, ни в *танцах* или игрищах. И одевался он не так, как остальные нарты: «Утром, когда Хамыц вышел на *Ныхас*, все Нарты удивились его одежде, говоря: удивительная, странная одежда на Хамыще».

Идея о всеобщей двуполости, когда в чело́веке проявляются одновременно и женские, и мужские качества, имеет древние корни. Она была присуща народам индоевропейского мира (в их числе отдаленным предкам осетин) и вытекала «из идеи божественной двуполости, поскольку божество есть образец и первопричина каждого существования».

Черты энарейства обнаруживаются и в образе Нарта Сырдона. Он перевоплощается в девочку, невесту, женщину, старуху, мальчика, старика, мелкую птичку, но никогда в зрелого мужа, воина. Как и женщинам, ему не грозит *кровная месть*.

Формирование образа женоподобных мужчин произошло в доскифское время. Антропологические изображения, сочетающие женские и мужские признаки, нередко встречаются на кобанских пластинках. У древних иранцев *Митра* отождествлялся с образом Диониса, который обладал А.





А. богов можно наблюдать в различных культурах. Андрогиниом являлся и библейский Адам, из ребра которого Бог создал Еву. Культура «переодевания» (А.) имела глубокий смысл: «Смена одежды через религиозный опыт, предположительно реализующийся при исполнении ритуала, имела целью достижение некоего состояния А., возвращение к первоначальному человеческому состоянию, которое во всех традициях считалось совершенным. Человек, надевший женскую одежду, воплощал на какое-то время единство полов — состояние, которое облегчало ему определенное осмысление цельности космоса. Он проникал, будучи андрогиниом, на некий уровень реальности, который оставался бы недоступным для него в условиях человеческой разобщенности полов».

Приведенные выше параллели еще раз подчеркивают значимость образов Урызмага, Хамыца и других нартов в мировой мифологической культуре. Они органично вписываются в ряд образов, представленных в традициях и мифологии народов мира.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 205, 206, 211, 230, 231, 134–161, 478; СН. 1981. С. 27. ПНТО. 1927. С. 41; НЭ. 1957. С. 157–160; Геродот. История IV. С. 13–14, 67; Дюмезиль. ОЭМ. С. 143; Айтберов. Имя Урузмаг // ОФ. 1977. С. 131; Элиаде М. Азиатская алхимия. М., 1998; Янус К. 1998. С. 169, 317; Чибиров Л.А., Чибиров А.Л. Образ нарта Урызмага в осетинской Нартиаде // ВДНЦ. № 57. Махачкала, 2015; Чибиров. ОН; Туаллагов. Скифо; Цагарав. Золотая. С. 250, 252–253; Чочиев А. Р. Нарты-арии и арийская идеология. М., 1996. Кн. 1. С. 20–21.

А. Л. Чибиров

АНЗОР. См. *Амзор.*

АНЗОРА СЫН [АЕНЗОРАЙ ФУРТ (диг.)] — персонаж *кадага* «Сын Аца маленький Ацамаз и сын Анзора» («Аци фурт мингий Ацамаз æма Аензорай фурт»), отец трех красавиц, живших в *башне*, выложенной из круглого камня, в которой не было дверей. У красавиц было волшебное *зеркало*, в котором они видели все, что происходило на земле. Старшая вышла замуж за *Ацамаза*, уплатившего калым в 100 *олений*-одногодок. См. *Амзор.*

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 366–369; Нарты. ОГЭ. Кн. 1. С. 335–338; кн. 2. С. 346–349.

Л. Ч.

АНИМИСТИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ.

Анимизм (лат. *anima* — душа) — характерная черта всех архаических религий, система представлений о наличии у человека, животных, *растений* и предметов некоего независимого начала, сверхъестественной сущности — души. Согласно А. п. душа укоренена в своем теле, но эволюционный вектор ведет к духу, как достаточно свободному по отношению к конкретному телесному воплощению.

Э. Тайлор в книге «Первобытная культура» рассматривал анимизм в качестве зародыша всех религий. Первобытные люди, согласно его концепции, задумываясь о природе смерти и сновидений, пришли к пониманию субстанциальности души, способной покидать (временно или навсегда) свою телесную оболочку. Из этих взглядов развились представления об отдельно существующих духах природных сил, животных и растений. В сущности он верно указал на имеющуюся тесную связь между различными видами религиозных представлений (анимизмом, фетишизмом, *тотемизмом*) и определил их эволюционный характер.

Рассматривая проблему анимизма с позиций функционализма, Б. Малиновский подчеркивал: «Вера в душу является результатом веры в бессмертие». Он отмечал жизнеутверждающую функцию религии: «реальные корни анимизма — в глубочайшем эмоциональном факте человеческого существования, в желании жить». Дилемма бытия и небытия, высвечивающая все существо человека, преодолевается позитивными представлениями о независимом от смертного тела существовании души и вере в бессмертную жизнь.

А. персонифицировал явления природы и наделял их человеческими свойствами и способностями. Действующие во Вселенной высшие существа, в силу мифопоэтического освоения мира, суть копии бессмертной человеческой души. Именно у человека сверхъестественные существа заимствуют образ и характер действий, чувства и симпатии, лучшие, и даже не самые лучшие, качества. Все это — результат первобытного мифического мышления, отличающегося синкретизмом и неразличимостью в опыте объективного и субъективного.

Наличие пережитков А. у предков осетин наглядно иллюстрируют Нартовские сказания.





В эпосе вся природа одушевлена: леса, горы, моря, равнины. Имеют душу и дикие звери. Все живет единой жизнью, наподобие человеческой, проявляя радость и печаль. Подчинять себе природные явления, заставляя их выполнять волю человека — обыденное дело для нартов. «Когда нарт Ацамаз заиграл на чудесной свирели, олени и серны, туры и козы пошли в пляс. В пляс пошла Черная гора с Белой горой, и оползнями расползлась Черная гора, и белым песком рассыпалась Белая гора».

Согласно А. п. душа и тело могут существовать раздельно. Так называемая «внешняя душа», находится в каком-либо другом живом существе или предмете. Она размещается за пределами тела и мыслится как материальное, телесное существо, полностью копирующее своего двойника. Душа сына *Битара* в его *кинжале*, а *уаиг* прячет свою душу в железном *сундуке*. Иногда народная фантазия помещает душу в домашнее или дикое животное. В *кадаге* «Малик Схуалия» говорится, что сила, надежда и душа его находятся в трех *голубях*, голуби — в *зайце*, а заяц — в утробе *олени*. Достав этих голубей, *Урызмаг* смог победить *Малика*.

Иногда душа мыслится чем-то материальным, пребывающим в определенной части тела. Таким местом пребывания души могут быть сердце, печень, кровь, пульс, голова, дыхание, глаза. Герои Нартовских сказаний, хотя и получали особую закалку, но в их теле оставалось уязвимое место, где обитала душа. У Нарта *Сослана* это были колени, у его *коня* — копыта, у *Батрадза* — незакаленная кишка.

Посмертная жизнь связана с отделением души от тела и переходом ее в *Страну мертвых*, владыкой которой является *Барастыр*. У ворот в Страну мертвых стоит привратник *Аминон*, не пропускающий никого из живых и не выпускающий никого из мертвых. Тем не менее, Сослану удастся еще при жизни проникнуть туда в поисках чудодейственного растения (*Аза-дереву*). Загробный мир представился ему в размерах, которые многократно превосходят мир живых. Это подлинный, действительный мир (ацаг дуне), а не мнимый, призрачный, земной мир (манг дуне). Во все время пребывания Сослана в Стране мертвых ему оказывает помощь покойная супруга (мертвые могут помогать жи-

вым). Вера в бессмертную жизнь души после смерти тела определяла и целостную систему погребальных ритуалов. При проводах покойника, согласно обычаю, в могилу клали его личные вещи, которые могли бы понадобиться в вечных странствиях по Стране мертвых. Эпос фиксирует этот обычай, когда рассказывает о том, что Сослан перед своей смертью просил, чтобы ему в *склеп* положили оружие (*лук и стрелы*) и показали *одежду*, в которую его оденут.

В осетинских Нартовских сказаниях душой наделяются и произведенные человеком предметы: стрелы, кинжал, центральный столб. Душой наделяются *котел*, *меч*, *свирель*, *чаша*. Чаша *Уацамонга* обладала способностью отличать правду от лжи и сама возносилась к устам того, кто на кувде нартов правдиво рассказывал о своих подвигах.

Согласно историческим свидетельствам (А. Марцеллин), не было у алан ни храмов, ни святилищ; они втыкали в землю обнаженный меч и благоговейно поклонялись ему, как Марсу. Нарты также наделяют меч волей и сознанием. Душой обладает меч Батрадза; такое оружие равнозначно своему хозяину. Герой вступает в бой, когда меч сверкает пламенем, когда звенит. Батрадз и его меч — одно целое. По воле *неба* нартовский богатырь умирает только тогда, когда брошенный в море меч тонет в волнах. После ухода из жизни Батрадза меч выбросился из моря, устремился на небо и стал истреблять уациллага, уастырджита и других духов, как это делал сам хозяин при жизни. Молния возникает от движения его меча. Еще одним воплощением Батрадза становится ураган. Когда по его требованию нарты превратили в пепел свою одежду, он своим дыханием развеял результат их тяжелых трудов.

Чудодейственным мечом обладает не только Батрадз. Меч *Тотрадза*, соперника Сослана, испускает синее пламя в жажде боя, нередко сам выскакивает из ножен, услышав о тревоге, о грядущей битве. Чудесным был меч *Сайнаг-алдара*, изготовленный *Сафа*. На одной стороне меча сияло *солнце*, на другой — *луна*. Сайнаг-алдар мог умереть только от собственного меча.

Оружие способно вести самостоятельную жизнь и, прежде чем оно станет повиноваться нартовскому герою, тот должен покорить его.





Когда Нарт *Саууай* попросил оружие у отца (*Кандза*), тот ответил: «Меч мой в жажде боя изогнулся, острием вонзился по рукоять, и испускает синее пламя...». В жажде боя испускает красное пламя и лук, прикованный цепями к железным столбам. Затем меч и лук пошли на Саууайа в бой, но он их усмирил и овладел ими.

А.п. распространяются также и на коней героев «Нартиады». О преданности коней нартам, об их сверхъестественных свойствах имеются обширные фольклорно-этнографические материалы. К коням чудесной породы эпос относит *Авсурга*, *Арфана*, *Дур-Дура*, *Дзындз-аласа*. Конь Сослана Дзындз-аласа, подаренный *чертями*, знал все дороги до края света, в подземную страну и на небеса. Выше земли, ниже облаков мчался его конь, силой своей равный буре. Конь Сослана кричал по-соколиному, свистел по-орлиному и летал, подобно ветру. Нартовские кони понимали человеческую речь, отвечали на вопросы и давали советы своим хозяевам. Когда Сослан спросил своего коня, отчего тот может умереть, конь ответил, что смерть его — в копытах, если только снизу, из-под земли, пронзит кто-нибудь его ноги.



Батрадз пролетает между движущихся гор. Из сказания «Кто из нартов лучший?». Худ. М. Туганов

Батрадз, задумав расправиться с убийцей своего отца, приходит за советом к коню, который подсказывает, как осуществить месть. Конь Нарта *Хамыца* из породы ветрогонных (Кокцуал) летал по воздуху, как *коришун*. Кони породы огненных ветрогонов в бою превращаются в огонь и пламенем своим пожирают людей. Нартовские кони обычно стояли в подземных конюшнях и питались железными опилками. В случае необходимости кони со своими всадниками мгновенно облетали горы и долины, поднимались в небеса.

Итак, в мире мифа природа и человек семантически совпадают, ибо мыслят и говорят на одном языке. Все приведенные примеры иллюстрируют характерную черту А. п. — одушевление мира, окружающего человека, и приведение всех предметов и природных явлений в соответствие с его жизненными запросами. Своими ощущениями, переживаниями, всем своим существом персонажи нартовского эпоса включаются в окружающую природу и становятся ее необходимым и гармоничным элементом.

Лит.: СН. 1981. С. 14, 135, 195, 300; ОНС, 1948. С. 139, 194, 311–312, 358; Б у т и н о в а М.С. Как возникла религия. М., 1958; Ш а н а е в Г. Из осетинских. С. 4–6, 11, 12, 21; Ч и б и р о в. ТДКО. С. 158; его же. ОН; Д ы н н и к В. А. Вступительная статья к кн. Сказания о нартах. М., 1948. С. 14; А м а р ц е л л и н. Римская история / Аммиан Марцеллин. СПб.: Алетейя, 1994. (XXX. 2. 23); М а л и н о в - с к и й Б. Магия, наука и религия М.: Рефл-бук, 1998. С. 53; Т а й л о р Э. Б. Первобытная культура. М.: Политиздат, 1989. С. 205–456.

Л. А. Чибиров

АНТРОПОНИМЫ НАРТОВСКОГО ЭПОСА. Значительную группу антропонимов составляют мужские личные имена. Наделение героев именами является важным элементом нарративной традиции, создания достоверности сказаний, а имена собственно нартов важны для сохранения исторической и генеалогической памяти. Действующие лица нарты всегда индивидуализированы, представлены более дискретно, чем не нарты.

О важности имени мужчины свидетельствуют практики наречения героев, описанные в эпосе: а) во время специального пира в честь новорожденного или малолетнего героя





(*Айсана, Амзор, Тотрадз*); б) как этап инициации (*Бедзенага сын Арахдзау*).

Специальное внимание уделяется и акту, и мотивам имянаречения: чудесному рождению, происхождению героя или отличительной черте героя. Акцентируется почетность функции нарекателя: среди которых сакральные персонажи (*Бог, Покровитель огня, Сафа*), статусные друзья нартвов (*Алдар Черного моря, Сайнаг-алдар*), Нартовские герои (*Сослан, Сырдон*), в исключительных случаях женщина (*Шатана*).

В ситуациях общения, в том числе межэтнического, неоднократно подчеркивается значение имени для соблюдения *этикета*, важность и славность доброго имени, так, за пределами нартвовского мира широко известны имена *Уархага, Урызмага, Сослана, Батрадза*, что обусловлено их моральным авторитетом и военными подвигами.

Список нартвовских антропонимов открывается именем этногонического патриарха *Сауасы*. Имя одного из его сыновей, первого Нарта, *Бора* становится эпонимным для рода *Бората*, во втором нисходящем поколении от которого происходит выделение патронимической группы *Ахсартаггата*.

Выделяются эпонимные герои, по именам которых названы нартвовские колена: Алагаты *Алаг, Алагуан*, Ацаты *Аца*, или фамилии, как в случае Анзорати минкьи Анзор (маленький Анзор из рода Анзоровых).

Имена известных нартвовских героев поддаются этимологизированию из иранских языков, согласно принятым интерпретациям, содержат зоонимы: *Уархаг, Урызмаг*; соматизмы: *Болатбарзай*. Ряд имен (*Хамыц, Батрадз*) возможно, свидетельствуют о монгольском влиянии на Нартовский эпос.

Особого внимания заслуживает наречение близнецов *Уархаг* и *Уархтанаг, Ахсар* и *Ахсартаг, Урызмаг* и *Хамыц*. Наибольшая вариативность отмечена в именах *Ахсар* и *Ахсартаг*: *Ахсарт, Ахсарттаг; Ахсал* и *Ахсалтаг, Хсарт* и *Хсарттаг*, которые также представлены калькированным вариантом: *Хъайтар æмæ Хъайтарбег*.

Многочисленную группу составляют патронимные именованья и кумулятивные формы с патронимическим элементом: *Алымбегов сын Тотрадз, Уази сын Саууай, Уаза сын Ацамаз*.

Отличительной чертой кумулятивных форм является присутствие в абсолютном большин-

стве автоэтнонима «Нарты» («нартвовский»): *Нарты Уархаг, Нарты Хамыцы фырт Батырадз (Батрадз, сын Нарта Хамыца)*. Это могло быть обусловлено необходимостью: а) сохранения идентичности, что служило, на всех этапах бытования эпоса, сохранению культурной идентичности его носителей в условиях родовой и клановой раздробленности и активного межэтнического и межкультурного взаимодействия и воспитанию национальной гордости и уважения к своей истории; б) осознания собственной этнической принадлежности в ситуациях и активного межэтнического и межкультурного взаимодействия; в) героизации прошлого; г) воспитания национальной гордости и уважения к своей истории. Кроме того, автоэтноним, развивая позитивную оценочность, добавляет дополнительные смыслы антропониму.

Случаев дублирования в эпосе антропонимических единиц не отмечено, что может свидетельствовать о стадии несложившегося антропонимикона. В тех редких случаях, когда употребляется известный антропоним с поясняющим компонентом (*Уархаг, Бсеты Батрадз*), можно полагать сказительскую неточность.

Отмечено употребление постоянного эпитета героя: *Сырхзачъе (Рыжебородый), Нарамон Сослан (Буйный / Неистовый Сослан), Болатрихи Хамыц (Булатноусый Хамыц), Нарты фыдбылыз Сырдон (Сырдон — исчадие зла, несчастье нартвов)*.

Свидетельствами исторического опыта общения нартвов с представителями различных народов и его эпического преломления являются антропонимы-ксенонимы. В эпосе сохранены имена исторических и мифологических соседей, союзников и врагов нартвов, многочисленность которых свидетельствует об интенсивности межэтнических контактов и длительности проживания в условиях полиэтничного социума, политической нестабильности и динамично меняющейся военно-политической ситуации. Для расшифровки информации, закодированной в именах собственных, препятствиями являются: а) скудость источников по антропонимике; б) искажение исходной формы экзоэтнонима в принимающем языке; в) недостаточность данных для определения языка-донора; г) именованье иноземцев средствами собственного языка.





Способы именованя героев не-нартского происхождения представлены прямыми и непрямыми номинациями. Во время создания сказания или в начальный период его бытования, этническая принадлежность действующих лиц могла быть очевидной и для слушателей, и для сказителей, и имена служили самодостаточными этническими координатами. Изменение политического контекста, географической ниши демотивируют имя, в связи с чем нарушается связь с конкретным реальным или мифологическим этносом таких героев, как: *Адыл*, *Азгар*, *Барталаг*, *Бибыц*, *Бигар*, *Буртаг*, *Мукара*, *Телберд*, *Уарби*, *Харан-Хуаг*. Интерпретация происхождения некоторых героев: *Имана*, *Челахсартага*, *Сайнагалдара* (с последними двумя связаны самые известные сюжеты эпоса), вызывает затруднения, некоторые комментаторы относят их к нартам, другие — к близким соседям нартов.

Действующее лицо нартского происхождения обычно называется весьма определенно, а его антагонист иногда по этнониму, по топониму, по физической характеристике. Имена не-нартских часто сопровождаются дополнительной информацией, указывающей на происхождение, место проживания: *Джырк-уаиг* из *Аргана*. Отсутствие имени или умолчание имени является важным средством создания образа врага, негативизации чужака. Антропонимы могут уточняться этнонимами: *Чынты Беко*, *Чынты Бырнаг*, *Къащциты Хандыкдзу*, *Ногъайы Батыр*.

Наиболее часто в эпосе упоминаются статусные иноземцы: *Насран-алдар*, *Гуцмаз-алдар*, *Тогуз-алдар*, *Кармаг*; военные предводители: *Хьулань афсэдтэ* (*войска Кулана*), *Уарбийь афсэдтэ* (*войска Уарби*).

Зачастую важнее личного имени предводителя / повелителя может быть его: а) топонимическая принадлежность: *Сау хохы аьлар*, *Тулоны аьлар*, *Уаспийы аьлар*, *Балгъайы аьлар*; б) этническая принадлежность: *Хадзиты падзах*, *Бедзенаг-алдар*, *Азынаты маьликк*.

В отдельных случаях затруднительна идентификация элементов составного антропонима, которые могут быть титулом, этнонимом, топонимом: *Санты маьликк*. Отмечена кумуляция титулов различного происхождения: *Хъан-алдар*, *Малик-алдар*.

Прозвища как способ ономастической номинации иноземного героя достаточно распростра-

нены, и их следует интерпретировать из иранских языков: *Сау ногъайаг* (*Черный / Смуглый ногаец*), *Гуымы Къобор* — (*Гумский бык / силач*). Часто использование соматизмов: *Фырысэр Бетьре* (*Овцеголовый Бетре / Петр*), *Хьоппэгцэст* (*Пучеглазый*), *Боцъоджын* (*Бородатый*), *Цубурфиндз* (*Коротконосый*).

У сказителей зафиксированы либо разные способы именованя одного персонажа, либо варианты его личного имени: *Авдзаран / (Сау) Афсарон / Авдсарон*, *Амылтахъ / Алмутахъ / Алмуталхъ*.

Для иноземцев, так же как и при номинации нартов, используются патронимы, что говорит о длительности и преемственности отношений с представителями данных этнических групп: *Нозы фырт Баргъуын* (*Баргун*, сын *Ноза*). В ряде случаев для номинации иноземцев молодого возраста возможно использование только патронима: *Афсароны фырт* (сын *Афсарона*), *Телберди фуртта* (сыновья *Телберда*), *Азны фыртта* (сыновья *Азна*).

Имянаречение не поддается исчислению, но в некоторых случаях прослеживается связь между именами членов одной семьи, так, имя представителя нисходящего поколения или младшего в одном поколении может быть производным от имени старшего: *Цацха-будай / Засхабуда*, сын *Цацхая*, отца *Мукара* звали *Кара*, в одном из вариантов встречается имя *Уангур*, младшего брата которого зовут *Хафтангур*. Немногочисленные имена слуг, рабов также следует отнести в группу ксенонимов: *Алхад Теурез* (*Купленный Теурез*), *Табылдак*.

Особенно дискретно представлен класс *великанов-уаигов* (*Урс хохы Урс уаьйыг*, *Быдауаьйыг*, *Бызгъуан уаьйыг*, *Хъарадзау*). Зачастую негативизация великанов заключается в указании на физический недостаток: *Сохъыр* (*Кривой*), *Иудзонгон уаьйыг* (*Однорукий*), *Куырм уаьйыг* (*Слепой*); на физическую аномальность: *Артэсэрон* (*Трехголовый*), *Авдсэрон* (*Семиголовый*).

Классы мифологических существ обычно достаточно четко различаются, но в отдельных случаях основной является отрицательная коннотация мифоэтнонима, и тогда появляются варианты имени персонажа (*Кэфхор уаьйыг*, *Кэфхор гуымир*). В отдельных случаях в ксенониме различается известный нартский





антропоним (Бсеты Батрадз, Казиты Сатана) или теоним (Угыъуыр Афсати); что может: а) быть употреблением автохтонного антропонима для именованья экзогамного лица; б) отражать стадию до антропонимизации нарицательных единиц *батрадз-, *сатана-, *афсати-. Совпадение имени нарта и иноземца (Алагаты Елтагъан) можно считать, напротив, употреблением аллохтонного имени для нартвовского героя.

Первостепенность или второстепенность действующего лица в сказании не принципиальны для определения приема номинации: *Алдары фырт*, одно из главных действующих лиц *кадага*, не назван, как и *Гуымты Гуымир (Гумский человек)*, который так и остался без имени, хотя неоднократно нарты декларируют, что не садятся за стол с незнакомыми. Встречаются примеры удвоения или рифмованности имени (*Ногъа-Богъа, Асахъ-Масахъ*).

Женские персонажи не играют первостепенных ролей в сказаниях, даже там, где речь идет о сватовстве или, например, о похищении жены, они называются однократно, в вариантах одного сюжета могут иметь разные имена. Социальное положение женщины не является гарантией ее индивидуализации, тем более что практически все героини высокородны. Гендерная асимметрия проявляется также в системности умолчания имен женщин и в малочисленности группы прямого именованья по сравнению с превосходящими по количеству средствами непрямого именованья.

В группе личных имен: *Агунда, Бедуха, Косер, Шатана* и др.

Шатана стоит особняком, в том числе и потому, что в эпосе налицо более одного персонажа с таким именем. Кроме *Шатаны* из рода *Ахсартагата*, имеется еще *Шатана Кадзиевская*.

Частью составного женского имени можно считать постоянный и наиболее распространенный эпитет *расугъд / расогъд*, соответствующий русскому «краса, красивая», употребленный в постпозиции: *Акуыллæ-рæсугъд, Ацæра-рæсугъд, Хъызмыдæ-рæсугъд*. Подобная оценочная единица однозначно маркирует героиню как носительницу исключительной физической внешней красоты, которая переносится и на ее высокие душевные достоинства и добродетели. Также встречается — *рухс* — «свет, светозарная» (*Уацырухс* — «божественный свет»).

Колоронимы в составе женского имени *Бур-, Сау-* могут указывать на особенности внешности, на цвет волос героини: *Бурдзалаг, Сауарон-Бурдзабах*; быть интенсификатором качества — *Айнаги Саурасугъд*.

Группа патронимических единиц включает именованья дочерей сакральных персонажей: дочь *Курдалагона*, дочь *Сафа*, дочь *Солнца: Ададза, Ацырухс, Хорческа*; дочерей героев: *Адыла-красавица* (*Адылы-рæсугъд*), дочь *Балсага*. Даже героиня, собравшая и возглавившая женское войско, остается незадуманной: *дочь Зарисара*.

Помимо теонима и антропонима, патронимический элемент может являться прозвищем с прозрачной семантикой: *Даргъафсары чызг* — дочь *Длинной-челюсти / Волка*.

Встречаются кумулятивные виды именованья: *Хуры чызг Ададзы-рæсугъд*. В отдельном случае женское личное имя *Уадзавтау* встречается в варианте с именем матери: *Адакези кизга Уадзавтау* — *Уадзафтау*, дочь *Адакез*, — возможно, чтобы подчеркнуть родство по материнской линии, акцентировать внимание на достоинствах родительницы, обозначить роль матери, воспитывавшей дочь без мужа.

В сказаниях фиксируется фактическое отсутствие имени: «поклонись своей безымянной сестрой» «*Де `наном хойæ расомы кæн*».

Именованья от фамилий, которые, в свою очередь, являются производными от имен или прозвищ, подчеркивают важность родовой принадлежности девушек: *Алагаты Елда, Къадзиты Сатана*. Происхождение зачастую важнее личного имени: *Борæты чызг, Мыцаты чызг, Сайнагон* (из рода *Сайнага*), *Къуымæллагон, Къæрмагон*. Варианты такой номинации: *Донбеттырты чызг*, которая впоследствии именуется *Донбеттырон*.

Группа этнонимных имен включает как известные названия народов: *Ауари расугъд* (*Красавица Аварии*), *Хъуымыхъаг чызг* (*Кумыкская дева*), так и названия мифологических народов: *Камбадаты кизга* (*девушка сказочного рода Камбадата*), *Сайтанхан* (*дочь шайтанского племени*). В номинациях *Мад-хайраг, Ус-хайраг* констатируется факт принадлежности героинь к определенному мифологическому классу.

Группа маритонимов включает: а) личное имя супруга: *Созырыхъойы къайаг* (*Суженая*





Созырыко), Ахсары амкъай (Супруга *Ахсара*); б) кумулятивный антропоним: Наргы Алджыхъойы ус (жена нарта *Аладжыко*), Ахсартаггаты Зиваджы ус (жена бездельника Ахсартагова); в) социальный титул мужа: Мысыры паддзахы ус (жена царя *Егунта*), Алдан-маличчы ус (жена властителя Алдана).

При именовании женских персонажей употребляются элементы чызг / кизга (дочь), ус / оса (жена), кайаг (нареченная), амкъай (супруга), афсин (хозяйка).

Достаточно поздними в масштабе истории эпоса следует считать имена, носящие следы монгольского влияния, процессов христианизации (Майрам) и исламизации (*Фатимат*, *Залихан*). Эти имена, как и *Мару*, *Лизахан*, *Салимат*, — способ заполнения лакуны, если до этого в сказительской традиции было умолчание женских имен, то со временем могло происходить наделение именами неназванных героинь из современного сказителям именованного слова, что создавало наложение одновременных ономастических единиц в рамках одного сюжета.

Этимологизирование большинства женских имен затруднено имевшим место табуированием личных имен; ограничениями прямого апеллирования к женщинам в обществе; сосуществованием ряда вариантов одного имени в разных сказительских традициях (*Ацырухс-Уацырухс*; Хъорагъан — Корагъа; Хуры чызг, Хорческа, Бедуха — Бедоха-Питьуха); сложностью разграничения вариантов одного имени и сходных имен различных персонажей.

Различные сюжеты имеют различную хронологическую глубину, соответственно, антропонимы также отличаются различным возрастом и происхождением. Ряд имен интерпретируется из иранских языков, из собственно осетинского языка (Налхъуыга, Масталгъыст). Имена персонажей не нартовского происхождения, экзогамных героинь, завоеванных в дальних походах и через героическое сватовство, следует интерпретировать из данных других языков, носители которых контактировали с создателями сказаний. Однако происхождение женщины может не быть решающим для определения происхождения ее имени, как известно, антропонимы в ситуациях полиэтнического общения являются достаточно открытой системой, проницаемой для слов и имен из разных языков. С другой

стороны, могло иметь место переименование иноэтнической женщины для облегчения ассимиляции в новой для нее среде, либо использование отэтнонимного имени.

Лит.: Абаев. О собственных; Гагкаев К. Е. Составы и функции осетинских личных имен // ИСОННИИ. Т. XXIV. Вып. 1. С. 53–73. 1964; Гурьев. Антропонимика; его же: Сборник; Дзидцойты. Нартовский эпос и др.

Э. Т. Гутиева

АПИ — скифская богиня земли, у *Геродота* отождествляется с Геей, одним из наименее персонафицированных божеств греческого пантеона. Гея — древний хтонический и космический образ, божество из числа доолимпийских богов, дочь Хаоса, мать титанов Урана, Понта, Океана и других. По отношению к ней Зевс и другие божества-олимпийцы, указанные как аналоги скифских богов, принадлежали к младшему поколению. Д. С. Раевский, ввиду этимологической связи имени А. с иранским *арі* 'вода', допускает объединение в образе А. земного и водного начала и отождествляет ее с хтонической змедевой из скифского мифа — родоначальницей скифов, хотя она «рожденная земля». С ним отчасти солидарна С. С. Бессонова. Возможно, с А. вступает в брак Таргитай. Л. А. Чибиров, с учетом этих сближений, сравнивает А. с получеловеческими *Донбеттырами* Нартовского эпоса и *Дзерассой*, давшей жизнь *Шатане*.

А. — супруга Зевса-Папая. В иранской мифологии мать-земля представлена богиней Арматай, которая иногда предстает как супруга верховного бога Ахурамазды. В. А. Цагараев тоже находит черты А. в образе Дзерассы, которая передает свою сакральную власть Шатане.

Лит.: Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. К., 1983. С. 36–37; Раевский Д. С. Мир скифской культуры. М., 2006. С. 64, 66, 69, 72–73, 78–79, 82–83, 85, 148–151, 293, 460; Чибиров. ТДКО. С. 196–197, 570; Цагараев. Золотая яблоня. С. 107.

К. Р.

АПОЛЛОН — древнегреческий бог *Солнца*, предсказатель будущего и музыкант, сын Зевса, второй по значимости бог в греческом пантеоне. Культ А. позволяет провести параллели от него к скифам и Нартовским сказаниям осетин.





Известно, что часть имен скифских богов Геродот передает в греческой форме. В частности, божество солнца скифов у отца истории носит имя Гойтосир, а его аналог в греческом пантеоне — А. Судя по Геродоту, А. отождествлялся с Солнцем, направляя свои стрелы, подобные солнечным лучам, на врагов. Архаическое содержание культов персидского Митры и А. позволяет реконструировать и иные функции скифского божества. Функция *настуха*, охранителя скота четко выражена в эпитетах Митры и в мифологии греческого А. Важность ее очевидна, так как скот был основой благосостояния скифского общества. С функцией охранителя стад связана и функция лучника, стрелометателя и победителя чудовищ. Об этом свидетельствует рассказанная Геродотом легенда о жреце А. — гиперборейце Абарисе, который обошел мир со священной стрелой А. в руке во время голода и эпидемии, а также устойчивость и древность этой функции у греческого А. «Лучник» — наиболее архаический его эпитет. Если иранский Митра — покровитель воинов, то А. — предводитель войска. Причем могущество А. особого свойства: он поражает своих врагов, как и Митра, волшебным, магическим путем.

А. Ликейский был как хранителем от волков, так и самим волком. Аристей из Проконнеса, одержимый А., дошел до скифского племени исседонов; там ему поведали об их соседях — одноглазых аримаспах и гиперборейях. Он мог появляться одновременно в удаленных друг от друга местах и в образе ворона сопровождал А.

Что касается Нартовского эпоса осетин, то здесь знаменитый герой *Сослан* является олицетворением солнечного божества и имеет много общего в образе и деяниях с А. Согласно одному осетинскому сказанию, каждое утро *Созырыко* встает до восхода солнца, умывается, поднимается на вершину семиэтажной *башни* и встречает рассвет, распевая хвалебные песни под аккомпанемент *арфы*. Согласно другому сказанию, *Созырыко* каждое утро отправляется к месту Нартовских собраний (*Ныхасу*) со своим *фандыром*, где убажывает слух нартов, наигрывая чудесные мелодии. *Сослан* одерживает победы в полдень, является зятем Солнца, праздник *Сослана* на его предполагаемой могиле в Дигорском ущелье (*Мацута*) отмечается в начале третьей декады июля, т. е. приурочивает-

ся к летнему солнцестоянию. В народной памяти сохранились также сведения об упадке сил *Нарта Сослана* в дни зимнего солнцестояния, когда он не выходил из дома. Закаленный в волчьем молоке, он появляется на ристалище для боя с *Тотрадзом* в *шубе* из волчьих *шкур*. В образе *Сослана* весьма явственно проступают черты героя-колдуна, который полагается в столкновении с врагами не на оружие, а на колдовские хитрости.

Характерна также музыкальная функция А. — игра на музыкальном инструменте в мифологии тождественна шаманскому камланию. В греческой мифологии Гермес изготавливает лиру из панциря убитой им черепахи и шкуры одной из украденных у А. коров. Когда Гермеса принимают в круг богов Олимпа, изумленный и восхищенный А. обменивает свой скот на инструмент и умение играть на нем. В Нартовском эпосе *Сырдон* делает арфу из костей и жил убитых сыновей и подносит ее нартам, а те принимают его в свой круг. И тогда на фандыре начинает играть *Сослан*, например, попав в замок семи великанов.

В северопричерноморском искусстве IV в. до н. э. есть сцены охоты А., являющиеся варварской переработкой античной иконографической схемы. Это, например, навершие из Слоновской Близницы, где всадник на львиноголовом грифе пытается поразить копьем молодого оленя. Их связывают с циклом мифов А. Гиперборейского, к которому, возможно, был близок не только образ боспорского А., но и скифского А.-Гойтосира.

Лит.: Ч и б и р о в. ОН. С. 95–96; Д з и ц ц о й т ы. ВОФ. С. 298–299; Б е с с о н о в а С.С. Религиозные представления скифов. К., 1983. С. 43–44; Э л и а д е М. История веры и религиозных идей. В 3-х тт. М., 2002. Т. 2; От Гаутамы Буды до триумфа христианства. С. 411; его же: Шаманизм: архаические техники экстаза. К., 1998. С. 288; О н а й к о Н. А. Аполлон Гиперборейский // История и культура античного мира. М., 1977. С. 153–160; Meuli K. Scythica // Hermes.



Аполлон





Stuttgart, 1935. Bd. 70. S. 162–163; G e r s h e n s o n D. E. Apollo the Wolf-God. McLean, 1991; P a x н о К. Ю. Арфа Сырдона: балканско-средиземноморские параллели // Nartamongæ. АОИ. 2019. Vol. XIV. № 1, 2. С. 88–100.

К. Ю. Рахно

АРАББАГ [**АРАББАГ БÆХ**, **АРАББАГ ÆФСУРГЪ**] — арабская порода верховых лошадей, возникшая в IV–VI вв. и сыгравшая огромную роль во всемирном коневодстве. Происхождение иппонима А. не совсем ясно. Это слово в языке осетинского эпоса встречается исключительно в атрибутивном сочетании в качестве эпитета *коня*, в том числе *афсурга*. В Нартовских текстах, изданных в конце XIX в. на русском языке, встречается: «Сосрыко на своем арабском коне пустился по берегу моря», «Отвори двери в подземелье: там арабский конь твоего отца...».

А. представляет собой заимствование из персидского языка, возможно, через тюркское посредничество (ср. турецкое ‘агар’ — ‘араб’). Арабские скакуны издревле славились на Востоке. Они упоминаются и в «Шахнаме»: молодые кобылицы «арабских кровей», «арабские скакуны» и т. п.

Лит.: А б а е в. ИЭСОЯ. I. С. 56; НТХ. С. 138; ИАС. Т. I. С. 391; НК. 1989. С. 420; Д з и ц ц о й т ы. ВОФ. С. 143–144; его же. Нарты. С. 115; Ш а н а е в. ОНС. С. 3, 13; НК. ИАЭ. 2. С. 757; НК. ИАЭ. 5. С. 621.

К. Р.

АРАКА [**АРАХЪ**, **АРАХЪХЪ**] — один из менее популярных хмельных нартовских напитков. В. И. Абаев отмечал: «На протяжении нескольких сотен прочитанных и услышанных нартовских сказаний не встречал ни одного намека на араку. <...> Безошибочный такт певцов подсказывал им, что приписать нартам употребление такого банального напитка значило бы снизить и опошлить нартовский мир, овеванный ореолом сказочной героики». Разделяя мнение В. И. Абаева, Б. А. Калоев считал, что «арака появилась, по-видимому, в послемонгольский период, доказательством чему служит отсутствие упоминаний об этом напитке в нартовском эпосе». А. Р. Чочиев оценивает А. в эпических текстах как «явную новацию», появившуюся в средневековье.

Действительно, в ряде *кадагов* упоминание А. так или иначе указывает на «прозаичность»

сюжета, либо связано с определенными эпическими образами. Так, например, А. может быть связана с *Сырдоном* или с *великанами*. В *кадаге* «Как Сырдон справлял поминки по своим покойникам» Сырдон велел «зарезать двух или трех кур и покормил своих прислужников, наполнил их аракой, а потом поручил им переливать пиво из котла в кадучки». В *кадаге* «Поход Нартов» *Урызмаг* в поисках своих братьев очутился в жилище великанов. Успокоив его заверением, что братья найдутся, великаны предложили ему: «Зайди лучше к нам в гости, мы хотим угостить тебя подогретой аракой. Давно уж стоит она на огне, мы хотим подогреть ее и угостить ею наших гостей». Тем не менее, в некоторых сказаниях А. предстает вполне достойным напитком. Роду *Ахсартаггата* на каждый праздник нарты приносили часть забитого быка, кувшин А. и полную кадку *пива*. К тому же, осетины излечивали некоторые болезни А., изготовленной из семи видов злаков.

Упоминание А. в некоторых *кадагах*, возможно, и является следствием более позднего влияния, но раннее знакомство скифов с А. допускает украинский археолог Н. А. Гаврилюк. Это тем более вероятно, что еще индоариям были известны способы изготовления спиртных напитков.

Лит.: А б а е в. ОЯФ. С. 349; К а л о е в. Осетины. С. 264–266; Ч о ч и е в. А. Р. Нарты-арии и арийская идеология. М., 1996. Кн. 1. С. 95; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 10, 31, 193, 199; СН. 1981. С. 207–209, 221; Д з и ц ц о й т ы. ВОФ. С. 350; Г а в р и л ю к Н. А. Домашнее производство и быт степных скифов. К., 1989. С. 37; Г у с е в а Н. Р. Славяне и арьи: путь богов и слов. М., 2002. С. 227–228; Б е д о е в а. Традиционные. С. 18.

И. А. Бедоева

АРАКАН [**АРАХЪАН БÆХ**] — черный *конь великана Бызгуана* (Бызгъуаны уæйыг). Он привязан в подвале. Раб Бызгуана говорит чужаку-*Сослану*: «Если он даст тебе сесть на себя, то хорошо, если нет, схвати его за заднюю ногу и закружи: он примет тебя за своего седока, и тогда вскочи на него. Унесет тебя в наднебесье...» («Ды бавдæл, йæ ныггæнды — сау арахъан бæх баст, уый ралас, кæд дæ йæхиуыл бадын бауадза, уæд хорз, кæд дæ нæ уадза, уæд æй йæ фæстаг къæхтæй ныззил, уый дæ йæ барæг фенхæлдзæн, стæй йыл сбад, уæларвмæ дæ





аскъæфдзæн...»). Сослан так и поступил. Конь поднял его в наднебесье, потом опустил на землю. Сослану удалось добыть и укротить с помощью коня породы А. три чудесные стрелы, которыми он убил великана.

Лит.: ИАС. Т. I; НК. ИАЭ. 2. С. 366; Багаев. Конь. С. 8. А. Б.

АРАФ [ÆРÆФЫ СУАДОН, РÆФЫ СУАДОН (ир.)] — в *кадаге* «Сын Хамыца Батрадз мстит Сайнаг-алдару за убийство отца» («Хамыцы фырт Батрадз исы Сайнаг-æлдарæй йæ фыды туг») источник на земле *Сайнаг-алдара*, куда он приводит трех своих коней (*афсургов*) на водопой: «У него есть три афсурга. Каждое утро он водит их к источнику Араф» («Уымæ æртæ æфсургты ис. Алы райсом сæ ласы Æрæфы суадонмæ»). В *кадаге* «Сын Урызмага Амзор» («Уырызмæджы фырт Æмзор») встречается вариант данного гидронима — источник, родник Раф (Рæфы суадон), куда также ходит на водопой чудесный конь Сайнаг-алдара.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 344–345, 651; НК. ИАЭ. 5. С. 79–80. М. Д.

АРАХДЗАУ, АРАХЦАУ, АРАХ-ЦАУ, ЕРАХ-ЦАУ [АРÆХДЗАУ, АРÆХЦАУ, АРÆХЪДЗАУ, АРÆХЪЦАУ, АРÆХСÆ, АРÆХЦÆУ, АРЫХДЗАУ, АРЫХЪДЗАУ (ир.) / ЕРÆХЦАУ, ЕРÆГЪЦАУ, ЙЕРÆХЦАУ (диг.)] — один из юных героев эпоса, сын *Бедзенага* / *Деденага* из рода *Бората*. В *кадаге* «Сын Бедзенага Арыхдзау» («Бедзенаджы фырт Арыхдзау») говорится, что одной ночью в *Нижнем квартале* родился мальчик, а в Верхнем — девочка. Мальчик выползал из своей люльки, тайком подкрадывался к маленькой девочке и всю ночь проводил с нею. Девочка стала толстеть, и со временем у нее родился сын с золотыми кудрями. Взрослые прибежали к *Шатане* узнать, как им избежать позора. Она посоветовала соорудить ящик из главной поперечной балки в доме, положить туда ребенка и бросить в море («Тагъд Борæты аххæраг ныллыг кæнут, ыскъахут æй, æмæ сывæллоны уым цæвæрут, æмæ йæ фурды баппарут!»). Где-то на равнине жил богатый *Бедзенаг-алдар*, у которого не было детей. В один прекрасный день он ловил рыбу (в вариантах — его



Арахдзау. Худ. А. Джанаев

рыболовы), увидел ящик и вытащил его на берег. Обнаружив в нем ребенка, *Бедзенаг* решил усыновить его. На *кувде* в честь новорожденного его нарекли именем *Арыхдзау* — составным от «арæх» (часто) и «цæуын» (ходить), что значит «странствующий».

Когда А. возмужал, *Бедзенаг* подарил ему прекрасного коня, *восьминогого* и *четырёхногого*, а также свои *доспехи*. Мальчик отправился в *Верхний квартал*. Нарты тем временем были на *кувде* (в вариантах — на *Ныхасе*). Увидев поднявшийся над северной стороной сильный ветер и стаи воронов, они отправили к *Шатане* младших. Посмотрев в *арвайдан* (небесное зеркало), она сообщила нартам, что сильный ветер — дыхание коня, а черные *вороны* — комья земли, вылетающие из-под его копыт. По тому, как всадник перешел море, *Шатана* поняла, что его стоит остерегаться («Кæд фурдæн йæ тæнджытæ агура, уæд уыйас тæссаг нæ уыздæн. Кæд æмæ йæ гуыраны æрбацæуа, уæд та — æцæг тæссаг»). *Шатана* отправляет нартов к старшим с сообщением, что всадника следует пригласить на общий *кувд* и напоить, иначе с ним не справиться. Навстречу ему отправляется *Хамыц* (в вариантах — *Шатана* отправляет маленького *Батрадза*).





На общем кувде нартов А. проявляет себя с лучшей стороны, но *Сайнаг-алдар* (в вариантах — *Челахсартаг*) оскорбляет его неуместным замечанием. Тогда А. уходит, а старший тут же начинает сожалеть о сказанном и обещает отдать свою дочь в жены тому, кто вернет дорогого гостя к столу; за А. отправляется *Созырыко* (*Сослан*). Вернувшись, они обнаруживают, что Сайнаг-алдар с дочерью сбежали и заперлись в крепости. Далее разворачивается сюжет о завоевании крепости Сайнаг-алдара (в вариантах — *крепость Хыз* Челахсартага — ‘Хызы фидар’, ‘Хуызы фидар’), в котором фигурируют три стрелы цыкура-бусины (цыкурайы æртæ фаты / Хуыцауæй æртæ фаты / арфæгонд фатæ), либо закаленная *Курдалагоном* стрела, поразившая Хамыца в рассматриваемом тексте. Сюжет о завоевании крепости лежит и в основе кадага «Нарты Гаджи и сын Хыза Челахсартаг» («Нарты Гаджи æмæ Хуызы фырт Челахсæртæг»), где одним из завоевателей предстает А.

В некоторых вариантах сюжета о гибели Сослана А. преследует *Колесо Барсага*, находит его с помощью двух черных быков / нартовского бугая (богъа) на старом *кладбище* и мстит ему за убийство своего друга.

Образ А. близок к некоторым другим образам эпоса. Например, А. оказывается у Бедзенага точно так, как *Урызмаг* попадает в землю *Кафты-сар-Хуандон-алдара*.

История рождения и усыновления А. — типичная для сказок и генеалогических легенд. Герой является ребенком весьма знатных родителей. Его рождению предшествуют различные трудности, например, тайная (из-за внешних препятствий или запретов) близость родителей. До рождения героя становится известным связанное с ним пророчество, таящее угрозу. Как правило, младенца передают воде в корзине, *сундуке*, бочке. Затем его спасают животные или люди иного, нежели он, социального происхождения. Выросший герой находит своих знатных родственников, получая у них признание, и добивается высокого статуса и почетного положения в обществе. Подобного рода параллели обнаруживаются, например, в англосаксонском эпосе. Отец Беовульфа получил свое имя Скильд Скефинг (т. е. сын Скеафа), потому что в раннем детстве лодку, в которой он спал на снопе пшеницы (англо-сакс. *sceaf*), выбросило

на берег чужой страны, которую впоследствии ему было суждено защитить. Жители страны приняли его как чудо, посланника богов; они вырастили его и сделали своим королем. В Махбахарате новорожденного Карну положили в корзину и пустили по реке, его усыновил и воспитал Адхиратха. В «Шахнаме» гозур (тот, кто стирает белье) подбирает в реке ящик, в котором оказываются драгоценности и младенец. У его жены только что умер свой сын, поэтому они решили воспитать найденыша и назвали его Дароб. Он хочет быть воином, а не работать, чувствует, что его родители — не родные; они рассказывают ему правду. Дароб уходит и становится великим воином.

Среди ученых нет единого мнения об этимологии имени героя. Б. А. *Алборов* разбивал имя на Ар-ак-цау и трактовал как ‘Переходящий реку Ар (Оар, Волга)’. Т. А. *Гуриев* усматривал в нем отражение названия р. Арих-усун из «Сокровенного сказания» монголов. А. Р. *Чочиев* считает его двусоставным титулом правителей приморских городов-государств со смешанными греко-арийскими, или греко-скифскими, элитами из *ksaj-ssau-* ‘сиятельный’ и греч. *ἄρχοντας*. В. Г. Ардзинба отметил в качестве представляющих интерес перс. Араш (Аргаш), авест. Эрэша — имя искусного стрелка из иранской мифологии, который выстрелом из лука должен был определить иранскую границу. Стремясь послать стрелу как можно дальше, Араш от напряжения пал бездыханным на месте, но обеспечил успех иранцам, вернувшим свои земли, благодаря его выстрелу. В балкарском эпосе аналогичный герой зовется Рачикау, а, согласно балкарскому преданию, имя Рачкау носил сын осетинского (аланского) князя Бердыбея, на чьей земле в Чегеме поселились пришедшие балкарцы. В сюжете о завоевании крепости А. прячется на дне моря, когда владелец замка выпускает волшебные стрелы. Поэтому А. А. *Туаллагов* сопоставляет А. со скифским Арпоксаем — владельцем глубин. Кроме того, у абхазов отмечается покровитель прядения и ткачества Ерышкан, имя которого связывают со словом «арышра» (трудовой процесс обработки тканей *водой*), а в жертву ему приносили лепешки, бросая их в воду.

Лит.: ПНТО. 1925. С. 52–63; НК. ИАЭ. 2. С. 599, 644–645, 738–750, 859; НК. ИАЭ. 5. С. 404–416, 573–574; НК. ИАЭ. 6.





С. 508, 719; Тресков И. В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963. С. 182–183, 189–191; Калоев Б. А. Аланский субстрат в этногенезе балкарцев и карачаевцев по данным этнографии // От скифов до осетин. М., 1994. С. 85; Туллагов. Скифо. С. 126, 132–135; Гурьев. Наследие скифов и алан: Очерки о словах и именах. Вл., 1991. С. 95, 99, 104–111; Гурьев. Словарь; Чочиев А. Р. Нарты-арии и арийская идеология. М., 2000. Кн. 2. С. 72, 333; Бжания У. Н. Из истории хозяйства и культуры абхазов (исследования и материалы). Сухуми. 1973. С. 224–225; Ардзинба В. Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М. 1985. С. 147–148, 164; Панк О. Миф о рождении героя. М., 1997. С. 172, 215–216, 225–226; Сказания из «Шахнаме» / Пересказал Сатым Улуг-зода. Душанбе, 1989. С. 275–281; Цгоев. Словарь. С. 51–52.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

АРАХЦАУ. См. *Арахдзау*.

АРБАН — в *кадаге* «Сахуг — племянник Нартов» («Сæхуыг — Нарты хæрæфырт») кличка лошади главного героя. См. *Арфан*. Когда *Сахуг* прилег отдохнуть под деревом, к нему подкрались три ангела (æртæ зæды), конь трижды будил героя своим ржанием.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 449–450; Багаев. Конь. С. 15.

К. Р.

АРВАЙДАН [АРВАЙДÆН] — букв. *Небесное зеркало* — волшебный предмет в осетинской мифологии, обладающий чудесным свойством воспроизведения происходящих событий в трехмерном пространстве: на небесах, на земле и в подземном мире.

Зеркало является одним из ведущих символов культуры. В основе архетипа зеркальности лежит семиотическое понятие двойственности: зеркало «удваивает» мир, и этим объясняется фактор его мифологизации. Встречающееся в архаической культуре многих народов мира, в том числе в традициях скифо-сармато-алан, наличие метаморфоз образа зеркала позволило выделить три его функциональных типа: 1) мифологема Зазеркалья как пространства потустороннего; 2) мифологема Зеркала-Солнца, являющегося источником света и плодородия; 3) мифологема Зеркала-Ока, выступающего носителем абсолютного знания. В соответствии с этим, мотивы

и образы, связанные с зеркалом, активно функционируют в фольклорно-этнографической традиции осетин.

Так, способность зеркала создавать точное воспроизведение видимого облика любого предмета и его движения обусловила в текстуальном пространстве осетинской «Нартиады» его прототипичность по отношению к различным волшебным оптическим приборам, от всевозможных аналогов подзорной трубы до Небесного зеркала — А. К примеру, в *кадаге* «Сослан и сын Тара Мукара» («Сослан æмæ Тари фурт Мукара») встречается волшебный предмет, принадлежащий солярному герою *Сослану* — *кæсæн хæтæл* — (дардмæ кæсæн дзаума / предмет для дальнего видения — аналог подзорной трубы). Признаки этимологической близости и функциональной идентичности с зеркалом прослеживаются и в чудесном предмете *кæсæнцæст* (букв. глаз (cæst) для смотра (kæsen), в *кадаге* «Как Сосрыко женился на дочери Солнца». В «Кадагах о Нартах» А. выступает в роли символа статуса его владелицы — вездесущей *Шатаны*. Способности прорицательницы наблюдать за всем происходящим во Вселенной соотносятся со свойствами чудесного предмета: «Сатанайæн арвай зæххы 'хсæн æнæзынд ницы уыд / Для Шатаны между небом и землей ничто не оставалось неизвестным». А. в качестве волшебного помощника присутствует в целом ряде *кадагов*: «Как Созырыко женился на Бедухе» («Созырыхъ Бедухайы куыд ракуырда»), «Женитьба Хамыца» («Хæмыц ус куыд ракуырда»), «Сын Бедзенага Арахцау» («Бедзенæджы фырт Арæхъцау»), «Ногайский Батыр и Батрадз» («Ногъайы Батыр æмæ Батрадз») и др. Интересующий нас корпус сюжетных вариантов о всевозможных волшебных 'оптических приборах' представлен также *кадагом* «Сафайы хъан Хъырымсолтан», где упоминаются Уастырджийы *кæсæнцæстыгæ*, наделенные свойствами А. Однако функциональные особенности указанных чудесных предметов характеризуются частичным схождением, поскольку доступность пространственного видения Уастырджийы *кæсæнцæстыгæ*, как и зеркального меча, находящегося в распоряжении *Сайнаг-алдара*, ограничивается воспроизведением явлений, происходящих лишь на земном уровне. Тогда как функциональные особенности А. соотносятся с древними





представлениями индоиранских племен о трех космических плоскостях и способны демонстрировать видимые и невидимые объекты, находящиеся во всех трех мирах: верхнем — уэлларв (небеса), среднем — зæхх (земля) и нижнем — дæлдзæхх (подземный мир).

К особой природе Небесного зеркала относится также его способность воспроизводить всевозможные события прошлого, настоящего и будущего. Соответственно, чудесные качества А., заключающиеся в трансляции объектов и событий как в вертикальной, так и в горизонтальной пространственно-временной плоскости, и есть результат его знакового характера, семиотической природы, отличающие его от обычного зеркала, которое отражает лишь «зримые», находящиеся непосредственно перед ним предметы.

Широкое распространение мотива зеркала в фольклорно-этнографической традиции осетин имеет историческую преемственность. Результаты многочисленных археологических экспедиций наглядно демонстрируют специфику аланской материальной культуры, проявляющуюся в некоторых типах украшений, в частности, в зеркалах и амулетах, обнаруженных в большом количестве и характеризующихся многообразием форм и орнаментации. Так, В. Б. Ковалевская в монографии «Кавказ и аланы» (1984) отмечает: «Нас поражает обилие и разнообразие, пышность и красота древностей эпохи раннего средневековья на Северном Кавказе. Обширные коллекции аланского оружия и орудий труда, предметов личного украшения — серьги, бусы, браслеты, амулеты, перстни, зеркала-подвески, воинские наборные пояса — обнаружены в сотнях погребений VI–IX вв. Они помогают ученым ответить на многие вопросы. Сравнительное изучение зеркал показало, что мы не найдем двух экземпляров, отлитых в одной форме; зеркала изготавливались в глиняной (в начале II тысячелетия н.э. — в каменной) форме, на заказ и были, видимо, личными оберегами человека, выполненными в традициях, типичных для аланского ремесла данного периода в целом и для данного района в частности. Тщательность исполнения становится датирующим признаком. Так, зеркала V в. изготовлены более аккуратно, чем зеркала последующих периодов. Кроме того, несмотря на находки нескольких

крупных зеркал в комплексах V в., в целом наблюдается тенденция к увеличению их диаметра на протяжении V–XII вв. Наряду с ними на рубеже VII–VIII вв. появляются гладкие или орнаментированные миниатюрные зеркальца-амулеты (диаметром от 1,2 до 3,5 см), в основном характерные для западных территорий Центрального Кавказа».

Таинственность зеркального отражения издавна является стимулятором мифологического воображения. Отсюда многочисленные приметы и обычаи, связанные с зеркалом, предполагающие осторожное обращение с магическим предметом. Примечательно, что осетины с подобной предусмотрительностью относятся и к окнам своих жилищ, обнаруживая в них коррелятивные связи с зеркалом. Так, в осетинском календарном обрядовом цикле сохранился праздник зимнего периода «Рудзгуйты бон» («День окон»), который приходится на февраль (Æртхъираэны мæй), спустя неделю после Стыр Аларды (Стыр Цæрвтæкъахæн — Великой Масленицы). Согласно обрядовому действию, смысловое значение которого обосновано функциями оберега, окна жилищ принято смазывать топленным маслом (царв), символизирующим Солнце, *огонь*, изобилие и имеющим в осетинской традиции высокий ритуальный статус.

Мифологические представления о сакральной семантике зеркала связаны с верой в его пророческую силу. Этнографические источники фиксируют традицию гадания по зеркальному отражению у древних иранцев, этрусков, греков, римлян, славян, а также народов Средней Азии, Сибири и Дальнего Востока. В различных жанрах фольклора: сказаниях, легендах, пословицах и поговорках зеркало предстает в образе 'Всевидающего Ока', обладающего знанием о прошлом, настоящем, будущем. Истоки подобных верований коренятся в представлениях об отождествлении зеркала с мифологемами *воды* и *Солнца*. Зеркало наследует символику воды, которая в мифологии многих народов наделялась вещей силой. На основе указанных поверий сформировалась традиция гаданий по водному отражению, которое со временем заменяет зеркальная поверхность.

Развивая положение о семиотических особенностях мифологемы 'зеркало', следует отметить, что оно обладает не только водной и





солярной, а также лунной символикой. Зеркало олицетворяет диск Солнца и обозначает отраженный свет *Луны*. Близость мифологических образов Солнца, Ока и Зеркала основана на их роли в визуальном восприятии мира. Родство приведенных понятий в этнокультурном поле осетин позволит установить, во-первых, этимологическое рассмотрение вопроса. Так, употребительный глагол, относящийся к иранскому лексическому наследию *касын* / *kæsyn*: *kast* / 'смотреть', 'казаться', 'видеть', имеет общий корень 'kas' с одним из названий зеркала 'кæсæн / *kæsaen*'. От этого же корня происходит лексема 'cæst / глаз'. Соответственно, значение мифологема 'зеркало' соотносит его с процессом зрительного восприятия. Во-вторых, семантическое родство указанных понятий прослеживается в символах в виде Женщины, наблюдающей за миром посредством зеркала. Образ 'Всезнающего Зеркала — Ока', обладающего абсолютным знанием о мире и выступающего знаком всеобозримости, широко распространен в фольклоре европейских народов, в мифах, сказаниях и художественной литературе Древнего и Средневекового Востока.

В иранской мифологии все, что связано с зеркалом и водой, имеет женское начало. Так, например, в «Авесте» существует культ Ардвисуры Анахиты — (авест., букв. 'Ардвисура — могучая, беспорочная') богини воды, дочери Ахура-Мазды, одной из 28 Высших Изед. Показательно, что 'ard' является одной из сходных изоглосс, встречающихся в религиозной практике зороастрийцев и осетин. По мнению ряда исследователей, например, немецкого ученого Х. Нюберга, культ Ардвисуры Анахиты как богини воды сложился у кочевых иранцев, обитавших у берегов Сырдарьи и образовавших общину, посвященную богине, в отличие от общины *Митры* — оседлых иранцев. Культ воды имеет реальные этнографические очертания в осетинской этнокультурной традиции. Наиболее очевидно он наблюдается в обрядах календарных праздников весеннего цикла — *Касута* и *Кæфты бон*.

Следует отметить, что мифологема 'А.' в образе Всевидящего Ока и связанный с ней мотив сватовства активно применяются в осетинском фольклоре. Представляется показательной, к примеру, волшебная сказка «Арвайданы аргъау» («Сказка о Небесном зеркале») и ее

различные варианты, где основным сюжетообразующим компонентом является мотив прятков и поиска, обусловленный традициями «испытание жениха» и «трудное задание» в предсвадебной обрядности.

В осетинской мифологии А. как предмет, имеющий солярное значение, идентифицируется с *Цыкура*-бусиной. Однако следует отметить, что А. встречается преимущественно в фольклорных текстах, а бусина *Цыкура*, как часть фундаментальных онтологических категорий, реально существует в актуальном мире и занимает значительное место в этнокультурном поле осетин.

Свидетельства отождествления зеркала с солярными символами могут быть обнаружены при рассмотрении археологического и этнографического описания, согласно которым у многих древних народов зеркало было известно как атрибут женского божества, связанного с культом Солнца, плодородия и воды: Табити и Кибелы в Скифии, Афродиты в Греции, Венеры в Риме, Исиды и Хатхор в Древнем Египте, Богини Матери у саков и других ираноязычных народов Средней Азии, Дянь-му и Нюйвы в Китае, Аматерасу в Японии. Общность зеркала с женскими божествами была предопределена особыми свойствами предмета.

Как правило, на обратной стороне зеркал у индоиранцев имелись солярные знаки. Так, согласно научным изысканиям В.С. *Газдановой*, знаменитое скифское келермесское зеркало имеет на обратной стороне скифский календарь, или годовой цикл Солнца. Вместе с тем его восьмичастная структура позволяет говорить о мандале — своеобразной 'карте мира'. Показательно, что во многих культурах традиционной была круглая выпуклая форма зеркал, имитирующая солнечный или лунный диск. Зеркало, отражая мир, удваивает действительность, умножает ее и вследствие этого выступает знаком множественности. Способность зеркала отражать свет и умножать действительность повлияла на формирование его мифологического образа, маркирующего Солнце и плодородие. Соответственно, мифологические представления о зеркале как символе женского начала и вера в репродуцирующую силу предмета определили его роль в свадебных обрядах. Участие зеркала в свадебном ритуале обусловлено его





семантикой и сакральной связью с женскими небесными покровителями, обеспечивающими счастливый брачный союз.

Об активном использовании зеркал с солярной символикой и образами женских небесных покровителей у скифов свидетельствуют археологические материалы, обнаруженные в различных скифских комплексах. К примеру, найденные в урочищах Носаки, Куль-Обы, Чертомлыка, Первого Мардвиновского и Мелитопольского курганов предметы, представляющие собой золотые бляшки с изображением женской фигуры (в профиль), сидящей на троне с зеркалом в руке. Рядом с ней изображен молодой скиф, пьющий из ритона, который он держит в правой руке, а левую руку прижимает к груди (к сердцу). Существует несколько версий в интерпретации семантики этих композиций. По мнению Д. С. Раевского, на этих памятниках изображен свадебный обряд, а точнее мифологический брачный союз богини Табиты и первого скифского царя Колаксяя.

Благодаря научным изысканиям Ш. Ф. Джикаева и В. С. Газдановой, исследовавшим традицию использования зеркала в свадебной обрядности, расширились представления о семиотических свойствах зеркала в фольклорно-этнографической традиции осетин. Согласно исследованиям, в Осетии еще в XX в. зеркало являлось важным ритуальным предметом на свадьбе.

В соответствии с этнографическими описаниями, в 80-е годы XX в. в Куртагинском ущелье Северной Осетии при выводе невесты из родительского дома второй *шафер* (æмдзуарджын) должен был нести перед ней зеркало. Фольклорная традиция осетин сохранила обрядовую песню, повествующую о том, что невесту сопровождали Уасгерги (диг.) / *Уастырджы* и æндзиуаргин мадæ — Мада Майран / æмдзуарджын мад, *Мады Майрам*, с зеркалом в руках.

Вызывает интерес наблюдение В. С. Газдановой относительно прототипичности Мада Майран (диг.) / *Мады Майрæм* и Шатаны. Данное предположение было выведено согласно анализу эпических текстов, где часто происходит слияние образов Мады Майрæм и Шатаны, которая и является владелицей волшебного зеркала.

Зеркало использовалось в брачной обрядности у многих ираноязычных народов. Солярная

семантика зеркала сформировала веру в положительную магию предмета и его охранительную функцию. Зеркало-Солнце выступает как оберег, охраняющий брачующихся от злых духов. Аналогичные свидетельства, связанные с использованием зеркала в свадебной обрядности, были зафиксированы нами в ходе фольклорно-этнографической экспедиции в селении Джалган (Южный Дагестан), где проживает один из малоизученных ираноязычных народов. Зеркало активно применяется также в свадебной обрядности у прямых потомков древних иранцев — памирцев. Архаическая семантика зеркала связана у памирцев с одним из обрядов инициации — снятию фаты.

Следует подчеркнуть особую роль зеркала в верованиях и различных направлениях философии ираноязычных народов, в том числе осетин. Разнообразие фольклорных жанров, включающих мотив зеркала, а также его активное использование в обрядово-ритуальном комплексе, позволяют сделать вывод об особой актуальности данной мифологемы в знаковой системе осетинской культуры, которая характеризуется закономерной исторической преемственностью, восходящей к скифо-сармато-аланским традициям.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 308, 319; НК. ИАЭ. 5. С. 75; Абаев. ИЭСОЯ. Т. I. С. 60; Газданова В. С. Золотой дождь / Под ред. Р.С. Бзарова; сост. З.К. Кусаева. Вл., 2007. С. 304; Джикаев Ш. Айдаен // Рагон ирон цард æмæ адæмы зондахаст. Миф. Фольклор. Æгъдау. Дз., 2010; Дзидцойты Ю. А. Ирон æвзаджы æвæрантæй // Фидиуæг. 1989. № 9. С. 91; Ковалевская В. Б. Кавказ и аланы. М., 1984; Кусаева З.К. Семиотика зеркала в фольклорно-этнографической традиции осетин // Вестник КИГИ РАН. № 3. 2016. С. 58–68; она же: Обряд как сюжетобразующий компонент в осетинской Нартиаде. Материалы II Всероссийской научно-практической конференции «Осетинский язык в условиях глобализации». М.: МГИМО, 2014. С. 149; она же: Цыкура (Cukura) // ИСОИГСИ. Вып. 38 (77). 2020. С. 154–168; Левин Ю. И. Зеркало как потенциальный семиотический объект // Зеркало. Семиотика зеркальности. Труды по знаковым системам. XXII. Вып. 831. Тарту, 1988. С. 6–24; Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен (опыт реконструкции скифской мифологии). М., 1977; Рон М. В. Метаморфозы образа зеркала в истории культуры. Диссертация... канд. культурологии. РГПУ им. А.И. Герцена. СПб, 2004. С. 46; Таказов Ф. М., Сатцаев Э. Б., Кусаева З. К. Полевые исследования.





Материалы этнолингвистической экспедиции в Респ. Дагестан, Дербентский район, сел. Джалган. 14–18 июля 2016: Полевые исследования З.К. Кусаевой. Инф.: Анатолий Гадомадов. Место рождения — Памир, г. Хорог. Дата рождения — 1964 г. Записано 7 июля 2016 г., г. Владикавказ.

З. К. Кусаева

АРВАКУРД [АРВÆКУЫРД (ир.)] — сын *Курдалагона*. Этот персонаж появляется в *кадаге* «Даргадзог из чинтов и Курдалагон» («Чынты Дæргæдзогъы æмæ Куырдалæгон»), а также в тексте «Куырдалагон, Батрадз и Даргафсарон из чинтов» («Куырдалæгон, Батырадз æмæ Чынты Дæргæфсарон»). Курдалагон, желая женить своего сына А., отправляется за советом к *Батрадзу*, который засватал для А. единственную сестру трех братьев, живущих в Солнечном ущелье (Хургомы цæрæг æртæ æфсымæры хо).

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 250–259, 556; МД. 1996. № 1. С. 68–75.

М. Д.

АРГАН-АУРГЕН [АРГАН-АУРГЕН, АГЕЗ-БИАУРЕН, АУОЛГЪАН АМА БЕУОЛГЪАН, ЙАУРГЕН АМА БИАУРГЕН (диг.)] — эпический персонаж, грозный завоеватель, предводитель многочисленного враждебного Нартам войска. В *кадаге* «Симд Нартов» («Нарти синд») *Урызмаг* говорит *Акуле-красавице*, якобы он видел, как А.-А. ведет войска к берегу моря (Хъара-денгизи билæмæ), чтобы выманить ее из *башни* и показать нартам, устроившим *симд* в надежде увидеть ее. Написание *Ауолган* и *Беуолган* («Ауолгъан ама Беуолгъан») встречается в *кадаге* «Симд именитых Нартов на горе Уаз» («Нарти гуппургинти синд Уазабæл»). В другом тексте «Акула-красавица Нартов и сын Хамыца маленький Батрадз» («Нарти Акула-рæсугд ама Хæмици фурт минкъий Батрадз») встречается вариант *Йаурген* и *Биаурген*, а *Урызмаг* заменяется *Батрадзом*. Все тексты, в которых встречается А.-А., являются вариантами *кадага* об *Акуле-красавице*.

В. А. Кузнецов соотносит имя А.-А. с вождем болгаров Прикубанья — Приазовья Арганом. Согласно некоторым источникам, Аргана «был удельным князем Приазовской Болгарии, входившей в состав Тюркского каганата около середины VII в. Аргана — дядя знаменитого болгарского хара Кубрата» (Кузнецов).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 221–223, 231, 255, 637, 640; ПНТО. 1927. С. 23; Кузнецов. Нартский эпос. С. 105.

Л. Ч.

АРГОНАК [ÆРГЪОНАХЪ, АРГЪОНАХЪ] — название породистой охотничьей *собаки*. Упоминается в *кадаге* «Игры Нарта Созырыко» («Нарты Созырыхойы хъæзтытæ»). *Безымянный сын Урызмага* выходит из Царства мертвых, чтобы сыграть с *Созырыко* в *альчики*. Созырыко ударил золотые альчики друг об друга, и выскочил из них *вепрь*, а мальчик бросил альчики, и выскочили две дворяжки и две породистые собаки («Лæппу дæр дыууæ сызгъæрин хулы æрцъыкк ластва, æмæ дзы дыууæ къуыдыр куыдзы æмæ дыууæ æргъонахы агæпп ластва»). Под тем же названием была известна порода лошадей — *аргамак*. Из тюрк. *arğamaq* / *аргамак* — 1) объезженный чистокровный породистый *конь*; 2) быстроногая верховая лошадь; 3) породистая собака; 4) помесь дикого жеребца и домашней лошади (Э. В. Севортян).

Лит.: НК ИАЭ. 1. С. 381, 554; НК, 1989. С. 476; Се-вортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков: Общетюркские и межтюркские основы на гласные. М., 1974. С. 171; Анкин А.Е. Русский этимологический словарь. М., 2007. Вып. 1. (А-Аяюшка). С. 267.

Л. Ч.

АРДАМОНГА [АРДАМОНГÆ, АРДАМОН-ГÆ, АРДАМОНГÆ ХÆДЗАР, АРДАМОН-ГÆ ХÆДЗАР] — 1. Букв. «указатель клятвы» (ард), в переносном смысле проявитель истины. В осетинских Нартовских сказаниях, наряду с *Уацамонга*, встречается и упоминание чудесного *котла* *цæджджинаг* ардамонгæ. Этот котел был святыней нартов, имел большую ценность и выполнял ритуальную функцию. Из-за него между нартами происходили ссоры, и его решено было отдать тому, кто «заставит вскипеть в нем воду одними словами без огня». Об этом повествует *кадаг* «Хæст Нарт æмæ Борæты 'хсæн». В нём говорится о том, как *Бората* задумали убить *Урызмага* в своем пиршественном доме, воспользовавшись тем, что молодежь *Ахсарттагата* отправилась в *балу*. Они отправили *Урызмагу* приглашение на *кувд*. *Урызмаг* разгадал их замысел и не пришел. Тогда они послали за ним вдову, от приглашения которой отказаться было стыдно. *Шатана* призвала





Батрадза на помощь Урызмагу. Тот явился на кувд в дом Бората и сказал: «Нартам и (роду) Бората вместе уже не жить. Но у нас, нартов и Бората, остался общий котел Ардамонга. Пусть он достанется тому, кто тремя словами заставит закипеть в нем воду». Это удалось сделать только Батрадзу, который стал победителем и обладателем А., как и в случае с Уацамонга. Такой котел, служащий определителем героя, фигурирует и в абхазских сказаниях.

2. Место, где хранился котел, называлось «Ардамонгæ хæдзар» — общенартовский большой дом для приема гостей и устройства пиров, а также, вероятно, для принесения *клятв* (ард). В кадаге «Нарты строили общенартовский дом» рассказывается, что они обустроили *хадзар* по советам *Сырдона*. После его постройки нарты обратились к Сырдону, чтобы тот подсказал, есть ли в доме какой-либо изъян. Сырдон оглядел углы дома и сказал: «Дом хорош, только...», — затем встал и ушел. Тогда *Сослан* догадался, чего не хватает в доме. «И сделали [нарты] большую цепь, повесили ее, как положено, посреди дома и сказали: надо опять привести Сырдона». И снова Сырдон нашел изъян: «Дом хорош, только угол с восточной стороны пуст». И опять Сослан догадался: «Потому в доме изъян, что в углу нет женщины». Когда Сырдон снова вошел в дом, он долго глядел по сторонам и сказал: «Ну, вот теперь это дом, а до сих пор дома не было». В хадзаре ежегодно проводились пиршественные собрания. Согласно эпической традиции, он именовался «большим домом Алагата», но по некоторым сказаниям, пиршественный дом находился в ведении Бората. О таких общинных «мужских», «гостевых» домах известно из этнографии ягнобцев, горных таджиков Каратегина и Дарваза, отчасти равнинных таджиков, в основном Ферганской долины, а также таджиков Афганистана. Они были тесно связаны с древним культом *огня*, пережиток которого прослеживался в обычае поддержания «неугасимого огня» в зимнее время. Там останавливались путники, происходили собрания мужчин селения, торжества, празднества, коллективные угощения, совместные трапезы и пиршества. См. *Общий дом нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 97, 103; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 208; Гаглойти Ю. С. Осетино-абхазские нартовские параллели // ПОНЭ: Сб. ст. Вл., 2000. С. 16; Дзидцойты. ВОФ.

С. 180; Дюмезиль. Скифы. С. 176; ОНС. 1949. С. 139–141, 199–200; НК. ИАЭ. 3. С. 97, 104; НК. ИАЭ. 5. С. 104; Кондауров А. Н. Патриархальная домашняя община и общинные дома у ягнобцев. М.-Л., 1940. С. 22–26; Кисляков Н. А. Аловхона — «дом огня» у таджиков // Основные проблемы африканистики: К 70-летию чл.-корр. АН СССР Д.А. Ольдерогге. М., 1973; Рахимов Р.Р. «Мужские дома» в традиционной культуре таджиков. Л., 1990. С. 5, 8–26; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 208.

К. Ю. Рахно



Х. Н. Ардасенов

АРДАСЕНОВ Хадзыбатыр Навиевич [АРДАСЕНТЫ Науийы фырт Хадзыбатыр (1911–1968)] — осетинский писатель, литературовед, критик, переводчик, к. филол. н., с. н. с. СОНИИ (1940–1968). А. — автор поэтических, прозаических и драматических произведений, переводчик.

Одной из главных областей интересов А. являлось изучение истории осетинской литературы. В 1959 г. он опубликовал книгу «Очерк развития осетинской литературы», в которой рассмотрел проблемы историко-литературного процесса, становления отдельных жанров литературы и вопросы творчества писателей, в том числе К. *Хетагурова*, Б. Гуржибекова, Р. Кочисовой, Ц. *Гадиева*, А. *Коцоева*, У. *Шанавева* и др. Он являлся одним из авторов библиографического справочника «Писатели Осетии» (1973).

А. занимался сбором и изучением осетинского эпоса «Нарты». Он входил в состав Нартовского комитета, образованного Правительством республики в 1940 г. Работа по собиранию и систематизации текстов была сосредоточена в СОНИИ. В начале 1941 г. институт организовал экспедиции в селения Осетии с целью записи Нартовских сказаний. А. возглавил одну из 11 экспедиционных бригад, которая записала 11 сказаний (2,5 п. л.) от 4 *сказителей*.

На совещании по Нартовскому эпосу (Орджоникидзе, 16–20 октября 1956 г.) А. выступил с докладом, в котором затронул вопросы поэтики эпоса. В 1957 г. по материалам совещания





была издана книга «Нартский эпос», куда вошла и статья А. «Нартский эпос и осетинская литература». Большое внимание в статье автор уделил влиянию эпоса на творчество К. Хетагурова, А. Кубалова, С. Гадиева, Б. Гуржибекова, М. Туганова, Г. Малиева, А. Джанаева (Нигера) и др. А. отметил, что образы героев «Нартиады» проникли не только в осетинскую литературу, но и изобразительное искусство (М. Туганов, А. Хохов), и музыку (Н. Долидзе, Т. Кокойти). Он считал осетинский эпос «Нарты» неисчерпаемым источником народной мудрости, народного творчества и поэтического вдохновения, но призывал писателей критически подходить к отбираемому фольклорному материалу.

Соч.: Иван Ялгузидзе — осетинский писатель и культурный деятель // УЗ СОГПИ. Дз., 1949. Т. VII. С. 194–205; Санаты Уари æма йæ уацмыста // МД. 1954. № 11; Нартский эпос и осетинская литература // НЭ. 1957. С. 129–153; Очерк развития осетинской литературы (дооктябрьский период). Ордж., 1959; Георгий Малиев (1887–1944). Литературный портрет // ИСОНИИ. 1960. Т. XXII. Вып. 2. С. 35–48; Писатели Осетии. Библиографический справочник. Ордж., 1973 (в соавт. с Г.З. Калоевым и Д.А. Гиреевым).

Лит.: Са т а т а е в Э.Б. Осетинские писатели. Вл., 2008.

Л. К. Гостиева

АРДЖИНАРАГ [ÆРДЖЫНАРÆГ (ир.) / ÆРГИУНГÆГ (диг.)] — реальный топоним в Северной Осетии; букв. ‘теснина неба’ — горный проход через Сунженский хребет Предкавказья, ведущий на Осетинскую равнину, расположенную между селениями Эльхотово и Дарг-Кох. Современное название — Эльхотовские ворота. Здесь был расположен г. *Tartup*, который Тамерлан сравнял с землей в XIV в. Согласно *кадагу* «Рождение и закалка Нарта Сослана» («Нарти Сослани райгурун æма байсæрд»), в местности А. *Урызмаг* сооружает хижину, приглашая каждого прохожего к столу и рассказывая о своих безуспешных поисках волчьего молока. С топонимом А. связаны странственные маркеры Татартуп и *Джулат*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 17, 791.

Л. Ч.

АРДЖУНА — герой древнеиндийского эпоса «Махабхарата». Согласно некоторым источникам, А. — воплощение бога *Индры*; сопоставляется с нартовским *Батрадзом*.

А. — идеальный воин, у которого сила и мужество сочетаются с благородством и великодушием. Подобно Батрадзу, А. своими подвигами превосходит остальных героев эпоса. В борьбе с *агурами* Батрадз получает от *небожителей меч* и неуязвимость *коня*. Такие же дары получает и А. в Индралоке.

Сказание о встрече *Сослана с Гумским человеком* находит себе параллель в ссоре А. с Киратой из-за добычи. Сюжет об убийстве А. демона Муки, сына Дану, превратившегося в *вепря*, тоже напоминает нартовские сюжеты об *игре в альчики* Сослана и *Елтагана*. Самого демона Муку сопоставляют с осетинским *Мукара*.

Лит.: В ь е л ь. Осетино. С. 186; МС. 1991. С. 581; Ч и б и р о в. ОН. С. 138; Т у а л л а г о в. Скифо. С. 228.

Л. Ч.

АРЕАЛЬНЫЕ СВЯЗИ ЭПОСА. Безусловно, нартовские сказания осетин необходимо рассматривать как единый общекавказский культурный феномен. Однако это не исключает того, чтобы при анализе эпических произведений привлекать как можно более широкий сравнительный материал других традиций, не важно, насколько они удалены от Кавказского региона.

А. с. э. впервые были исследованы *Миллером*, *Дюмезилем* и *Абаевым*. Они вскрыли яркие параллели не только между мотивами и сюжетами Нартовских сказаний с легендами скифов, сарматов и алан, но и с эпосами и легендами более широкого круга индоевропейских и других народов Евразии. В.И. Абаев утверждал: «Восстановить полностью эти ареальные связи вряд ли когда-нибудь удастся. Слишком обширна была территория расселения и передвижения североиранских племен, слишком многочисленны и разнообразны были народы, с которыми соприкасались или могли соприкасаться далекие предки осетин. И слишком мало мы знаем о фольклоре и мифологии многих из этих народов». Нам понятны сетования ученого. Однако положение оказалось не таким безнадежным, каким казалось. Эти пессимистические суждения отодвинули в сторону ученые-фольклористы из Западной Европы. Проведенными исследованиями доказано: в эпическом наследии арийских и иранских народов, греческого и римского мира, народов северо-западной и се-





веро-восточной Европы сохранились рудименты легенд, от которых идут поразительно схожие параллели с Нартовскими сказаниями осетин. Установлены одинаковые явления между героями осетинских Нартовских сказаний и мифологии и эпосов многих народов Евразии. В работе «Осетино-арийский героический мифоцикл» Кр. *Вьель* подвергает сопоставительной характеристике культурных героев древности — индийского *Рама*, греческого (скифского) *Геракла* и нартовского *Сослана*. Впечатляют выявленные Ж. *Грисваром* соответствия между Нартом *Сосланом* и героем кельтского эпоса *Кухулином*. Весьма схожи сюжеты о путешествии в *Страну мертвых* нартовского *Сослана* и ведического *Бхригу*, Нарта *Батрадза* с героями индоевропейской мифологии (*Индра*, *Арес*, *Вайю*, *Рустам*, *Кухулин* и др.). Поистине поразительны точные соответствия между эпосом осетин и островных кельтов в лице Нарта *Батрадза* и короля *Артура*, их священных мечей. В специальном исследовании, посвященном сравнительному анализу героя скандинавских саг бога *Локи* и нартовского *Сырдо́на*, Дюмезиль назвал Локи двойником Сырдо́на, нашел между ними два десятка (!) схожих явлений и заключил: «Все черты Локи обнаруживаются в Сырдо́не и все черты Сырдо́на — в Локи». Еще один западноевропейский фольклорист А. *Кристоль* проводит параллель между нартовским и греческим эпосами, между Сырдо́ном и *Одиссеем*. Много общего между верховным богом Ирана Ахриманом и Нартовским Сырдо́ном. Сравнительной характеристике «Нартиады» и иранской поэмы «Шахнаме» посвящена специальная монография Э. Б. *Сатцаева*. Существенны параллели между Нартовскими сказаниями и мифоэпическим наследием древних италиков, лучшая иллюстрация этого — легендарные образы Рома и Ромула и *Ахсара* и *Ахсартага*. В работе «Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян» В. И. *Абаев* пришел к выводу: «Между итальянской легендой о происхождении римлян и осетинской о происхождении нартов... имеются весьма далеко идущие черты сходства», — подчеркнув при этом тотемический характер легенд, не случайный мотив близнецов и другие схожие явления. Не остался без внимания ученых и образ легендарной *Шатаны*; обнаружены схожие

явления с образами великой скифской богини *Апи*. Особенно поражают воображение исследования Ж. *Грисвара*, параллели между Нартовским эпосом и известной легендой о Короле Артуре и рыцарях «Круглого стола». При этом сюжеты рождения, закалки, смерти, мистической связи меча с хозяином настолько идентичны и уникальны, что назвать их случайными ни под каким предлогом невозможно. Весьма схожи параллели между *Уацамонга* и Граалем, Шатаной и Владычицей Озера — известным персонажем артуровских легенд, между рыцарем Гавейном и Сосланом. «Наши данные, — писали об этих параллелях Литтлтон и Малкор, — ясно указывают на то, что если не считать некоторые уникальные события, ядро будущей литературы об Артуре и Граале зародилось в степях Древней Скифии благодаря замечательному народу, чье влияние на историю и фольклор нам еще предстоит оценить по достоинству».

Немало убедительных параллелей в работах других российских и зарубежных авторов. Как считает один из них, «все эти параллели являются плодом влияния на кельтский эпос эпического творчества сарматов и алан». Зарубежным исследователям удалось установить тройную связь через меч, брошенный в озеро, объединяющий в единое целое персонажей трех эпических героев Батрадз — Артур — Кухулин (*Никель*).

Заметный след оставили в эпосе осетин контакты с тюрко-монгольскими племенами, параллели с народами Поволжья. Ряд интересных совпадений имеет место в образах героев Нартиады и богатырей русских былин (*Тадевосян*).

Новые сравнительно-эпические параллели позволят отодвинуть истоки формирования Нартовского эпоса осетин в еще более глубокое прошлое, к середине II тыс. до н.э. Установлено также, что территориально эпические параллели охватывают обширные географические пространства, которые, помимо Кавказа, суть: Индия и Иран, Средняя Азия и Казахстан, древняя Греция и Рим, Северо-Запад и Северо-Восток Европы. Ю. А. *Дзицойты* указывает, что нартовско-германские, нартовско-индийские, нартовско-кельтские, нартовско-славянские, нартовско-греческие, нартовско-финноугорские, нартовско-японские и нартовско-южноиранские параллели наглядно показывают истоки ядра «Нартиады».





Наличие параллелей между персонажами Нартовского эпоса и легендами и сказаниями индоевропейских и других народов в широких географических масштабах свидетельствует о том, что эпические параллели — результат общего культурного наследия, межэтнических контактов и взаимовлияния племен друг на друга в историческом прошлом. Без непосредственных контактов носителей вышеприведенных эпосов культурно-исторические взаимовлияния «Нартиады» с географически отдаленными от Кавказа территориями были бы практически невозможны.

С современными народами Кавказа, обладающими своими версиями эпоса о нартах, с широким кругом народов Евразии долгие периоды истории соседствовали и поддерживали историко-культурные взаимоотношения лишь предки осетин — скифо-сармато-аланы. Следовательно, только от них могли проникнуть в чужую среду сказания о нартах, только от них могли быть унаследованы отдельные фрагменты эпоса.

Лит.: А б а е в. НЭ. 1945; А б а е в. Опыт; Д ю м е з и л ь. ОЭМ; Г р и с в а р. Мотив меча; В ь е л ь К. Осетино; К р и с т о л ь. Сырдон; Л и т т л т о н, М а л к о р. От Скифии; Р и д. Артур; Д з и ц о й т ы. Нартовский эпос; Ч и б и р о в. ОН; Н и к е л ь. Кто были; С а т ц а е в. Нартский эпос; Т а д е в о с я н. Семантические; Д з и ц о й т ы. Нарты; Г а г л о й т ы. ИТ и др.

Л. А. Чибиров

АРЕС (АРЕЙ) — в древнегреческой и скифской мифологии — бог войны. Скифо-осетинские параллели убедительно иллюстрируются сравнительным анализом скифского бога войны А. и нартского богатыря *Батрадза*, также наделенного божественными чертами; во многом деяния Батрадза и А. идентичны.

Почитался А. в виде *меча*, и он не был связан с его антропоморфным образом; это было чисто фетишистское поклонение мечу. Меч наделался элементами воли и сознания (Артамонов). Как богу войны мечу приносили жертвы во всех частях скифской земли, по утверждению *Геродота*. Не менее интересны сведения Помпония Мелы (I в. н.э.), согласно которым все племена Скифии почитают бога войны, и «ему они посвящают вместо изображений мечи и пояса, а вместо жертвоприношений убивают людей» (Хорография II. 15). О поклонении скифов



Арес – бог войны у древних греков

мечу упоминают также Лукиан, исходивший из другого, нежели Геродот, источника, Климент Александрийский, со ссылкой на Эвдокса, повторяющий его Арнобий и Гай Юлий Солин.

Батрадз — один из самых популярных героев Нартовского эпоса, наделенный чертами непобедимого витязя, богоборца и одновременно обладающий божескими функциями, уходящими корнями в скифский и, как свидетельствуют сравнительные материалы, индоиранский мир.

Считают, что суть культа скифского А. — «бурного Арея номадов», как он назван в боспорской эпитафии, была близка необузданному и жестокому древнегреческому божеству войны, которому греки в Афинах и на Лемносе приносили в жертву сотню врагов и с которым его отождествляли античные авторы. По Геродоту (IV. 62), «в каждой скифской области, по округам воздвигнуты такие святилища А.: горы хвороста (150 вязанок) нагромождены одна на другую на пространстве длиной и шириной почти в три стадии, в высоту же меньше. Наверху устроена четырехугольная площадка; три стороны ее отвесны, а с четвертой есть доступ. От непогоды сооружение постоянно оседает, и потому приходится ежегодно наваливать сюда по полтора возов хвороста. На каждом таком холме водружен древний железный меч. Это и есть кумир А. Этому-то мечу ежегодно приносят в





Эскалибур – меч короля Артура



Меч в камне. Арт-объект в Даргавском ущелье РСО-А



Скифский бог войны (Арес). Худ. А. Хетагуров

жертву коней и рогатый скот, и даже еще больше, чем прочим богам».

Подобно скифам, Батрадз приказывает нартам сложить ему громадный стог хвороста. «Чтобы погубить нартов более жестоким образом, — читаем в сказании, — однажды Батрадз

потребовал от них заготовить ему сто возов выжженных древесных углей, достать 24 пары кузнечных мехов (по шесть в каждом углу) и устроить огромную кузницу с горном. Навезли нарты сто возов выжженных, древесных углей, сложили их в груды, принесли 24 пары мехов, расставили их по четырем сторонам горна. На него взошел стальной герой, и нарты стали раздувать костер».

Вариант, приводимый Дж. Шанаевым, отличается лишь немногим: «Отправляйте с каждого дома по арбе и по одному мужу к берегу моря, свезите туда известь и колючку, постройте из них башню, к четырем углам которой направьте по 12 мехов и, подложивши под неё огонь, раздуйте его. Когда пламя поднимется высоко, я брошусь в него». Ни одного колючего кустарника не осталось во всей нартовской стране. Громадную гору собрали нарты. Батрадз взобрался на эту гору, на самый верх. И сел там (в отличие от А., не всадив свой меч в центре костра). Разумеется, «хворост, нагроможденный для Ареса, был подвержен лишь воздействию непогоды и ежегодно укреплялся, а костер





Батраза сгорает; но разница эта объясняется, видимо, различием уровней, на которых разыгрываются эти сцены. Одна из них — культовая, поставленная с учетом климатических условий, другая — волнообразное описание» (*Дюмезиль*).

Огненная гора из ста воев обуглившихся деревьев, «на которую поднимается стальной герой осетин и близ которой он уничтожает нартов, очень напоминает ежегодное нагромождение из ста пятидесяти вязанок хвороста, привозимого скифами одного округа под пьедестал богу-мечу, вокруг которого приносились в жертву целые отряды пленных. ... Станный жертвенник скифского А. в точности был похож на костер Батрадза», — пишет Дюмезиль. Естественно, нарты не могут выполнить невозможное, и Батрадз снова принимается за поголовное избиение несчастных, пока не устанет.

Скифский обычай с хворостом нашел отдаленный отклик и в осетинском быту. Вот как описывает увиденное путешественник Рагнев. Проезжая по Дарьяльскому ущелью на речной долине напротив Казбека, он заметил березняк, куда и отправился. «В глаза мне сразу бросились несколько больших куч хвороста, которые никак не могли оказаться здесь случайно. Напротив уже их размеры говорили о том, что хворост был собран и сложен в кучи совершенно осознанно. Это поразило меня, потому что основным топливом у горцев является не дерево, а высушенный навоз... Здесь скрывается неизвестное мне обстоятельство». Разумеется, путешественник не имел представления об алтарях А. У последних есть древнеиндийские параллели. Культовые сооружения из хвороста, подобные гигантским огненным окружениям — алтарям А., были зафиксированы у современных народов Сибири и предназначались для почитания духов-охранителей местности и для шаманских камланий (Гуляев). Это являлось результатом того, что в течение тысячелетий скифы соприкасались с тюркоязычным миром.

В. И. *Абаев* обратил внимание на вариант сказания о том, как Батрадз мстил за кровь своего отца *Хамыца*, оставшийся неизвестным Ж. Дюмезиллю. Согласно ранее опубликованным вариантам, Батрадз заставляет нартов, подзреваемых в убийстве *Хамыца*, сжечь свои лучшие *одежды* и наполнить их пеплом сапог (цырыхъхъ) *Хамыца*. В обнаруженном *Абаев*

вым варианте стоит не цырыхъхъ 'сапог', а цыргъ 'меч'. Батрадз велит нартам сжечь свои одежды так, чтобы пепел покрыл воткнутый в землю меч. Тем самым весь эпизод приобретает совершенно новое звучание: вместо маловразумительного наполнения пеплом сапога речь идет о жертвоприношении мечу, причем вместо людей символически сжигаются их одежды. Сказители, для которых архаическое слово цыргъ 'меч' было уже непонятно, «адаптировали» его в виде цырыхъхъ 'сапог'.

Сцена, разыгранная Батрадзом, и ритуал скифского А. во многом идентичны, поддаются сравнительному анализу. Огненное окружение скифского А. — меча — прямо сопоставимо с образом Батрадза, закалявшегося в огне огромного костра. С. С. *Бессонова* соотносит его также с малоазийскими алтарями грозных божеств, которые в дни праздника поджигались.

А. — кровожадное божество. В его честь проливается много крови. Как пишет Геродот, «из каждой сотни пленников, обрекают в жертву одного человека... Затем несут кровь на верх кучи хвороста и окропляют ею меч... а внизу у святилища у заколотых жертв отрубают правые плечи с руками и бросают их в воздух». В жертву приносили *коней*, рогатый скот.

Под стать А. и Батрадз; он собирается истребить нартов. В Нартовском эпосе отыскиваются и сведения о культовом сооружении скифов.

После того, как разгорелся *огонь*, Батрадз бросился в костер, накалился, приказал нартам бросить его в море. Нарты исполнили это, и море сильно забурлило. Когда Батрадз вышел из *воды*, его тело было уже булатным, и он снова начал истреблять несчастных нартов: кого изрубил мечом, кого затоптал конем. Не щадя соплеменников, Батрадз велит им: вырубите четыре ступицы из залгада (кустарник. — Л. Ч.), зубья к ним из волжанки, а ободья из пальмы (вариант: постройте дом из кустарниковых прутьев, в котором бы опорные столбы были из азалии, а потолочные балки из можжевельника), т. е. требовал изготовить детали для дома из такой породы дерева, которая в природе существует в виде кустарника (Шанаев).

Центральное место в сходных сюжетах эпосов об А. и Батрадзе занимает меч. Он роднит, объединяет, связывает скифское божество с





эпическим героем неразрывной жизненной канвой, поражает идентичностью. «Скифский Арес, — писал Ф. Кардини, — это бог Батраз, с телом из ковanej стали, сросшийся со своим мечом настолько, что отождествляется с ним. Он расправляется с противниками одним ударом меча и повергает их под копыта боевого коня. Его стальное тело выковал небесный кузнец Курдалагон».

Эти и другие параллели оказались настолько яркими, что Дюмезиль увидел в Батрадзе мифического преемника А. «Скифский бог, — писал он, — который представлен Геродотом в греческой, явно обедненной, интерпретации Арес, за вещал свои важные ритуальные, а может быть, и мифологические черты эпическому персонажу, получившему позднее имя Батраза “осетинского богатыря”». Думается, одного этого сходства достаточно, чтобы опровергнуть необоснованное скептическое отношение к осетино-скифским (шире индоевропейским) параллелям.

Скифы не делали статуи своим богам; нет ее и у А. Люди, побывавшие в Скифии, кроме одних голых степей, никаких достопримечательностей не видели.

Нарты относились с пренебрежением ко всякого рода храмам, статуям. У осетин же их заменяли естественные бугорки, нагромождение камней, одинокие деревья. Большинство церквей, построенных христианскими миссионерами в Южной и Северной Осетии, так и не были использованы по назначению.

В культивировании бога А., его меча, скифы не были исключением. Скифские ритуальные процедуры с мечом унаследовали сарматы. В частности, Климент Александрийский сообщает о почитании меча персами, мидийцами и савроматами. Среди находок, обнаруженных в сарматских могильниках на территории Украины, знаки на поясах, на мече, это также обмен мечами в ножнах, голый меч, присланный врагу или же посвященный Богу. Могильник принадлежал сарматскому царю Инисмею (рубеж I в. до н.э.). Сарматы вонзали мечи в землю и вынимали их оттуда после завершения жертвоприношения и омовения кровью. Изготовление прекрасных мечей — вершина кузнечного мастерства сарматов: они прославились как величайшие умельцы в изготовлении мечей (*Рид*).

Почитаемым был меч и у алан. Как писал Аммиан Марцеллин, в качестве бога войны «они, по варварскому обычаю, втыкают в землю обнаженный меч и с благоговением поклоняются ему, как Марсу, покровителю стран, по которым они кочуют». А. — единственное божество алан, о котором что-то известно. По мнению Б. Бахраха, те, которые погибали «счастливой» смертью в бою, как верили аланы, продолжали верно служить богу войны. А. являлся и богом загробного мира, который заботился о душах павших воинов. Это смыкается с представлениями о Батрадзе как повелителе *Царства мертвых* в Нартовском эпосе. См. *Меч*.

Лит.: ОНС. 1948; СН. 1981; Ш а н а е в. Из осетинских. С. 33, 34; Античные источники о Северном Кавказе. Нальчик, 1990. С. 163; А р т а м о н о в С. Антропоморфные божества в религии скифов // Археологический сборник. Вып. 2. Л., 1961. С. 77; Б е с с о н о в а С.С. Религиозные представления скифов. Киев, 1983. С. 45–49; ее же: О культе оружия у скифов // Вооружение скифов и сарматов. К., 1984; Геродот. IV. С. 62; Г р и с в а р. Мотив. С. 34; Г у л я е в. Скифия. С. 314; Д ю м е з и л ь. Скифы. С. 22, 50; Д ю м е з и л ь. ОЭМ; А б а е в В.И. Рец. на: Georges Dumezil. *Romans de Skythie et d’alentour*. P.: Payot, 1978. 380 p., bibl., p. 15–17, index p. 375–377; Б а х р а х Б. Аланы на Западе (от первого их упоминания в античных источниках до периода раннего средневековья). М., 1993. С. 40, 25; Р и д. Артур. С. 303; К а р д и н и. Истоки. С. 98; Ц а г а р а е в. Золотая яблоня. С. 214–218; Д а р ч и е в. Скифский; его же: Рождение громовержца (к интерпретации сообщения Приска о священном мече скифов) // Дарьял. Вл., 2005. № 2; его же: О военном культе аланов // ИСОИГСИ. 2017. 24 (63); Р а г н е в, 1941.

Л. А. Чибиров

К. Ю. Рахно

АРЗАМАЙХУА [АРЗЭМАЙХУА, АРЗИМАЙХА, ЗИМАЙХУА, ДЗИМАЙХУА (диг.)] — имя нартовского *пастуха* в *кадаге* «Войска крепости Гори» («Гори федари афсæдтæ»). Решив брать штурмом *крепость Гори* и таким путем завладеть дочерью Елахсардтона (*Челахсартага*. — Л. Ч.), *Сослан* велел, чтобы каждая семья выставила по одному воину, либо предоставила раба в шесть четвертей. Это грозное предупреждение обеспокоило табунщика нартов А.: идти ему на войну или пасти скот? Сын А. Зимайхуа родился в эту ночь и лежал в колыбели. Поняв причину





беспокойства своего отца, он сказал, что отправится с войсками Сослана, затем зевнул несколько раз, вырвал бока своей колыбели и на коне своего отца явился к месту сбора. Имя А. встречается и в речи посвятителе коня (бæх-фæлдисæг).

Лит.: ПНТО. 1927. С. 47, 171; ПНТО. 1992. С. 160, 171, 319, 330.

Л. Ч.

АРКАН [АРХЪАН]. Согласно античным авторам, скифо-сарматские кочевники славились своим мастерством в особой конной дисциплине — на полном скаку набрасывать А. на своих врагов. Латинский автор Гегесипп писал про алан, что они весьма «искусны в сражении накинуть аркан и опутать врага». Этот военный прием возник из хозяйственных практик коневодства, мирной скотоводческой деятельности, оставшейся вне поля зрения древних авторов. Тем более примечательно обнаружить, что в эпосе осетин фигурируют мотивы применения А. преимущественно в контексте коневодства. Вероятно, они являются отголоском тех времен, когда предки осетин занимали обширные равнины Предкавказья и славились обилием чистокровных коней, о которых с восхищением писал армянский средневековый анонимный автор: «Эта страна, полная всяческих богатств, в ней много золота, великолепных одежд, чистокровных коней...» (Алемань).

На глубокоую древность А. указывает осетинский эпический мотив о его применении среди древнейшего населения земли *великанов уадмеров*, поколения существ, предшествовавших сотворению нартов. Оживленный благодаря молитве *Сослана* великан повествует Нарту о том, что в его времена «ловили зверей арканом», а затем добивали камнями. Под *гумирами* и *уадмерами* справедливо видят собирательный образ племен киммерийцев, предшествовавших скифо-сарматским кочевникам. Есть основания считать, что А. пользовались уже индоиранцы, предшественники ираноязычных кочевников.

Мотив поимки лошади А. встречается в *кадаге* «Нартовская девушка» («Нарты чызг»): «Девушка свсочила на коня, взяла аркан и помчалась вдоль табунов» («Чызг йæ бæхыл абадти, архъан айста 'мæ рагъæутты иу карæтты дугъ рауагъта»). Тогда это увидел железномордый

конь, стерегущий табуны, и погнался за ней. «Девушка резко повернула своего коня и бросила аркан. Поймала железномордого коня, и конь рухнул на землю» («Чызг цæхгæр фæзылдта йæ бæхы 'мæ архъан фехста. Æфсæндзых бæхы рацахста, æмæ бæхæн йæ тъæпп зæххыл фæцыди»). Согласно Павсанию, савроматы аналогичным образом на врагов «накидывают арканы и затем, повернув лошадей, опрокидывают попавшихся в петли».

В одном дигорском сказании белый конь *Ацата* советует юному *Ацамазу* вырыть глубокую яму, спрятаться в ней, а его привязать крепким А. («мæмбæл ба федар архъан ниббæттæ») и, не выпуская из рук его конец, тянуть на себя, чтобы конь смог встать на дыбы и одолеть вражеского коня ударами передних копыт. Образ заарканенного коня, вставшего на дыбы, изображен на скифской серебряной вазе из кургана Чертомлык.

В кадаге «Нарты и дочь Царциатов» воспитанник *Ацата* по имени *Сарамаг*, желающий заполучить чудесного коня, советует младшему товарищу связать его А. («архъанбаст æй бакæн»), чтобы конь не бился головой. В другом кадаге говорится, что «нартовский муж сел на арабского (коня), взял аркан, размахнулся им и поймал зубра» («нæртон лæг араббагыл ысбадти, архъан райста, ныззылдта йæ æмæ домбайы æрцахста»).

Многочисленные конные табуны *Маргуца* стерегут *настухи*, которые вооружены специальными приспособлениями для коневодства («хъойрахти хæцца, архъанти хæцца»). Особый интерес заслуживает слово хъойрах «какое-то приспособление для ловли коней, шест с крючком», восходящее к кумыкскому «хъурагъ» 'жердь' (*Абаев*). Несомненно, речь идет о укрюке, монгольском приспособлении для поимки пасущихся коней, состоящем из длинного легкого шеста, на который прикреплялся аркан с открытой петлей на конце.

В сюжете о похищении коровы *Сослан* ловит *собаку Сырдона* с помощью А. Увидев, как она грызет коровьи кости, герой быстро развязывает свой А. и мгновенно ловит им собаку («Уæд Созырыхъо архъан айхæлдта / Æмæ дзы куыдзы уайтагъд рацахста»).

А. также упоминается довольно часто в балкаро-карачаевских и адыгских сказаниях, в то





время как в ингушских и чеченских не встречается.

Лит.: СН. 1979. С. 406, 416; НК. 1975. С. 329; НК. 2010. С. 500, 709; НК. ИАЭ. 6. С. 293; Абаев В.И. 1958. ИЭСОЯ. I. С. 39; его же: 1973. ИЭСОЯ. II. С. 312; Фыдаэлты таурæгътæ. Цх., 2014. С. 23, 25, 32–33, 49, 72–73; Нарты. Адыгский героический эпос. Нальчик, 1974. С. 221, 224, 289, 316; НАЭ. 2017. С. 73, 182, 194, 266, 268, 354, 388, 409, 449; Нартский героический эпос балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1974. С. 366, 381, 399–400, 414, 422, 423, 463, 450, 537, 539, 540, 543, 593, 596, 598; МД. 1996. № 8. С. 93; Fidiuæg. Ст., 1957. I. С. 62; Мысыккаты Б. Аркан... Нартамонгæ. XV. 2020. С. 178–203; Гегесипп. Иудейская война. V, 50; Алемань А. Аланы. 2003. С. 383; Павсаний. Описание Эллады. I. 21. 5.

Б. Б. Мисиков

АРМХОР И УАНГХОР [ÆРМХОР ÆМÆ УÆНГХОР] — букв. ‘поедающий ладонями’ и ‘поедающий части туши’, персонажи эпоса, сыновья *гумира*, притеснявшие нартов. В первые два дня состязаний с А. и У. нарты проигрывали им. *Батрадз* вступил с ними в *игру*, одержал сокрушительную победу над гумирами во всех видах состязаний и довел их до такого изнеможения, что те покинули *поляну игр*, спотыкаясь и качаясь.

Лит.: НК. 1989. С. 446–448.

К. Р.

АРПАН [АРАПАНЫ ФÆЗ] — название равнины в *Стране Нартов*. Для спасения от неминуемой смерти *Сайнаг-алдару* посоветовали съесть плод от яблони, растущей на равнине А. Дерево обвито и охраняется *змеей*. Эта змея держит свой хвост в пасти и непрестанно сосет его. Царь А. каждое утро привозит змее столько *пищи*, сколько могут везти восемнадцать пар быков («Арапаны фæзы зайы иу фæткъуыбæлас. Бæласы бын калм йæхи ’рбатыхта ’мæ йæ хъахъхъæны, иугæндзон йæ къуди йæ дзыхы дары ’мæ йæ цыры. Уыцы калмæн хæринаг Арапаны паддзах фæласы, йæ бацæуæн зын»). *Айсане*, сыну *Урызмага*, удалось выполнить это опасное задание благодаря советам своего мудрого *коня*. В сказании упоминается и дворец царя А.

Дерево с *яблоками* бессмертия, которое охраняет змей, является древним индоевропейским образом, который присутствует у греков,

славян и в средневековых трактатах. Например, у алхимика XV в. Бернара Тревизанского под деревом находится дракон Уроборос, кусающий себя за хвост. По мнению Ю. Эволы, доступ к этому дереву в герметических текстах средневековья — повторение подвигов греческого *Геракла* и персидского *Митры*. Образ свернутого в кольцо змея весьма популярен в аланском искусстве эпохи поздней античности и раннего средневековья.

Лит.: НК. Т.3 // МД. 2005. № 3. С. 111; СН. 1978. С. 254–258; Эвола Ю. Герметическая традиция. Воронеж, 2015. С. 28, 33.

К. Р.

АРСЕНАЛ [МИДÆГКЪÆБИЦ, ЗГЪÆРУАТ, ХОТЫХДОН] — место хранилища различных видов оружия, в эпосе имеет разные названия. В одном из Нартовских сказаний оружие хранится в помещении, называемомся *мидæгкъæбиц*, дословно переводимое на русский язык как внутренняя кладовая. Интересно, что, по мнению В.И. *Абаева*, это слово восходит к пехлевийскому *карис* — название меры. Переходное значение, таким образом, было ‘хранилище зерна, муки’. Нартовские сказания позволяют говорить о том, что *къæбиц* — могло быть и хранилищем оружия, то есть обозначать арсенал. *Ахсар* и *Ахсартаг* ворвались в А. (*згъæруат*) враждебных *быценагов* и там нашли *небесный металл*, из которого позже заказали клинки у небесного кузнеца *Курдалагона*. А. известны уже у древних персов эпохи Ахеменидов. См. *Вооружение нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 336–337; НК. ИАЭ. 5. С. 7; НК. ИАЭ. 6. С. 123, 478; Тюрин В.О. Аншан. Новые чтения и восстановление текста III столбца Бехистунской надписи // ВДИ. 1962. № 4. С. 115; Абаев В. ИЭСОЯ. Т. I. С. 621.

А. Б.

АРТУР — знаменитый герой британского эпоса, легенды «Король Артур и рыцари “Круглого стола”».

Со второй половины прошлого века появилось немало исследований, которые внесли существенный вклад в сравнительное изучение Нартовских сказаний и кельтского эпоса. Исследователям удалось выявить значительное соответствие героя кельтского эпоса А. и Нарта *Батрадза*. Впервые специальную работу





сравнительному анализу двух героев посвятил Ж. Грисвар. Ученый находит точные и поразительные соответствия между А. и Батрадзом.

Король А. (Arthur) велел сэру Бедиверу (Грисвар) взять его меч Экскалибур, принести его на берег озера и бросить в воду; по исполнению вернуться и доложить ему. Бедивер взял меч, но, когда он пришел на берег, меч оказался ему столь прекрасным, что он не смог бросить его в воду и спрятал. Воротившись к А., Бедивер солгал, сказав, что исполнил его желание. Король, обладавший чувством предвидения, не дает себя провести. На вопрос А., что Бедивер увидел после того, как бросил меч в озеро, тот ответил: «Ничего кроме волн и ветра». А. не поверил ему и вновь отправил его выполнить его указание. Когда и второй раз он не выполнил его поручение, А. обращается к нему: «Сэр Бедивер, дважды ты предал меня! И все ради моего меча, недостойный! Смотри же, сделай, как я велю, да поспеши, ибо мне осталось жить недолго». На сей раз Бедивер швырнул меч в воду, как только мог далеко. В тот же миг из волн поднялась рука, поймала меч, трижды потрясла им, и исчезла с ним под водой... три дня спустя Бедивер обнаружил труп А. в склепе Черной Часовни (Грифлет). Так описывается финал жизни А.

А вот сюжет из Нартовского эпоса, в котором также видна мистическая связь меча со своим хозяином. Волею судьбы Батрадз мог умереть в этом мире только тогда, когда меч его будет брошен в море и потонет в волнах. Поэтому он заставил уцелевших нартов тащить свой чудесный меч *Дзус-кара* к берегу и бросить его в море, иначе нет ему смерти.

Нарты решили прибегнуть к обману, будто исполнили его распоряжение. Батрадз, не поверив им, спросил: «Какие чудеса вы узрели, когда мой меч упал в волны?». «Никаких», — ответили они смущенно. «Значит, мой меч не был брошен в море, иначе бы вы видели чудеса», — сказал Батрадз.

Запрягли нарты тысячи тягловых животных, довели до берега меч и бросили его в море. Как только «забросили меч — пошли волны и ураганы, само море пришло в кипящее состояние, а потом приняло кровавый цвет. Явлением этим нарты немало удивились; но и радость их была беспредельна: пришли и рассказали о виденных



«Круглый стол» Артура в замке Камелота

явлениях Батрадзу; он, убежденный в правде, испустил последний свой дух, после чего легко было нартам предать тело его земле» (Г. Шанаев).

Поразительное сходство двух эпических традиций в деталях позволяет ставить вопрос о генетических истоках обоих эпосов, об их родстве, о том, общее ли это наследство или же заимствование.

Оба героя одержали блестящие победы благодаря своим мечам: А. вонзает свой меч в камень в провинции Бретань (кстати, там, где компактно расселялись предки осетин — аланы в V в.), а Батрадз вонзил свой меч на макушке выстроенного холма из хвороста.

А. и Батрадз тесно связаны с водной стихией. А. и рыцари «Круглого Стола» проводят целые периоды своей жизни у озер или даже воспитываются там. Родным домом для Батрадза является подводное царство его дяди *Донбеттыра*. Как и Батрадз, в валлийском сказании «Килох и Олвен» Артур охотится на кабана Турх Труйта, невероятно могучее, мудрое и злобное животное, олицетворяющее слепые силы природы. Путь *охоты* как бы очерчивает известное и освоенное мифологическое пространство, а сама охота на кабана-тотема — метафорическое отражение ритуального умерщвления чудовища и создания мира из его тела.

В легенде о рыцарях «Круглого Стола» А. одержал не одну победу над превосходящими силами противника исключительно благодаря своему мечу. И Батрадз выходит победителем (освобождает плененный великаном нартов-





«...И затем он (Бедивер) бросил со всей силой меч в озеро так далеко, как мог; из воды показалась рука, схватила меч и трижды взмахнула им, а затем рука с мечом исчезла в водах озера» (Рид. Артур. Сэр Томас Мэлори: «Смерть Артура». С. 224)



Батрадз заявил, что не может умереть, если меч его не будет брошен в море... запрягши тысячи быков, нарты довели до моря меч и бросили в море... море пришло в кипящее состояние, а потом приняло кровавый цвет... как только об этом сообщают Батрадзу, тот умирает. Смерть Батрадза. Худ. А. Хетагуров

ский народ) благодаря своему чудесному мечу, который в ожидании боя сам накалялся. Батрадз завладевает мечом *Сайнаг-алдара*, а А. в поединке убивает короля Ирландии Рионса и забирает себе сверкающий меч этого великана.

Схожи эпизоды и закалки А. и Батрадза. А. сам подал идею выковать себе меч. И Батрадз сам инициирует и проходит свою закалку. Он

постоянно проводит время в кузне *Курдалагона*, совершает какие-то магические действия, играя при закалке на *фандыре*, познает волшебные секреты кузнечного дела. Мечи были в великом почете у осетин и их предков.

В целом параллели между образами Батрадза и короля А. настолько идентичны, что исключается вариант случайности; в функции и действиях их обнаруживается полное тождество.

Идея святости меча пришла к кельтам и другим народам Европы через иранское посредство. Идея эта сформировалась, как установлено *Кардини*, у иранских народов. Основываясь на примерах о культе меча и его сакральности, итальянский ученый высказал суждение о культурной тюрко-монгольско-иранско-германской общности, сложившейся в среде кочевых народов.

Представляет интерес и этимология слова «Экскалибур» (от Калибурн) — от латинского «сталь». Оно произошло от греческого слова, производного от названия племени кузнецов — халибов; так называли часть сарматов, которые жили на Кавказе. «Таким образом, название волшебного меча Артура напрямую связано с величайшими умельцами в изготовлении мечей — сарматами», — пишет Г. Рид.

Сопоставительный анализ образов А. и Батрадза позволил Грисвару высказаться об общей мифологической схеме Нартовских сказаний и кельтских легенд. Но и помимо них есть параллели. Например, в хронике, датированной около 1530 г. и написанной Элисом Груфуддом, А. переодевается в женское платье, чтобы посетить некую девицу в городе Рутине. Это напоминает один из поступков *Урызмага*. Как и Урызмаг, в «Пророчествах Мерлина» Гальфрид Монмутский величает А. «Корнуолльским вепрем». Как и Урызмаг, А. убивает своего сына Мордреда, в свое время скрытого от него, в битве при Камланне, к тому же из «Чудес» Ненния известно, что А. повинен в смерти другого своего сына — Анира. Любопытно, что житие валлийского святого Карантока описывает короля А. как слабого правителя, неспособного прогнать дракона, который опустошает его земли, и мелкого жулика, попытавшегося превратить переносной алтарь святого в кухонный стол. Этот переносной алтарь, являющийся одновременно





столом, за которым можно есть, сильно напоминает осетинский священный стол — *фынг*, который фигурирует и в Нартовском эпосе.

Гипотеза о восточном происхождении легенд о короле А. и рыцарях «Круглого Стола» вновь привлекает к себе внимание в связи с пребыванием значительного количества сарматов и алан в Британии и Галлии в период, в течение которого формировалась артуровская традиция (*Литтлтон, Малкор*).

На вопрос о заимствовании сюжета спрашивается единственный логично обоснованный ответ. Бритты (кельты) с Кавказом никогда не соприкасались. Потому от них никак не мог попасть сюжет в Нартовский эпос. Истории неизвестны контакты кавказских аборигенов с кельтами; имел место лишь обратный случай, когда творцы «Нартиады» сами оказались в Западной Европе, и только они могли повлиять на эпос британцев. Первоначально эти детальные параллели ученые связывали с прибытием в 175 г. в Британию сарматских катафрактариев и их контактом с местными кельтами. Однако когда Грисваром были выявлены и другие параллели: Батрадз — Ланселот, Батрадз — *Кухулин*, Махти — *Быценон*, он уже не стал сомневаться, что перед ним явление, свидетельствующее об общеевропейской общности. Так или иначе, ввиду уникальности обнаруженных соответствий, другие варианты причин совпадений исключаются. Г. Рид писал: «Ясно, что это не заимствование из артурианских легенд. Но сюжеты настолько похожи, что вряд ли это сходство можно объяснить простым заимствованием. Во многих отношениях Батрадз — это Артур в своем максимальном проявлении».

Имя Артур (А.), по одной из версий, произошло от римского Арторий и связано с именем исторической личности Луция Артория Каста — римского полководца, служившего в верхней Паннонии и хорошо знавшего приемы тактики своих новобранцев — языгов.

По вопросу о происхождении имени А. существуют мнения о его кельтских корнях: от «арс» — *медведь* и «утр» — ужасный. В. И. *Абаев* допускает непротиворечивую этимологизацию: Артур — Артурон (божество *огня*). См. *Батрадз — мифологическая основа героя*.

Лит.: Нартае. 1995. С. 123, 162–163; Шанаев. ОНС. С. 20–21; Абаев. Скифо. С. 6–7; Грисвар. Мотив. С. 6,

16, 17, 19, 77; Кардини. Истоки. С. 98; Литтлон. Малкор. От Скифии. С. 118; Рид. Артур. С. 121, 292, 303; Бахрах Б. Аланы на Западе. М., 1993; Блейк С., Ллойд С. Пендрагон. Король Артур: рождение легенды. М., 2006. С. 243; Данинг Р. У. Артур — король Запада. Р.-на-Д., 1997. С. 61; Комаринец А. Энциклопедия короля Артура и рыцарей Круглого Стола. М., 2001. С. 24–26; Туаллагов. Меч. С. 113; Чибиров. ОН. С. 156–164.

Л. А. Чибиров

АРФА. См. *Фандыр*.

АРФА ДВЕНАДЦАТИСТРУННАЯ. См. *Двенадцатиструнный фандыр*.

АРФА СЫРДОНА. АРЕАЛЬНЫЕ СВЯЗИ — сюжет Нартовского эпоса, повествующий о том, как *двенадцатиструнный фандыр* впервые был изготовлен *Сырдоном*. *Хамыц* проник в его тайное подземное жилище и отомстил Сырдону за то, что тот похитил у него корову. В *котел*, в котором варилось мясо коровы, *Хамыц* взамен побросал разрубленных им на куски сыновей Сырдона. Когда Сырдон пришел домой, он начал вынимать из котла кости и с ужасом узнал о случившемся. Он сделал из плечевой кости сына *арфу*, натянул на нее двенадцать струн из *волос* своей матери (в вариантах — из жил своих сыновей) и под ее звуки зарыдал о своем горе. Благодаря *фандыру* Сырдон и был принят в общество нартов. Он выступает первым рапсодом. Некоторые сказания подчеркивают коварную и обманную природу его музыки. Так, в кадаге о *Болгаре*, сыне *Бурафарныга*, Сырдон игрой на *фандыре* отвлекает нартов во время похищения их табуна.

Внутри Нартовского эпоса это этиологическое повествование находит параллель в сказании о том, как *Нарт Созырыко (Сослан)* создал из волос умершей красавицы *Агунды* «хысын фандыр», сидя возле нее в *склепе*, и звуки этого инструмента утешали героя.

На Кавказе параллелями сказания являются легенды сванов о том, как некий старец создал *арфу-чанг*, конструктивно близкую осетинскому *фандыру*, из правой руки своего брата, погибшего в битве, или же любимого сына, умершего от болезни, и запел, дабы оплакать свою утрату. Иногда это делает девушка, потерявшая возлюб-





ленного, или же наказанный богиней Дали охотник.

Близка к осетинским сказаниям западноевропейская баллада о двух сестрах (TSB A 38 по международной классификации). Она известна у шотландцев, англичан, датчан, фарерцев, исландцев, норвежцев и шведов, а также у готтшейских немцев, каталонцев, словенцев. Ее отголоски прослеживаются у эстонцев, латышей и литовцев. Сюжет ее довольно прост. Две сестры из знатной или богатой семьи идут к водоёму, иногда реке и мельничной плотине, а иногда и к морю. Старшая толкает младшую в воду и отказывается вытащить ее; как правило, тексты недвусмысленно указывают на ее намерение утопить свою младшую сестру. Ее мотивом, обозначенным в балладе, является ревность — в некоторых вариантах с более красивой сестрой героине изменяет ее поклонник; в других — чувства старшей сестры к молодому человеку не взаимны, и ей угрожает будущее старой девы. Мотивация убийства младшего сиблинга в балладе явственно содержит элемент соперничества — важную часть мотива — и возможно, она также подразумевает борьбу за владение ценным объектом, другой важной частью мотива. У младшей сестры с ее более привлекательной внешностью больше шансов занять мужа и выгоды, которые влечет за собой успешный брак — возможно, даже приданое, предназначавшееся для старшей дочери. Часто именно родительское имущество создает беспокойство и напряжение между двумя сестрами. Когда младшая сестра тонет, она предлагает своей убийце все свое личное имущество, свою часть земли их отца и даже своего любимого. Старшая сестра отвергает все эти предложения, поскольку она знает, что с уходом ее семейной соперницы со сцены вся собственность и наследство ее сестры автоматически перейдут к ней.

Когда тело убитой девушки выплывает на берег, пилигрим или бродячий музыкант изготавливает из него *музыкальный инструмент* — как правило, арфу, с корпусом из костей и струнами из «длинных желтых (или золотых) волос» девушки. Арфа делается для того, чтобы взять ее на свадьбу, которая оказывается свадьбой старшей сестры с тем, с кем была обручена уто-

пленная девушка. Музыканта принимают в доме семьи, на свадьбе инструмент играет сам и поет об убийстве. Таким образом, старшая сестра публично разоблачается как убийца. Следует отметить, что она иногда остается безнаказанной, иногда умирает, а иногда ее казнят. В некоторых из скандинавских вариантов история заканчивается тем, что инструмент ломают, разбив о камень или пол, и младшая сестра оживает снова. К этой балладе сюжетно примыкают также сказки о чудесной дудочке (AT 780). Гибель семьи Сырдона перекликается с мотивом варки ребенка в котле в европейских сказках (AT 720).

В ирландской легенде погибший человек заменяется хтоническим животным: жена главы клана делает первую арфу, натянув струны на кость кита, в скелете которого свистел ветер. Это сближает данный мотив не только с финскими эпическими песнями о том, как Вяйнямейнен создал первый струнный инструмент кантеле из костей или челюсти огромной щуки и волоса *коня*, девушки либо лесного демона Хийси. В древнегреческом мифе о Гермесе есть и соперничество между двумя братьями — Гермесом и *Аполлоном* из-за похищенного стада коров, и создание Гермесом лиры из тела черепахи, и принесение ее в дар Аполлону, после чего Гермеса принимают в круг олимпийских богов. Отголоском этого мифа в новогреческом акритском эпосе является создание эпическим героем Дигенисом тамбурина из частей тела млекопитающих и пресмыкающихся для похищения дочери царя Леванди.

Более близкие параллели прослеживаются в абхазском сказании о создании скорбящим отцом струнно-щипкового музыкального инструмента ахымаа, в волшебных сказках чувашей, удмуртов, марийцев, башкир, волжских и сибирских татар, где волосы, жилы или кишки погибшей героини становятся струнами для скрипки, в курдских лирических песнях и др.

В сказаниях осетин о Сырдоне есть большинство элементов западноевропейских баллад и сказок о том, как музыка помогла восстановить единство и совершить правосудие в семейной группе, которая страдала от внутренней напряженности. Это соперничество между сиблингами (сводными братьями Сырдоном и





Хамыцем, рожденными одной матерью — *Дзед-рассой*), похищение ценной собственности (скота), утаивание, циничное убийство одними членами семьи других и приготовление их в *пищу*, обнаружение этого факта, странствующий музыкант, которым является сам Сырдон, и его чудесный инструмент, сделанный из костей, жил или волос убитых людей. Наконец, совершается восстановление единства семьи, внутри которой совершился конфликт: нарты начинают считать Сырдона своим. Западноевропейские параллели помогают реконструировать обличение убийцы в поминальной песне о его сыновьях, выставление напоказ прегрешений нартов и месть им как цель создания фандыра. См. *Архетип сказителя*.

Лит.: Рахно К.Ю. Арфа Сырдона: западноевропейские параллели // Коста и мировой историко-культурный процесс. Сб. материалов Международной конференции, посвященной 155-летию со дня рождения К.Л. Хетагурова. Вл., 2014; его же: Арфа Сырдона: закавказские параллели // ИСОИГСИ. Вл., 2018. Вып. 27; его же: Арфа Сырдона: балканско-средиземноморские параллели // *Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language*. Paris — Vladikavkaz / Dzæwdžyqæw, 2019. Vol. XIV. № 1, 2; Дюмель и Л. Скифские романы // ЭМОМК. Вл., 2003. С. 133.

К. Ю. Рахно

АРФАН [ÆРФÆН] — 1. Кличка коня Нарта *Урызмага* в «Нартиаде». В эпосе он называется родоначальником земных лошадей. Происходит от союза небесной крылатой лошади *Уастырджи* и дочери покровителя водного царства. В некоторых вариантах А. называется большим, в то время как другие породы лошадей часто называются маленькими, например *Аласа*. Есть вариант, в котором А. принадлежит Нарту *Созырыко*. В одном из вариантов упоминается А. Нарта *Сослана*. В этом сюжете А. не кличка лошади, а обозначение эпической породы. Лошади этой породы были очень мощными и обладали способностью рассекать в разные стороны землю.

2. Святой, живущий на *небе*. Когда из усов нартовских мужчин сшили тулуп для Урызмага и не хватало усов для ворота, *Батрадз* сказал *Шатане*: «Взойду-ка на небо и принесу усы Арфана». Того не оказалось дома. А как только он увидел Батрадза, побежал с соломой под мышкой. Батрадз догнал его и содрал с него усы. См. *Млечный путь*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 156, 328; НК. ИАЭ. 2. С. 15; НК. ИАЭ. 4. С. 32, 352.

А. Б.

АРХЕТИП СКАЗИТЕЛЯ в осетинском Нартовском эпосе воплощен в образе *Сырдона*, создателя *двенадцатиструнного фандыра*, первого *сказителя*-летописца как собственной трагической судьбы, так и истории всего нартовского племени.

Мысль о постепенном выделении сказительского искусства из более ранних форм культового посредничества между мирским и сакральным сферами бытия неоднократно высказывалась в трудах отечественных ученых (Жирмунский, Путилов и др.). Динамика историко-культурной преемственности в структуре А. с отчетливо просматривается в осетинском Нартовском эпосе в сюжетных мотивах *цикла* Сырдона. Сказительской роли здесь предшествуют завуалированные жреческие функции. Сырдону принадлежит инициатива структурирования нартовского космоса: по его совету в *Общем доме нартов* устанавливается *надочажная цепь* (символ вертикальной оси и энергетического центра мира); Сырдон — распорядитель на нартовских *кувдах* и увеселениях, организатор сакральных действий; Сырдону ведомы тайные знания, критерии, по которым следует выбирать лучшего среди нартов, и т. п.



Портрет сказителя. Худ. Т. Айларов





Элементы жреческой практики проявлены в даре целительства (Сырдон — обладатель чудесного зелья — *Авдадз*), в способности героя к перевоплощению, в его связях с потусторонним миром.

Если функция жреца — ритуал жертвоприношения, основанный на представлении о сакральном центре и на системе отождествлений бог — жертва — жрец (Фрейденберг), если цель камлания шамана — через транс-путешествия в иные миры войти в сношения с духами-покровителями, чтобы заручиться их поддержкой, то суть сказительского участия в акте гармонизации мира трактуется следующим образом. Носитель сакрального знания в процессе исполнения заповедных текстов выстраивает «речевой коридор» (по Бахтину), по которому герои могут перемещаться во все сферы эпической вселенной; т. е. сказитель выступает их «поводырем» в мирах *небожителей* и подземных духов. При этом он сам как бы становится тождествен им, оказывая «силовое давление» на ту часть персонажей эпоса, которая своим поведением несет угрозу гармонии мира. В разных культурах формы и интенсивность этого воздействия были различны. Если функции осетинских сказителей ограничивались словесным вмешательством (интонация, косвенные и прямые оценки и пр.), то кайчи, сказители народов Южной Сибири, например, обозначали себя как прямых «участников событий». Отголоски сказительских побуждений в осетинском эпосе сохранились в ряде сюжетов («Сырдоны кадаг нарты Уахтанагыл», «Батырадз амае Иуцастон уаёйыг»), приоткрывающих завесу над тем, как звучащий эпический текст мог в мифологическом сознании оформляться в несуществующую реальность, в которой сказитель вместе с героями-богатырями должен был восстановить нарушенный миропорядок «там» (в *Стране Нартов*) и «здесь» (проецируя состояния гармонии и стабильности в эпическом мире на социальный мир слушателей эпоса).

Значимой «единицей измерения» А. с. являются мифы о чудесном даре. Информация о связи сказителя со всеми сферами вселенной отчетливо сохранилась в тюркской традиционной словесности. Известна, например, якутская легенда о трех типах песни, которые, словно побеги одного дерева, представляют «ветвь чело-



Типы сказителей. Худ. А. Джанаев

веческой души, ветвь человеческого бога и песню дьявольского дыхания» (Веселовский). Что касается осетинской сказительской культуры, то здесь лишь в редких поверьях и преданиях содержатся косвенные указания на практику работы знатоков устного слова с хтоническими (подземными) силами. Так, потусторонний характер связи сказителя и его дара раскрывается в поверье, предписывающем для обретения особого мастерства уединиться в культовую «ночь чертей» («хэйраджыты ахсав») на горской мельнице, где до рассвета нужно играть, не переставая, на *скрипке*. По свидетельству современников, некой таинственностью, непостижимостью было отмечено исполнительское мастерство адыгского джегуако Цея, творившего исключительно по ночам, запершись в пустой сакле. О нем ходила молва, «будто, когда он составляет песни, джинны (гении, духи) являются к нему на помощь» (Кешев).

Знаковым признаком А. с. является *музыкальный инструмент*, сакральный по своей природе. Свидетельство тому — следы мифологии и магии, отложившиеся, например, в «технологии» изготовления казахского кобыза, монгольского хучира, кантеле Вьянмёйна — героя карело-финского эпоса и пр. На стыке беспредельной





скорби и всеочищения рождается осетинская 12-струнная арфа — фандыр Сырдона, созданный героем из останков своих (трех / семерых) детей. Из плечевой кости (базыг) одного из них смастерен каркас инструмента, вместо струн натянуты на нее, в одном варианте, двенадцать жил, «что несли кровь к сердцам сыновей», в другом — извлеченные из ниши *волосы* [покойной] матери. При разности подходов к «прочтению» мифологемы фандыра исследователями рассмотрены числовая, зооморфная, геометрическая символика музыкального инструмента, присутствие в его конструкции идеи проходимости через зоны мироздания (В. Цагараев).

В самом сюжете «О появлении фандыра» нельзя не заметить отражение основного космогонического события индоарийской мифологии — принесения первочеловеком (Пуруша) себя в жертву богам путем расчленения на составные части. По-видимому, на него произошло наложение обряда тотемического культа, передаваемого формулой: «Нетотема убивают и съедают, и он становится опять тотемом...» (Фрейденоберг). В том, что *Хамыцом* в котел брошен не сам Сырдон, а его дети, просматривается дублирование элементов композиционного состава мифа (заместительная жертва). Особый интерес в текстовой структуре представляют два аспекта. Первый — это «разделение» жреческих функций между Хамыцом, расчленяющим тело(-а) жертвы, и Сырдоном, через мифологический ритуал изготовления фандыра, заново упорядочивающим пространство и время мироздания. В свете сказанного сакральный дар Сырдона нартам (фандыр) знаменует некую рубежную черту: переход героя из положения «нетотема»-чужака (æрцауæггаг) в разряд жреца, «раздатчика частей жертвоприношения» тотемному племени. Второй момент связан с реализацией модели «обратного жертвоприношения»: акт космотворения, стартовавший в хтонической зоне (подземный дом-лабиринт Сырдона), продолжен в «срединном мире» (Нартовский *Ныхас*) и далее, уже в процессе исполнительства (песня-плач в сопровождении игры на фандыре), достигает конечной цели — небесных сфер. То есть перед нами — схема всех стадий эволюции А. с., конечным звеном которой является обретение собственно сказительского дара.

Но не следует забывать, что фандыр в перемещениях Сырдона — как некое мифоритуальное событие, сделавшее возможным его возврат в социум в новом (сказительском) статусе — актуален и в плане пересмотра отношений в системе «свой — чужой»: герой, ранее энергично отторгаемый обществом, признан «с этих пор» братом и получил право проживания в Нарте.

Итак, в самом общем виде динамика А. с. выглядит следующим образом: от форм сакрального посредничества между сферами мироздания к функции хранителя и транслятора эпической мудрости, духовных ценностей народа. Сдвиги в семантике фандыра, соответственно, таковы: инструмент гармонизации нартовского космоса → механизм сохранения заповедной памяти, маркер этнической самоидентификации. Об этом финальная фраза сказания: «Даже если все до одного погибнем, пусть этот фандыр пребудет вовеки, а кто будет играть на нём и вспоминать нас, тот и будет нашим!». См. *Сказитель. Сырдон. Арфа Сырдона*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. 6. 7; НА СОИГСИ, ф. 19, оп. 1, д. 110, л. 58; А б а е в. ИТ. 1. С. 192–198; Д ю м е з и л ь. ОЭМ. С. 86–131; Н а л о е в З.М. Этюды по истории культуры адыгов. Нальчик, 1985. С. 15–16; Ц а г а р а е в В. А. Искусство и время. Вл., 2003. С. 445–452; А л б о р о в. Музыкальная С. 127–128, 163; М а м и е в а И. В. Архетип сказителя в осетинском эпосе «Нарты» // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2014. № 8–1 (38). С.119–121; Ф р е й д е н б е р г О. М. Миф и литература древности. 2-е изд., испр. и доп. М., 1998. С. 42–79; П у т и л о в Б. Н. Эпическое сказительство: Типология и этническая специфика. М., 1997. С. 45–67; Г е к м а н Л.П. Сказитель как медиатор между сакральным и профанным уровнем бытия в традиционных культурах Сибири // Вестник АлтГТУ им. И. И. Ползунова. 2006. № 1. С. 78–84.

И. В. Мамиева

АРЧИТА [ÆРЧЪИТÆ] — горная охотничья обувь, сплетенная из сыромятных кожаных ремешков. Такая подошва не позволяла скользить на крутых горных склонах. Их надевали на босую ногу, предварительно подкладывая во внутреннюю часть сухую траву (фæсал). Обувь несколько иного типа (æрчиаг дзабыр) делалась из цельного куска кожи. Она выше — до щиколотки, со швом на носке и заднике. Из соседних народов А. пользовались балкарцы и карачаевцы. Такая обувь известна из раскопок аланских





могильников X–XII вв. Три экземпляра происходят из скальных (пещерных) погребений Нижнего Архыза: из балки Церковной с прокладкой из ткани и растительных волокон внутри, из балки Подорванной и погребения возле Буково. Следы стелек из сухой травы обнаружены и в обуви из Змейского аланского могильника. Промежуточным звеном между осетинскими А. и их археологическими предшественниками могут быть А. и «арчъиаг дзабыр», найденные В. Х. Тменовым в склепах XVII–XIX вв. известного «Города мертвых» у сел. Даргавс Северной Осетии. Они изготовлялись из сыромятной кожи, цельнокроеные, шов на заднике, подошва плетеная и гладкая, стягивались на ноге с помощью узкого ремешка, внутрь подстиралась трава. Близкая обувь была известна у народов Памира, в частности у бартангцев.

Эпический герой, добыв небесный металл, просит *Курдалагона* сначала изготовить из него шило, якобы необходимое для ремонта его прохудившихся А.

В сказании о том, как *Хамыц* и *Урызмаг* спорили о старшинстве, по дороге Хамыц предложил брату нарвать сухой травы (фæсал) для А. Хитрый Урызмаг ответил: «Я недавно менял траву в арчита, если же тебе надо, спрыгни и нарви сухой травы». Хамыц спрыгнул с коня, нарвал сухой травы для А. и приторочил ее к седлу. Но когда они прибыли к своей тете, та сказала, что младший из них тот, у кого к седлу приторочена сухая трава.

Оказавшись в *Стране мертвых*, Сослан увидел, как под деревом спорят А. из свиной кожи и чужак (дзабыр) из сафьяна. А. из свиной кожи взобрался на самый верх дерева, а дзабыр из сафьяна остался под деревом. Бедуха объяснила, что это знак грядущей победы бедняков над богатыми («Уый та, искуы магуыртæ уæздан адамы басæтдзысты, фесафдзысты, сæхæдæг дзæбæх цæргæйæ баззайдзысты»). Этот мотив, известный также абхазам, приобретает социальную мотивировку и объясняется как будущее крушение общественной иерархии перед концом света («в Судный день»), когда низшие слои («черные люди») одержат верх над аристократией («богатыми»): «Ахæр-заман куы 'рцæуа, уæд уæздан адамæн сæ бон ницыуал уыздæн — сау адам фæтыхджындæр уыздысты».

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 555, 558; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 10, 153, 178, 180, 354; Калоев. Осетины. С. 275–276; Студененко. Е. Н. Одежда народов Северного Кавказа. XVIII–XX вв. М., 1989. С. 33; Равдоникас Т. Д. Очерки по истории одежды населения Северо-Западного Кавказа (V в. до н.э. — конец XVII в.). Л., 1990. С. 113; Уарзитай В. С. Культура осетин: связи с народами Кавказа. Ордж., 1990. С. 114; Кузнецов В. А. Алано-осетинские этюды. Вл., 1993. С. 174–175; Зарубин И. И. Обувь горных таджиков долины Бартанга // Сб. Музея Антропологии и Этнографии при Российской Академии наук. Пгр., 1915. Т. 3. С. 89–91; Тменов В. Х. Город мертвых. Ордж., 1979.

К. Ю. Рахно

АРЫК-МЫЛО [АРЫХЪ-САПОН, АРЫХЪ САПОН, АРЫХЪСАПОН, АРЫХЪАГ САПОН (ир.) / ХЪÆРÆ САПОН (диг.)] — согласно комментариям к семитомному изданию «Нарты кадджытæ», особый сорт зеленой глины, который пенится при мытье. Этим мылом нарты мылись сами, стирали одежду. Например, сестра *Авдиуага* завела в дом своего мужа и *Сослана*. «Сама она, хозяйка, принимается за их одежду; раздевает их, затем достает арык-мыло и основательно их моет». «Ранним утром выкупал своего коня маленький Ацамаз, арык-мыло намыллil его и обмыл ключевой водой». *Алымбега дочь* тоже моет А.-м. своего коня. «Мальчик схватил коня за ногу и таким образом вынес коня во двор, подобно козленку; арык-мылом стал его мыть и хорошенько вычистил (вымыл)».

Следует считать маловероятным мнение о том, что А.-м. представляет собой сочетание с пенящейся зеленой глиной. Скорее всего, это было хорошее, высшего качества мыло, раз им нарты стирают одежду, моют себя, наконец, им купают любимых скакунов. К тому же, есть и другой сорт мыла — хъара-сапон, т. е. черное мыло. Название «черное», вероятно, — свидетельство его низкого качества, это менее качественное мыло.

Таким образом, нет единого мнения о происхождении названия А.-м. По В. И. *Абаеву*, в первой части слова следует видеть название места его производства. Так же считает З. М. *Салагеева*. В свою очередь, Т. А. *Гуриев* возводит первый компонент к монгольскому *arig*, в значении 'чистый'.

Обращает на себя внимание сам факт наличия в осетинских сказаниях двух сортов мыла.





Ни в Шумере, ни в Вавилоне, ни в Ассирии, ни в древнем Египте мыла в современном понимании не знали, там пользовались смесями растительного масла, поташа или соды, древесной смолы и соли, иногда золой бука. Известно мыло только со времен поздней античности, причем даже варварским народам. Уже Плиний Старший (I в. н.э.) в своей «Естественной истории» сообщает о том, что галлы и германцы готовят из золы и сала мыло (*sapo*) — густое и жидкое, употребляя для мытья волос. Археологи допускают использование такого мыла из жира животных и древесной золы в бане на поселении Харакс, основанном римлянами в Крыму в I в. н. э. Во II в. н. э. врач Гален впервые сообщает об использовании каустической щелочи при изготовлении мыла, говорит о применении мыла при мытье тела и при стирке, и относит мыло к числу лучших очищающих средств. Но он же отмечает, что при умывании лица римляне пользовались разными глинами, в особенности хиосской глиной из Греции. В III в. врач Самоник рекомендует натертое (т.е. твердое) мыло для лечения кожи лица. В IV в. н.э. врач Присциан говорит о мытье головы мылом, упоминая и о мыловарах. О кусочках твердого мыла упоминает и алхимик Зосима (III–IV вв. н.э.).

М. С. Думка допускает, что скифы знали мыло благодаря тесным связям с Арменией, где его производили, возможно, задолго до н.э. Армянский историк Егише сообщает, что в V в. женщины в Армении пользовались душистым мылом, маслами и различными эссенциями, преимущественно из дерева нардос. Применительно к средним векам исследователи отмечают большой вывоз мылопродуктов из Аравии, Ирана и Индии. Ибн Гайан Джабир (конец VIII — нач. IX вв.) упоминает об очистке одежды и мытье при помощи щелочи, а также мыла. Абу ар-Рази говорит об обработке серебра натруном, замешанным с мылом (сабун), либо с раствором мыла. В конце X в. иранский врач Абу Мансур Муваффах упоминает о мыле из жиров. Мыло (сабун) неоднократно фигурирует в «Каноне» ибн Сины, написанном в начале XI в. Некоторые арабские рукописи говорят о мыле *agaqi*, свойства которого не вполне ясны, но, видимо, оно и есть А.-м. Нартовского эпоса.

Лит.: ИАС. Т. 1. С. 125; СН. 1978. С. 142, 382, 441; Абаев. Из осетинского; Гуриев. К проблеме. С. 140–142; Оганесян Л. А. История медицины в Армении. Ереван,

1946. Т. 1. С. 59; Думка М. С. Про медицину скифів (історико-медичне дослідження). К., 1960. С. 54; Ключевич А. С. Из истории материальной культуры и народного хозяйства России: моющие средства, переработка жиров с древнейших времен по 1917 год. Казань, 1971. С. 25–29, 32, 35.

Л. А. Чибиров

К. Ю. Рахно

АРЫКА КРЕПОСТЬ [АРЫХЪЫ ФИДАР] — название мифической крепости в кадаге «Как у Шатаны родился сын от черного ногойца» («Сатанайаен сау ногъайагаѣй фырт куыд райгуырди»). Нарты захватили А.к. и вынесли из нее все богатства. Как указывает Ю. А. Дзицойты, в осетинских и кабардинских вариантах эпоса — название реки и *озера*, а также невысокого горного кряжа, соответствующего названию реки и холмистой местности в Кабарде. В адыгском эпосе встречаются еще топонимы «Нижний Арык» и «Верхний Арык». Топоним Арык Ю. А. Дзицойты рассматривает как тюркизм.

В народе сел. Заманкул Северной Осетии называют Арык (Арыхъ). В кадаге «Нарт Созырыко [и невестка в трауре]» («Нарты Созырыхъо [аѣмѣ саудараѣг чындз]») также упоминается местность Арыхъ: «Гъемаѣ уад дзырдтой, Арыхъы рабын | Сау мигъы къуыбылой фæзынди, зæгъгаѣ». По другим сведениям, так называется горная гряда (наѣухох), идущая от сел. Эльхотово на восток.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 130, 375, 669; Дзицойты. Нарты. С. 85–86. Цагаева А.Д. Топонимия Северной Осетии. Вл., 2010. С. 544.

К. Р.

АРЫСХАН [ÆРЫСХАН] — персонаж эпоса из рода *Быцента* (Бышенты *Æрысхан*) в кадаге «Как родился Нарт Батрадз» («Нарты Батыраж куыд райгуырди»), записанном в Южной Осетии. В вариантах — Быценты *Дзамболат*, либо безымянный молодой человек; обладает недюжинной силой, несмотря на свой невысокий рост. *Хамыц* встретил его в лесу, и они отправились охотиться вместе. Впоследствии Хамыц женится на его сестре *Быценон*.

Лит.: НК ИАЭ. 3. С. 11.

Л. Ч.

АСАГО [АСÆГО (диг.)] — герой осетинской (дигорской) волшебной сказки, поздний сын бездетных мужа и жены у нартов. Когда он





родился, они отправились в лес, чтобы сделать для него авдан (люльку). Ребенка взяли с собой. Положили его, завернутого в белую *шкуру*, под куст. Сами стали выбирать дерево, из которого можно было бы сделать люльку. Смастерив люльку, родители обнаружили, что ребенок исчез. Горюя, они вернулись в дом. А. подобрал *великан*, живущий в крепости на высокой горе. Он выкормил его мясом зверей. Когда мальчик вырос, он оказался сильнее самих великанов. А. разыскал своих родителей. Живя среди нартов, он совершил много смелых подвигов — привез из леса огромное дерево, укротив охранявших его тигров (*барсов*), вспахав землю семи великанов, покорив их, наконец, добыл себе жену, одолев ее в единоборстве. Коварная служанка выведала местонахождение души А., вытянула ее из затылка и бросила в реку, а на его жене вознамерился жениться хан. Когда товарищи воскресили А., он истребил хана и его людей с помощью волшебных стрел.

Мотив изготовления для героя *кинжала* небесным *Курдалагоном*, амазонские мотивы, эпизод узнавания местонахождения души героя, мотив временной утраты родителей имеют параллели в эпосе «Нарты». Последний перекликается с персидским сказанием о Зале, которого на вершине горы Эльбрус вскормила птица Симуург. Нечто подобное, судя по замечанию Элиана, рассказывали и об Ахемене — родоначальнике династии Ахеменидов.

Лит.: Fünf Ossetische Erzählungen in Digorischem Dialect Herausgegeben von W. Miller und R. von Stackelberg. Mit deutscher Übersetzung, Glossar und Anhang von R. von Stackelberg. St. Petersburg, 1891. S. 1–15; С а л а г а е в а З. М. От Нузальской надписи к роману: проблемы генезиса и становления осетинской прозы. Вл., 1984. С. 61; Р а н к О. Миф о рождении героя. М., 1997. С. 177, 180.

К. Р.
Х. Ц.

АСАК-МАСАК ПЕСТРОБОРОДЫЙ [АЦӘХЪ-МАЦӘХЪ-ГЪОЛОНРЕХӘ, АСӘХЪ-МАСӘХЪ-ГЪОЛОНРЕХӘ, АЦАХЪ-МАЦАХЪ, КӘРКӘ-МӘРКӘ УӘРЕ (диг.)] — эпический персонаж, владетель страны *Гум*, *великан*-разбойник, встречается в дигорских *кадагах* в связи с мотивом шитья *шубы* из бород (скальпов). Согласно кадагу «Нарт Сослан и Агунда-красавица» («Нарти Сослан æма Агундæ-рæсугъд»), *Агунда* шила для *Сослана* шубу из

человеческих бород: «Твоя шуба готова, мол, но не готовы пока передние полочки, мол, одной бороды не хватит, а двух одинаковых не бывает, и не подойдут они» («Дæ кæрцæ цæдтæ ’й, зæгъгæ, фал дин ибæл реутæ ба нæма йес, зæгъгæ, лæги закъитæй йин еунæг нæ рахъæрт-дзæнæй, дууæ ба æнхузæн нæ фæууи æма ’йбæл не ’сбаддзæнæнцæ»). Тогда она посоветовала ему добыть бороду А.-М. п. По стечению обстоятельств, для нартов выдался трудный год, им негде было пасти скот, кто-то из нартов сообщил, что у моря живет А.-М. п., у которого полно зеленых пастбищ. Тогда Сослан вызвался отогнать стада во владения А.-М. п. Хитростью одолев великана, Сослан выдрал его пеструю бороду. Точно так же он поступил с *Елтаганом*.

А.-М. п. упоминается и в кадаге «Бурафарныг и Сослан» («Борæфæрнуг æма Сослан»). *Бурафарныг* вместо калыма за свою дочь требует от Сослана принести бороду А.-М. п. для отделки его тулупа и шапки.

В кадаге «Сослан и Карка-Марка Уаре» («Сослан æма Кæркæ-Мæркæ Уæре») для шубы не хватает бород на воротник, тогда Сослан решил добыть бороду богатого хана *Карка-Марка Уаре* из далекой страны, потому как у того была красивая рыжая борода, похожая на лисью *шкуру* («Уотемæй æргъуди кодта: æндæрбæстаг гъæздуг хан Кæркæ-Мæркæ Уæре; адтæй ибæл бор рæсугъд рехæ, робасдзари хузæн»).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 84–90, 98–103, 800.

Х. Ц.

АСАНАТЫ СЕЛЕНИЕ [АСАНАТИ ГЪÆУ (диг.)] — мифическое селение, в котором проживают противники нартов, некие «семь братьев Асановых»; ср. имя сына нарта *Урызмага* — Асана. В этимологическом плане, возможно, соответствует родовому имени Астæ и этнониму «ас» этноним Ασιάνοι «асы» у Страбона и других авторов (Тomaschek, *Грантовский*). Любопытно отметить, что кабардинское мужское имя Асан считается искажением арабского имени Хасан, нарицательно означающего «хороший». Ср. также топоним «Асан сырты» («Асана возвышенность») в Балкарии, где Асан — мужское имя.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 301; Д з и ц о й т ы. Нарты. С. 22–24, 120–121, 174, 188; Грантовский, 1970. С. 166; Tomaschek, 1883. P. 218.

Ю. Дз.





АСКАЛВАРАЗ, СКАЛ-БЕСОН, СКАЛВАРАЗ-СОНТ-БАГАТЫР [ÆСХЪÆЛВÆРÆЗ, СХЪÆЛ-БЕСОН, ЫСХЪÆЛВÆРÆЗ-СОНТ-БÆГЪАТЫР] — редко встречающийся персонаж эпоса, Нарг из рода *Ахсартаггата*, был женат на *Шатане* из рода *Борадзата* в кадаге «Кровники Ахсартаггата и Борадзата» («Туджджынтæ Æхсæртæггатаæ æмæ Борадзатаæ»). А. носит панцирь, который не может пронзить стрела. Его невозможно убить ничем, кроме как стрелой, выкованной из куска его *доспехов* и закаленной в его моче. Таким способом его убил *Урызмаг*. В других вариантах имеется подобный ему персонаж *Скал-Бесон*, который родился вместе со своим панцирем. Сказание отражает высокий уровень металлургии его создателей, знавших, что моча животного или человека дает большую скорость охлаждения, чем *вода*, и закаленное в ней оружие могло получить структуру наивысшей твердости.

О противостоянии двух родов говорится и в кадаге «О борьбе нартовских фамилий — Ахсартаггата и Бората». Шатана, на дочери которой женат Скал-Бесон, сообщает нартам: «Скал-Бесону нет смерти. У него есть панцирь, который он вынес с собой из утробы матери в день своего рождения. Если мы из этого панциря не достанем три кольца и не замочим их в урине нашей дочери Мæсты-Æлгъыст, — говорила Сатана Урызмагу, — и этим силу панциря не ослабим, то никаким оружием не навести (нам) погибель на Скал-Бесона».

В «Кадаге о том, как Урызмаг убил своего зятя» («Уырызмаг йæ сияхсы куыд амардта, уый кадаг») А. также женат на дочери Урызмага и Шатаны. Шатана научила Урызмага, как проучить нартов, глумящихся над его немощной старостью. Для этого она отправила его к родственникам его матери — *Донбеттырам*, чтобы собрать людей. *Селение Нартов* было огорожено, а у единственного входа располагался дом А., он не пускал вооруженных людей внутрь, стреляя по ним сверху. Тогда Шатана притворилась больной и позвала к себе дочь, у которой попросила принести три *кольца* из панциря ее мужа. Панцирь (доспехи) начинал кричать, как только она начинала его резать ножницами. Все же ей удалось раздобыть семь колец и передать их Шатане. Из обломков этих колец небесный *Курдалагон* изготовил три стрелы для

Урызмага. Третьей стрелой он сразил А. и вновь стал уважаем среди нартов.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 438–440; НК. ИАЭ. 5. С. 477–480, 510–516, 706; Колчин Б. А. Черная металлургия и металлообработка в Древней Руси (домонгольский период). М., 1953. С. 179.

К. Р.

АСПСКИЙ ГУМИР [АСПЫ ГУЫМИР] — разбойник, враг Гумского Гумира, друга *Сослана*, является действующим лицом кадага «Сослан и Гумский Гумир» («Сослан æмæ Гуымты Гуымир»). В эпосе встречается и вариант имени — *Алдар* Уасп (Уаспийы æлдар). Средневековая эпиграфика X–XI вв. в одном из Зеленчукских храмов фиксирует название города Аспе. П. Бутков отождествлял Аспе с осажденным римлянами в 49 г. н. э. сиракским городом Успе, о котором говорит Тацит (Анналы, XII, 16): «Город Успе, возвышенный местом и укрепленный стенами и рвами, только не из камня, но из фашии и плетенок в середине с землей». Он также связывал Аспе с племенем аспургиан. Е. Г. *Пчелина* считала это предположение правильным и называла Нижне-Архызское городище «сирако-аланским городом Успе».

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 159–165; НК. ИАЭ. 7. С. 129–135, 536; Бутков П. Мнение о книге «Славянские древности», сочиненной Шафариком, переведенной с чешского языка // Финский Вестник. 1846. Т. IX. Отд. II. С. 14, 33; Пчелина Е. Г. Ossetica. Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа. Вл., 2013. С. 49; Алексеева Е. П. Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии. Вопросы этнического и социально-экономического развития. М., 1971. С. 130.

К. Р.

АССИРИЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К НАРТОВСКОМУ ЭПОСУ. Ассирия — одно из величайших государств древности, в эпоху своего расцвета оно простиралось от западных границ современного Ирана до Средиземного моря и Египта. История Ассирии и ассирийского народа насчитывает несколько тысячелетий. Иранские племена сыграли в ней большую роль. Их распространение в Передней Азии привело к резкому изменению ее этнической карты. В VII в. до н. э. на этих территориях появляются скифы, политическое преобладание которых, по мнению ряда исследователей, имело особое





значение в распространении иранских языков и увеличении ираноязычного населения по соседству с Ассирией. Несколько ранее в Переднюю Азию проникают киммерийцы. Первые сведения о них относятся ко времени Саргона II. В VII–VI вв. до н. э. состоялись контакты ассирийцев со Скифским царством, созданным прибывшими ираноязычными кочевниками в Передней Азии. Скифы Ишпакая в союзе с мидийцами, Урарту и царством Манна участвовали в войне против Ассирии. В VII в. до н. э. возникает и Мидийское царство, чьи основные центры еще недавно находились под властью Ассирии. Его государственным языком стал иранский, что отразилось, среди прочего, в распространении иранских имен. В союзе с Вавилоном мидийцы в 605 г. до н. э. сокрушили столицу Ассирии Ниневию. После падения Ассирии ассирийский народ поочередно покоряли монархи Мидии, Ново-Вавилонского царства, Ахемениды, Александр Македонский и его преемники, цари парфянской династии Аршакидов и т.д. Современные ассирийцы (айсоры) проживают в Сирии, Ираке, Ливане, Иордании, Турции, Армении, Грузии и других странах. Их фольклор испытал сильное иранское влияние, сохранив архаические мотивы, которые перекликаются с осетинскими, курдскими и персидскими волшебными сказками и эпосом и, возможно, отчасти восходят к периоду скифско-ассирийских контактов.

Сказанию об *Ахсаре* и *Ахсартаге* соответствует ассирийская сказка «Царь и три сына» о властелине, у которого был сад с волшебной яблоней. Каждый год яблоня давала плоды, и, когда они поспевали, появлялся вор и срывал их. Старшему и среднему сыновьям царя не удалось этому воспрепятствовать, но младший сын, Мирза-Мамед, подстерег вора, ранил его и сумел уберечь яблочки. В дальнейшем, оказавшись в подземном мире, он лег на горе под чинарой, на которой было гнездо Симурга. Вдруг он услышал чириканье. Царевич взглянул на чинару и увидел, как дракон лезет вверх, чтобы съесть птенцов Симурга. Мирза-Мамед убил дракона и уснул. Птица Симург хотела было расправиться с ним, приняв юношу за того, кто ежегодно пожирает ее детенышей, но птенцы объяснили матери, что это их спаситель, и она вынесла Мирзу-Мамеда на поверхность земли.

В Нартовском сказании *Сослан* точно так же спасает птенцов *орла* от Руймона.

В другом ассирийском варианте этого сюжета «Сказке о юноше и старой орлице» главный герой избавляет орлят от горного кабана (см. *вервь*), подрывающего корни дерева, что напоминает один из подвигов *Батрадза*.

К одному из мотивов сказания об Ахсаре и Ахсартаге отсылает и сказка армянских ассирийцев «Песня соловья». В ней идет речь о двух побратимах — Мисаиле и Авшалиме, похожих как близнецы. Мисаил семь ночей спал с невестой Авшалима, положив между нею и собой обнаженную саблю. А Авшалим приехал к жене Мисаила и семь ночей спал с ней, тоже положив обнаженную саблю между нею и собой. Когда Мисаил вернулся, жена осыпала его упреками за то, что он вел себя с ней как с чужой.

В сказке «Фридун» одноименного героя царь отправляет на невыполнимое задание: привезти *зеркало*, которое находится за семью морями. В нем отражаются и море, и горы, а смотрит в него девушка. Оно напоминает волшебное зеркало *Шатаны* (*арвайдан*), в котором отражался весь мир. Только оседлав морского коня, Фридуну удастся выполнить поручение. Затем, по совету своих визирей и вакилей, царь отправляет Фридуна на *Черную гору* забрать у семи дивов *котел*. В котле дивы варят обед. Котел такой большой, что даже если все воины царя отведают из него, еда еще в нем останется. В Нартовском сказании есть чудесный котел, который первоначально принадлежал *Маргудзу* и его шести братьям, но был у них похищен. Если в нем сварить *пиво*, его хватит на целый год. *Уастырдж* помог вернуть реликвию ее владельцам. Наконец, в виде котла могли представлять *чашу Уацамонга*. Котел дивов из ассирийской сказки действительно похож на чашу Уацамонга и котел нартов: в нем тоже варятся *змеи, лягушки* и черепахи.

Чтобы попасть к своей невесте, которую выдают замуж за другого и уже готовят свадьбу, Фридун надевает женскую *одежду*. Это напоминает эпизод о переодевании *Урызмага* в женщину, когда он проникает в дом *Бората* во время свадьбы.

Морские кони, напоминающие табуны *Донбеттыров*, есть и в сказке «Сын бедняка». Она повествует о бедняке-гизрае и его сыне, который,





оказавшись на берегу моря, спас от муравьев новорожденного жеребенка морской лошади. Благодарная мать подарила жеребенка ему. Он вырос крепким и красивым конем, получив имя Исперт и став верным другом героя.

Лит.: Э й в а з о в П. Айсорские сказки и легенды // СМОМПК. 1894. Вып. 18. С. 104–106; Ц е р е т е л и К. Материалы по арамейской диалектологии, урмийский диалект. Тб., 1965. Т. I. Вып. I. С. 96–97, 105–117; Истребитель колючек. Сказки, легенды и притчи современных ассирийцев / Сост., пер. с ассирийского и европейских языков К. П. Матвеева (Бар-Маттая). М., 1974. С. 117, 159–162, 184–188.

К. Ю. Рахно

АСТА-ДОРАСХАН [АСТЪА-ДОРÆСХЪАН] — сестра *Бога*, мать *Амрана* из *кадага* «О родственных взаимоотношениях нартов и Даредзанов» («Нарт æмæ Даредзантæ æрвадиуæг куыд кодтой»). В других вариантах сказаний Амран родился от *Йамона* из рода *Даредзанов* и племянницы *Бога Марши*. В «Легендах о Даредзантæ» проявляется влияние грузинской литературы, особенно поэмы Ш. Руставели. Возможно, А.-Д. — осетинский вариант имени главной героини Нестан-Дареджан из поэмы «Витязь в тигровой шкуре».

Лит.: ИАС. Т. I. С. 331–334; НК. ИАЭ. 5. С. 609, 729.

И. Б.

АСТРАЛЬНЫЙ КУЛЬТ. Широко отражен в Нартовском эпосе осетин. К А. к. относятся группы мифов, связанных с небесными телами, как со звездами и планетами (собственно астральные мифы), так и с *Солнцем* и *Луной* (*соллярные* и *лунарные мифы*). Возникновение А. к., и в особенности поклонение Солнцу и Луне, относится к глубокой древности и, по-видимому, связано с формированием первичных религиозных верований и представлений.

В осетинском Нартовском эпосе присутствуют два солнца: Солнце живых и *Солнце мертвых*. Когда заходит солнце, появляется Солнце мертвых. Отсвет на горных снегах — это «холодное тусклое Солнце мертвых» («Безымянный сын Урызмага»).

В некоторых сказаниях встречается божество Солнца (*Хуры бардуаг*), живущее на *небе*. Солнце подчиняется воле *Бога богов* (*Хуыцæутты Хуыцау*). Небожители могут обратиться

к божеству Солнца через него: «Бог богов, мой бог! Если я зачем-нибудь нужен тебе и наделен тобою хоть небольшим счастьем, то повели Солнцу греть с такой силой, чтобы у лысого голова треснула, а медный череп расплавился».

У Солнца несколько дочерей: *Хорческа*, *Ацырухс* и *Ададза*. *Батрадз* спасает дочь Солнца *Хорческу* и дочь Луны *Мысырхан* от *Кандзаргаса* и выдает замуж: одну — за деда *Уона*, другую — за отца *Хамыца*. Прекрасная дочь Солнца *Ацырухс* предстает в виде лани или *олени*. В некоторых поздних вариантах сказаний *Ацырухс* — это дочь *Балсага*, которая также принимает вид лани или оленихи с утренней звездой (*Венера*), сверкающей на ее шее. *Ададзу* выдают замуж за *Нарта Сыбалца*, сына *Уархтанага*.

Образ *Нарта Сослана* связан с солярной символикой. Нарисованные на его спине солнце и луна позволяют ему взять в жены дочь Солнца *Ацырухс*. В сказаниях указывается о его счастливым браке с ней: «В счастье и довольстве жил *Сослан* с прекрасной *Ацырухс*, дочерью Солнца...». Еще одно описание жены *Нарта Сослана* подчёркивает ее солярную сущность: «Подобно солнцу, улыбаясь и, как утренняя звезда, сверкая, пьет она воду и видно, как струится вода в ее прозрачно светящемся горле, струится и светится вода, и отблески света долетают до небесного жилища *Сафа*... Та же, о которой вы говорите, подобно Солнцу свет испускающая и подобно утренней звезде мерцающая, ведь это невестка наша, *нарта Сослана жена*».

О солнечной природе *Сослана* говорит и его просьба построить ему *склеп* с тремя окнами: «одно окно будет на восток, чтобы по утрам смотрело ко мне Солнце. Пусть другое окно будет надо мной посредине, чтобы Солнце светило мне в полдень, а третье пусть будет на запад, чтобы вечером оно прощалось со мной». Склепы в Северной Осетии начинают строить лишь с XIV в., но они известны у ираноязычных народов Средней Азии уже в VII–VIII вв. В каменных склепах хоронили знать Боспорского царства.

Аналогичный *Сослану* герой адыгского эпоса *Сосруко* также наделен солярной ипостасью. Верх шапки *Сосруко* — Солнце, также он обладатель талисмана, сверкающего как Солнце.





Солярной символикой наделены некоторые животные осетинского Нартовского эпоса, например, олень или лань в различных версиях сказания «Сослан в Стране мёртвых»: «Охотился я в камышах. Вдруг гляжу: точно Солнце засияло среди камышей, и увидел я на поляне оленя — восемнадцать рогов сосчитал я на его голове... и солнечные лучи, отскакивая от золотой его шерсти, казались тоньше самых тонких иголок и кололи Сослану глаза — до того они были ярки...». Не знал Сослан, что под видом оленя преследовал он дочь солнца Ацырухс. У деревянного движущегося оленя, который изготавливает *Шатана* для *Айсаны*, на одном боку солнце, на другом — луна, а между лопатками — звезда.

Солярная сущность коня Нарта Кандза подчеркивается при сравнении его с птицами, также обладающими солярной сущностью: Нарт Сослан получает в дар коня, что кричит соколиному, свистит по-орлиному и летит, подобно ветру («Сослан и безвестный сын Уархага»).

У животных, связанных с солярными культурами, отмечается светящаяся на лбу или на шее звезда Венера (Бонварнон). Таковы волшебный конь Нарта Кандза, лань или олень, в которых превращается дочь Солнца.

Борьба между двумя солярными образами, *Колесом Балсага* и Сосланом, представлена в виде борьбы птиц, в которых они превращаются: в селезня, или *кориуна* — первый, и в *фазана*, или *орла* — второй. Хищные птицы семейства соколиных часто используются на предметах с солярной символикой у ираноязычных народов. Сочетания зооморфных солярных символов ираноязычных скифов представлены на конских налбониках, подвесках, накладках в виде голов и фигур оленей с рогами и головками хищных птиц.

Солнце и Луна являются эпитетами красоты персонажей, например, в описании красавицы *Дзерассы*: «Лежит в постели девушка, волнами падают на пол ее золотые волосы. Солнце смеется на ее лице, луны блестят на ее груди». «О, Солнце солнц, украшение вселенной!», или «Подобно Солнцу и Луне на небе сияли на свадебном пиру Ахсартаг и Дзерасса». Прекрасная девушка из рода *Быцента*, представшая перед Хамыцем, описывается следующим образом:

«Веселым солнцем озарена комната — то рассыпались по плечам ее волосы, накрыли ее всю до пяток и, как солнце, светят они»; «Яркое солнце сияло на ее (Агунды) лице». Солнце используется в качестве эпитета благополучия в вопросе к главному герою: «Солнце или ненастье привело вас?» («Последний поход Урызмага»).

Выражение радости героев передается через солнечное сияние: «Подобно солнцу, засияло лицо Ацамаза, когда увидел он свою свирель» («Ацамаз и красавица Агунда»), «Когда наточил нартовский герой меч против великана Мукара, то, радуясь, взглянул Сослан на солнце и засмеялся от радости; взглянул на месяц — от радости заплясал он» («Сослан и сыновья Тара»).

С солнечным сиянием сравниваются некоторые особенные предметы; чаще всего оружие: «Как солнечные лучи сияют на груди наших гор, так тебе идет твой панцирь!» («Женитьба Батрадза, или симд нартов»), «То, что множеством лун и солнц кажется вам, — это оружие его так сверкает, что слепнут глаза от этого блеска» («Бедзенагов сын удалой Арахдзау»). Также сверкает волшебный *котел* старого *Маргудза*, отнятый им у *Донбеттыров* («Уастырджи и Нарт Маргудз Безносый»).

Солнце является символом любви, избранности в кадаге «Как Сослан женился на Косер»: «Навеки моим ясным солнышком пусть будет тот человек, кто пустил их».

Блеск *меча Батрадза* принимается за блеск молнии, а от осколка лезвия *Сайнаг-алдара* происходит Месяц; радуга же не что иное, как лук Сослана.

Кроме того, Луна и звезды используются в качестве превосходных эпитетов описания окружающей нартов обстановки. Описывая удивительный дом владетелей вод Донбеттыров, в Нартовском эпосе неоднократно указывается «утренняя звезда, которая светит с потолка». «Мудростью своей небесной и земным колдовством зажгла Сатана луну и звезды на потолке комнаты».

Солнце и звезды являются мерилем времени: «Солнце заходит, время мое истекает, тороплюсь я в Страну мертвых!». «Ты опоздал, Солнце уже закатилось», — ответил привратник. «Нет, рано еще. Вон над горами светит еще Солнце мертвых», — обернувшись, показал он





1 — бронзовый псалий из кобанского могильника сер. I тыс. до н.э.; 2 — Аланское зеркало с солярной символикой; 3 — Аланский солярный амулет



Аланские солярные и лунарные амулеты

на горы («Безымянный сын Урызмага»). См. *Дыды хур*.

Знаки солнца и луны оказываются на спине Сослана после посещения *Царства мертвых*.

В эпосе «Нарты» упоминается утренняя звезда Бонварнон — планета Венера. Она отмеряет время рождения *Ахсара* и *Ахсартага*, упоминается как светило восхода и заката. В сказаниях также встречается звезда трав Кардагсталы, восходящая на Востоке (Сказание «Ацамаз и красавица Агунда»).

Солнце и утренняя звезда также служили в Нартовском эпосе указателями пути. Например, «туда, где восходит утренняя звезда Бонварнон», или «...Поехал Сослан в дальний поход, в ту сторону, откуда восходит солнце»,

«... — Ворона, черная ворона, прошу тебя, толстошея, полети ты туда, откуда солнце восходит!» и др.

Почитание солнца отразилось и в археологических находках кобанской культуры, а также ираноязычных народов: скифов, сарматов, алан. В Кобанском могильнике Северной Осетии известно изображение псалия в виде колеса со спицами, у которого в месте крепления спиц с ободом помещены антропоморфные личины. Аналогичные псалии встречаются в Древнем Иране. У скифов и родственных им народов встречаются подвески к конской сбруе в виде колеса, на ободе которых помещены головки хищных птиц. На конских налобниках, а также оковках деревянных сосудов, пластинах-накладках на щитах скифского времени также изображены фигуры оленей, рога которых представлены в виде птичьих голов. В аланский период были широко распространены колесовидные солярные амулеты, зеркала с изображением солярных символов, а также лунарные амулеты. Иногда вместо спиц в центре солярных амулетов изображается антропоморфная фигурка.

Астральные, а особенно солярные культы, нашли отражение в осетинском Нартовском эпосе и материальной культуре ираноязычных народов, предков осетин. См. *Мировоззрение*.

Соч.: МС. 1991. С. 659, 293, 509; Дюмезиль. Скифы. С. 71–97; его же: ОЭМ. С. 76–95; Дзадзиев А. Б., Дзугцев Х. В., Каравев С. М. Этнография и мифология осетин. Вл., 1994; СН. 2000. С. 226, 245–272, 273–288, 292, 349, 408–411, 438–439, 469, 493.

Г. Н. Вольная

АСЯТ — дочь *Бурафарныга*, жена Нарта *Зивага* (Зиваг) из рода *Ахсартагата*. *Сказители* называют ее разными именами. Осмеяв ленивого Нарта (зиваг — букв. ленивый), А. была проклята им и забеременела сама собой. Опасаясь позора, *Бората* выдали ее замуж за Зивага, а затем решили зашить их в буйволиную *шкуру* и бросить в море. А. попросила дать ей с собой ее вещи, ножницы, наперсток и иголку с ниткой. Волны вынесли их на берег. Зиваг попросил у *Бога* дом, и появился у них высокий дом, который был виден с Нартовского *Ныхаса*. Тогда нарты решили разузнать, откуда взялся дом там, где ничего не было. Так они выяснили, что неза-





служенно наказали А. и ее мужа, а поскольку на них не было никакой вины, то Бог спас их и дал им все, что они просили. В *кадаге* «Ахсартаггата и Бориата» («Ахсартæггатаæ æма Бориатæ») («Зиваг и Красавица Аварии» («Зевæг æма Ауари-рæсугъд»)) героиню зовут иначе: Ауар или Ауар-рæсугъд. См. *Красавица Аварии*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 438–442, 700; Нарты. ОГЭ. Кн. 1. С. 350–354.

И. Б.

АТАЛЫК [ÆМЦЕГ, ÆМЦЕКК (ир.) / ЕНЦЕГ (диг.)]. Аталычество — древний обычай кавказских народов, когда семья временно брала на воспитание ребенка из другого рода, зачастую — другого этноса. Классификационно он занимал промежуточное положение между семейным и общественным воспитанием: ребенок воспитывался в семье, но не в собственной, а в чужой. Таким образом, действия родителей мальчика и его воспитателей назывались «æмцегад» (шефство). Воспитывающая или вскармливающая женщина называлась «дыджыза», а ее муж — «æмцег». А. становился молочным родственником всей фамилии воспитываемого и пользовался покровительством во всем, получал разные подарки, в особенности когда привозил в дом родителей своего воспитанника. Он всегда пребывал под защитой и находился в заступничестве целой фамилии до конца своей жизни, как и его потомки. А сам воспитанник («хъан») признавал воспитателей за своих родителей, у него не было тайн, которые не были бы известны им. Они также, в свою очередь, были душевно преданы ему.

Воспитанник должен был находиться в доме А. до 5–6-летнего возраста, а после его привозили в родительский дом с полным вооружением, разными напитками и яствами, и устраивался *кувд*. Воспитанник (а тем самым и А.), должен был публично показать все, чему его научили. Вернувшийся воспитанника А. получал богатые подарки, вплоть до земельных наделов. На воспитание брали как мальчиков, так и девочек. Аталычество было широко распространено в древнем мире: оно известно у кельтов, германцев, славян, в Боспорском царстве.

Обычай аталычества описан и в «Нартиаде». У *Урызмага* родился сын, *Сайнаг-алдар с неба*

снизошел на землю и сказал *Урызмагу*: «Твой сын — племянник крымского хана, и я дал ему имя Крым-Султан и беру его себе на воспитание».

В другом *кадаге* говорится о временном усыновлении *Айсаны* (сына *Урызмага*) *небожителем Сафа*. Согласно обычаю, право А. принадлежало тому, кто устраивал *кувд* в честь новорожденного. Так и поступил *Сафа*: услышав о рождении младенца, он привел на шелковой бечевке белого быка в *Селение Нартов* и взял на воспитание *Айсану*. *Насиран-алдар* — А. Ацамаза в одном из *кадагов*.

В *кадаге* «Борьба Бората и Ахсартаггата» нарты отдают своих детей на воспитание в другой род, главным образом для прекращения межродовой *кровной мести*. В социальном термине аталычество этнологи усматривают старинный порядок установления искусственного родства, необходимого в условиях еще не сложившихся соседских связей.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 256, 491–492, 528–529; НК. ИАЭ. 2. С. 134, 677, 839, 865. НК. ИАЭ. 4. С. 18, 457; НК. ИАЭ. 5. С. 359, 662, 697, 735; ПНТО. 1927. С. 38; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 315; Д з у ц е в Х. В. Эволюция осетинской семьи и межсемейных отношений: этносоциологический анализ. Вл., 1998. С. 87–90.

К. Ю. Рахно

АТАНА — неизвестный ангел из *кадага* «*Урызмаг и Шатана*» («*Уырызмаг æмæ Сатана*»). Он явился в дом *Урызмага* в его отсутствие с подаренным ему *Богом* волшебным *ножиком*. Увидев ножик, *Шатана* так захотела занять его, что изменила мужу. В большинстве текстов волшебный ножик принадлежал *небожителю Сафа*. Имя А. в сочетании с другим (Амана) встречается и в русскоязычном тексте «О Нарте *Урызмаге* и *Уарп-Алдаре*». Как пояснил в комментариях Г. *Шанаев*, А. и Амана — Адам и Ева (первые безгрешные люди).

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 145–146, 509, 569.

И. Б.

АУАР [АУАР, АУАР-РÆСУГЪД (диг.)]. См. *Асят, Красавица Аварии*.

АУОЛГАН И БЕУОЛГАН [АУОЛГЪАН ÆМÆ БЕУОЛГЪАН]. См. *Арган-Аурген*.





АФОРИСТИЧЕСКИЕ ЖАНРЫ [ÆМБИ-СÆНДТÆ, ЗАГЪДАУТÆ, АРФÆТÆ]. В многожанровом комплексе осетинского фольклора Нартовский эпос играет роль семантического универсума. Показательно, что осетинский паремиологический фонд содержит значительный корпус народной афористики (поговорок, загадок, благопожеланий, обрядовых молений), генетически связанный с устойчивыми мотивами и архетипическими символами эпических сказаний. В современной устной традиции осетин широко популярны устойчивые выражения, повсеместно встречающиеся в живом бытовании:

Обвел меня как нартовский Сырдон | Нарты Сырдоны сайд ма фæкодта;

Хитрый Сырдон — бедствие для нартов | Гæды Сырдон — Нарты фыдбылыз;

Принял нас подобно нарту | Нæртон лагау наæ фæхуыдта;

Подобно нарту открытый и правдивый | Нартау æргом æмæ растзæрдæ.

В фольклорной традиции осетин бытуют разнообразные изречения, не обретенные полной образности, но обладающие определенным свойством афористичности. К данной категории можно отнести различного рода наблюдения касательно быта и нравов общества нартов, зачастую содержащие всевозможные рекомендации, утверждения и пр. По форме синтаксического выражения они тяготеют к поговоркам, но совершенно очевидно, что такие нефигуративные изречения далеки от них по своей поэтической структуре (*Цаллагова*). Их назидательная функция служит ориентиром для соблюдения этикетных норм в традиционном осетинском обществе и способствует сохранению основополагающих аксиологических представлений о социуме, поскольку в них сохранился и зафиксировался предыдущий опыт народа. Данные афоризмы аккумулируют в себе социальные отношения и такие важнейшие смыслы этнической культуры осетин, как: единомыслие, почитание старших, уважительное отношение к младшим, гостеприимство, представления о чести и достоинстве, благородство, забота об окружающих, доброта, сдержанность, рассудительность, умеренность в еде, безотказность в помощи:

Нарты были единомышленны в своих помыслах, в своих решениях — одинаково прислушива-

лись как к речам старших, так и к высказываниям младших | Нарт æмвæнд, æмуынаффæ уыдысты — хистæры дзырдмæ куыд хъуыстой, кæстæры дзырдмæ дæр афтæ хъуыстой;

Нарты не отказывали просящему | Курæгæниу нæртон адаем аргъ кодтой;

Традиция хлебосољства была завещана потомкам нартами | Кæрдзындæттон фæстагæттæн Нартæй баззад;

Нарт никогда не откажет просящему | Нæртон лаг «наæ» нукуы зæгъдзæн;

Для трех нартовских родов не существовало понятия «твое-мое» | Æртæ нартæн дæууон-мæнон наæ уыди;

Для нарта считалось предосудительным ходить в гости без приглашения | Нæртон лагæн худинаг уыд хæдзармæ æнæ хонæгæй цæуын;

Потомок нартов не заглядывается на чужое добро (чужой кусок хлеба) | Нæртон лаг искайы къæбæртæм наæ кæсы;

Нарт не позволяет себе опускаться до лукавства | Нæртон лаг сайын йæ сæрмæ наæ хæссы;

Для нартов считалось позорным идти на поводу у своего гнева | Нарты лагæн худинаг уыд йæ масты фæдыл ацæуын.

Как отражение особого жизнеустройства нартов вызывает интерес изречение, содержащее одну из основополагающих заповедей: Нарты не признавали соплеменниками тех, кто родился за пределами их обители | Нартæн-иу сæхи уæзæгыл чи наæ райгуырд, уый сæхи наæ хуыдтой.

Смысловой код приведенного примера соотносится с известным эпическим сюжетом о рождении *Урызмага* и *Хамыца*. В *кадаге* повествуется о том, как *Дзерасса*, явившись невольной виновницей гибели братьев-близнецов *Ахсара* и *Ахсартага*, вернулась к *Донбеттырам*. Когда настала ей пора разрешиться от бремени, мать посоветовала дочери отправиться к нартам, поскольку муж ее — Ахсартаг был из их рода. Закон нартов был повсеместно известен. Знали и в подводном мире, что не должны нартовские дети быть рождены за пределами общества нартов, так как они признавали соплеменниками только тех, кто появлялся на свет под их кровом: «Здесь она не может родить! Она должна отправиться к нартам» («Ам ын арæн наей! Хъуамæ фæхæццаæ уа Нартæм!»).





Зачастую эпические мотивы встречаются в фольклорных микротекстах как свидетельство мифомышления осетин. К такому можно отнести известное речение, относящееся к нартовской *Шатане*, и предполагающее более глубокое прочтение:

Подобно Шатане она ведала обо всем, что происходило между небом и землей | Сатанайау йын арвай зæххы 'хсæн æнæзынд ницы уыд.

Являясь «центром и средоточием нартовского мира», вездесущая Шатана обладает небесным зеркалом — *Арвайдан*. Эпические сюжеты, повествующие о способностях прорицательницы видеть все происходящее во всех трех мирах: на небесах, на земле и под землей, обуславливают их со свойствами чудесного предмета. В мифах зеркало выполняет функции волшебного помощника.

Упоминание о необычайных способностях, мудрости и высоком почитании Шатаны в обществе нартов, обнаруживается и в народном изречении:

Шатана тоже была женщиной. Однако нарты жили ее умом | Сылгоймаг Сатана дæр уыд. Фæлæ Нарт йæ зондæй цардысты.

В приведенном афоризме прослеживаются аналогии с традиционными представлениями о высоком статусе женщины в этнической культуре осетин, характеризующейся отсутствием ярко выраженной гендерной асимметрии, что является ментальной особенностью осетин и отмечено в многочисленных этнографических записях, научных исследованиях (*Канукова, Хадикова, Кусаева*), а также в произведениях устно-поэтического творчества:

Нарты не простили мужчине оскорбления, нанесенного девушке | Нарт чызджы æфхæрд лагæн нæ барстой;

Благодаря уму женщины, в доме с утра до обеда прибавляется корова, а с обеда до вечера — бык | Сылгоймаджы зондæй хæдзарыл райсомæй сихормæ хъуг æфты, сихорæй изæрмæ — гал.

В произведениях устно-поэтического творчества встречается значительный корпус паремий, созданных на основе религиозно-мифологических воззрений и эпических мотивов, в которых просматриваются реальные этнографические очертания:

У нартов такой порядок: один молится, а другие поддерживают эту молитву возгласом

«аминь» | Нарты æгъдау афтæ у: иу кувгæ фæкæны, иннатæ та — «оммен»!

И нартам было ведомо имя Бога | Нарт дæр Хуыцауы ном зыдтой;

Речь нарта слышится Богом | Нарты лæджы дзырд Хуыцаумæ хъуысы;

Создатель был на стороне нартов | Нартæн Хуыцау сæ фарс уыд;

Молитвы нартов сбывались | Нартæн сæ куывд цауаг уыд.

Ярко выраженный мифологизм мышления осетин прослеживается в пословично-поговорочных изречениях, где в качестве паремиологических образов представлен пантеон небожителей, с которым нарты поддерживали дружественные отношения:

Нарты были сотрапезниками даже с небожителями | Нарт дауджытимæ дæр æмвынг уыдысты;

Для нартов Уастырджи являлся и их защитником, и небесным осведомителем (просветителем) | Нартæн Уастырджи сæ фарсхæцæг æмæ сæ уацхæссæг уыди;

Уастырджи был мудрым и действовал умом, а сын нарта Хамыца (Батрадз. — З. К.) был правдивым и действовал правдой | Уастырджи зондджын уыди æмæ зондæй архайдта. Нарты Хæмыцы фырт та раст лæг уыд æмæ растæй архайдта;

Курдалагон в качестве угля использовал речной камень | Куырдалагонæн йе 'взалы дойнаг дур уыди (изречение употребляется в ситуации, когда необходимо подчеркнуть чье-либо мастерство, умение).

Эпические элементы, составляющие композиционную и сюжетную ткань афористических жанров осетинского фольклора, являются своеобразным метафорическим кодом, посредством которого моделируется картина мира осетин и в благопожеланиях. Благопожелания (арфæтæ), органично взаимодействуя с кадагами, строятся по традиционной форме народных благопожеланий, но эпическое повествование придает им особое содержание и пафос, характерный для жанровой природы героического эпоса. Арфæтæ подчинены универсальной формуле и произносятся в виде монолога, обращенного к одному человеку или группе лиц. Тексты благопожеланий предполагают употребление глаголов в близких по смыслу и по форме наклонениях





(повелительном, повелительно-желательном, желательном), с настойчивой просьбой о благоденствии и покровительстве *небожителей*:

Будь благословен, подобно нартовскому Фарнагу! | Фæрджын у Нарты Фæрнагау!

Пусть он будет достоин быть близким Нарту Сослану и сотрапезником Урызмага! | Сосланмæ 'мхæстæг куыд уа, Уырызмæгимæ 'мбадæг куыд уа!

Пусть на вас снизойдет благодать того дня, когда Асата привели Агунду! (Свадебное благопожелание) | Асатаæ Агуындæйы цы бонь фарнаей æрхуыдтой, уыцы бонь арфæ уæ уæд! (Чындæхсæвы арфæтæй);

Пусть Бог наградит тебя таким же благом, каким Он одарил Урызмага в преклонном возрасте! (Согласно одному из эпических сюжетов в старости у Урызмага родился сын от дочери Крымсолтана) | Хуыцау Уырызмæгæн зæрондæй цы лæвар скодта, ахæм лæвар дын ракаæнд! (Зæрондæй Уырызмæгæн райгуырд лæппу йæ дыккаг усæй — Хъырымсолтаны чызгæй).

Современный историко-социальный контекст наглядно демонстрирует, что повсеместное использование осетинских арфæтæ не утратило своей актуальности. Их бытование прослеживается как в повседневной речевой практике, так и в эпической традиции.

В осетинском фольклоре эпические мотивы в иносказательной, аллегорической, парадоксальной форме присутствуют и в загадках.

Таким образом, специфика «Кадагов о Нартах» заключается в особых свойствах жанра, выполняющего объединяющие, коммуникативные функции для всех устно-поэтических произведений осетинского фольклора.

Лит.: НК. ИАЭ. 1; НК. ИАЭ. 2; НК. ИАЭ. 4; НК. ИАЭ. 6; К у с а е в а З. К. Мотив чудесной бусины (Цыкурайы фæрдыг) в фольклоре и этнической культуре осетин // ИВГПУ. № 8 (103). 2015. С. 165–173; ее же: Семантические связи Нартовского эпоса и афористических жанров осетинского фольклора // ИСОИГСИ. Вып. 20 (59). 2016. С. 127–142; ее же: Гендерный контекст обрядов инициации в мифо-ритуальных практиках осетин // ВСОГУ. № 4. Вл., 2011. С. 207–214; Ц а л л а г о в а З. Б. Афористические жанры осетинского фольклора. Вл.: ИР, 1993; К а н у к о в а З. В. Женское пространство в пореформенной Осетии // КС. № 5 (37). М.: Русская панорама, 2008. С. 286–300; Х а д и к о в а А. Х. Этнические образы и традиционные модели поведения осетин. Вл., 2015.

З. К. Кусаева

АФСАНДЗЫХ БАХ [ÆФСÆНДЗЫХ БÆХ] — часто встречающаяся в эпосе чудесная боевая железномордая лошадь. Она охраняет табун или стадо, которое хотят угнать нартовские герои. Герою приходится приложить усилия, чтобы победить его. Часто в этом ему помогает его собственный конь или лошадь кого-нибудь из *небожителей*, чаще это бывает конь *Уастырджы*. Одолев *железномордого коня*, герой убивает его и отрезает ему уши. Однако в большинстве вариантов он укрощает железномордую лошадь, и она становится в дальнейшем верным помощником героя. В некоторых вариантах упоминается железномордый конь *Созырыко*, охраняющий уже нартовские табуны.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 528; НК. ИАЭ. 5. С. 685; НК. ИАЭ. 6. С. 462; НК. ИАЭ. 7. С. 179; Багаев. Конь. С. 10

А. Б.

АФСАРОН, АФСАРАГОН [ÆФСÆРОН, ÆФСÆРÆГОН] — имя *великана*, заклятого врага нартов; он и его сын *Алаф* вели непримиримую борьбу с нартовскими героями. А. уже терпел поражение от нартов, потерял один глаз и с того времени не стал беспокоить своих врагов. И своего сына Алафа он отговаривал от опасного рейда в *Страну Нартов*, однако тот не внял просьбам отца и в конце концов погиб. Старый А. решил отомстить за смерть сына и для этой цели устроил *пир-ловушку*, куда пригласил бывалых нартов — *Урызмага* и *Хамыца*. На пиру он спел гостям иносказательную песню, полную угроз. Нартовские герои поняли истинный смысл песни, услышал ее и *Батрадз*. Он в один прыжок очутился во дворе А. Урызмаг, по звуку догадавшись о его появлении, в ответ песней предрек А. гибель от руки молодого *барса*. А. и его сыновья были убиты юным героем Батрадзом. См. *Семиглавый великан*.

Лит.: Г у р и е в. Словарь; НК. ИАЭ. 3. С. 121–127, 620.

Л. Ч.

АФСАРОН ЧЕРНЫЙ [САУ ÆФСÆРОН] — персонаж эпоса, разбойник, убийца бедного охотника из рода *Ахсартаггата* в *кадаге* «Нарт Нацыган» («Нарты Нацыгъан»). А. ч. может погибнуть только от своего *меча*, который хранится у его подруги из селения Цирингта. *Нацы-*





ган выманил меч, убил им двоих сыновей А. ч., а затем и его самого.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 451–453, 702.

И. Б.

АФСАРОНА СЕСТРА [АФСАРОНЫ ХО, АФСАРОНТЫ ХО] — персонаж эпоса, красивая и умная девушка, сестра уаигов АФСарон-та. Девушка содержалась в отдельной комнате в высокой башне (ахсинбадаен, аждаз). Ее похитил Дзылау с помощью своего брата Болатбарзая, зная, что великаны не отдадут ему свою сестру добровольно. После похищения сестры уаигов и сражения с ними раненый Дзылау умер. Болатбарзай принес его к нартам, взяв с собой девушку. Для нее выстроили отдельную башню, в которой она жила: «Сармагонд маэсыг сае идæдз чындзæн | Самадтой уыдон ахсин бадаенæн, | Амæ сае чындзы уырдаем ыскодтой, | Уым æй хибарæй æрцæрын кодтой».

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 51–53, 54–56; 462.

И. Б.

АФСАРОНА СЫН — великан, предводитель уаигов АФСаронов, враг нартов. В кадаге «Уархаг, Уархтанаг и малики» («Уархаг, Уархтаенæг æмæ маеличытæ») он воюет с нартами, объединившись против них с маликами.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 92–97, 471.

И. Б.

АФСАТИ [АФСАТИ, ФСАТИ, ВСАТИ] — покровитель диких животных и охотников. В Нартовском эпосе представлен как покровитель благородных диких зверей — оленей, туров. В осетинском фольклоре сохранилось много различных легенд и преданий об А. Образ А. изображен в стихотворении Коста Хетагурова «Всати»: «Всатийæ зæронддæр | Дауджытæм кæм и? | Хæтгæй дæр бæрзонддæр | Чиу, уый йæ фæци» («Старца-исполина | В мире кто древней? | Вот вершин вершина — | Он живет на ней»). В некоторых кадагах говорится, что он младше небожителя Сафа.

А. занимает важное место в «Кадагах о нартах». Он заботливый защитник и врачеватель диких животных, готовый наказать недоброго охотника и вознаградить достойного; он оказывает помощь простым людям, водит дружбу с нартовскими героями, в том числе является

добрым советником и помощником Нарта Ацамаза.

Среди нартов А. пользуется большой популярностью и любовью. Как правило, он обеспечивает нартам удачную охоту, оказывает им помощь в различных трудных ситуациях. Так, во время всеобщего голода он пригоняет в Селение Нартов стада оленей. На кувде в честь Сослана А. дарит нартам диких зверей. Он желанный участник нартовских кувдов, хистæр (старший за столом). Особенно он благоволит Нарту Аца, которого считает своим кунаком (хъонахъ), и дарит ему волшебную свирель, которая переходит в наследство юному Ацамазу. В день свадьбы Ацамаза и Агунды А. преподносит невесте серебряную повозку, запряженную семью рогами оленями.

Волшебная свирель А. доступна и другим благородным нартам. Когда Солнце потребовало у Сослана в качестве калыма за свою дочь Ацырух стада оленей и серн, Шатана успокоила жениха: «И попрошу я у АФСати его рожок, и когда ты будешь играть на нем, звери сами будут собираться в твоём черном замке» («Æз ракурдзынæн АФСатийæ йæ уасæн хæтæл, æмæ-иу дзы куы нгууасай, уæд дæм сæхæдæг дæ сау гæнахмæ цæудзысты сырдаæ»). Когда нарты проявляют гордыню (см. *Богоборческие мотивы*), А. прекращает посылать им оленей. В кадагах он предстает в антропоморфном образе, а также в образе белого медведя. Именно таким его преследует превращенный в собаку Урызмаг, и А. помогает ему принять прежний облик. Верхняя часть его шалаша покрыта медвежьей шкурой. Сравнивая А. с небожителем Фалвара, исследователи отмечают, что медведь является и любимым зверем Фалвара. Кроме того, А. оборачивается оленем; в свою очередь, священный олень является атрибутом А. в осетинских сказках. А. одновременно и старик (зæронд), и быстроногий (рогкъах), передвигается на плетеной из веток орешника повозке, запряженной двумя белыми оленями, рожденными в ночь чествования Тутыра.

А. имеет семью, в частности, в эпосе упоминаются его сын и дочь. В одном из вариантов популярной осетинской охотничьей песни о легендарном охотнике Таймуразе Кодзырты говорится, что волк похитил дочь А. Об этом сообщили Таймуразу. Славный охотник погнался за





волком, убил зверя и возвратил А. его дочь. Когда дочь А. похищает человек-зверь, ее спасает побратим покровителя охоты — знаменитый охотник, сын Комая Дзамболат. Песня рассказывает, что дочь А. достигла возраста невесты. Первым к ней по сватался сын Солнца Магомет, следом за ним — сын Луны Батако. Тем временем человек-зверь похитил ее. А. ночью заиграл на своей золотой свирели, чтобы его услышал друг, охотник — сын Комая: «Разнесся сигнал тревоги. Прозвучала золотая свирель Афсати с неприступной вершины Сайнага». Сын Комая услышал знакомые звуки и догадался о случившемся. Он освободил дочь А., и они стали названными братом и сестрой. По общей фольклорной традиции, в это время А. стар и немощен, слеп на один или оба глаза, поэтому он призывает на помощь побратима. Мотив похищения дочери А. встречается во многих фольклорных текстах, и в качестве спасителя всегда выступает сын Комая, земной охотник. Народ, для которого в течение долгих веков охота являлась основным средством выживания, приблизил покровителя охоты к людям.

В осетинской «Легенде об Одинокое» говорится об охотнике: «Долго рыскал он по дрему-



Афсати. Худ. В. Цаллагов

чим лесам, но не встретились ему ни туры, ни олени, ни козы. Видно, всех их угнал Авсати на богатое свое гумно молотить небесную пшеницу или же запрятал их от врагов-охотников в глубине своих заповедных пастбищ». Местом обитания А. считается высокая гора *Адай-хох*, здесь он восседает, наблюдая за своими бесчисленными стадами диких зверей, поэтому он и отправляет в ущелье Адай друзей Ацамаза за оленями. Однажды Урызмаг замечает в горе отверстие, входит туда и видит золотые чертоги, где на золотом кресле восседает А. В Юж-



Афсати. Худ. И. Лотиев



Афсати. Худ. А. Хетагуров





Афсати (фрагмент). Скульп. Н. Ходов



Афсати (известняк). Скульп. А. Гогаев



В царстве Афсати. Худ. Д. Харемов

ной Осетии полагали, что обитель А. находится в лесу. Место его обитания в фольклоре иногда называется Темным ущельем. Это обусловлено тождеством семантики образов леса и горы в фольклоре.

Согласно народным представлениям, при А. находится свирепый кабан, который расправляется с нарушителями его правил. Подчиняется он и его дочери Ацырухс. Мифологи пробуют связать этот факт с культурами женских божеств

Ближнего Востока и Средиземноморья, включавшими в себя и поклонение *верю*, а также с солнечными богами.

В традиционной осетинской культуре охотники возносили молитвы в честь А. с надеждой на успешную охоту, ему посвящали песни. Один из фольклорных текстов лег в основу стихотворения Коста Хетагурова «Всати», которое стало популярнее источника.

С культом А. связывают и наличие у осетин особого «охотничьего языка», которым пользовались во время охоты. Иносказательная лексика использовалась охотниками с момента их вступления в зону охоты, считавшуюся владением А. Таким образом охотники преследовали цель скрыть свои намерения как от зверей, так и от их покровителя А. Также запрещалось указывать пальцем на какой-либо предмет (чтобы не выколоть глаз А.); на предмет или зверя следовало указать кулаком. Если кто-нибудь неосознанно нарушал это правило, его ударяли по пальцу палкой и говорили: «Да благословит тебя Афсати, ты же глаз Афсати выкальываешь». Когда кто-то во время молитвы не снимал шапки, старший охотник бил его по ноге палкой с предложением обнажить голову.

Согласно фольклорным текстам, у А. нет одного глаза, именно с этой стороны к его стадам





подкрадываются волки, надеясь, что А. не заметит их и не поднимет *тревогу*. Красавица Хассасса из рода Тасолтановых отвергает предложение сына Солнца *Хаматкана*: «За тебя не желает выйти замуж даже дочь кривого Афсати». В охотничьих песнях осетин-дигорцев представлен призыв подкрадываться к животным со стороны слепого глаза А. (точно так призывает действовать волков Тутыр при охоте на стада Фалвара). Следует помнить, что в фольклорных текстах слепота или ее вариант — одноглазость обычно являются особенностью древних существ, имеющих хтоническую природу и, соответственно, причастных к пространству иного мира.

Было высказано несколько версий по поводу происхождения имени А. Впервые его этимологию попытался проследить Н. Я. Марр. Он считал, что происхождение сванского божества Апсат связано с фрако-фригийским, а затем и армянским божеством Сабазием (Sabadios-asvat). Через сванов, по мнению Н. Я. Марра, культ божества проник к осетинам, где его название стало звучать как Avsat-э. «Любопытно, — пишет он, — что Дионис, с которым отождествляли Сабадзия, в древнейшие времена был богом-охотником, полевым богом». По мнению В. И. Абаева, мифологический образ А. имеет кавказские корни и возник на почве охотничьего быта горцев, о чем свидетельствуют типологические «двойники» А. у абхазов (Ажвейпшаа), сванов (Апсат) и др. народов. В. И. Абаев считал, что этот образ мужского покровителя охоты чужд иранской мифологии и проник в осетинский эпос из кавказского субстрата. В дальнейшем он рассматривал его как общий всему Центральному и Западнему Кавказу мифологический образ, порожденный сходными условиями охотничьего быта, считая абхазского Ажвейпшаа, черкесского и чеченского божеств охоты тождественными. Он поддерживал выдвинутое Н. Я. Марром сближение имени А. с армянским *асрас'*, *асвас'*, *аст'овас'* 'бог', а в дальнейшем с фракийским названием бога Диониса *Σαβάζιος*. Впоследствии, рассматривая фрако-скифские языковые связи, Абаев выдвинул предположение, что сванское имя бога охоты заимствовано не у армян. Он не исключал другой возможный путь заимствования: из фракийского в скифский, впоследствии осетинский, и уже оттуда в

сванский. Сваны — близкие соседи осетин. Они не имеют никаких контактов с армянами и вряд ли имели их в прошлом.

О. Н. Трубачев считал, что имя фракийского бога *Σαβάζιος* производит впечатление типичного иранского слова *spāda-* 'войска', к тому же оно распространено у иранских и соседних с ними народов Передней Азии и Кавказа. Эту этимологию поддержал Ю. А. *Дзиуцойты*.

Т. А. *Гуриевым* была высказана интересная версия происхождения имени А. от индийского *Rasupati* — букв. 'хозяин диких животных'. Недавно французским иранистом Ф. Корнильо также было предложено рассматривать имя А. как эволюцию престижного древнего индоиранского термина *Wispati* 'Божественный господин', который прилагается к древнеиранскому богу *Mumpe* (Яшт 10. 112), и возводит его к скифо-сакскому **Aspati*, предполагаемому и для обычного славянского *Ospodъ* (русского Господь) — 'Господин'. Действительно, А. исследователи в силу его солярных черт сравнивают с Митрой, благостным богом закона.

Т. А. Гуриев и А. А. *Туаллагов* сопоставляют с А. образ одноглазого гиганта в сказании «Оуэн, или Дама Источника» из валлийского эпоса «Мабиногион», который, подобно нартовскому одноглазому властителю диких животных, сидел на горе (кургане). Помощником у него был олень, собиравший по приказанию хозяина стадо своим устрашающим ревом. Животные обычно собирались вокруг патрона и склоняли перед ним головы. По мнению З. К. *Плаевой*, такие мифологические образы у соседних с осетинами народов, как Апсаты балкарцев и карачаевцев, Апсат, Авсат, Апсаст сванов, Авдал, Апдал аварцев, цахуров, лакцев, даргинцев, А(д)жвапц, Швзапц абазин, Ажвейпшаа абхазов, и связанные с ними охотничьи обычаи, тождественные осетинским, являются результатом аланского влияния.

Лит.: А б а е в. ИЭСОЯ. Т. I. С. 109; его же: ИТ. 1990. С. 133, 293; его же: ИТ. 1995. С. 535; М а р р Н.Я. Фрако-армянский Sabadios-asvat и сванское божество охоты // ИИАН. 1912. VI серия. Т. VI. № 13. С. 828; его же: Ossetica-Japhetica. I. Фақонд-и осетинских сказок и яфетический термин faskund «маг», «вестник», «вещая птица» // Известия РАН. 1918. VI серия. Т. 12. Вып.18. С. 2073-2074, 2078;





Трубачев О. Н. История славянских терминов родства и некоторых древнейших терминов общественного строя. М., 1959. С. 171; ПНТО 1925. С. 28, 68; ПНТО. 1927. С. 54, 130; Нарты. 1957. С. 199–200, 204, 270, 360; Дзидцойты. Нартовский эпос. С. 60; НК. ИАЭ. 1. С. 494; НК. ИАЭ. 4. С. 395; НК. ИАЭ. 6. С. 260; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 92; Цгоев. Словарь; ОЭЭ. С. 87; Калоев. Осетины. С. 75, 175–176, 359; его же: ОИЭЭ. С. 29, 38, 88, 103–104, 129–130, 136, 332; Гуллагов А. А. В. Ф. Миллер и осетиноведение. Вл., 2010. С. 298–301, 326; Гуриев Т. А. Наследие скифов и алан. Вл., 1991. С. 11, 13, 15, 18–19; Семёнов Л. П. Нартский эпос и памятники материальной культуры // НЭ. 1957. С. 84; Техов Б. В. Центральный Кавказ в XVI–X вв. до н.э. М., 1977. С. 206; Тменов В. Х. Зодчество средневековой Осетии. Вл., 1995. С. 252; Алексеева Е. П. Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии. (Вопросы этнического и социально-экономического развития). М., 1971. С. 164, 166; Ортабаева Р. А. Карачаево-балкарские народные песни: Традиционное наследие. Черкесск, 1977. С. 31; Яценко С. А. О преемственности мифологических образов ранних и средневековых аланов // ПЭО. Вл., 1992. Вып. 2. С. 66; его же: Костюм древней Евразии: ираноязычные народы. М., 2006. С. 347–348; его же: Антропоморфные изображения Сарматии // Аланы и Кавказ. Alanica-II. Вл., Цх., 1992. С. 193–194; его же: К дискуссии об оформлении позднесарматской этнокультурной общности 2-й пол. II – 1-й пол. III вв. н.э. // Нижневолжский археологический вестник. 2011. Вып. 12. С. 199; Аржанцева И. А., Албегова З. Х. Культурные камни Кяфарского городища: (еще раз о религиозном дуализме алан) // Древности Северного Кавказа. М., 1999. С. 189–191; Гутнов Ф. Х. Ранние аланы. Проблемы этносоциальной истории. Вл., 2001. С. 163; Ogniloff F. Les racines mythiques de l'appellation des Nartes // Nartamongæ. АОИ 2002. Vol. 1. № 1. P. 14–18; его же. Le testament du Roi Rasparagan: du feu des slaves au nom des Roxolans // Nartamongæ. АОИ. 2008. Vol. 5. № 1–2. P. 149–154; Šmitk Z. Od staroslonanskega Svarožiča / Radogosta do slovenskega Kresnika // Studia mythologica slavica. 2010. T. XIII. S. 191; Накусова Н. Т. Образ покровителя охоты в осетинской мифологии // Духовная культура осетин и современность: проблемы и перспективы. Вл., 2009; Цхурбати З. Л. Мотив мирового дерева в осетинском нартовском эпосе // Nartamongæ. АОИ. 2005. Vol. 3. № 1–2. С. 129; Плевава З. К. Небожитель Афсати — первоначальный владелец свирели Ацамаза // ВМЧ. Вл., 2016. Вып. 5; ее же: Охотничьи божества и обычаи Кавказа: Параллели с осетинами // Nartamongæ. АОИ. 2017. Vol. XII. № 1, 2; и др.

Р. П. Кулумбегов
К. Ю. Рахно

АФСАТИ СЫН [ÆФСАТИЙЫ ФЫРТ] — сын *небожителя Афсати*, предстает в эпосе верным другом и помощником нартовских героев. Чаще встречается в связи с образами *Ацамаза* и его отца. Например, в *кадаге* «Как Ацамаз спас своего отца Аца» («Ацæмæз йæ фыд Ацæйы куыд фервæзын кодта») Ацамаз отправляется к Афсати за помощью. К нему выходит А. с. и приглашает его войти. По поручению Афсати юноши отправляются на двух запряженных в борону из березы белых *оленьях*, рожденных в ночь празднования *Тутыра*, к *Быда-Уаигу* (Быдæ-Уæйыг / Бырдæн-уæйыг) в поисках *Аца*: «Æфсатийы фырт Тутыры æхсæвы гуырд дыууæ урс саджы бæрз адагыл айфтыгъта. Лæппутæ адагыл цырд абадтысты æмæ фæцагайдтой сæ фæндагыл». Они влетают на оленьей бороне над собравшимися и оказываются прямо у ворот *Быда-Уаига* («Раст уыцы рæстæджы сæ сæрты Ацæмæз æмæ Æфсатийы фырт сагадæгыл батахтысты. Иууылдæр фæдис кодтой. Уæд адаг зæххыл æрбатахти æмæ гуыбаргуыбургангæ æрлæууыдис Быдæ-Уæиги кæрты дуармæ»).

Согласно *кадагу* «Как Аца устроил кувд для Нартов» («Ацæ Нартæн куыд куыд ыскодта»), А. с. обладает золотой *свирелью*. Оказавшись в трудной ситуации, Аца обратился к *Уастырджю*, но небожитель не узнал его, тогда А.с. взял свою золотую свирель и заиграл так, чтобы Уастырджю услышал его и внял мольбе Аца («Ацæйы куыд Уастырджийыл сæмбæлди, фæлæ нæ базыдта куæдджы. Æфсатийы фырт Будзумар фехъуыста Ацæйы лæгъстæ. Йæ сыгъзарин уадынз систа ‘мæ ныууасыди»). Скорее всего, это единственный текст, в котором у А. с. есть собственное имя — Будзумар.

Помимо свирели, А. с. обладает и другим атрибутом своего отца — *плетью* («Æфсатийы фырт уый дæр [бирæгъы. — М. Д.] æрцъык лафта йæ йæхсæй»). В *кадаге* «Хамыц и родственник его жены» («Хæмыц æмæ йæ каис») упоминается А. с., встретившийся Хамыцу и указавший ему на восемнадцатирогого оленя, которого необходимо было добыть герою.

А. с. встречается в «Кадагах о Нартах» наряду с сыновьями других небесных покровителей — *Фалвара*, *Уацилла*, *Бардуага*, *Месяца*, *Солнца*. В сюжете о женитьбе Хамыца он появляется из чаши темного леса верхом на олене:





«Æфсатийы фырт тар хъæды æрфытæй | Сиуоны сиутыл хъызгæ фæзынди».

Лит.: МД. 2005. № 7. С. 112–113; МД. 1996. № 5. С. 142; № 6. С. 108; № 8. С. 111–115; НК. ИАЭ. 4. С. 339–402, 516; НК. ИАЭ. 6. С. 191–192, 492, 494, 501; П л а е в а З. К. Небожитель Афсати — первоначальный владелец свирели Ацамаза // ВМЧ. Вл., 2016. Вып. 5. С. 51; Д а р ч и е в а М. В. Образ оленя (*саг, хъуаз / гъауанз*) в осетинской Нартиаде // ИСОИГСИ. 2020. Вып. 38 (77). С. 145.

М. В. Дарчиева

АФСИН [ÆФСИН (ир.) / ÆХСИНÆ, ÆХСИЙНÆ, ÆХСИНÆ-ÆФСИНÆ, ÆХСИНÆ-ÆФСИЙНÆ, ÆХСИЙНÆ-ÆФСИЙНÆ (диг.)] — хозяйка, госпожа, важный социальный термин. В эпосе чаще всего А. называют *Шатану* — популярнейшую героиню эпоса, которая отличалась своей щедростью как хозяйка, а своим умом и хитростью не раз спасала от беды нартов, их отдельных героев. «Ахсина быстро снарядила в поход Урызмага, Хамыца и Сослана», — говорится в одном сказании. Написание «Æхсинæ-æфсийнæ» (Æхсинæ-Æфсийнæ) встречается в дигорских текстах.

Версию о социальном значении термина «afsin» разделяет Р. Бильмайер. Аналогичных взглядов придерживается Р. Фрай. В одной из последних работ он писал по этому поводу: «Насколько я знаю, полиандрия не характерна для алан, но женщина играла важную роль в раннем осетинском обществе, о чем свидетельствует термин axsin, который В. И. Абаев соотносит с корнем “править”; не следует забывать о легендах об амазонках и важной роли Сатаны в нартовском эпосе».

В поисках этимологии afsin В. И. Абаев остановился на одноименном титуле среднеазиатских правителей Усрушана (последний al-Afs In — Хайдар умер в 841 г.) и Согда (например, Гурек — «ишхид Согда афшин Самарканда» в 737/8 г. заключил договор с арабским военачальником Муслимом). Здесь явно выступает нарицательное значение слова afsin «правитель». По убеждению лингвистов, весьма возможно, что данный термин «восходит к массагетскому матриархату и служил первоначально наименованием массагетских правительниц типа знаменитой Томирис». Вместе с тем обратим внимание на находку археологов в столице афсинов «(царей) древней Уструшаны в Сред-

ней Азии фрески с изображением волчицы, кормящей двух младенцев». Возможно, данное изображение отражает связь «афсинов» с тотемом-волком.

Лит.: А б а е в. ИТ. Т. 1; Т. 2; его же: ИЭСОЯ; В i e L m e i e r R. Das Alanische bei Tzetzes | Medioiranica Leuven 1993; Frye R.N. Ossete-Central Asian Connections // Studia Iranica et Alanica. Roma 1996; Г у т н о в Ф. Х. Заметки о славяно-аланских контактах // КС. Т.10 (42) / Под ред. В. В. Дегоева. М.: «Аспект Пресс», 2017. С. 30–39; Нарты. ОГЭ. Кн. 1. С. 106; НК. ИАЭ. 1. С. 334; НК. ИАЭ. 5. С. 97, 171, 173, 175.

Ф. Г.

АФСУРГ [ÆФСУРГЪ (ир.) / ÆФСОРХЪ (диг.)] — порода чудесных коней в Нартовском эпосе. Они неутомимы в скачках, умеют летать и говорить на человеческом языке. Считалось, что А. — трехногие (иногда одноглазые) и быстрее из всех животных. А. выступает как в качестве апеллятива, так и в качестве клички коня *Урызмага*. Согласно одному сказанию, у Урызмага целых три А. Часто конь *Уастырджи* также из породы А. В одном нартовском тексте конь Уастырджи назван то «бессмертный конь Уастырджи» (Уастырджийы æнаемæлгæ бæх), то «бессмертный А.» (Уастырджийæн йæ æнаемæлгæ æфсургъ). В речах посвятивших коней тоже говорится, что во всех табунах Уастырджи — только три А. Обладателем А. является и Нарт *Борафарныг*. В одном сказании говорится: «Их кони — из породы афсорк». Несколько чудо-коней (æфсургътæ) было и у *Хамыца, Челахсартага, Албега, Быцена, Аца* и *Сайнаг-алдара*. У *Созырыко* был крылатый А. (базырджын æфсургъ). В одном тексте обладателями афсургов являются выдающиеся нарты (нарты æвзаргæ лæгтæ), в другом — упоминается «А. породы саулох» (саулох æфсургъ). Еще в одном примере при перечислении коней употребляется выражение «кони и А.» (бæхæй, æфсургъæй), откуда видно, что для носителей эпоса лошади (бæх) и чудо-кони (æфсургъ) были понятиями отнюдь не тождественными. В другом сказании А. — это эпитет к слову бæх: сау æфсургъ бæх ‘вороной конь породы афсург’. В дигорских текстах зафиксированы также формы æфсурихъ и æфсоргъ.

Чудесными свойствами обладает *шкура* крылатого А. Созырыко. Она хранится у *ведуньи*.





Когда герою, который обратился к ней за помощью, было необходимо оказаться на *небе*, он взял эту шкуру, повернулся лицом на восток, встряхнул ее три раза и вознес молитву: «Бог богов, создавший меня Бог, преврати обладателя этой шкуры в то, чем он был». Бог оживил А., и герой отправился на нем к *небожителям*. Есть в эпосе и такие кони, которые плавают как рыбы. Археологи обнаружили изображения коней с рыбьим хвостом — гиппокампов — на различных импортных изделиях в средневековых аланских погребениях в устье р. Дон (где в это время Иосиф Флавий и Амвросий Медиоланский локализируют аланов). Таковы рейнская фибула из погребения 103 в Танаисе, серебряные сосуды из Высочино VII (курган 28) и Садового. Трехногие кони с рыбьим хвостом из породы А. хорошо известны на изображениях VI–VII вв.

Этимологически А. восходит к иранскому композиту *aspa-ugra- ‘конь-мощный’ и непосредственно связан со скифским именем собственным родоначальника боспорских царей ‘Аспоурюс и названием сарматского племени ‘Аспоурюи (от *aspa-ugra — ‘имеющий мощные коней’).

Лит.: Абаев. ИЭСОЯ. Т. I. С. 112–113; его же: ОЯФ. С. 157, 185, 199, 233; Ченг Дж. Очерки исторического развития осетинского вокализма. Вл., 2009. С. 219; ХИФ. 1940. С. 78; НК. ИАЭ. 1. С. 35, 89, 139, 273, 335; НК. ИАЭ. 2. С. 27, 126, 180, 184, 186–187; НК. ИАЭ. 3. С. 189, 233, 283–284, 295, 325, 333, 344, 348, 359, 372, 377, 382, 473, 488–489, 500; НК. ИАЭ. 4. С. 99, 338, 463; НК. ИАЭ. 5. С. 102–103, 227, 229, 357, 500, 591; Конь нарта Хамыца. Архив ЮОНИИ, п. 116, л. 210–218; Пчелина Е.Г. Эртакъахыг — осетинский мифологический конь (бронзовые фигурки VI–VII вв. н.э.) // Новые материалы по археологии Центрального Кавказа в древности и средневековье. Ордж., 1985. С. 45–46; Чочиев. Очерки. С. 185; Багаев. Конь. С. 6–7; Дзидцойты. ВОФ. С. 135, 137.

А. Б. Багаев
К. Ю. Рахнов

АХИЛЛ — полубог, герой греческой мифологии. Легенда о нем была широко распространена в греческих колониях Причерноморья и возникла под влиянием скифов. Его культ был известен в приморской части Архаической Скифии. Алкей (фрагмент 14D) еще в VII в. до н. э. называл его «Владыкой Скифской земли». Ви-



Ахиллес

зантеец Евстафий в комментариях к «Землеописанию» Дионисия Периегета называет А. «скифским царем», влюбившимся в Ифигению. Многие древние авторы считали А. скифом. Так, византиец Лев Диа-

кон писал, со ссылкой на «Описание морского берега» Арриана, что «сын Пелея Ахилл был скифом» и происходил из городка под названием Мирмикион, лежащего у Меотидского озера. Изгнанный скифами за свой дикий, жестокий и наглый нрав, он впоследствии поселился в Фессалии. Явными доказательствами скифского происхождения А., по мнению историка, служили покрой его накидки, скрепленной застежкой, привычка сражаться пешим, белокурые волосы, светло-синие глаза, сумасбродная раздражительность и жестокость.

Следы культа А. как приморского божества прослеживаются и в районе Боспора Киммерийского: о его популярности там свидетельствуют изображения из жизни этого героя на памятниках прикладного искусства, в том числе на изделиях торевтики (знаменитые гориты из царских Чертомлыцкого, Мелитопольского, Ильинецкого и Елизаветовского курганов) боспорского производства. Согласно легенде, мать А. морская богиня Фетида стремилась сделать своего сына неуязвимым и по ночам закаляла его в *огне*, а днем в *водах* священной реки Стикс (вариант — натирала амброзией). По существу аналогичное имело место и в Нартовском эпосе осетин: мать с целью закалки новорожденного героя окунает его в реку.

Совпадения возникают в сюжете о незакаленных частях тела. *Сослана* закалили в волчьем молоке в колоде. Но, по злому умыслу *Сырдона*, колода оказалась на четыре пальца короче, потому во время закалки волчье молоко не покрыло его полусогнутые колени. В чистый булат превратился Сослан, но незакаленными, слабыми остались его колени, он стал колченогим. Аналогичное произошло и с закалкой А. Пята А. (Ахиллесова пята), за которую держалась мать при закалке сына в водах Стикса, оказалась единственной незакаленной, уязвимой





частью тела; туда попала смертельная стрела, направленная *Аполлоном*.

По существу, обе матери Фетида и *Дзерасса* совершают одинаковые действия. При этом мать А. — морская богиня Фетида, а *Дзерасса* — дочь водного божества *Донбеттыра*.

Сюжет о закалке *Сослана* не встречается ни в адыго-абхазских, ни балкаро-карачаевских версиях эпоса.

Согласно исследованию Ю. *Дзиццойты*, в греко-латинскую мифологию мотив Ахиллесовой пяты проник, возможно, из скифо-сарматского фольклора и связан с незакаленными коленями *Сослана*, ученый считает «мотив уязвимого места (ахиллесовой пяты) героя... общим для осетин и древних индийцев, и скорее всего, восходит к общеарийской эпохе».

З. К. *Плаева* сопоставила с гомеровским эпосом также эпизод, когда *Урызмаг* во время отсутствия своего побратима *Уарп-алдара* с утра до вечера сидел на большом камне и играл на своей *скрипке*, звуки которой доходили до *неба*, где развлекали от скуки жену *Уарп-алдара* — *Уарп-ахсину*. Именно так — игрой на лире — пытался развеять дурное настроение А., сидевший в своем шатре под стенами *Трои*, и *Агамемнон*, возглавлявший греческое войско, воспринимал это как должное.

Культ А. слился с почитанием местного приморского божества и носил хтонические черты. Еще в *Одиссее* погибший А. представлен владыкой потустороннего мира. Его мать, Фетида, иногда превращалась в *змею*, в том числе пытаясь избежать навязанного брака с отцом А. *Пелеем*. Их состязание, и в частности превращения *Фетиды*, в том числе и змеиное, принадлежало к излюбленным сюжетам греческой вазопиши и перекликается со скифской мифологией и *Нартовским эпосом*. Гнев, ярость, жестокость, немилосердность, эгоистичность А. в гомеровском эпосе носят отрицательный характер, когда направлены против врагов и тем более на союзников, осаждающих *Трою*. Эти же качества свойственны *Сослану*.

Лит.: МС. 1961. С. 43–45; Лопатинский. Кабардинские тексты; Атажухин К. Из кабардинских сказаний о нартах // ССКГ. Вып. 5. Отд. 2. 1870. С. 53–71; Икскуль В. Я. ППС. Т. III. 1912. С. 17; Гаглойти. ИТ. С. 281–282. Чибиров. ОН. С. 99–100; Дзиццойты. *Нартовский*. С. 142–144; Бессонова С.С. Религиозные

представления скифов. К., 1983. С. 52; Русыева А. С. Земледельческие культы в Ольвии догетского времени. К., 1979. С. 122–140; ее же: Идеологические представления древних греков Нижнего Побужья в период колонизации // Обряды и верования древнего населения Украины. Киев, 1990. С. 42–49; Топоров В.Н. Об архаичном слое в образе Ахилла: (Проблема реконструкции элементов прототекста) // Образ-смысл в античной культуре. М., 1990. С. 69–72; Плаева З.К. Музыкальные инструменты в *нартовском эпосе осетин*: свирель *Ацамаза* // Традиционная культура. 2016. № 4 (64). С. 69.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

АХОХ, АХОХАЙ [АХОХАГ ХОХ, АХОХАЙЫ ХОХ] — название горы в *Нартовском эпосе*. Разыскивая неразграбленную (*аьнахæрд*) землю, *Созырыко* узнает от отца *Гумского человека*, что нет такой земли и таких людей, которых бы не осилили *нарты* и *чинты*, кроме троих братьев — любимцев *Бога*, живущих на горе А., которых никто не одолел со времен *потопа*. Взяв с собой сестру *Гумского человека*, взглянув на которую *силач-настух* лишился чувств, *Созырыко* и *Гумский человек* угнали стада жителей А. *Погоня* настигла, но, по велению *Уастырджы*, произошло примирение: молодой человек страны А. женился на сестре *Гумского человека*.

В другом сказании упоминается ‘*Ахон денджыз*’ — море А., которое, исходя из тюркских языков, толкуют как *Белое море*, поскольку оно встречается в паре с *Къарæ денджыз* ‘*Черное море*’. Б. А. *Алборов* предполагал, что А. — «это не что иное, как *Казбек* на куманском и аланском, или осетинском языке», *Ак хох*. В 1364 г. в одном из актов Константинопольской патриархии упоминается епископия *Ахохия* рядом с *Аланией*. По мнению В. *Томашека*, так аланы называли горную страну вблизи г. *Казбек*.

Лит.: Архив ЮОНИИ. Фольклор Юго-Осетии, 1936. С. 136–138; НК. ИАЭ. 2. С. 57; Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Ордж., 1979. С. 217–218; Цхурбаты З.Л. Мотив мирового дерева в осетинском *нартовском эпосе* // *Nartamongae*. АОИ. 2005. Vol. 3. № 1–2. С. 130; Дзиццойты. *Нарты*. С. 221; Дарчиев. Мифопоэтический. С. 21; Кузнецов В. А. Христианство на Северном Кавказе до XV в. Вл., 2002. С. 119–121.

К. Р.





АХСА-БУДАЙ [ÆХСÆ-БУДАЙ (диг.)]. Согласно *кадагу* «Айсана и сын Нокара Ахса-Будай» («Айсана æма Нокари фургт Æхсæ-Будай»), А.-Б. жил на вершине *Уарпа* (Эльбруса) и владел многими селениями. Ездил на большом лошаке вместо *коня*. Он покорил все народы, кроме нартов. Когда *Сослан* узнал, что А.-Б. решил покорить и нартов, он под благовидным предлогом отправился в *балц*. А.-Б. долго осаждал *Страну Нартов* и довел нартовский народ до последней крайности, до изнеможения. Он морил народ голодом и насиловал женщин: «Девушку не оставлял в правилах девушки; невестку не оставлял в положении невестки». В это время *Ахсина* (*Шатана*) для сына *Урызмага Айсаны* сделала бегущего деревянного оленя (фольклорный след тотема оленя как символа сбережения нартовского народа), на одном боку которого было улыбающееся *солнце*, на другом — месяц, а между лопатками — сияющая звезда. По ее совету Айсана отправился под Уарп, чтобы соблазнить жену А.-Б. Айсана прибыл на место и видит: сидит жена А.-Б. у края скалы и прядет. Ее веретено — целое бревно, которое достает до подножья горы, прясло — мельничный жернов, а пряжа — толстая *веревка*. Айсана погнался за тем оленем, убил его, разделал, взвалил ношу на плечи и отправился в путь. Жена А.-Б., заметив Айсану, стала уговаривать его заглянуть к ней, пообещав, что выпросит для него у своего дяди *Афсати* еще зверя. После того, как она призвала его именем *Бога*, Айсана вернулся. Она подняла его на пряслах на вершину горы; когда они стали любовниками, то решили убить А.-Б. Женщина объяснила Айсане, что ее мужа можно убить только ударом в белое пятно на лбу его же маленьким стальным *кинжалом*, который хранится в *сундуке*. Айсана открыл сундук, обратившись к нему по-*хатиагски*, и потом убил А.-Б. Он женился на его жене, освободил нартов и другие ранее плененные народы.

К. Кулов рассматривает сказание об А.-Б. как отражение древних традиций группового брака. Такие традиции действительно бытовали у античных массагетов, средневековых эфталитов и согдийцев.

А.-Б. тождественен *Сæсхæбуда* (Зæсхæбуда) — *великан*, которого нарт *Батрадз* встретил за пределами нартовских земель. Имя А.-Б.

Ю. А. Дзиццойты считает архаичным. Первый его компонент он возводит к др.-иран. *xša(y)- ‘сиять, властвовать’; по его мнению, имя означает ‘повелитель Буда’. «Нигде в осетинском языке древнеиранское *xša(y)- не сохранилось в форме æхсæ, кроме имени Ахса-Будай, и это говорит о глубокой архаичности образа Ахса-Буда в осетинском эпосе». Так как великан живет на севере от Страны Нартов, то предполагается связь второй части его имени с этнонимом «будины» — названием северных соседей савроматов у *Геродота* (IV, 21), «бодины» неподалёку Бодинских гор у Птолемея. Кстати, современный этноним будаки — название этнографической группы на украинско-белорусском пограничье, а также озеро Будинское в долине Маныча. Ю. А. Дзиццойты полагает, что «апеллятив *уарпп мог применяться к любой холмообразной горе», поэтому, возможно, имеются в виду горы севернее страны скифов и сарматов.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 375–376; ПНТО. 1927. С. 53–54; Кулов К. Следы группового брака у осетин // Известия СОНИИ. Ордж., 1935. Т. VIII. С. 186; Дзиццойты. Нарты. С. 180–181; Дяченко В. Д. Антропологичний склад українського народу: порівняльне дослідження народів УРСР і суміжних територій. К., 1965. С. 74; Стрижак О.С. Етнонімія Геродотової Скіфії. — К., 1988. С. 98, 116; Цхурбат и З.Л. Мотив мирового дерева в осетинском нартовском эпосе // Nartamonga. АОИ. 2005. Vol. 3. № 1–2. С. 129; Толсто в С.П. Древний Хорезм: опыт историко-археологического исследования. М., 1948. С. 321–322.

К. Ю. Рахно
Х. Ф. Цгоев

АХСАК-ТЕМУР [АХСАХЬ-ТЕМУР (диг.)] — чужеземный враждебный полководец, персонаж космогонических и эсхатологических сказаний осетин. В основе имени А.-Т. — прозвище средневекового монгольского военачальника и завоевателя эмира Тимура, по-тюркски букв. ‘Хромец железный’, ср. русск. летописное Темиръ Аксакъ. Борьба проходит через весь эпос: нарты постоянно сталкивались с неприятелем. Они непрерывно пребывают в завоевательных *походах*. Но нередко и сами нарты подвергались нападениям, чаще всего со стороны своих недругов — *великанов*, *маликов* и других недоброжелателей.

Представляют интерес три сказания об А.-Т., записанные в самом начале прошлого столетия





в Дигорском ущелье и опубликованные во втором выпуске «Памятников народного творчества осетин» (1927). В фольклорных текстах нашли отражение события страшной расправы полчищ Тимура над аланским народом. Главный герой этих текстов — железнокрылый, облетевший трижды вокруг *неба* и подчинивший себе все народы мира А.-Т. Непокоренными остались лишь нартовские горы, куда направил он свои войска. Прибыл А.-Т. в Дигорию, и в битве с ним была уничтожена большая часть народа, а уцелевших он забрал с собой в Китай. После этого А.-Т. поднялся на небо и превратился в звезду. Перед концом света он опять спустится на землю и с подвластными ему народами снова победит весь мир. В его войска будут и те люди, которых А.-Т. увел из Дигории, они будут сражаться против дигорцев, не различая ни родственника, ни брата, ни отца. Дигорцы одолеют армию А.-Т. Его войска разбегутся в разные стороны, и А.-Т. останется один с двумя своими жеребцами. После этого сразятся сын *Тотрадза Алибег* и *Сослан*. На шум их боя сойдутся народы и поднимутся мертвые. Потом состоится бой А.-Т. с семьей братьями, после которого земля заколеблется, и миру придет конец.

В другом сказании говорится о том, как, оставив войска в Дигорском ущелье, он прибыл в сел. Ахсау, остановился в башне трех сестер, женился на одной из них, и оттуда начал нападать на людей. А от трех его сыновей произошел род Георгиевых. В третьем сказании А.-Т. становится абреком, похищает каждую ночь из села молодого человека и девушку, пока однажды братья одной из девушек не стали преследовать его, и он был вынужден подняться на небо. В день конца света, после боя Сослана с сыном Тотрадза Алибегом, братья настигнут А.-Т., и, наконец, состоится их сражение.

Вариант сказания об А.-Т. опубликован и во второй части «Осетинских этюдов» Вс. *Миллера*. Вместе с ангелами по небу ходил злой человек по имени А.-Т., который время от времени спускался к реке и притеснял братьев-простаков. Тогда братья, желая расположить к себе *Донбеттыра*, взяли его мальчика на воспитание. А.-Т., узнав о заговоре против себя, перестал ходить к *воде* и сел посреди неба. А братья (звезды Большой Медведицы) начали бродить по направлению к реке (*Млечному пути*), гово-

ря: «Он придет, придет!». Когда начинает рассветать, они замечают Полярную звезду на небе и направляются к ней, но она пропадает в солнечном свете.

В. А. *Кузнецов* видит в сказаниях об А.-Т. контаминацию двух монгольских нашествий на Аланию: 1239 и 1395 гг., а также отражение реальной судьбы аланского контингента в Китае эпохи монгольской династии Юань. Семью братьями звезды Большой Медведицы считали также персы, таджики, ягнобцы, ваханцы, ишканимцы, шугнанцы, пуштуны.

Лит.: ПНТО. 1927. С. 74–78, 81–82; М и л л е р. ОЭ. II. С. 300; Кузнецов В.А. Очерки истории алан. Вл., 1992. С. 347–348.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

АХСАК-ТИМУР. См. *Ахсак-Темур*.

АХСАР [ÆХСАР] — 1. Воин, брат-близнец *Ахсартаса*. 2. Наименование древнеосетинского небесного покровителя, которое сохранилось лишь в устах жителей Кудского ущелья (Хъудыком) и было зафиксировано еще в нач. XX в. В одном из произведений основоположника осетинской прозы, выходца из этого ущелья Сека Гадиева говорится: «Да хранит тебя ангел (зæд) Ахсара!» («Æхсары зæд дæ хъахъхъæнæд!»). Культ А. перешел к соседним грузинам (мохевцам, пшавам и хевсурам) восточной Грузии, где стал именоваться Иахсари; он считался защитником всех обиженных и угнетенных. Кроме того, так стали называть святыню, а также фольклорного героя, убившего *великана-дэва*. Святылище Иахсари было и в Мтиулету. Это обстоятельство сыграло решающую роль в сохранении культа А., как у самих осетин, так и у перенявших у них соответствующие фольклорные и мифологические представления и культовую практику грузин и некоторых других народов.

А. — важный социальный термин, представляет собой закономерное фонетическое развитие древнеарийского *kšatra-* в значении ‘военная сила’, ‘храбрость’, ‘доблесть’, ‘могущество’, ‘героизм’. Указанный термин в форме *xšaθra- восходит к иранской лексеме *xšāu(a)-*, дающей, кроме значения ‘властвовать’, и значение ‘сиять’, ‘пылать’, которые прямо выступают в





древнеосетинских лексемах. Следует отметить, что в современном осетинском языке лексема «ахсар» значит ‘мужество’, ‘отвага’, ‘геройство’, ‘героизм’, ‘храбрость’, ‘удальство’. См. *Ахсар и Ахсартаг*.

Лит.: Абаев. ИЭСОЯ. Т. IV. С. 224–225, 233–236; Уарзати В. С. Культура осетин: связи с народами Кавказа. Ордж., 1990. С. 136; Кочиев К. К. Пшаво-хевсурское Иахсари // Международная конференция по осетиноведению. Тезисы докладов. Вл., 1994; Дзидцойты. ВОФ. С. 362.

Л. Ч.

АХСАР И АХСАРТАГ, АХСАР И АХСАРТАК, ХСАР И ХСАРТАГ [ÆХСАР ÆМÆ ÆХСÆРТÆГ, ХСАРТ ÆМÆ ХСÆРТÆГ, ÆХСÆЛ ÆМÆ ÆХСÆЛТÆГ (ир.) / ÆХСАРÆ ÆМА ÆХСÆРТÆГ, ÆХСАРТ ÆМА ÆХСÆРТÆГ (диг.)] — братья-близнецы, сыновья *Уархага*, внуки *Бора*. *Ахсар* родился с первыми петухами, *Ахсартаг* — с пением вторых. По одной из версий их мать — *Ацырухс*, сестра *Сайнаг-алдара*, по другой они — племянники *Бурафарныга*. В честь рождения сыновей *Уархаг* устроил пир. Были приглашены не только именитые *нарты*, но и небесный кузнец *Курдалагон* и повелитель морей *Донбеттыр*. Детям имена дал *Курдалагон* и, по обычаю, подарил *Уархагу* удавдз — созданный из *небесной стали* чудесный музыкальный инструмент, который сам запевал застольные песни. Братья росли не по дням, а по часам, и стали отважными воинами.

В саду *Бурафарныга* росла золотая яблоня (см. *Мировое древо*). В течение года на ней созревал только один плод, но его кто-то похищал. По требованию хозяина, *нарты* по очереди охраняли сад, но тщетно. Настала очередь братьев. (По версии, ставящей акцент на социальных мотивах, *Ахсарт* и *Ахсартаг*, желая разбогатеть легким способом и считая физический труд унижительным, нанимаются охранять сад *Бурон-Богача*). Стали они сторожить. И в полночь появился похититель — *голубка* (*олень, лиса*). *Ахсартаг* выстрелил в птицу, и она, раненая, с криком улетела. Собрали братья перья и капли крови, а утром отправились по кровавому следу, который привел их к морю. Здесь близнецы растались. *Ахсартаг* спустился на дно моря. *Ахсар* на берегу построил шатер и стал его ждать. Судьбу своего брата он определял по состоянию



Ахсар и Ахсартаг, оплакиваемые Дзерассой.

Худ. З. Кулиева

моря: белая пена означала благополучие, красная предвещала смерть.

В подводном царстве *Ахсартаг* попал в хрустальный дворец *Донбеттыров*. Раненая голубка оказалась дочерью владыки морей. Избавить ее от смерти могли только перья, найденные *Ахсартагом*. *Нарт* приложил к ране капли ее крови и перья, мать девушки коснулась их волшебной *плетью*, и красавица *Дзерасса* выздоровела. Благодарные родители отдали дочь замуж за спасителя. Юноша и девушка справили свадьбу. Живут в радости, *Дзерасса* ждет ребенка, и тогда *Ахсартаг* решил вернуться с женой на родину, ибо *нарты* признавали за своих только тех детей, которые родились на земле отцов.

Ахсар по белой пене волны узнал о возвращении брата и, решив встретить его с почестями, отправился на *охоту*. *Ахсартаг* оставил молодую жену в шатре и пошел искать брата. Братья разминулись. Первым в шатер вернулся *Ахсар*. *Дзерасса* приняла его за мужа (братьев могли различить только *Бог* да *Мать-Земля*). Когда легли спать, *Ахсар* положил между собой и невесткой обнаженный *меч* как знак





невинности в их отношениях. Вернувшись утром Ахсартаг заподозрил брата в вероломстве и убил его, а, узнав правду, покончил с собой. *Уастырджи* помог нартовской Дзерассе похоронить братьев, и она, вернувшись в дом родителей, родила близнецов, ставших прославленными нартами.

Сказание об А. и А. можно сопоставить с артефактом, принадлежащим известной сибирской коллекции Петра I. Археолог Моров, изучив поясную бляху с точки зрения скифской (иранской) традиции, спроецировал ее сюжет на Нартовский эпос. На бляхе изображено дерево. Под ним сидит женщина, на коленях у которой лежит мужчина, а рядом сидит его близнец. Судя по имеющемуся изображению, на правой руке умершего, протянутой к женщине, нет большого пальца. Теперь обратимся к эпическому сюжету. В некоторых вариантах осетинского эпоса Ахсар, доказывая свою невиновность, прибегает к ордалии (божьему суду). Ахсар, заподозренный Ахсартагом в любовной связи с его женой Дзерассой, выхватил стрелу, пустил ее вверх и взмолился: «Боже, пусть стрела моя взвьётся двумя и вернется одной и вонзится в то место, которым я коснулся невестки своей, и пусть я умру от этого!». Взвилась стрела, вернулась и попала в мизинец Ахсара. Он тут же умер. В сопоставляемых событийных сценах на изображении у героя на руке нет большого пальца, а у эпического героя нет мизинца.

Смерть братьев-близнецов явилась воплощением мифического *архетипа*. Например, в индийской мифологии о близнецах Сунд и Упунд говорится, что никто не мог их убить, только брат мог убить брата. История Ахсара и Ахсартага напоминает так же латинскую легенду о Ромуле и Рэме. Обе они имеют общую тотемическую основу, но, в отличие от латинской, в нартовской версии появляется не мать-волчица, а отец по имени Уархаг (*волк*). Сходство многих мифологических сюжетов можно объяснить как мифическими архетипами, так и межкультурными контактами североиранских скифских племён со многими древними народами.

Помимо основной канвы сказаний о судьбе А. и А. есть сюжеты, в которых братья ведут



Плач Дзерассы. Худ. М. Туганов



Ахсар и Ахсартаг (фрагмент). Скульп. Н. Ходов

борьбу с обитателями подземного царства — *Быцента*, похитителями людей. Братья истребили их, завладели обломком небесной руды, из которого Курдалагон выковал Ахсару чудесный меч. С тех пор, говорится в эпосе, существует обычай: старший сын наследует меч, младший — *коня*. Сказания о братьях-близнецах описывают ранние события жизни нартов: несмотря на трагическую смерть двух братьев, с ними связано начало *Ахсартаггата* — могущественнейшего из нартовских родов, рода воинов и великих героев, славившегося своей доблестью.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 467–473. СН. 1978; Абаев. НЭО. 1981; его же: Опыт сравнительного анализа легенд о происхождении нартов и римлян // ИТ. Т. 1; Моров, 1999. С. 141–147.

З. У. Цораев





АХСАРТАГГАТА [ÆХСÆРТÆГГАТÆ]. Согласно «Кадагам о Нартах», нартовское общество живет в большом селении (Нарты хъæу), состоящем из *трех кварталов* (æртæ сыхы). Исходя из сюжетной канвы, Нарт *Уархаг* был пленен враждебными нартам подземными силами (*далимонами*). Спаслась от пленения его жена *Сасана*, гостившая у родителей; у них же она родила близнецов — *Ахсара* и *Ахсартага*. А. занимали *Верхний квартал*, *Алагата* — *Средний*, а *Бората* — *Нижний*. Каждый род наделен особыми преимуществами. В частности, А. отличаются храбростью, отвагой, о чем свидетельствует и имя их родноначальника — Ахсартаг, производное от осетинского «æхсар», в значении ‘сила’, ‘храбрость’, ‘героизм’, которое, в свою очередь, представляет собой закономерное фонетическое развитие древнеарийского kšatra- в значении ‘военная сила’, ‘храбрость’, ‘доблесть’, ‘могущество’, ‘героизм’. Указанный термин в форме *xšātra- восходит к иранской лексеме хšāu(a)-, дающей, кроме значения ‘властвовать’, и значение ‘сиять’, ‘пылать’, которые прямо выступают в древнеосетинских лексемах.

Нарты *Урызмаг*, *Хамыц*, *Сослан*, *Батрадз* принадлежали к роду А. Они владели тайным *хатиагским* языком и демонстрировали исключительное умение обращаться с *лошадью*, *мечом* и *луком* — тремя орудиями войны. О том, как высок был авторитет А. среди нартов, свидетельствуют слова матери засватанной А. девушки: «Их (А.) не в чем упрекнуть. Даже небо не смеет греметь от страха перед этими братьями, такой силой славятся они». И еще одно свидетельство их могущества: подобно Пророку Илье они не повторяют удара. Однажды нартам необходимо было погнать скотину на пастьбу в страну сыновей *Тара*, которых сильно опасались нарты. По единодушному мнению нартов, только Сослан из рода А. был способен обеспечить перегон скота. Красной нитью в эпосе проходит *борьба Бората и А.*

Представляет интерес генеалогия рода А., которая начинается с Уархага и его сыновей Ахсара и Ахсартага:

1-е поколение — Уархаг и его жена Сасана.

2-е поколение — их сыновья Ахсар и Ахсартаг с женой *Дзерассой*.

3-е поколение — сыновья Ахсартага и Дзерассы — Урызмаг с женой *Шатаной*; Хамыц с женой *Быценом* и Сослан (*Созырыко*).

4-е поколение — сыновья Урызмага *Айсана* и *Безымянный сын*, сын Хамыца — Батрадз.

Род А. является основным в эпосе, что следует из названий *циклов*. Упоминаемый в эпосе *конь* рода А. — *Æхсæртæггати бæх* (диг.), очевидно, является *Арфаном* Урызмага. И в балкаро-карачаевской версии Нартовского эпоса фигурирует «конь Схуртуковых», он же «конь Ёрюзмека». Кроме того, собственностью рода А. считается *собака* Силам.

По мнению Ю. А. *Дзиццойты*, предки рода А. при Уархаге были рядовыми общинниками, при Ахсаре и Ахсартаге впервые предприняли попытку захватить власть, а при Урызмаге и Хамыце А. окончательно утвердили за собой право руководить нартовским обществом: «род Ахсартаггата ...стал сильнее других нартовских родов, и нартовские роды... стали платить им дань». Установление власти рода А. сопровождалось изгнанием *Бурафарныга* из центра нартовского села. После этого в его огромном доме, т.е. в доме, доставшемся Бурафарныгу по наследству от общего предка *Бора*, несомненно, поселились лидеры рода А. Следовательно, борьба шла за обладание центром села или, что то же самое, за обладание домом общего предка, стоявшего в центре села.

В настоящее время в Осетии фамилия А. не встречается, но, согласно грузинским летописям, в царствование монгольского хана Берке (1257–1266) из Осетии в Грузию, спасаясь, бежали от монголов «удивительная женщина Лимачав с сыновьями Пареджаном и Бакатаром из рода Ахсарпакайан». Лингвисты М. К. Андроникашвили, Б. А. *Алборов*, Т. А. *Гуриев* связывают эту фамилию с А.

Т. К. *Салбиев* пришел к выводу о том, что свидетельство идентичности аланской царской династии и воинского эпического рода А., сохранившееся в грузинской средневековой хронике (сообщение «Хронографа» (груз. «Жамтагмцерели») — «Столетней летописи» XIV в.), позволяет поставить под сомнение общепринятую трактовку стадильности и добавить еще один этап развития «Нартиады» — феодальный (исторический). «Следует предполагать, что с социально-исторической точки зрения эпос мог





использоваться как средство легитимации власти аланской правящей, т. е. исторической, династии, что обеспечивало ей преемственную связь с мифологической эпохой и давало необходимое идеологическое обоснование господствующего положения в обществе. Эпической фигурой, совместившей в своем образе мифологического и исторического царя, следует считать нарта Челахсартага. С одной стороны, в его имени распознается связь с родоначальником воинского рода Ахсартага, представляющего мифологическую эпоху. С другой стороны, он носит титул исторического средневекового правителя Ас-Тархана. Благодаря имени его дочери (Бедуха), которое может рассматриваться как просторечный вариант имени Бурдухан, он может быть отождествлен с аланским царем Худданом».

Лит.: НК. ИАЭ. 1–4; НК. ИАЭ. 5. С. 92, 93, 700; МД. 2005. № 9. С. 89; Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Сост. тома Р.А.-К. Ортабаева, Т.М. Хаджиева, А.З. Холаев, вступ. ст., комм. и глоссарий Т.М. Хаджиевой. М., 1994. С. 434; Джанашивили М.Г. Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России // СМОМПК. 1897. Вып. XXII. С. 45; Абаев. ИТ. Т. 1. С. 158, 302–325; Андруникашвили М.К. Очерки по иранско-грузинским языковым взаимоотношениям. Тб., 1966. С. 140; Гуриев. Антропонимия. С. 33–34; Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Ордж., 1979. С. 216; Дюмезиль. ОЭМ. С. 178–181; Бзырты. Нарты. С. 11; Дзидцойты. ВОФ. С. 176–177; Салбиев Т. К. Аланская царская династия в Нартиаде (проблема стадильности эпопей) // ИСОИГСИ. 2018. Вып. 30 (69). С. 15–23.

Л. А. Чибиров
Р. П. Кулумбегов

АХСАУ. См. *Ныхас Ахсау*.

АХСИН, АХСИНА [АХСИН, АХСИНÆ (диг.)]. См. *Афсин*.

АХСИНТЫ АХСИН [АХСИНТЫ АХСИН]. В контексте «Ахсинты ахсин цытджын ахсин» упоминается в *кадаге* «Бора у Донбеттыров» («Борæ Донбеттыртæм») молодая невестка из рода *Донбеттыров*, соблюдавшая *обычай избегания*. Донбеттыры отправили ее к *Бора*, чтобы пригласить его к себе: «Уæд Донбеттыртæ ыстæрхон кодтой | Æмæ уæлхонаг уайтагъд

рарыстой | Рæсугъд, нывæфтыд зарин бæлæггы | Æхсинты ахсин цытджын ахсины». Согласно обычаям, приглашающей женщине нельзя было отказать. Бора принял из ее рук *нуазан* (почетную чашу) и поблагодарил ее. Выпив напиток, он удивился, что Донбеттыры тоже пьют *ронг*. См. *Афсин*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 32–34, 459; Кайтмазов А. Сказания о нартах // СМОМПК. Отд. 2. Тифл., 1898.

И. Б.

АХСНАРТ И АХСНАРТАГ. См. *Ахсар* и *Ахсартаг*.

АХСЫРФАМБАЛ [АХСЫРФÆМБАЛ, АХСÆМБАЛ (ир.) / АХСÆРФÆМБАЛ (диг.)] — шашлык на вертеле из внутренностей (печени и почек) жертвенного животного (кусарт), обернутых в сольники. Древнее блюдо кочевников-алан, заимствованное у них кавказскими горцами. Употребление мяса в виде шашлыка на деревянных (позднее — железных) вертелах, а также жаренье его на сковородке — давняя традиция венгерских алан-ясов.

В сказании о том, как *Сырдон* ходил в *поход* с нартами («Сырдон æмæ Нарты уæздæтты таурæгъ»), рассказывается, что он приготовил шашлык из оленьего мяса («саджы фыдæй физонæг скодта»), затем закрутил свои длинные усы, к их концам привязал А. и пошел к жилищу уаигов («...йæхæдæг йæ даргъ рихитæ баздыхта, бабаста сын сæ карæтты фæйна æхсырфæмбалы æмæ дын афтæмæй нæ Сырдон уайгуыты дуармæ балаууыдис...»). То же самое он делает в сказании «Голодный год нартов» («Нарти мæгур бæнтæ»), зарезав единственного быка *Субалца* («Сирдон ба Субалций еунаг гал радавта; уомæй фезонæгæй æхе исæфсаста, æхуæдæг ба æ дууæ бецъоебал дууæ æхсæрфæмбали исбаста...»).

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 56, 93, 113; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 46; Нарты. ОГЭ. Кн. 1. С. 114; Гольдштейн А. Башни в горах. М., 1977. С. 323; Калоев Б.А. Венгерские аланы (ясы): Историко-этнографический очерк. М., 1996. С. 172; Цховребов В.К. Скотоводческая терминология в осетинском языке. Тб., 1986. С. 8–9.

К. Р.

АХУЫ — представитель рода *Царциата*, глабоко почитаемый, всезнающий старец («Дзырд-





дзæугæ лæг у, æппæтзонæг дæр у»). У него на вершине кургана была высокая *башня*. *Урызмаг* и *Хамыц* отправились к нему, чтобы узнать, кто же из них старше. Урызмаг подошел первым к дому и окликнул А., затем, когда тот пригласил их войти, он спросил: «Мы близнецы, и ты скажи нам, кто из нас старший, а кто младший?» («Мах фаззæттæ стæм, æмæ нын зæгъ, хистæр нæ чи у æмæ кæстæр?»). А. ответил, что своим поведением они сами дали ответ на этот вопрос, ведь к хозяину дома первым обращается старший среди гостей. Хамыца разозлил ответ, и он проклял А.: «Пусть твоя богиня обрушится, и ты погибнешь под ее руинами!» («Уæдæ дыл дæ мæсыг ныккæлæд æмæ йæ быны 'рцæуæд дæ мæлæт!»). И если бы не Урызмаг, А. погиб бы под развалинами своей богини. Башня пошатнулась, но Урызмаг укрепил ее, всадив в землю дубовую трость, которая пустила крепкие ветви и выправила башню там, где она покосилась («Уырызмæг тулдз лæдзæг æрсагъта, æмæ лæдзæг фидар цæнгтæ рауагъта. Мæсыг кæмыты фæтасыди, уымыты раарст и»).

Лит.: НК. 1989. С. 220–223.

Х. Ц.

АЦА [АЦÆ (ир.) / АЦÆ, УАЗ, УАЗИМ, УАЦ (диг.)] — персонаж эпоса из рода *Ацата*, уважаемый человек в престарелом возрасте («Нарты зæронд Ацæ Нарты æхсæн кадджын æмæ радджынай базæронд и»), особо почитаем за былые подвиги. А. был кунаком *Афсати*, и ему было дозволено посещать *небожителя* раз в год («Ацæ Æфсатийы хъонагъ уыди, æмæ йын бар лæвардта иу хатт афæдз, цæмæй цыдаид Æфсатимæ»). В дигорском *кадаге* «Уазафтау — дочь Адакез» («Адакези кизгæ Уазæфтауæ») говорится, что представители рода *Ахсарттаггата* сватали красавицу *Уазафтау*, однако она отказала всем славным нартам, в их числе *Сослану* и *Батрадзу*. Престарелый А. сам поехал к сватать ее дочь за своего сына, и она согласилась.

В кадаге «О нартовском князе Насран-алдаре [и Ацамазе, сыне Аца]», записанном Г. Шанаевым и опубликованном на русском языке, А. является присяжным братом *Насран-алдара*. Когда из дома Насран-алдара хан *Елта-Быца* увез его молодую невесту, он об-

ратился за помощью к А. Догнав хана, А. решил с ним сразиться, они изранили друг друга и упали в изнеможении. Из приличия А. не коснулся молодой невесты своего названного брата, тело которой имело свойство излечивать любые раны. А хан подполз и взял ее за руку; мгновенно излечившись, он бросился на А. и убил его. *Ацамаз* отомстил хану за убийство А.

В многочисленных кадагах об Ацамазе сюжет разворачивается с ситуации смерти («Ацæ æруатон ис, ома мæлын æрымысыди»), либо болезни А. в контексте фольклорного мотива исцеления или возвращения молодости. Средство для его исцеления добывается Ацамазом: «Аца вновь стал сорокалетним; его болезнь исчезла, его разум стал крепче, и вновь стал Аца уважаем среди Нартов» («Ацæ дыууиссæдзæдзыд фæстади; йæ низ фæтары ис, йæ зонд фæфидар ис, æмæ та Ацæ сæгъдауджын ис Нарты æхсæн»). Т. А. *Гуриев* отождествлял старого А. со скифским царём Атеем, пленившим греческого флейтиста Исмения; в этом сопоставлении автор видел яркое свидетельство скифо-греческих культурных связей.

А. — сын *Алагуана* из рода *Алагата* в кадаге «О том, как обманули Шатану» («Сатанайыл сайд куыл æрцыдис»), его мать — *колдунья*, живущая в *пещере*; у нее есть *чудесный ножик*, который без посторонней помощи может разделять целую тушу. Когда А. подрос, они со своим отцом решили сбежать от нее к нартам. Ночью А. украл у матери этот ножик и спрятался. Женщина проснулась и задушила своего мужа, а своих родителей сожгла на костре. Себя она убила, проглотив от злости горящие угли. А. один отправился к нартам и стал жить среди них. Он был похож на *солнце*, имел звонкий голос и изумительно пел. Из данного сказания следует, что А. стал хранителем этого волшебного ножа и с его помощью добился расположения *Шатаны*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 375, 393–394, 411, 519; НК. ИАЭ. 5. С. 112–115, 667; ПНТО. 1925. С. 7; СН, 1981. С. 96; Г у р и е в. Сборник избранных статей. 2010. С. 10–11; Д з и ц о й т ы. Нарты. С. 23; К у б а л о в А.З. Сочинения (на осет. яз.). 1978. С. 214; П л а е в З.К. Музыкальные инструменты в нартовском эпосе осетин: свирель Ацамаза // Традиционная культура. 2016. № 4 (64). С. 69.

Л. А. Чибиров





АЦАМАЗ [АЦÆМÆЗ] — Нарт, герой цикла *кадагов*, сын популярного персонажа эпоса *Аца*, из рода *Ацата*. В эпосе А. известен как храбрый воин, великолепный музыкант и певец.

Храбрость и богатырская сила А. проявляются в детстве, когда ему из колыбели приходится отправиться на помощь присяжному брату своего отца Аца *Насран-алдару*, сражающемуся с иноземными владетелями: ханом *Елта-Быца*, *Мысыр-алдаром*, *Тогус-алдаром*, *Гуцмаз-алдаром*, *Хузи-федаром*. Младенец А. освобождается из колыбели следующим образом: «И потянулся мальчик в колыбели и выкинул одну боковую доску, и попала она в море, и море высохло; другая боковая доска попала в чернолесье и испустила синее пламя; доска, что находилась в изголовье, попала в Черную гору, и Черная гора осела; доска, что находилась в ногах, попала в Белую гору, и она осела».

Благодаря мужеству А., силе и отваге, а не предводителя *похода* *Насран-алдара*, в плен была взята жена противника. Наделенная магической силой, она опекала А., который женил своего отца на ней. С помощью А. нарты вернулись домой с богатой добычей.

А. мстит за кровь своего отца, которого убил турецкий хан *Елта-Быца*. Узнав имя убийцы, А. вступил с ним в смертельную схватку. Как ведаёт *кадаг*, бой продолжался несколько дней и отличался необыкновенной жестокостью. Жена противника сочувствует юному герою и втайне от мужа залечивает его раны, помогает убить хана. *Кадаг* об А. заканчивается его женитьбой на жене побежденного врага.

В сказании, записанном М. *Тугановым* в 1912 г., «*Нарти Наширан*» (о деве-наезднице и А.) второй женой А. становится его союзница — воительница *Наширан-алдар*. Во всех остальных вариантах данного сюжета *Насран-алдар* является мужчиной.

С А. связаны сюжеты, в которых он спас своего старого отца Аца от *Быда-уаиуга* и вместе с ним, а также со множеством освобожденных им из плена нартов вернулся домой, пригнав бесчисленные стада. А. отомстил за отца насильнику, недругу нартов *великану Адау-уаиугу*, а его жену выдал за своего престарелого отца. Он спасает свой народ от нашествия недругов нартов — *гунтов* (гуынтæ) и *чинтов* (чынтæ).



Ацамаз играет на свирели. Худ. М. Туганов



Ацамаз. Худ. В. Харебов

В другом *кадаге* Аца тяжело болен. Есть только одно лекарство — ему поможет печень белого *оленья*. Белый олень находится у алдара, который согласен отдать его при одном условии: А. должен привести ему сестру семерых





Ацамаз. Худ. Д. Чертков



Волшебная свирель. Худ. Х. Сабанов

братьев. На своем пути А. повстречал старуху, которая помогла нарту забрать девушку у алдара, а также освободить из плена ее сына. Аца съел печень и поправился, а на девушке женился сын старухи.

А. помог своему другу *Сидамону* расправиться с великаном *Схуали-уаигом*, который в единоборстве с отцом Сидамона *Бцегом* на поле Кырмыз (Хьырмазы быдыр) сразил его.

В кадаге «Шапка-невидимка нартов» («Нарти сæлф ходæ») в отсутствие А. нарты завладели крепостью Гори, но никак не могли поделить добытое имущество. Самыми ценными были три чудесных предмета: *шапка-невидимка*, *веревка* и подошвы-самоходы. По совету своей жены Уадзафтау (Уæдзæфтауæ), А. обманывает нартов и забирает их добычу себе.

Согласно кадагу «Сын Майдырат Быдзаг» («Майзырæты фырт Быдзæг»), А. приглашает нартов на пир в честь своего новорожденного брата *Быдзага*.

Кроме этого, А. фигурирует в трех кадагах, посвященных другим нартам: «Свадьба Сахуга» («Сæхуыгы чындзæхсæв»), «Сахуг — племянник нартов» («Сæхуыг — Нарты хæрæфырт»), «Сослан и Азынаты малик» («Сослан æмæ Азынæты мæликк»), где А. побеждает в соревновании танцоров на *кувде* в честь годовалого сына Азынаты *малика*.

В некоторых кадагах А. принадлежит роду *Алагата*; является младшим сыном Нарта Уаза; имеет единственный глаз между бровями («У Аца остался малолетний сын с одним между двумя бровями глазом по имени Ацамаз»), что может рассматриваться как свидетельство его родства с *небожителем Афсати*. Оно может означать божественную мудрость, «второе зрение», которое необходимо в иномирье. Одноглазость обеспечивает дар ясновидения, связь с другими мирами. Эта черта сближает А. с многоискусным воином, музыкантом и чародеем Лугом из ирландского эпоса, который закрывает в битве один глаз и приходится внуком одноглазому великану Балору.

В осетинском эпосе «Нарты» одолеть сильнейших противников А. помогает его волшебная *свирель*, которая перешла ему в наследство от отца Аца. Аца был единственным нартом, которому позволялось раз в год навещать Афсати. Он подарил нарту золотую свирель. Когда наступило время дележа наследства Аца, при посредничестве старика *Магуйрага* два старших сына удостоились скота, а младший А. — *музыкального инструмента*, золотой свирели отца. Вся природа приходила в движение, когда А. играл на волшебной свирели.

В сюжете «Дары Бога нартам» («Хуыцауы лæваргтæ Нартæн») А. наряду с другими нартами получает золотую свирель, от звуков которой больные люди выздоравливали, а засохшие деревья покрывались зелеными листьями. В другом варианте кадага на этот сюжет «Дары нартам» («Лæваргтæ Нартæн») А. клянется перед *Богом* и небожителями никогда не давать нартам грустить. В этом ему помогала его волшебная *свирель*.

Когда А. получил свою свирель, он пошел на *Черную гору* сватать дочь *Сайнаг-алдара*





красавицу *Агунду*. Как повествует кадаг, нартовская молодежь, желая понравиться дочери алдара, до такой степени загоняла своих *коней* в скачках и джигитовках, что они покрывались белой пеной, но Агунда ни разу даже не глянула в их сторону.

Игрой на свирели нарт А. надеялся завоевать сердце дочери Сайнаг-алдара красавицы Агунды. Юноша взобрался на вершину Черной горы, достал свою золотую свирель и начал играть. Белая и Черная гора стали биться как два барана. Черная гора запела, будто черный бык, разверзлась на двенадцать ивазнов (ивазн — расстояние между вытянутыми руками на уровне плеч). А Белая гора запела подобно белому быку и рассыпалась песком. Природа начала пробуждаться, ледники и снега растаяли, растеклись реками, устремились вниз и широкое море вышло из берегов. Большой черный лес всколыхнулся, разделился на рощицы. Деревья скинули свой снежный покров, равнины засверкали свежей зеленью, на них появились всякого вида прелестные цветы, а бабочки и голодные пчелы закружили над цветами в лугах. Трава взошла, сухие степи стали влажными, лес наполнился листвой. Начало рассветать. Утренняя заря появилась над высокими горами и медленно, все кругом освещая, спустилась вниз к ущельям. Солнце поднялось и начало еще сильнее греть горы. Под игру А. даже засохшее дерево пустило листья, оно оберегало от знойной жары птиц и животных. *Покровитель туч* (Мигъы бардуаг, Мигъдау) послал на небо облака, и жара перестала мучить животных на земле. *Солнце* согрело землю, затем прошел весенний теплый дождь. Плуги стали проводить на полях длинные и широкие борозды. Звери в лесу — *медведи*, кровожадные *волки*, хитрые *лисы*, трусливые *зайцы*, олени, лани, дикие козы, туры, серны и другие — сбежались табунами к Черной горе и собрались возле А. Зверей было так много, что хватило бы наполнить семь дворцов. Медведи с ворчанием проснулись от глубокого сна, вылезли из своих берлог, водили хороводы по черному лесу, грузно переваливаясь, пошли плясать *симд* — народный осетинский танец. Когда А. запел звонким голосом, олень, которого ранил сам А., выскочил, танцуя, и за ним последовали другие олени. Туда, где никогда не пролетала птица, невозможно было близко подойти. Место, где никогда не ступала нога чело-



Ацамаз и Агунда. Худ. А. Хетагуров



Ацамаз. Худ. Б. Дзиов

века, превратилось в утрамбованную зверьми дорогу. На Кумской равнине заплясали дрофы и *сайгаки*. Птицы зашумели своими крыльями, будто буря поднялась, собрались над головой А. и с вершин деревьев стали подпевать игре А.,





черный лес наполнился птичьими песнями. Люди с восхищением слушали А., забыв о вражде и ссорах.

Неравнодушная к звукам чарующей музыки, Агунда вышла на крыльцо и слушала игру А. Однако девичья гордость не позволила ей признаться в охвативших ее чувствах, и обратилась к А. с насмешкой. Ответом же оскорбленного А. стала разбитая об камни свирель. Ударом волшебной *плети* Агунде удалось воссоздать свирель; ее обломки срослись в целое, и она забрала ее.

Между тем спустившегося с Черной горы расстроенного А. встретили небожители (*Уастырджы, Никкола*) и, узнав о чувствах А. к Агунде, уладили вопрос с Сайнаг-алдаром, и дело дошло до свадьбы. Следует быть отмеченным: сюжет сказания о сватовстве и женитьбе А. исполнен драматизма и в красочной форме передает народные традиции и обычаи. При этом в церемониях, наряду с *именитыми нартами* (*Урызмаг, Сослан*), принимают участие *небожители*. Когда за столом развеселившиеся гости просят А. поиграть им на своей свирели, раздосадованный А. говорит им, что свирель его разбита. Вот тут-то Агунда извлекает из своего сундучка целую и невредимую золотую свирель и подает ее обрадованному А. За свадебным столом заиграла музыка, и опять природа пришла в движение. На свадебной церемонии нарты и небожители между собой распределили роли: за руку невесту вел ее седовласый Уастырджы, вторым дружкой был сам Нарт Урызмаг, впереди них шествовал святой Никкола, а знаменосцем у них был Покровитель полей (Быдыры за́д). В других сказаниях встречаются небожители Уастырджы, *Уаццлла, Елиа, Тутыр (Татартун)*. Веселую и радостную привезли они Агунду в Селение Нартов и ввели в дом *Шатаны*. Как отмечает В. И. Абаев, женитьба А. и Агунды — вариация весеннего мифа, а сам А. выступает воплощением солярного божества. Не без основания А., певца-чародея, идеального эпического героя, Шатана называет «Утренней звездой нартов» («Нарты Бонварнон»), «Светлое солнце нартов» («Нарты рух хур»). Сватовство А. к Агунде существует в нескольких вариантах. При этом, как писал В. И. Абаев, особое место среди них занимает записанная М. Тугановым «Песнь о Нарте Ацамазе» («Нар-

ти Ацамаэзи зар»). Как писал ученый, «в ней нет сцен жестокости и кровопролития, которые не редкость встретить в других сказаниях. Она чужда зловещей идее рока, которая бросает свою мрачную тень на важнейшие эпизоды истории нартов. Пронизанная с начала до конца солнцем, радостью и песней, отличающаяся, несмотря на свой мифологический характер, яркостью и рельефностью психологических характеристик и живостью бытовых сцен, полная образности, соединенной с непогрешимым чувством меры, изящно простая по содержанию и совершенная по форме, эта “Песнь” может быть названа по праву одной из жемчужин осетинской народной поэзии». Рассматриваемое сказание позволило В. И. Абаеву ставить А. «в ряд знаменитых певцов-чародеев: Орфея в греческой мифологии, Вяйнямейнена — в Калевале, Горанта в “Песне о Гудруне”, Садко в русской былине».

Цикл сказаний об А. в осетинской «Нартиаде» завершается гибелью героя. Ацата были истреблены по злому умыслу Шатаны представителями рода *Ахсартаггата*, а сам А. стал жертвой коварного поведения Сослана (*Созырыко*) в схватке с ним. Созырыко зовет нартов на *площадь игр*. Из дома старого Аца отправляется маленький А. Пока А. был в *дороге*, нарты составили пары. Тогда А. решил составить пару с Созырыко. Созырыко посмеялся над мальчиком, но в конце концов согласился с ним играть. А. поднял Созырыко на *копье* и целый день не опускал его на землю. Шатана, узнав о причине злости Созырыко, решает помочь ему одолеть мальчика коварным способом. Шатана сшила для Созырыко волчью *шубу* с колокольчиками, от запаха которого возвращенный *чертями конь* А. должен прийти в бешенство. По совету хитрой женщины Созырыко прибыл на назначенное место раньше А., спрятался и вышел, когда А. собрался уходить. Конь А. испугался запаха волчьей шубы и звона колокольчиков. А. не смог коня остановить, тогда Созырыко изрешетил мальчика до смерти. Даже после смерти герой не успокоился и отпросился у хозяина *Царства мертвых Барастыра*, чтобы отомстить за свою смерть роду *Ахсартаггата*.

Имя Ацамаза исследователями обычно возводится к имени его отца Аца. В. И. Абаев выдвигал предположение о его тюркском происхождении, затем сделал выбор в пользу аланской





этимологии 'слово-великое (имеющий)'. Г. Бейли толковал первый компонент имени А. (у)ац- 'сильный', а маэз- 'великий', таким образом имя означало 'великий по силе'. Б. А. Алборов связывает его с аланским этнонимом 'ас', откуда происходит грузинское название осетин и русское «осетины». Б. Х. Балкаров переводил данное имя как «ребенок, дитя Аца», А. М. Гадагатль — как «меч дикий (страшный)», И. А. Дахильгов — как «не разбиваемый, не уничтожаемый». Ю. А. Дзицойты трактует первый компонент как 'божество, божественный' (уацæ). У А. Р. Чочиева этимология имени А., воплощения героя и бога нового, юного поколения, — от древнеиранского asu- 'стремятельный' и маэз- 'великий'. По Ф. М. Таказову, это — 'великий вестник истины'. Т. А. Гуриев в соответствии со своей концепцией связывал имя А. со скифо-аланским 'Ата Великий'.

Имя Атацáцáз присутствует в двух надписях из Горгиппии (Анапы), в одной из Танаиды (Нижний Дон) и в одной из района Краснодара. С. А. Яценко считает изображением А. поздне-сарматскую статуэтку «местного культа» из Пантикапея — всадника на быке, играющего на свирели, а самого А. определяет как божество воскресающей природы. Также ученый указывает на всадника с солярными знаками на крупе коня и двумя птицами на подвесках «тилля-тепинского» облика начала II в. н. э., входящих в сармато-бактрийский по составу клад у древней крепости Апсар под Батуми, связываемый исследователем с событиями алано-римской войны. Он напоминает, что в эпосе два орла, летящих над конем на битву, ассоциировались с образом А. (месть хану Елта-Быца за убийство отца). Личина подобного персонажа в окружении двух орлов представлена на аланской пряжке начала V в. н. э. из Ялты. Кроме того, на Эльхотовском кресте и надгробии XI–XII вв. с р. Кунбелея представлены один над другим три едущих вправо всадника. В первом случае верхний из них выделяется ростом, наличием сабли и указующим вверх пальцем поднятой руки; во втором все они равновелики. В Сарматии в I–III вв. три мужских божества часто изображались иначе — в виде цепочки личин. Они известны на крупных бронзовых кольцах (предполагаемых навершиях ритуальных столбов) из курганов 33

и 38 в Тифлисской на Кубани и в чрезвычайно оригинальной греко-аланской росписи из «склепа Геракла» в Анапе-Горгиппии. В центре — личина солярного божества с лучами, слева — лысого, бородатого старца, справа — молодого, с очень короткой стрижкой. Три стоящих в ряд и изображенных в анфас божества, центральное из которых выше остальных, известны на надгробии № 2 из урочища Рамазан-Сала под Бахчисараем. С. А. Яценко обратил внимание, что тройка мужских божеств в Нартовском эпосе встречается в чрезвычайно архаичном описании шествия сватов к Агунде: Уастырджи, Никола и Сослан. Данный факт, наряду с именем А. у алан в надписях и его параллелями в эпосах соседних народов служить доказательством, что образ ранний, древний, один из первоначальных.

Е. М. Мелетинский воспринимает А. как «буквально навязчивый в нартских сказаниях, особенно у осетин», тип героя-ребенка, мстящего за отца или брата, проводит параллели со сказаниями о Батрадзе, со скандинавским эпосом (Вали и Магни) и связывает их с традициями воинской инициации.

По мнению Т. А. Гуриева, образ А. можно считать весьма древним, отражающим пережитки идеологии периода шаманизма, который мог появиться во времена знакомства создателей героического эпоса с профессиональной музыкой, вызывающей всеобщее восхищение. Он противопоставляет радостную, восторженную игру А. на своей волшебной свирели траурной, похоронной музыке Сырдона.

А. А. Гуаллагов связывает образ А. с мифом об аримаспах, поскольку в эпосе осетин известен сюжет, в котором А. является одноглазым юношей. По мнению ученого, образ А., являющийся изначально древним, был со временем заменен обычным образом героя «в силу увязывания мотива одноглазости с темными силами». Э. Б. Сатцаев функции А. связывает с функциями и ролью духов Хаурватата и Амртата в зороастризме, а также с божеством света, правды и честности Митрой.

А. Р. Чочиев относит юных А., Батрадза, Тотрадза, Асану, которые являются «образцами рыцарского поведения и рыцарских качеств во всех разделах рыцарства — от искусства боя до





музыки и *танца*, обхождения с женщинами», к «воинам — героям молодого поколения», «военной аристократии», «племени ас (уас)». Этих героев исследователь называет «безупречными», поскольку они не пользуются колдовской и магической силой.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 331–333, 340–344, 370, 377; НК. ИАЭ. 4. С. 307–426, 435, 501; НК. ИАЭ. 7. С. 7–9, 135–143, 387–413, 443–457; ОНС. 1948. С. 340–341; СН. 1978. С. 377–392; А б а е в. ОЯФ. С. 208, 235; его же: Из осетинского эпоса; А б а е в. НЭО. 1981. С. 63–68; П л а е в а З. К. Основные сюжеты цикла сказаний об Ацамазе в осетинском нартовском эпосе // Новые российские гуманитарные исследования. 2013. № 8; ее же: История записи и публикации цикла об Ацамазе в осетинской Нартиаде // Традиционная культура. 2015. № 1 (57). С. 109–115; Я ц е н к о С. А. Антропоморфные изображения Сарматии // Аланы и Кавказ (Alanica-II). Вл.-Цх.: Северо-Осетинский институт гуманитарных исследований при Совете Министров СОССР, Юго-Осетинский НИИ, 1992. С. 199; его же: О преемственности мифологических образов ранних и средневековых аланов // ПЭО. Вл., 1992. Вып. 2. С. 66–67; М е л е т и н с к и й Е. М. «Эда» и ранние формы эпоса. М., 1968. С. 220; его же: ПГЭ. М., 1963. С. 204; В а i l e y Н. W. Ossetic (Nartä) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London, 1980. P. 241–242, 247; Б а л к а р о в Б. X. Адыгские элементы в осетинском языке. Нальчик, 1965. С. 87; Г а д а г а т л ь А. М. Нарты: Героический эпос адыгских (черкесских) народов. Майкоп, 1987. С. 260, 316–317; Д а х к и л ь г о в И. А. Ингушский. С. 532; Г у р и е в. Наследие скифов и алан: Очерки о словах и именах. Вл., 1991. С. 35–49; Ч о ч и е в А. Р. Нарты-арии и арийская идеология. М., 1996. Кн. 1. С. 69, 85, 89; Т у а л л а г о в. Скифо. С. 92; его же: Всеволод Федорович Миллер и осетиноведение. Вл., 2010. С. 323–327, 332–333; Т а к а з о в Ф. М. Этимология осетинских имен и фамилий. Вл., 2008. С. 208; С а т ц а е в. Нартский эпос. С. 82.

Л.А. Чибилов
К.Ю. Рахно
З.К. Плаева

АЦАРА [АЦЭРА (ир.) / АЦИРА-РÆСУГЪД (диг.)] — дочь *Бурафарныга* из *кадага* «Созырыко и дочь Бурафарныга Ацара» («Созырыхъ æмæ Бурафарныджы чызг Ацæра»), ставшая женой *Созырыко*. В дигорском *кадаге* «Появление Нартов» («Нарти рантæсæн») так зовут мать *Урызмага* и *Хамыца* («Сæ мадæ хундтæй Ацира-рæсугъд...»), она происходит из рода *Донбеттыров*. Как известно, в большинстве

текстов данного сюжета у нее другое имя — *Дзерасса*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 23–25, 524; НК. ИАЭ. 2. С. 234–237, 812.

И. Б.

АЦАТА [АЦÆТÆ] — известный род в осетинском эпосе, ведущий свое начало от Нарта *Аца*. А. живут в местности *Фаснарт* (Фæснарт Хуыздзæгат), дальше от нартовских *трех кварталов*. А в *кадаге* «Батрадз и Арахдзау» («Батырадз æмæ Арæхъдзау») сказано, что А. живут в *Нижнем квартале* («...Дæллаг Нарты Ацæтæм»); есть у них и семизэтажная *башня* («Ацæты стыр авдуæладзыгон мæсыгæй ныхъхъæр кодта [Сырдон]...»). А. — некогда многочисленный и воинственный род, составлявший авангард нартовского войска. В завоевательных *походах* они исполняли функции руководителей, могли на *конях* переплыть море и повести за собой войска. За такую удачу их называли «æвдуодон, мадзалгун, æнадзал» (диг.). А. знают тайну счёта и способны сосчитать войско.

В *кадаге* «Как Нарты убили золотую лисицу» *Ацамаз*, как член рода А., выбирает победителя. Кроме того представители рода выполняют функцию народных советников, указывающих нартам, кого следует избрать предводителем. А. организуют общественные *пыры*.

В *кадаге* «Батрадз и алдар Черного моря» («Батырадз æмæ Суаденджызы ‘лдар») нарты приносят *Батрадзу*, среди прочего, петуха рода А. («Нартæ ‘рбакодтой Уырызмæджы хулыны, Борæты хæрæджы, Бодзо-цæуы, Ацæты уасæджы...»). Ацамаз получает в качестве отцовского наследства говорящего по-*хатиагски* белого коня. Кроме того, роду А. принадлежит пара белых быков.

Представители рода А. — Аца, Ацамаз, *Быдзаг* и Теувез. *Арахдзау* — так же, как и Ацамаз, происходит из рода А. Его отцом является младенец из рода А., проникший к девушке, которая обидела их гостя. Противник *Сослана Тотрадз* называется сыном *Албега* или сам носит имя *Алымбега* и происходит из рода А.

Род А. переживает истребление. «Нет ацов, вымерли славные, некогда грозные ацы, Бог богов истребил их до единого. Лишь остался





малютка маленький Ацамаз, да и он уехал в широкое поле порезвиться на своем коне», — говорит старуха в кадаге, записанном М. *Тугановым*. По мнению А. А. *Туаллагова*, род Ацамаза А. дублирует род *Алагата*, олицетворявший сословие жрецов. Сослан вместе с *Урызмагом* по совету *Шатаны* истребляют род А. Ю. А. *Дзиццойты* тоже считает, что род А. в эпосе осетин исполняет роль брахманов, мудрецов. В кабардинских сказаниях им соответствует род Язовых. Сослан, истребляя род А., тем самым переносит на себя их жреческие функции.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 394; НК. ИАЭ. 3. С. 82; НК. ИАЭ. 4. С. 315, 509; НК. ИАЭ. 5. С. 117–127, 229, 349; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 229–230, 315–316, 324, 439–440, 448, 452; МД. 2005. № 9. С. 89, 96; Туганов М. Литературное наследие. Ордж., 1977. С. 130, 207–209; Туаллагов. Скифо. С. 95, 161; Дзиццойты. Нарты. С. 12–14, 117, 119, 242; Дзиццойты ВОФ. С. 360.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

АЦЕКО [БЦЕНЫ-ФЫРТ АЦЕКО] — сын Быцена, брат жены *Хамыца* в кадаге «Как родился Батрадз» («Куыд райгуырди Батрадз»). А. «не выше седельной луки, глаза у него величиной с сито, брови — с лук, усы его колыхались поверх плеч» («...саргъы гоппæй уæлдæр нæ уыди, йæ цæстытæ уыдысты сасыры йас, йæ 'рфгуйтæ — æрдыны йас, йæ рихитæ фæйлытдой йæ уæхсчыты сæрмаæ»). Хамыц и А. познакомились во время *охоты*. Будучи небольшого роста, А. был сильным, благородным, ловко охотился: «Узнав о промахе Хамица, всадник схватил лук и пустил стрелу в бегущее стадо. С громом, сверкая, стрела пролетела мимо Хамица и вонзилась в бок одному оленю». Соблюдённые обоими этикетные нормы стали залогом их дружбы и дальнейшего родства: А. выдал свою сестру за Хамыца.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 51, 562–563, 608, 673; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 230–232; Шаняев. ОНС. С. 29.

Л. Ч.

АЦУХИКО ЙОСИДА (1934) — японский ученый-фольклорист, проф. сравнительной мифологии в ун-те Гакусюин в Токио.

Окончив ф-тет политологии и экономики ун-та Сейкей в Токио (1957), А. несколько лет был студентом Ж. Дюмезиля в Высшей школе со-

циальных наук. В 1960-х — 1970-х гг. влияние Ж. Дюмезиля в его работах ощущалось особенно сильно. Специалист по греческой традиции, А. много сделал, чтобы привести самую сложную из индоевропейских традиций — разумеется, с точки зрения модели Ж. Дюмезиля — в основное русло его теории. В частности, в статье «Пережитки трехчастного деления в Греции» (1964) ему удалось обнаружить следы этой идеологии у Гомера, в нескольких микенских текстах и у Гесиода. Одним из примеров была критская инициация с эротическим оттенком, описанная Страбоном (10. 4. 21), в которой юному иницианту мужского пола вручались три дара, символизирующих три функции: военное убранство, бык и кубок. А. сопоставил их со скифскими пылающими небесными дарами Колаксаю.

Следующая статья, «О нескольких чашах в греческом сказании» (1965), была посвящена роли, которую кубки играли в греческой традиции, и их соответствиям в других традициях, в частности кельтской (Грааль), скифской и осетинской (*Нартамонга*). По мнению исследователя, чаши обычно ассоциировались с царями и царскими церемониями, что сохранялось как в Греции, так и в других индоевропейских традициях.

Кроме того, А. посвятил большое количество статей доказательству того, что самые ранние зафиксированные японские мифы, содержащиеся в сочинениях «Нихонги» и «Кодзики» (VI в. н. э.), отражают элементы индоевропейской идеологии. В своих штудиях японских мифов А. утверждал, что божества Аматерасу, Сусаноо и Окунинуси были соответственно воплощениями власти, битвы и плодородия. Он придерживался мнения, что структура мифологии концентрировалась на этой троице божеств, сходных с трехчастным мировоззрением и трехсторонней структурой, которую можно видеть в социальных системах и сакральной сфере говорящих на индоевропейских языках племен. А. заявлял, что это не совпадение, но результат влияния на японскую мифологию трехчастного мировоззрения, которое принесенное ираноязычными кочевниками, принадлежащими к индоевропейской языковой семье. Это объяснение было опубликовано в научной периодике Франции, в цикле статей «Японская мифология:





структурная интерпретация» (1961–1963) и других, где, в частности, были намечены параллели между принцем Ямато Такеру и *Батрадзом*, а после развито в книгах «Греческая и японская мифология» (Токио, 1974) и «Японская и индоевропейская мифология: попытка структурного анализа мифа» (Токио, 1975).

В работе «Японская мифология и индоевропейская трифункциональная система» (1977) А. показал, что структурно в классической японской мифологии многое идентично трехфункциональной системе, которая берет начало в индоевропейской мифологической традиции. А. приходит к выводу, «что этот замечательный параллелизм почти однозначно возник, в конечном итоге, из-за влияния скифских мифов, что распространилось в Японии через Корейский полуостров в результате миграции кочевых народов Евразийского континента». По мнению А., в японских мифах обнаруживается ряд любопытных корреспондентий с древнегреческими мифами, которые «кажутся слишком своеобразными, чтобы быть отклоненными как просто случайные». И это тоже может быть следствием «предполагаемого скифского влияния, поскольку, как всем известно, скифы вошли в тесный контакт с греческим миром через посредство многочисленных греческих городов, построенных на северном побережье Черного моря». Не только в скифских мифах, сообщаемых *Геродотом*, но также «в эпических сказаниях осетин, которые, как согласится большинство специалистов, содержат очень много пережитков древних скифских мифов, мы встречаем впечатляющую массу элементов (мотивы, мифические фигуры, целые повествования, структуры и пр.), чьи очевидные параллели можно указать в японских мифах».

В следующей своей работе, «Дюмезиль и сравнительное изучение японских мифов» (1981), А. проводит сравнительный анализ японской мифологии. На основе сопоставительных параллелей (*Орфей* — *Изанаги* — *Сослан*; богиня *Аматерасу* — *Деметра* — *Дзерасса*, три талисмана скифов — три талисмана династии *Тенно*) А. выявил немало аналогий между греческими и скифскими мифами, с одной стороны, и *Нартовскими* сказаниями осетин, с другой. Выясняя причины этих параллелей, А. приходит к выводу о том, что только кочевые

народы евразийских степей могли донести мифы Запада до Дальнего Востока. Этими степными кочевниками ученый считает скифов, которые поддерживали тесные связи с древними греками. Их влияние доходило до юга Кореи. Оттуда мифы, благодаря мигрировавшим племенам, проникли в Японию в начале IV в. Данные племена принесли с собой из Кореи как идеологию трех функций, так и влияние греческих мифов, которые ранее были усвоены ими от скифов. По мнению А., эпические сказания осетин унаследовали функциональную структуру, восходящую к мифологической традиции скифов, последними потомками которых, как считает А., являются осетины. Исследования А. повлияли на работы Т. Обаяси и К. Скотта *Лумлттона*.

Соч.: Survivances de la tripartition fonctionnelle en Grèce // Revue de l'histoire des religions. 1964. Vol. 181. P. 21–38; Sur quelques coupes de la fable grecque // Revue des Etudes Anciennes. 1965. Vol. 67. № 1–2. P. 31–36; La mythologie japonaise: essai d'interprétation structurale, I–II // Revue de l'histoire des religions. 1961. Vol. 160. P. 47–66; La mythologie japonaise: essai d'interprétation structurale, III–IV // Revue de l'histoire des religions. 1962. Vol. 161. P. 25–44; La mythologie japonaise: essai d'interprétation structurale, V–IX // Revue de l'histoire des religions. 1963. Vol. 163. P. 225–248; Sur quelques figures de la mythologie japonaise // Acta orientalia. 1965. Vol. 29. P. 221–233; Japanese Mythology and the Indo-European Trifunctional System // Diogenes 1977. Vol. 98. P. 93–116; Дюмезиль и сравнительное изучение японских мифов // ЭМОМК. Вл., 2001. С. 228–236.

Лит.: Ч и б и р о в. ОН. С. 41, 106; Littleton C.S. The New Comparative Mythology: An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil. Berkeley-Los-Angeles-London, 1973. P. 203–207.

Л.А. Чибиров

К.Ю. Рахно

АЦЫРУХС [АЦЫРУХС, АЦЫРУХС-УАЦЫРУХС, УАЦЫРУХС (ир.) / УАЦИРОХС, УАЦИРОХС-ЗÆРДИРОХС (диг.)] — букв. 'божественный, сверхъестественный свет' — имя прославленной красавицы в «Кадагах о Нартах», жены Нарта *Сослана*. В одних текстах она зовется *дочерью Солнца*, которая росла под защитой в семье *великанов*, в других — *дочерью* или *сестрой Сайнаг-алдара*. А. нередко принимала образ лани или оленихи.

Однажды *Сослан*, будучи на *охоте*, встречает *олень*, которой оказалась А. Как только он





собрался пустить в оленя стрелу, его стрелы рассыпались, ни одной из них не осталось в колчане, а олень даже с места не сдвинулся. Когда же Сослан бросился на оленя с мечом, то он стремглав кинулся на вершину *Черной горы* и скрылся в *пещере*. Преследуя оленя, Сослан оказался в пещере, где наткнулся на семиярусную *башню*, оказавшуюся жилищем *великанов* и их воспитанницы А. Она же встретила его в облике оленя. Когда А. стало известно, что их необычным гостем является Нарт Сослан, она не стала скрывать свои чувства и велела великанам: «Пойдите к нему, будьте с ним ласковы и договоритесь с ним о выкупе, достойном меня. Нарты — люди щедрые. Постарайтесь взять с него побольше скотины» («Цæут æмæ йæ бабуц кæнут, стæй ирæдыл дæр бафидаут. Уый Нæртон лæг у, рæдау лæг у, æмæ йыл фосай ма бацауæрдут»).

Выполняя наказ воспитанницы, великаны явились к Сослану, согласились на его брак с А. и предложили *выкуп за невесту*: «Построишь ты нам на берегу моря замок весь из черного железа, и на четырех углах этого замка пусть растет по листу с дерева Аза. И еще пригони нам три сотни зверей, и чтобы в первой сотне были олени, в другой туры, а в последней сотне другие звери» («Нæ ирæд, — загътой уæйгуытæ, — у ахæм: денджызы был æфсæйнагæй сау галуан, йæ цыппар фисыны Аза-бæласы сыфтæ сагъд куыд уа, афтæмæй, стæй æртæ сæдæ сырды, — уыдонай иу сæдæ сагтæ куыд уа, иу сæдæ дзæбидыртæ, иу сæдæ та алы мыггаг æндæр сырдатæ»).

Труднейшие условия выкупа Сослану помогает выполнить мудрая *Шатана*. По ее совету он совершил путешествие в *Страну мертвых*, где встретился с покойной первой женой *Бедухой*, с помощью которой достал листья *Аза-дерева*. А найти оговоренное количество зверей помог Сослану *Афсати*. Сослан женился на дочери Солнца, красавице А. У нее светящаяся рука, светом которой она в безлунные ночи озаряет путь своему мужу Сослану.

В некоторых вариантах А. — жена *Уахтанана*. Имя *Уацирохс-Зардирохс* носит и героиня осетинских сказок, сестра семи великанов. В дигорском *кадаге* «О Нартовском Зеваге и Уацирохс-Зардирохс» («Нæртон Зеваги æма Уацирохс-Зæрдирохси тауæрæхъ») она является

дочерью *Бурафарныга*, женой *Зивага*. От лица А. — сестры великанов, исходит свет, с помощью которого великаны в безлунную ночь находят дорогу домой.

Мифологический образ А. типологически сближается со скифской богиней Табити и с дочерью Солнца Тапати в «Махабхарате», на которой женится царь Самваран. Все они функционально связаны с *солнцем* и имеют прямое отношение к культуре *огня*, особенно очажного. В «Маркандея-пуране» герой Сварочи встретил во время охоты в лесу богиню леса, принявшую облик антилопы. Богиня уговорила Сварочи вступить с нею в любовную связь. Сварочи удовлетворил ее просьбу, и от их союза родился мальчик, ставший первопродком. Добродетельный царь Свараштра во время аскезы в лесу встретил газель, к которой воспытал страстью. Газель понесла после того, как царь прикоснулся к ней, и в положенный срок родила сына, ставшего первопродком. Царь Дургама во время охоты встретил дочь озера Ревати и женился на ней. От их брака родился сын, ставший первопродком. Красавица, превращающаяся в серну или газель, — героиня персидских народных сказок.

Лит.: А б а е в. ИЭСОЯ. Т. 4. С. 32; НК. 1975. С. 121–122; СН. 1978. С. 211–233; Д ю м е з и л ь. Скифы. С. 106–111; Г у р и е в. Словарь; Ц г о е в. Словарь; Осетинские народные сказки / Запись текстов, пер., пред. и прим. Г.А. Дзагурова. М., 1973. С. 243–259; Д з и ц ц о й т ы. Нартовский эпос. С. 67–68, 71; Д з и ц ц о й т ы. ВОФ. С. 183.

М. Л. Чибирова

АЦЫРУХС: АРЕАЛЬНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ. В национальных версиях А. отвечают адыгская Адиух, абазинская Кайдух, карачаево-балкарская Ак-билек, которые освещают мужу путь с помощью исходящего от рук света.

Согласно осетинской сказке «Алдарский сын», у некоего правителя, живущего «на вершине неприступного Сайнага» в железной *башне*, были три дочери, «ночью белизна их тела заменяла собою свечу». В сказке «Правдивый и в воде не тонет» в башне живут три сестры, от лица которых исходит свет, проникающий через окно башни, что привлекло к этой башне трех потенциальных женихов-братьев, охранявших ночью могилу своей матери. Героиня сказки «Алдар и его младший сын», дочь *алдара*, но-





чью «выглядывает из окна, и тогда от ее красоты страна освещается, как днем». В сказке «Бедняк и Барастур загробного мира» жена *Барастыра* спит ночью у себя дома, но свет, исходящий от ее шеи, освещает всю комнату, и даже весь двор, пробиваясь через окно. Героиня сказки «Страна бессмертия» также живет внутри замка, а из замка исходит свет. В сказке «Смуглая красавица, изнеженная дочь Саулага, и сын Фалвара» героиня, обитающая в неприступной крепости, обещает, что выйдет замуж за того, кому покажет из окна запястье своей руки. В чем заключается особенность руки героини, не рассказывается, но при появлении суженого девушка высунулась по пояс из окна, и при этом «все вокруг осветилось, как от солнца».

В курдском эпосе о Ростаме фигурирует Гев-ремельк — дочь Крале Кафыра. Когда она выходит на балкон, то в той стороне, куда она поворачивается лицом, становится светло.

В персидской сказке «Влюблённый безумец» шахзаде Касем, прикинувшись юродивым, подсматривает, как царевна Гоухар-бану едет со служанками в загородный сад, и свет, исходящий от ее лица, озаряет весь мир. В «Рассказе о царевиче Ходжастерае и Марии» дочь падишаха Мария освещает тёмную комнату. Лицо дочери падишаха, пленницы дива в сказке «Водарег» озаряет всю *пещеру*. В сказке «Бемуни и Искандар» главная героиня озаряет все вокруг

себя. Старушка помещает девушку в большой глиняный кувшин, но так, чтобы один палец высывался из него и освещал комнату.

По наблюдению Ю. А. *Дзиццойты*, в «Старшей Эдде» такой рукой обладает Герд, дочь Гюмира. Фрейр говорит о ней: «Близ дома Гюмира мне довелось желанную видеть; от рук ее свет исходил, озаряя свод неба и воды». В «Младшей Эдде» об этом же эпизоде говорится: «А к дому шла женщина, и лишь подняла она руки и стала отпирать двери, разлилось сияние от ее рук по небесам и морям, и во всех мирах посветлело». В ирландском эпосе *ведунья* Фейдельм обладает золотыми волосами, а ее тело светится сквозь все *одежды*, «словно снег, выпавший в одну ночь». Е. М. *Мелетинский* указал в качестве параллели и на Изольду Белорукою в старофранцузском романе кельтского происхождения, где белые руки явно имеют магическую, а не только эстетическую характеристику.

Лит.: Д з и ц ц о й т ы. Нартовский эпос. С. 72; Осетинские народные сказки / Запись текстов, пер., пред. и прим. Г. А. Дзагурова. М., 1973. С. 80, 223–224, 300; Курдские народные сказки. М., 1970. С. 163; Золотая птица: Сказки народов Востока. М., 1989. С. 156, 206, 321, 357, 464–466, 533; Персидские народные сказки / Сост. М.-Н. Османов, предисл. Д. С. Комиссарова. М., 1987. С. 51; Младшая Эдда. Л., 1970. С. 35; М е л е т и н с к и й Е. М. «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968. С. 118.

К. Ю. Рахно





БАБИЙСКАЯ НАКИДКА, БАБИЙСКИЙ ЧЕПРАК [БАБИАГ АФТАУГÆ (диг.)] —

накидка, попона из домотканого сукна, чепрак, отличающийся особенно высокими качествами, предмет гордости всадника. Встречается в сочетании с числительным «семь» в следующей фольклорной формуле: «хахийская хах-узdechка, бабийские семь чепраков, ангусское изукрашенное седло» (диг. «хахиаг хах-идонæ, бабиаг авд æфтауги, ангусаг æвдуст саргъ») в *кадаге* «Насиран-алдар» («Насиран-æлдар»). Название, видимо, связано с местом изготовления. По мнению Г. Бейли, это араб. название Дербента al-Bāb, Bab al-abuāb, al Bāb wa L-abwāb.

Лит.: НК 1975. С. 253, 354; НК. ИАЭ. 4. С. 315, 503; Нарты. ОГЭ. Кн. 1. С. 318; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 316; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 164; Bailey H.W. Ossetic (Nartā) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London, 1980. P. 259; Дзидцойты. Нарты. С. 112.

Л. Ч.

БАБИЙСКИЙ ЧЕПРАК. См. *Бабийская накидка*.

БАГАЕВ Алан Батырбекович [БАГАТЫ Батырбеджы фырт Алан (1976)] — историк, этнолог, к.и.н., с.н.с. отдела этнологии СОИГСИ ВНЦ РАН.

Круг научных интересов Б. — оружие, военное искусство, воинская идеология, военная культура, история и традиционная культура осетинского народа. Главное место в его научном творчестве занимают исследования по вопросам вооружения, воинской экипировке и кон-

скому снаряжению, военному искусству и воинской идеологии у осетин, военизированным народным *играм*, коневодству и использованию лошади в *военном деле*. Основные результаты научных исследований Б. опубликованы в монографиях «Военное дело осетин XV–XIX вв.» (2011) и «Верховая лошадь в этнокультурной традиции осетин» (2015).



А. Б. Багаев

В исследовании различных аспектов традиционной военной культуры Б. затронуты и вопросы Нартовского эпоса осетин. При рассмотрении образа верхового *коня* автором выявлены породы, клички и масти лошадей. По мнению Б., самой распространенной породой в Нартовских сказаниях являлся *авсург*, однако наряду с мифическими встречались названия реально существовавших пород лошадей. Автором зафиксировано значительное количество кличек лошадей, которые происходили от особенностей экстерьера и названий пород. Б. установлено, что среди фигурировавших в Нартовском эпосе мастей лошадей (пегая, серая, воронья, бурая) чаще всего упоминалась пегая масть.

Анализируя сюжет о последнем *походе* Нарта *Урызмага*, Б. пришел к заключению, что подразделения нартвовского войска комплектовались в зависимости от оружия. Автором выявлена определенная связь текста различных вариантов Нартовского сказания с трансформациями в военном деле у осетин в разные исторические периоды.

Исследование текстов Нартовских сказаний, данных археологии и языкового материала позволило Б. утверждать, что оружие, известное в Нартовском эпосе как «цирхъ», — это однолезвийный аланский *меч* (называемый иногда «палаш»), имевший широкое распространение среди алан в раннесредневековый период.

Соч.: Военное дело; Верховая лошадь; Характеристика лексико-семантической группы «хуаæцæнгарз/оружие» в дигорском варианте осетинского языка // V ВМЧ. Вл., 2016. С. 408–422; Конь в нартвовском эпосе осетин // ВОЛ. Вл., 2018. Вып. 10. Ч. I. С. 4–21; Нартовское войско и его разделение





по оружию в сказании о последнем походе Урызмага // ВЛФ. Вл., 2018. Вып. 10. Ч. II. С. 21–31; К вопросу об оружии известном в осетинских нартовских сказаниях как *цирхъ* // Информационные технологии в фольклористике. Вл., 2018. С. 51–56; Традиционные военно-организационные единицы в нартовском эпосе осетин // ИСОИГСИ. ШМУ. Вып. 20. 2018. С. 125–133.

Л. К. Гостиева

БАГАЕВ Местор [БАГАТЫ Местор] — *сказитель*, уроженец сел. Кори Ахметского района ГССР. От него в 1942 г. Г. Джусоевым записана «Сказка об Урызмаге и Шатане» («Урузмаг æмæ Сатанайы аргъау»).

Лит.: Архив ЮОНИИ. Фольклор. Ф. 4. Арх. 23. Оп. 1. С. 137–138.

Л. Ч.

БАГАЕВ Николай Константинович [БАГАТЫ Хъæвдыны фырт Никъала (1906–1984)] — известный ученый-языковед, основатель каф. осетинского языка при СОГПИ (СОГУ), автор учебников по грамматике осетинского языка. Б. — член Нартовского комитета, созданного при СОНИИ в 1940 г. Участвовал в отборе текстов для первого академического издания Нартовских сказаний на осетинском языке (1946).



Н. К. Багаев

Соч.: Грамматика осетинского языка. Ордж., 1941; Орфография осетинского языка, Дз., 1963; Пунктуация осетинского языка. Ордж., 1957 и др.

Лит.: Б я з ы р т ы. Нарты. С. 9.

Л. Ч.

БАГАЕВ Уанка [БАГАТЫ Уанкъа] — *сказитель*, уроженец сел. Кемулта (Хъемултайы хъæу) РЮО. От него 8 июня 1927 г. были записаны *кадаги* «Как родился Нарт Батрадз» («Нарты Батыражы райгуыр»), «Смерть Сослана» («Сосланы мард»), «Ритуальные скачки Бурафарныга» («Бурæфарныджы дугътæ», 7 мая 1927 г.) и др. на джавском говоре осетинского языка. На момент записи сказителю было 82 г.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 851; НК. ИАЭ. 3. С. 603, 642, 656.

И. Б.

БАГАЕВ Эраст [БАГАТЫ Эраст] — уроженец г. Цхинвал РЮО. Принял участие в сборе и обработке Нартовских сказаний, подготовке к изданию: «Нартæ. Ирон адæмон эпос» (Сталинир, 1942).

Л. Ч.

БАГАНЫ [БÆГÆНЫ (ир.) / БÆГÆНИ (диг.)]. См. *Пиво*.

БАГОДЗА-АЛДАР [БАГЪОДЗÆ-ЛДАР (диг.)] — в дигорском *кадаге* «Бората и Ахсартагата» («Бориатæ æмæ Ахсæртæггата») — дед *Ахсара* и *Ахсартага* по материнской линии. В развернувшейся борьбе между *Бората* и *Ахсартагата* из последних остались старый *Уархаг* и женщина в положении, бежавшая в родительский дом, к отцу Б.-а., впоследствии ставшему дедом братьев *Ахсара* и *Ахсартага*. В некоторых сказаниях они были племянниками *Бурафарныга*.

Б.-а. встречается также в другом дигорском *кадаге* «Ахсар и Ахсартаг» («Æхсарæ æмæ Ахсæртæг»), где он назван единственным оставшимся в живых из рода *Ахсартагата* после их разгрома родом *Бората*. В тексте ему дана нелицеприятная характеристика: «...никчемный, слабый *кавдасард*» («...набæззон иругъдгомау кæвдæсард»).

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 56–62, 94–95, 528, 532.

М. Д.

БАДАН ДУР [БАДÆН ДУР] — букв. ‘камень для сидения’ — кресло *Урызмага*. Нарты были равноправны, они не имели специальных мест на *Ныхасе*. Урызмаг, как правило, садился в центре на обтесанном каменном стуле с подлокотниками. Жители сел. Мацута от старожилы слышали о собственном стуле *Сослана* («Сосланы къела») на Нартовском *Ныхасе*, расположенном в центре села.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 398–407, 514; Х а м и ц а е в а. Вверх по Ирафу. С. 23

Л. Ч.





БАДЗАНАГ [БÆДЗÆНÆГ] — мифический персонаж эпоса, сын *Сокур-уаига*, враг нартов. В *кадаге* «Батрадз и Бадзанаг» («Батрадз æмæ Бæдзæнаг») Б., в очередной раз не послушав своего отца, пошел на праздник нартов, начал состязаться с ними, в том числе в *танцах*. Б. забрал у них все вещи. Когда на следующий день он вновь явился к нартам, *Батрадз*, наблюдавший за происходящим с небес, мигом спустился. После четвертого танца Батрадз ударил Б. об землю так, что тот застрял в ней; затем Батрадз оторвал ему руку, и Б. убежал к себе домой. Сюжет, в котором фигурирует Б., схож с сюжетом о противостоянии Батрадза и *Алафа*. См. *Алаф*.

Лит.: НК. ИАЭ. З. С. 112–113, 619.

И. Б.

БАДЗОЕВ Цыппу Еламурзаевич [БÆДЗУАТЫ Цыппу Еламырзæйы фырт] — *сказитель*. От него в 1952 г. в сел. Горный Даргавс РСО-А А. *Цагаевой* записан *кадаг* «О гибели нартов» («Нарты сæфты хабар»), который он слышал от своего деда.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 117, д. 250, л. 14.

И. Б.

БАДРИ — герой Даредзановского эпоса. Б. и *Мысырби* — сыновья: 1) *Ростом*, который на охоте встретил *клыкастую* женщину. Она добивается близости с ним, а потом убивает его. У клыкастой женщины рождается *Амран* (вариант А. *Кайтмазова*); 2) *Йамона*, который, отправившись на охоту, встретил племянницу Бога, Марию и остался с ней жить. От этого брака родился Амран. Когда братья Б. и Мысырби выросли, *колдунья* рассказала им об этом. Они нашли Марию, отрезали ей волосы, в которых заключалась ее жизнь, и она умерла, но перед смертью Йамон вынул из ее чрева Амрана. С Б. и Мысырби связаны также мотивы и сказания выманивания Амрана из моря; охоты на золотую лань; встречи с белым, красным и черным *великанами*; мести за зятя; встречи с костяком великана; братья помогают Амрану одолеть ночного богатыря, освободиться от *Залийской змеи*. По мнению А. Г. *Кифишина*, Б. — деградировавший образ Нарта *Батрадза*.

Лит.: Осетинский эпос. Амран / Пер., обр. и комм. Дз. Гатуева. М.-Л.: ACADEMIA, 1932; К и ф и ш и н А. Г.

Древнее святилище Каменная Могила. Опыт дешифровки протошумерского архива XII–III тыс. до н.э. Киев, 2001. С. 557.
Д. С.

БАДТИЕВ Хасако [БÆДТИАТЫ Хасæхъо] — *сказитель*, уроженец сел. Фарн РСО-А. От него в 1941 г. Х. *Бигулаевым* и Б. Дзагаевым записаны *кадаги* «Как Нарт Созырыко женился на Азаухан, сестре семи великанов» («Нарты Созырыхъо авд уæйыджы хо Азаухан-рæсугды куыд рахаста») и «Как нарты погибали от голода» («Нарты адам сыдæй куыд мардысты»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 28–31, 155–158.

И. Б.

БАЕВ Георгий (Гаппо) Васильевич [БАЙАТЫ Уасилы фырт Гаппо (1869–1939)] — один из виднейших представителей осетинской интеллигенции конца XIX — нач. XX в., общественный деятель, публицист.



Г. В. Баев

В рамках Общества по распространению образования и технических сведений горцев Терской области Б. проводил большую работу по сбору и изданию материалов устного народного творчества осетин. На протяжении многих лет он записывал сказки, пословицы, поговорки, загадки. В 1900 г. вышли в свет подготовленные Б. сборники «Ирон аргæуттæ» («Осетинские сказки») и «Ирон æмбисæндтæ æмæ уыциуыцитæ» («Осетинские пословицы и загадки»), в 1901 г. — «Из осетинского фольклора».

Особое внимание Б. уделял сбору Нартовских сказаний. В 1892 г. он подготовил к изданию рукопись «Ирон адамы таурæгътæ» («Осетинские народные сказания»), в которую включил пять записанных им текстов: «Как Урызмаг отправил Шатану в родительский дом» («Урызмаг Сатанайы йæ цæгатмæ куыд арвыста»), «Как нарты пришли к своей гибели» («Нарт сæ сæфтмæ куыд æрцыдысты»), «Уастырджи и Нарт Маргуц» («Уастырджи æмæ нарты Маргъуц») и др.





В конце 1890-х гг. Б. способствовал организации записи Нартовских сказаний от *сказителей*, которых привозили с этой целью во Владикавказ.

Во многом благодаря усилиям Б. были изданы сборники «Нарты таурæгътæ» («Нартские сказания») (1905) на осетинском языке и «Песни кавказских горцев. Герои-нарты» (1906) на русском языке, в которых поэтом А. Кубаловым были подвергнуты литературной обработке Нартовские сказания.

Соч.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, д. 32, п. 75.

Лит.: Г у т н о в Ф. Х. Байаты Гаппо. ОЭЭ. Вл., 2013. С. 99.

Л. А. Чибиров

Л. К. Гостиева

БАЗАЕВ Майрам [БÆЗАТЫ Майрæм] —

сказитель, уроженец сел. Христиановское (ныне г. Дигора) РСО-А. От него в 1927 г. А. Толасовым записан «Кадаг о том, как Нарт Сослан живым побывал в Стране мертвых и видел Рай и Ад» («Нарти Сослан одагасæй Мæрдти куд адтæй ма Дзенет æма Зиндонæ куд фæууидта, ой тауæрахъ»).



М. Базаетв

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 530–536, 840.

И. Б.

БАЗЫГ — персонаж эпоса из *кадага* «Как Сырдон обманул Тыхага» («Сырдон Тыхæгы куыд фæсайдта»). Из эпоса сложно понять, чем прославился Б. Согласно указанному тексту, тетя (по линии матери) *Сырдона* стала его женой. Фигурирует и в *кадагах* «Кахц рода Каццита» («Къæцциты кæхц»), где он является сыном старого *Уазыра* из рода *Бората* (зæронд Уазыры фырт), попавшим вместе с *Созырыко* в плен к представителям рода *Каццита*, и «Гибель рода Каццита» («Къæцциты сæфт»).

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 226–227, 483; НК. ИАЭ. 6. С. 352–355, 356, 511.

Л. Ч.

БАЗЫК, УАЗЫК [БАЗЫХЪ, УАЗАХЪХЪ] — согласно некоторым *кадагам*, мать *Донбетты-*

ров. Ахсартаг встречает ее в подводном царстве: «В глубине комнаты сидела женщина, мать донбеттыров Узахахъхъ, и она сказала Ахсартагу: “Негодный земной дзыгуылой, ты же пахнешь аллон-хыллоном! Съела бы я тебя, сгодился бы ты мне, чтобы поковырять тобой в зубах, но твоё счастье, что ты назвался моим гостем, [попросил] моей защиты, поэтому прощаю тебя”». («Иу ус дзы бадти рæбынаей, Донбеттырты мад, Узахахъхъ, æмæ йын загъта Ахсартагæн: “Æвзæр уæлзæхх хурон дзыгуылой (ома зигой), аллон-хыллоны тæф куы кæныс! Æз дæ ахордтаин бæргæ, бæззыдтæ мын дæндаг ысхæуынаен, фæлæ дæ амонд уый уыд, кæй бакодтай дæхи ме уазæг, ме ‘вæринаг, уый тыххæй дын фæуæд хагыр, барст”»). Когда же Ахсартаг спросил о том, чьи стоны доносятся из соседней комнаты, гневная мать раненой девушки явила ему свой ужасающий облик: «Тогда донбеттыровская великанша-хозяйка посмотрела на него большими, как обод сита, глазами; её груди, как горные утёсы, зубы огромные, как потолочные балки, а волосы буйные настолько, что их нужно укладывать в корзину...» («Донбеттырты уæйыг-æфсин æм уæд æрбазылдта цæхæркалгæ цæстытæ сасиры чылы йæстæй, йæ дзидзитæ хохи айдæны айнаджы йæстæ, йæ дæндагтæ — аххæрджы ставдæнтæ, йæ дзыккутæ та тæлтагау чыргæды æвæргæ...»).

Урызмаг, попав к Донбеттырам, поначалу испытывает на себе все то же сомнительное радушие их матери: «В глубине [комнаты] сидела огромная женщина-великанша, величиной с чёрную скалу, мать донбеттыров Базыхъ. Посмотрела она гневно на Урызмага и сказала: “Негодный горский дзигло, от тебя пахнет аллон-биллоном, ты назвал себя моим гостем, а не то бы я тебе показала”» («Бадти дзы рæбынаей иу дынджыр уæйыг ус, сау айнаджы йас, Донбеттырты мад, Базыхъ, æмæ Уырызмагмæ йæ цæстытæ рахъуæттæ кодта æмæ йын загъта: “Æвзæр хæххон дзигло, аллон-биллоны тæф кæныс, ды кæныс дæхи ме ‘уазæг, æндæра дын æз ысхос кодтаин”»). А. В. *Дарчиев* сопоставил образ матери Донбеттыров, чья дочь в одном из вариантов появляется в виде *лягушки* и пробует похитить плоды с *Яблони Нартов*, с персонажем зороастрийской мифологии — чудовищной жабой, которая живёт в море и пытается нанести вред чудесному дереву Хом (Гокарн),





предотвращающему старость и защищающему мир. Имя Б. он связывает со среднеперсидским *vazaŋ, vazg* ‘жаба, лягушка’.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 28, 243, 526, 547; Дарчиев А. В. Мать донбеттыров (об одном персонаже осетинской нартиады) // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 2.

К. Ю. Рахно

БАЗЫРЫК [БАЗЫРЫХЪ] — персонаж эпоса, упоминается в *кадаге* «Игры нартов» («Нарты хъазт»). В числе тех, кто состязался в силе (тыхæвзары хъазт), наряду с *Урызмагом* и *Сахугом*, упоминается и Б.: «Впереди всех стоял Урызмаг, | За ним Сахуг и Базырык» («Æппæты разæй лаууыд Уырызмæг, | Уый фæстæ Сæхуыг æмæ Базырыхъ»).

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 191, 491.

И. Б.

БАЙМАТОВ Кудзыгус [**БАЙМÆТАТЫ** Куыдзыгус] — *сказитель*, уроженец сел. Даргавс РСО-А. От него в 1941 г. В. *Наниевым* записаны *кадаги* «Как Сырдон выманил котел у соседа» («Сырдон йæ сыхаджы аг куыд расайдта»), «Как Сырдона обманули второй раз» («Сырдоныл дыккаг сайд куыд æрцыд»), «Как Урызмаг женился на Шатане» («Уырызмæг Сатанамæ куыд бану») и «Как Сырдон полюбил соседскую невестку и обманулся» («Сырдон йæ сыхæгты чындзы куыд бауарзта æмæ йыл сайд куыд æрцыд»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 66–67; п. 23, д. 56 (VIII), л. 59, 70–73; п. 27, д. 83 (I), л. 210.

И. Б.

БАКАРА — персонаж эпоса, отец *великана Мукара* в *кадаге* «Как Созырыко убил сына Бакара Мукара» («Созырыхъо Бакарайы фырт Мукарайы куыд амардта»). Встречаются различные варианты имени отца уаига Мукара: Кары фырт Мукара, Тары фырт Мукара, Тыхы фырт Мукара (диг. Тухи фурт). Имя Б. встречается в единственном *кадаге*.

И. Б.

БАЛАЕВ Асабе [**БАЛАТЫ** Асæбе] — *сказитель*, уроженец сел. Фарн РСО-А. От него в 1941 г. Х. *Бигулаевым* и Б. Дзагаевым записан *кадаг* «Как Сырдон добыл скот» («Сырдоны фосы конд»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 117–118, 154–155.

И. Б.

БАЛАЕВ Хачасса [**БАЛАТЫ** Хачъассæ] — *сказитель*, уроженец сел. Ногкау РСО-А. От него в 1956 г. Н. *Кулаевым* записаны *кадаги* «Нарт Сослан» («Нарты Сослан»), «Балц Сослана в Страну мертвых» («Сосланы балц Мæрдты бæстæм»), «Сослан и сыновья Тара» («Сослан æмæ Тары фырттæ»), «Как Шатана стала женой Урызмага» («Сатана Уырызмæджы ус куыд сси») и др.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 52, д. 166, л. 73–77; 114–139, 144–166.

И. Б.

БАЛГА [БАЛГЪÆ, БÆЛГЪÆ] — название неопределенной страны в осетинском эпосе «Нарты». Представляет собой степь с тучными пастбищами на Черноморском побережье. В эпосе Б. встречается в словосочетаниях: «народ Б.», «алдар Б.», «равнина Б.», «пастух алдара Б.». Согласно *кадагу* «Поход нартов», народ Б. живет рядом с нартами, с которыми постоянно враждует. Хозяевами земли Б. были сыновья *великана Тара* — *Мукара* и *Бибыц*. На равнину Б. *Сослан* отогнал нартовский скот в тот год, когда ранней весной выпал снег и скрыл все пастбища. Отдельные исследователи пробуют связать степи Б. с болгарами.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 360, 824; НК. ИАЭ. 4. С. 458; СН. 1978. С. 143–156, 273–274; Цгоеве. Словарь; Гуриев. Словарь; его же: Антропонимия С. 61, 63; Байрамуков У. З., Байрамуков М. У. Нартиада: Опыт сравнительного анализа. Черкесск, 2012. С. 259.

Л. Ч.

БАЛГАН [БАЛГЪÆН, БÆЛГЪÆН] — персонаж эпоса, сын *Бурафарныга* из *кадага* «Сын Бурафарныга Балган и Нарт Созырыко» («Бурафарныджы фырт Балгъæн æмæ Нарты Созырыхъо»). Бурафарныг жил среди нартов, был уважаем. Однажды из годовичного балца он привез себе невесту и коня, но не сыграл свадьбу. Через год у него родился сын Б., но Бурафарныг отказался организовать *куыд* в честь его рождения. Тогда нарты изгнали его («Нæ чындзæхсæв фæразыс, нæ куынд, нæ æрхонин, не ‘хсæнæй сыст æмæ æндæр ран æрцæр»). Так,





Б. воспитывался вдалеке от нартов. Лошадь Б. отличалась внешней красотой и хорошим сложением, выделялась превосходными скаковыми качествами. Ее не мог догнать конь *Созырыко* Дзындзалаг. Явившись однажды на *хъазт*, Б. обыграл Созырыко, тот затаил обиду. Одолеть Б. он смог только хитростью. Вариантом сюжета об убийстве Б. является кадаг «Как Созырыко убил сына Бурафарныга Балгана» («Созырыхъо Бурафæрныджы фырт Бæлгъæны куыд рамардта»).

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 165–182, 542; Багаев. Конь. С. 11. М. Д.

БАЛИКОЕВ Слангери Амурханович [**БАЛИКЪОТЫ** Амырханы фырт Слангери (1883–?)] — сказитель и исполнитель кадагов под аккомпанемент двухструнного *фандыра*, уроженец сел. Фаснал Дигорского ущелья РСО-А. Б. с детства любил слушать сказки и кадаги в исполнении сказителей, в частности К. Кертибиева.



С. Баликоев

Уехав в Америку на заработки, Б. познакомился с земляком, сказителем-импровизатором Хато Гусовым. На праздниках они исполняли героические песни и кадаги. Вокруг них собирались не только осетины, но и иностранные рабочие, которые слушали их с большим интересом.

В 1913 г. Б. вернулся на родину. Выступал на районных смотрах художественной самодеятельности, награждался почётными грамотами. В 1960 г. Б. был участником Международного конгресса востоковедов в Москве.

Собранные Б. материалы находятся в НА СОИГСИ, некоторые из них вошли в двухтомник «Осетинское народное творчество» (Ордж., 1961. Сост. З. Салагаева). От него в 1927 г. А. Толасов записал «Легенду о нартовском Зеваге и Уацирохс-Зардирохс» («Нæртон Зеваги æма Уацирохс-Зæрдирохси тауæрахъ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 136, д. 349 (I), д. 139–142; ПНТО. Вып. V. С. 163–166.

И. Б.

БАЛК [**БАЛХЪ** (диг.)] — эпический гидроним в дигорском кадаге «Симд выдающихся Нартов на горе Уаз» («Нарти гуппургинти синд Узабæл»). Согласно тексту, *медная башня* красавицы *Акулы* расположена на восточном побережье Каспия на территории слияния рр. Терек и Балк («Дуйнебæл рæсугъд исæнтæстæй Акула-рæсугъд. Терк æма Балхъ кæми йеу кæнунцæ, уоми ин æрхин мæсуг адтæй»). Вероятно, речь идет о реальном гидрониме Малка.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 254, 640.

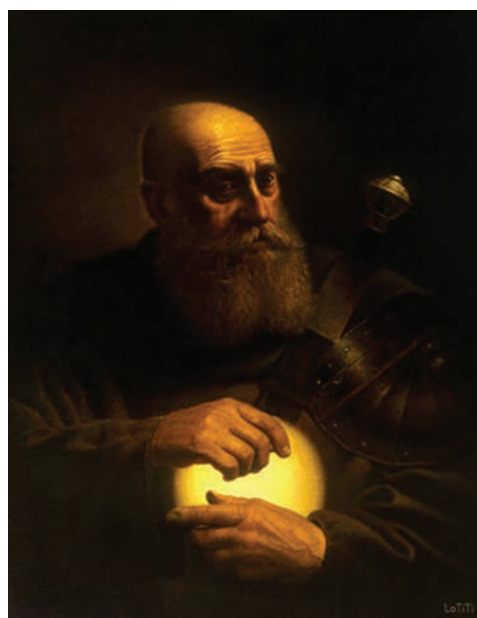
Л. Ч.

БАЛКАР-МАЛИК [**БАЛХЪАР-МÆЛИКК**] — персонаж *кадага* «Нарт Батрадз и Балкар-малик» («Нарты Батрадз æмæ Балхъар-мæликк»), у него была сказочно красивая дочь. От искавшего ее руки *Батрадза* Б.-м. потребовал, чтобы он убил восемнадцатиглавого *великана*, но Батрадз случайно убивает вместе с великаном Б.-м. и его дочь. См. *Правитель Балкар Саика*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 168–176, 628.

И. Б.

БАЛСАГ, БАРСАГ, МАЛСАГ [**БАЛСÆГ, БАРСÆГ, БАРСÆГ-ÆЛДАР, МАЛСÆГ**] — мифический персонаж Нартовского эпоса, *небожитель*, обладатель чудесного Колеса, которое убивает героя *Сослана*. В одном из сказаний



Балсаг. Худ. И. Лотиев





Б. — старший над *Курдалагоном*. У Б. есть дочь — девушка «несравненной красоты». Сослан, охотившийся на красивую белую лань, пришел по кровавым следам к морскому берегу, где встретил дочь Б. (в вариантах *дочь Солнца* — Хура или *Фыдыуани*), спустившуюся с небес в облике лани. Когда Сослан грубо отверг предложение взять ее в жены, оскорбленная девушка просит Б. наслать на него смертоносное колесо. Иногда сделать это Б. велит *Бог*. Солярную интерпретацию образа Б. поддерживает вероятная этимология имени Б.: от инг. *malxsæg — malsæg (букв. «солнце-человек»). Но Б. А. Алборов показал, что есть и альтернативные фонетические решения. Солярная символика характерна и для чудесного *Колеса Балсага*.

Лит.: Абаев. ИЭСОЯ. Т. I. М.; Л., 1958. С. 234; Dumézil. Légendes. P. 190–199; Пфаф В. Путешествие. С. 173; Дзидцойты. Нартовский эпос. С. 135–136; Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Ордж., 1979. С. 256.

А. И.
К. Р.

БАЛСАГАТА, БАРСАГАТА [БАЛСÆГАТÆ, БАРСÆГАТÆ] — *Балсаг (Барсаг)* с семьей — обладатели *Балсагова Колеса*. Разозлившись на *Сослана*, дочь *Солнца*, желая отомстить ему за оскорбление, узнала, что только *Балсагово Колесо* может справиться с ним. «И девушка пошла к *Барсагата* и сказала им: “Дайте мне ваше Колесо, оно мне нужно для битвы на сухой земле”» («Æмæ чызг бацыди Барсагатам æмæ сын загъта: “Уæ Цалх мын ратгут, хæстмæ мæ хъæуы сур захмæ”»).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 605, 846; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 43–44.

Л. Ч.

БАЛСАГОВО КОЛЕСО, КОЛЕСО БАЛСАГА, КОЛЕСО БАРСАГА [БАЛЦÆДЖЫ ЦАЛХ, БАРСÆДЖЫ ЦАЛХ, МАЛСÆДЖЫ ЦАЛХ (ир.) / ОЙНОНИ ЦАЛХ, УОЙНОНИ ЦАЛХ, РУЙМОНИ ЦАЛХ (диг.)] — волшебное небесное колесо, имеющее острые зубья и охваченное пламенем. В одном из текстов превращается в *кабана*, но обычно обладает антропоморфными чертами (голова и шея), имеет семью из 12 домашних. К нему за помощью обращаются *великаны-гумиры*.



Балсагово Колесо. Худ. М. Алборов

Основной сюжет с его участием представлен в *цикле о Сослане*. За оскорбление *дочери Солнца* или дочери *Барсага* Б.К. посылается против оскорбившего ее *Нарта Сослана*. После некоторых сомнений или неудачных попыток Б. К., получив повреждения, попадает в плен и испытывает на себе издевательства или побуждается победившим его *нартом* убить или покалечить своего хозяина или своих домашних. Иногда Б. К. вынужденно отрезает концы их пальцев, чтобы имитировать убийство. В конечном итоге, колесо, отремонтированное, подстреканное меняющим свой образ *Сырдоном*, перерезает *Сослану*, лежащему на холме, незакаленные колени, что приводит к гибели героя. В некоторых вариантах Б. К. сначала отрезает ноги не герою, а его 12 товарищам. Убив *Нарта*, колесо прячется на кладбище, в *склепе* или бросается в море.

Впоследствии оно настигается мстящим *Батрадзом*, превращающимся в бугая или надевающим *шкуру* бугая, чтобы узнать место, где спряталось Б. К., и оно несет соответствующее наказание. В некоторых вариантах место сокрытия Б. К. на кладбище чувствует *нартовский бугай*, а *нарт* действует по подсказке *настуха* или *Кулдадаг-ус*. На месте *Батрадза* иногда выступа-





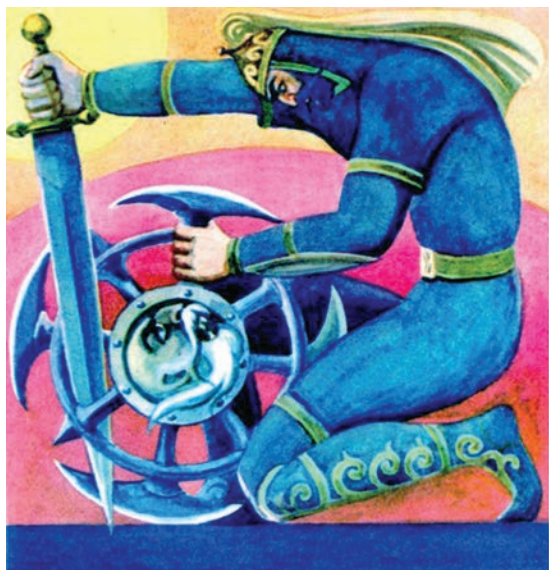
Балсагово Колесо. Худ. М. Туганов

ет его эпический двойник *Арахдзау*, сын *Деденага*. В одном из вариантов на месте Сослана выступает *Тотрадз*, обычно противник самого Сослана, а акт мести совершает его юный племянник, также превращающийся в бугая. В роли мстителей выступают нарты. Они, как и Батрадз, разрубают Б. К. пополам и вбивают его половины у места погребения героя. В некоторых вариантах спрятавшемуся в море Колесу

Гуймон, *Бог*, Отец Иоанн или Барсаг. Само название Барсæджы Цалх определяется именем его хозяина Барсага. Редкое причисление Барсага к нартам является исключением. Обычно он представляется *небожителем*. В отдельных случаях ему подчиняется небесный кузнец *Курдалагон*. Сведения о «Балсаговом Колесе» были зафиксированы в фольклорных материалах адыгских народов.

В целом в эпосе представлено два основных названия Колеса. В иронских вариантах сказаний оно называется Барсæджы (Балсæджы, Барцæджы, Малсæджы) Цалх — «Барсага Колесо». Исследователи не пришли к единому мнению о его происхождении. Так, известный английский лингвист Г. *Бейли* связывал его с *baršaka- «режущий, острый».

Очень редко встречающееся название Малсæджы Цалх, возможно, связано с влиянием ингуш. *malxæ sæg>malsæg — «солнце-человек» за счет прямых контактов осетин-тагаурцев с ингушами в районе Дарьяла.



Колесо Балсага. Худ. У. Кануков

пытаются отомстить, но безуспешно, *Кайтар* и *Битар*, сыновья Сослана.

Среди персонажей, распоряжающихся Б. К., называются *Солнце*, его дочь, его племянник



Колесо Балсага. Худ. А. Джанаев





В дигорских вариантах сказаний К. Б. носит название Ойнони (Уойнони, Иуойнони, Уа́йрони) Цалх — «Ойнона Колесо». Отмечается и форма Ионон. Сама форма свидетельствует о достаточно позднем сложении. Не исключается возведение названия к др. -иран. *уапа-> авест. уāпа- — «милость, благосклонность» или *vi-vāyāпа- от vai- — «резать». Но общепринятым считается его связь с именем Иоанна Крестителя (Предтечи). Исторически оно определялось одним из тех приемов в процессе христианизации Алании, когда на древнего солнечного бога алан было перенесено имя христианского персонажа, вероятно, за счет отдельных календарных совпадений в их культах. Показательно, что в одном из дигорских вариантов сказаний владельцем колеса выступает сам Фид-Иуане — «Отец Иоанн». О почитании Иоанна Крестителя в Алании именно под именем «Отца Иоанна», как и у абхазов, свидетельствует аланская пометка XIII–XIV вв. на полях профетологиона.

В том же сказании Фид-Иуане отождествляется с неким Марсугом, имя которого не находит своего объяснения, если не является искаженной формой непонятного имени Малсага. Единожды Б. К. носит название Руймони Цалх, что связывает его с образом чудовищного змея Руймона, олицетворяющего хтонический мир («Сослан и колесо Руймона»).

Научными исследованиями надежно установлено, что Б. К. является символом солнца и противопоставлен герою, также наделенному солнечными чертами. В некоторых кадагах сила К. Б. заключается в его спицах, как у солнца в его лучах. Сюжет о противостоянии Б. К. и Сослана восходит к древним общеиндоевропейским представлениям о противостоянии-соревновании солнечных героев в образе колеса, сохранившемся в индоиранской, индоарийской и славянской традициях. Данный мифологический сюжет о борьбе солнечных героев связан с годовым движением солнца, воплощавшимся в образах весеннего и зимнего солнц, борющихся и сменяющих друг друга. Нартовский сюжет сопоставлялся с легендой о борьбе с Солнцем иранского солнечного бога *Митры*, рожденного, как и Сослан, из камня, или с ведийским вариантом мифа о колесе от колесницы солнечного бога Сурьи и *Индре*, с которым нередко связывают образ осетинского Батрадза, одним

из деяний которого была месть за смерть Сослана. В Европе известен образ солнечного бога галлов с колесом на руке или плече.

Решающим для определения Б. К. как символа солнца является отождествление его хозяина с Иоанном Крестителем. В Европе в канун летнего солнцестояния (23 июня) или в день летнего солнцестояния (24 июня) с древности отмечали крупнейшие праздники «Польхающих колес». Для придания празднику «легкого христианского оттенка, день летнего солнцестояния называли в честь святого Иоанна». Одним из трех основных элементов праздника было катание колес. В день летнего солнцестояния (солнцеворота) солнце достигало своего апогея, а затем начинало слабеть. Такой поворот солнца на зиму (считался одним из подвигов Индры) ассоциировался с процессом умирания. Поэтому для поддержания мирового порядка у многих индоевропейских народов и существовали специальные обряды скатывания горящего солнечного колеса вниз, откуда и происходили праздники «Польхающих колес». Показательно, что в этот день в Дигории у сел. Мацута справляли праздник у могилы солнечного героя Сослана.

Эпической параллелью осетинского К. Б. являются камни (скалы), каменные жернова или железные колеса, со стальными зубьями, в сказаниях абхазо-адыгских и карачаево-балкарских народов, сванов. Они, в отличие от осетинского небесного колеса, не являются волшебными, но механически используются как игровой снаряд, скатываемый с горы, т. е. сохраняют черты обрядовых колес древности в скрытой форме. Иногда и осетинский Сослан (*Созырыко*) оказывается поражен в голень камнем. В некоторых вариантах осетинских кадагов волшебное колесо также служит предметом подобного соревнования.

Зафиксированы сведения о ритуальном использовании колес у сванов, рачинцев и хевсуров. Они также символизировали солнце и справедливо сопоставлены с образами колес эпоса о нартах осетин и адыгских народов, полагая проникновение соответствующих представлений с севера. К сванам проникли и некоторые Нартовские сказания. В одном из них Сосруква был убит мельничным жерновом, перерезавшим ему незакаленные колени. По другому варианту, его гибель наступила от камня. В





целом определяется соответствующее заимствование в картвельский эпос. В балкаро-карачаевском фольклоре сюжет о гибели Сосурука испытал явные изменения по сравнению с сюжетом эпоса осетин и адыгских народов. В чечено-ингушском эпосе ни сюжет, ни образ колеса или камня вообще не известен.

Полагают, что исконно кавказским был мотив камня. Затем происходило преобразование образа камня в образ колеса. На него мог повлиять иранский мотив колеса, который и представлен в образе осетинского Б. К. Также не исключают, что христианизированное осетинское название Ойнони Цалх — «Ойнона Колесо» повлияло на форму названия колеса в нартовских сказаниях адыгских народов — джаншьэрэхъ / жаншэрхъ, которое буквально означает «железное колесо».

Взаимосвязь Нартовских сказаний у осетин и адыгских народов проявляется и в образе места, в котором разворачивается сюжет. В сказаниях адыгских народов представлена гора Харам уашха — «Харам гора», «Славная Харам», «Золотой курган», Харам-Тоба, с которой нарты и скатывают свое железное колесо во время игр-соревнований. В осетинском эпосе Б. К. перерезало ноги спящему Сослану на Харамском холме — Хаэрами / Хаэрани туппур. Данные горы являются эпическим наследием златоглавой горы Харайти, Хара Березайти («Высокая Хара»), на вершине которой стоял дворец солнечного Митры, в иранской традиции. Сюжет о схватке колеса с Тотрадзом разворачивается на вершине горы *Уаза*, чей образ также связан с огненно-соляренным началом. С этой горы и осетинские нарты, соревнуясь между собой, скатывали камни.

Сюжет о борьбе Сослана с Б. К. включают в круг богоборческих сказаний осетинского эпоса: Сослан, древний солнечный бог, борется с колесом Ойнона, т. е. Иоанна, нового, христианизированного солнечного «бога», и погибает в этой борьбе. Но такая трактовка может относиться только к позднему осмыслению уже бытовавших сказаний, восходящих к общеиндоевропейской мифологической традиции. Сохранение двух параллельных названий эпического колеса, хоть и разделенное между двумя основными частями осетинского этноса, несомненно, отражает традиционные и христианские представления. Оно

воспроизводит известную в истории многих народов ситуацию, когда в процессе христианизации происходила не только жесткая борьба между новой и традиционной религиями, но и взаимная адаптация и приспособливание их составляющих под собственные традиции.

Картина разрубленного и вкопанного в изголовье и у ног убитого им Сослана Б. К. сопоставлялась с разломанными колесницами при захоронениях скифов и сарматов, а также с сообщением *Геродота* об укреплении чучел *копей* на двух половинах колеса при погребении скифских царей. Прямолинейные попытки исторического толкования образа Б. К. в связи с образами колесниц различных культур, орудия казни, оружия неубедительны. Наиболее приемлемы сопоставления с изображением колеса на стене склепа № 1 из столицы позднескифского государства Неаполя Скифского, относящегося к кругу памятников II–III вв., с колесом с шестью мужскими головами на аланских бронзовых псалях из Верхнекобанского могильника VI–IX вв., с колесом с восемью мужскими головами на фибулах-брошах из Камунта V–VI или VI вв. и из подземного склепа № 1 памятника Харбас I VII в., с аланскими солярными амулетами с изображениями мужских голов или всадников. Самое позднее изображение Б. К. усматривают среди граффити святилища Авд дзуар. Образ Колеса Ойнона находит свое материальное воплощение в аланских солярных амулетах, механически преобразованных или уже изготовлявшихся с изображением христианских крестов. Исследователями предлагались и некоторые другие интересные сопоставления образа эпического колеса, включая вариант «Колесо Руймона», с изобразительными памятниками различных археологических культур.

Лит.: Абаев. НЭО; его же: ИЭСОЯ. II. С. 430; НК. ИАЭ. 2. С. 848; Миллер. ОЭ. II. С. 259; Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тб., 1984. Кн. II; Дюмезиль. ОЭМ; его же: Скифы; Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 3: Сравнительное литературоведение. Всемирная литература. Стихотворение. М., 2004; Туаллагов А. А. Образ волшебного колеса в осетинском эпосе и истории // ALANICA. Сб. избр. ст. д. и. н. А. А. Туаллагова. К 50-летию со дня рождения. Вл., 2017.

А. А. Туаллагов





БАЛСАГОВО КОЛЕСО: ДВОЙНИКИ И ПРОТОТИПЫ. Как известно, образ *солнца* в виде колеса представляет бесспорное индоевропейское наследие и находит множество (языковых, мифологических, ритуальных) параллелей в различных традициях. Особенно показательны (в частности, в силу своей многочисленности) древнеиндийские (ведийские) факты. Существенно при этом, что с колесом солнца в первую очередь соотнесен *Индра* в Ригведе, убивающий этим колесом демона: «Забросив (колесо) на тот берег девяноста судоходных рек, ты пустил под откос тех, кто не приносит жертв». То, что *Сослан* ломает Б. К., совпадает с упоминанием у Анандавардханы в «Дхваньялоке» Вишну, что «колеса разбил».

По мнению Б. А. *Алборова*, прототипом Б. К. были боевые серпоносные или косоносные колесницы. Действительно, они упоминаются уже в Ригведе при описании спутников Индры — божеств бури и дождя Марутов: «На плечах — (шкура) антилоп, на ободах (колес) — ножи». Боевая колесница выступает как символ солнца, именуется божественной и, судя по «Гимну боевой колеснице» в Ригведе и Атхарваведе, является предметом поклонения. В V в. до н. э. к серпоносным колесницам прибегали правители Магадхи в Индии. Описание их у древних персов дает Ксенофонт в «Анабазисе»: «Перед ним расположены были на большом расстоянии друг от друга так называемые серпоносные колесницы. Серпы у них насажены вкось на оси колес и повернуты под колесницами лезвием к земле для того, чтобы разрезать на части все встречающееся на пути. План персов состоял в том, чтобы вклиниться в ряды эллинов и расколоть их на части». Упоминает он их и в «Греческой истории». Более яркие сведения о боевых серпоносных колесницах древних персов Ксенофонт дает в своем сочинении «Киропедия». Там сообщается, что Кир Младший вместо двухколесных ввел четырехколесные военные колесницы с крепкими колесами и с длинными осями для устойчивости. К ним он «велел приделывать железные серпы, примерно в два локтя длиною, к осям по обе стороны колес и другие серпы — под осью, направленные вниз в землю, чтобы возникшие могли гнать колесницы прямо на врагов. Этим типом колесниц, который тогда ввел Кир, пользуются еще и сейчас все народы,

живущие во владениях персидского царя». Ктесий Книдский сообщал, что ассирийский царь Нин, предпринявший *поход* против Бактрии, выставил пехоту, конницу «и серпоносных колесниц — немногим менее десяти тысяч шестисот». Дарий изготовлял такие квадриги для войны с Александром. Царь Митридат VII Евпатор, подчинивший себе Боспор, в столкновении с каппадокийским царем Ариаратом VII «повел в бой восемьдесят тысяч пехотинцев, десять тысяч всадников, шестьсот боевых колесниц, снабженных серпами». Военачальник Митридата Архелай в битве при Амнии, «сильным натиском бросив против вифинцев колесницы с косами, стал их рубить и рассекать кого на две, а кого и на много частей. Это обстоятельство повергло в ужас войско Никомеда, когда они увидели людей, разрезанных пополам и еще дышащих, или растерзанных в куски, а их тела повисшими на колесницах». Другой стратег Митридата, Таксил, применил серпоносные колесницы против войск Суллы. Сын Митридата, царь Боспора Фарнак II бросил против римлян Цезаря в битве при Зеле «четыреконные царские колесницы с серпами». Валерий Флакк приписывал серпоносные колесницы народу ариаспов в Систане. Ещё в XIX в. такие телеги, оснащенные косами, успешно применялись на Полесье для охоты на волков.

Е. Е. *Кузьмина* применительно к Б. К. указала на такую отличительную черту мировоззрения индоиранских народов, как пережитки парциальной магии. Представление о том, что часть заменяет целое, нашло выражение в языке Ригведы и Авесты, где, например, в Михр-яште (X) вместо «колесница» говорится «колесо».

В армянской версии персидских сказаний сын Рустама сражается с волшебным колесом, получает от него ранения, но в конце его успешно ломает. Волшебное колесо враждебного царя разрушает и грузинский Амиран. Со схожим «дивом невеличким» сталкивается былинный Илья. В севернорусской сказке действует «царь Косó Колесó», и объясняется, что «у него была такая машина: косо колесо». На этом колесе он гонится за главным героем, сбежавшим с его дочерью. Следует обратить внимание на фольклор коми, в котором колесо, отрезающее палец Пере-богатырю, сохранило черты колесницы или смертоносного оружия населения причерно-





морских и южнорусских степей (южный царь на колёсах, которыми он разбивал войска; иноземец-царь и его силач в середине чугунного колеса; богатырь с колесом). Этот мотив, по мнению исследователей, попал туда из скифо-сарматского эпоса.

Лит.: Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Ордж., 1979. С. 256; Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1989. С. 152, 209; Ригведа. Мандалы V–VIII. М., 1999. С. 144; Атхарваведа: Избранное. М., 1995. С. 317; Анандавардхана. Дхваньялока (Свет Дхвани). М., 1974. С. 101; Ксенофонт. Анабасис. М.-Л., 1951. С. 32; Ксенофонт. Греческая история. Л., 1935. С. 73–74; Ксенофонт. Киропедия. М., 1976. С. 139; Пьянков И. В. Средняя Азия и Евразийская степь в древности. СПб., 2013. С. 35; Юстин Марк Юниан. Эпитома сочинения Помпея Трога «Historiae Philippicae». СПб., 2005. С. 206; Записки Юлия Цезаря и его продолжателей о Галльской войне, о гражданской войне, об Александрийской войне, об Африканской войне. М.-Л., 1948. С. 400; Плутарх. Сравнительные жизнеописания в трех томах. М., 1963. Т. II. С. 131, 134; Нефёдкин А. К. Боевые колесницы и колесничие древних греков (XVI–I вв. до н. э.). СПб., 2001. С. 278–279, 360; Халатянц Б. Иранские богатыри в среде армянского народа // ЭО. 1900. № 2. С. 133; Сказки Терского берега Белого моря. Л., 1970. С. 146–151; Дзизеццойты. Нартовский эпос. С. 133–137; Кузьмина Е. Е. Скифское искусство как отражение мировоззрения одной из групп индоиранцев // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М., 1976. С. 56; Иванеско А. Е. Образ колеса Балсага нартовских сказаний в свете осетино-пермских фольклорных параллелей // ИЭ. Вып. 4. Рост., 2000; Крашевский Ю. Спогади з Полісся, Волині й Литви. Луцьк, 2012. С. 68.

К. Ю. Рахно

БАЛТСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К НАРТОВСКОМУ ЭПОСУ. Балтские народы в своем пантеоне сохранили все основные мифологические образы индоевропейской мифологии. *Богу* ясного неба, аналогичному осетинскому Хуыцау, можно найти соответствие в образе Диеваса, покровителя грома — в образе Перкунаса / Перконса, богу земных сил — Велняса / Велса, повелителю подземного мира, схожему с *Барастыром*, — прусского Патолса / Пеколса, первому умершему — Совия, небесному кузнецу, типа осетинского *Курдалагона*, — Телявеля, Великой богине — Жемины / Земес мате, а также Лаумы, Лаймы и некоторых других. Антримп —

бог моря, аналогичный *Донбеттыру*. Курдалагон живет на небе, куда взлетает огненной птицей, а в латышской даине поется:

В небесах кует кузнец —
Угли сыплются на взморье...

По Н. Лауринкене, почитание балтами молота небесного кузнеца соответствует небесному молоту кузнеца в Нартовском эпосе.

Уже В. И. *Абаев* указал на соответствие между прусским богом ветра Вейопатисом, сведения о котором зафиксированы в XVII в. М. Преториусом, индоиранским *Вайю* и осетинскими *великанами*-ваюгами. Я. Васильков и Д. Разаускас дополнили его наблюдения, указав на литовские предания о великане по имени Вейяс у врат *рая*, который одним дуновением сдувает с тонкого моста тех, кто не допущен в рай. При этом имеются фольклорные тексты, где *vėjūkas* выступает в качестве обозначения демонизированного ветра, обнаруживающего близкие осетинскому эпическому великану черты.

Противником Громовержца и богом земных сил в балтской мифологии был латышский Вяльняс — литовский Велс. Образ Вяльняса широко распространен в фольклоре и народном декоративно-прикладном искусстве балтов, перекликаясь с нартовским *Сырдоном*. Вяльняс обладает мудростью, строит мосты, связан с водой, покровительствует музыке и *танцам*. Вместе с тем в сказках он часто попадает впросак. Н. Велюс полагает, что данный персонаж мудр в сакральной сфере и прост в профанной, что тоже напоминает *Сырдона*.

Летопись XVI в. зафиксировала сон великого литовского князя Гедымина, который стал причиной основания Вильнюса. Главным персонажем в этом сне является воющий железный волк, которого жрец Лиздейка истолковал как знак того, что на этом месте будет славный город. Ю. Шляконите сопоставила это свидетельство с древнеиранской легендой о волчице, вскормившей Кира, указав, что в литовском фольклоре идущую в баню роженицу называют волком, и с тем фактом, что имя родоначальника нартов Уархага означает 'волк'.

По мнению Б. Кербелите, два литовских сказочных сюжета перекликаются с героическим эпосом осетин и других народов Кавказа. Сюжет о добывании чудесного коня у ведьмы





весьма близок к эпизоду кабардинского Нартовского эпоса о добывании нартом Сосруко трехногого жеребенка Тхожея. Сказка о неуязвимом богатыре, испувавшемся в реке из крови убитого чудовища, перекликается с «Песнью о Нибелунгах» и эпизодом смерти *Сослана*. Есть в литовской сказке «Силач» и сюжет поиска героем, подобно нартовскому Сослану, того, кто сильнее его, и в конце однурукий пахарь-исполнитель так же спасает его от могучих великанов. В латышской сказке «Силачи» это делает гигант с бревном на плече.

В литовской сказке «Два брата на одно лицо» есть параллели с историей *Ахсара и Ахсартага*. Младший брат ложится в постель с ничего не подозревающей женой старшего, но кладет между собой и королевной острый меч. В латышской версии этого же сказочного сюжета есть и последующее братоубийство: ложась спать, брат кладет между собой и женщиной меч; разыскав колдунью, он освобождает брата и его животных от чар и рассказывает, что ночевал у его жены; первый брат отрубает ему голову, но вечером жена спрашивает, зачем он клал в постель меч, и муж понимает свою ошибку. Второго брата оживляют живой водой.

Подобно *Хамыцу*, королевич, считавшийся дураком, женится на жабе, которая оказывается прекрасной королевной. Сюжет о прекращении убийства стариков в литовской сказке «Жалостливый сын», помимо мудрых советов спрятанного старика, связан с сюжетом о том, как на пиру вельможи собираются отравить короля, поднеся ему кубок *вина*, что соответствует сказанию о попытке убить *Урызмага*. Рассказу о встрече Урызмага с *одноглазым уаигом* соответствует литовская сказка об одноглазом великане, которому герой жердью выбивает глаз.

Эпизод с *Созырыко*, пронзившим из могилы стрелой Сырдона, собиравшегося испражниться на его могилу, находит соответствие в сказке о трикстере Пликпетрисе, который, живым лёжа в могиле, точно так же пронзает вертелом барина, решившего нагадить на месте его погребения.

Как и Сырдон с *Ацамазом*, Йонас видит, как двое дерутся из-за сапогов-скороходов, плащаневидимки и стекляшки, по которой переходит воду; предлагает бежать наперегонки, уносит предметы.

В литовской сказке «Юозапелис и его коник» воспроизводится известный нартовский мотив заворачивания в *шкуру* животного ради достижения цели: «Скачет Юозапелис к морю, а коник ему и говорит: "Зарежь меня, вынь кишки, а сам влезь в мою шкуру. Как слетятся вороны клевать меня, хватай вороненка и не выпускай, покуда ворон не принесет ожерелья"».

Параллель к злоключениям Урызмага есть в литовской сказке о том, как мачеха ненавидела пасынка. Когда тот уже стал взрослым, она превратила его в волка или собаку.

В латышской сказке муж хочет умереть вместе с женой. В *склепе* он видит, как *змея* оживает другую с помощью листьев, и воскрешает жену, как Созырыко — *Бедуху*.

Если *Айсана* должен посадить во дворе Сослана и его жены дерево, которое цветет с захода солнца до полуночи, то герою латышской сказки «Пойди туда — неведомо куда, принеси то — неведомо что» выпадает поручение доставить большую яблоню в цвету, которая стоит за тридевятым царством. В сказке о золотых *яблоках* три королевича по очереди, как Ахсар и Ахсартаг, сторожат яблоню в отцовском саду, но лишь младшему, дураку, удается подкараулить их похитительницу — золотую птицу, которая, вырвавшись, оставила у него в руках золотое перышко.

Анс, герой латышской сказки «Силач и его товарищи», как и Батрадз, испытывает свою силу на задиристых сверстниках. И если в Нартовском эпосе и осетинских сказаниях упоминаются морские табуны Донбеттыров, то в латышском эпосе «Лаплесис» фигурируют «Антримпа бурные кони», принадлежащие богу моря. В латышской народной песне поётся:

Выплывали из моря
Два чалых коня;
На одном — попона звездная,
У другого — звездная уздечка.
Они знали край земли,
Дно морское они знали.

Поиск внешней души врага, который предпринимают и нарты, выпадает герою латышских сказок «Как принц колдуна одолел» и «Как брат сестёр разыскивал». Маленький волшебный самобранный столик, который достаётся батраку в латышской сказке за труды, напоми-





нает осетинский *фынг* и его роль в эпосе. А *волшебная свирель*, полученная от старичка, — близкое соответствие свирели Нарта Ацамаза. Аналогичную роль могут исполнять гусли-кокле.

Как и у коми и славян, память о нартах сохранилась в литовском *partūs* «норовистый, упрямый», *partas* ‘норов’, *partinti* ‘сердить’ и пр. Они указывают на явно иранское происхождение термина *нарт*, усвоенного соседями протоосетин не только на Кавказе, но и в Восточной Европе.

Лит.: А б а е в. Изоглоссы. С. 112; К е р б е л и т е Б. К вопросу о репертуаре литовских волшебных сказок // Фольклор балтских народов. Рига, 1968. С. 183; Г р е й м а с А. Ю. Про богів та людей. К., 2019. С. 129, 403; Лачплесис. Латышский эпос, воссозданный по народным преданиям. М., 1975. С. 71, 194, 235; Литовские народные сказки / Сборник подготовила и сказки перевела Б. Кербелите. М., 2016. С. 91–92, 298–300; Литовські народні казки / Упорядкування і переклад з литовської О. Градаускенає. К., 1988. С. 96–100; Королева-лебедь: Литовские народные сказки / Сост. А. Лёбите. Вильнюс, 1987. С. 169–174, 179–180, 195–196, 328; Латышские народные сказки. Избранное / Сост. К. Арайс. Рига, 1972. С. 107–108, 117–122, 154–155, 196–200, 219–221, 227–231; Латышские народные сказки / Сост. А. Алксните, О. Амбайнис, А. Анцелане, К. Арайс, М. Асаре. Рига, 1957. С. 205–211, 271–273, 330–331, 351–353, 409; Латышские сказки / Пер. К. Б. Езовитова и Р. Раюмнец; под ред. с прим. и вступлением Я. Страуяна; предисловие А. Курция. М.-Л., 1933. С. 119–120; Т р е й л а н д (Б р и в з е м н и а к с) Ф. Я. Латышские народные сказки. М., 1887. С. 211–212, 270–271; Латышские дайнэ. Рига, 1984. С. 8; Arājs Kārlis, Medne Alma. Latviešu pasaku tīru gādītājs. Rīga, 1977. P. 286–287, 306–307; В а с и л ь к о в Я., Р а з а у с к а с Д. Балтийский ключ к проблеме Вия–Вайю // Scripta Gregoriana. Сб. ст. в честь 70-летия Г. М. Бонгард-Левина. М., 2003. С. 35–44; Л а у р и н к е н е Н. Кузнец в литовской мифологической традиции // Балто-славянские исследования. XVI. М., 2004. С. 233–234, 237–238; А н и к и н А. Е. Славянская лексика на неславянском фоне. Этимологические заметки (1–7) // Этимология 1997–1999. М., 2000. С. 7–8; Д з и ц ц о й т ы. Нартовский эпос. С. 8–9.

К. Ю. Рахно

БАЛХЕТ [БАЛХЕТ (ир.) / БÆЛХЕТ (диг.)] — неизвестная эпическая местность или страна, встречающаяся в осетинском фольклоре. В «*Легендах о Даредзанта*» часто действие происходит в местности Б. Возможно, это старый иранский город Балх (к которому прибавляется

суффикс -ети: Иранети, Индоети, Кахети), известный из клинописных надписей Ахеменидов и *Геродота*, в наше время он находится в Афганистане; так же называлась древняя столица хорошо известной скифо-сакским племенам Бактрии (в древнеиндийских текстах страны Бахлика). Упоминается в кадагах «Нарт Батрадз и Созырыкхо» («Нарты Батрадз æмæ Созырыхъо») и «Нартовская Акула-красавица и сын Хамыца маленький Батрадз» («Нарти Акуларæсугъд æма Хæмици фурт минкъий Батрадз»).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 237, 639; НК. ИАЭ. 5. С. 144–145, 671; К у л л а н д а С. В. Скифы: язык и этногенез. М., 2016. С. 115.

Л. Ч.

БАЛЦ. См. *Поход*.

БАРАГ ОБАУ [БÆРÆГ ОБАУ, ÆМХИЦ-ХÆРÆН БÆРÆГ ОБАУ, ХÆРÆН ОБАУ, ЛÆЗГЪÆР ОБАУ] — определенное место, известный холм в *Стране Нартов*, на котором:

– проводится *хъазт* / игрища («Уырызмæг цыд хæцынмæ фат æмæ æрдынаей Хъазæн фæзмæ, Бæрæг обаумæ»), в том числе *игра в альчики*;

– назначают встречу соперники («Абон майрæмбон, иннае майрæмбоны æрæмбырд ут Бæрæг обаумæ»; «Æруадз мæ, лæппу, æмæ та райсом æз æмæ ды схъаздыстæм ацы Бæрæг обауыл»);

– собираются нартовские стада для перегона на дальние пастбища («Хъæуæй æддæдæр уыдис Бæрæг обау, æмæ Созырыхъо загъта: “Йæ фос кæмæн цауынц, уыдон сæ уырдаем скъæргæ ракæнæнт, иннаета та сæ уæрдæтты ракæнæнт”»);

– принимаются важные общественные решения, в том числе посредством жеребьевки («Ацу æмæ ныхъхъæр кæн Нарты хъæуыл, æмæ æрæмбырд уой Бæрæг Обаумæ, æмæ хæлттæ сæфтауæм.... <...> Æрæмбырд сты Нарт Бæрæг Обаумæ, гал аргæвстой уым, куывд кæнынц. Æмæ хæлттæ дæр сарæзтой»);

– погребен Нарт Хамыц («Уалынды дын Батрадз хæтæны цауын ыстæрхон кодта æмæ дын цуаны цаугæйæ бафтыдис Хъазæн фæзмæ, Бæрæг фадыг обаумæ æмæ дзы федта стыр къахт ингæн, йæ сæрыл мæсыгау амад дуртæ æмæ хъæдтæ»), здесь же (Лæзгъæр обауы



къуыппыл) Батрадз заставляет нартов жечь одежды, когда мстит за убийство своего отца.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 36, 352, 370–374, 377; НК. ИАЭ. 2. С. 214, 646, 810; НК. ИАЭ. 3. С. 289; НК. ИАЭ. 4. С. 421, 518; НК. ИАЭ. 5. С. 138, 182, 187, 326, 372, 375, 377–378, 395–396.

М. Д.

БАРАНКЪАЙ [БАРÆНКЪÆЙ, БАРÆНКЪÆЙ] — букв. 'камень для указания пути' — каменная плита, указывающая путь. В *кадаге* «Бора у Донбеттыров» («Борæ Донбеттыртаем») говорится, что *Бора*, отправляясь на *охоту* вместе с одним из младших *Донбеттыров*, оставил на камне одну из своих стрел, у подножья дуба он всадил в землю свое *копье*, а *щит* повесил на ветку: «Уым барæнкъæйыл Борæ йæ фаттæй | Уæд нысайнагæн иу фат сæвæрдта; | Тулдзы рæбын уый йæ арц æрсагъта, | Тулдзы цонгыл та уарт æрцауыгъта». *Х. Цгоев* предполагает, что оставленная на Б. стрела означала нахождение в лесу охотника. Возвращаясь с *охоты*, хозяин стрелы забирал ее. Если же стрела оставалась на каменной плите, то это значило, что с охотником случилось несчастье. Недаром в следующем *кадаге* «Бора у далимонов» («Борæ дæлимонтæм») нарты собираются у Б. в поисках Бора: «Æрцыдыстæм мах ныр цатфæдисы, | Дæ уарт дын федтам хъæзджны рагъæй, | Дæ фат дын ссардтам мах Барæнкъæйыл».

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 36, 40, 459; Цгоев. Словарь. 2017. С. 92.

М. Д.

БАРАСТЫР [БАРАСТЫР (ир.) / БАРАСТУР, БАРАСТИР, БАРАСТÆР (диг.)] — букв. 'наделенный сильной властью' — в мифологии и Нартовском эпосе осетин повелитель (а также судья и стражник) *Страны мертвых* (Мæрдты бæстæ). Без разрешения Б. никто не может попасть в загробный мир или выйти оттуда. По распоряжению Б. привратник *Аминон* открывает врата Страны мёртвых. Образ Б. описан в одном сказании: «И пошел Сослан с детьми в конец сада к повелителю Страны мертвых, к большому голому человеку. Волосы его во все стороны развевались, глаза у него подобно углям горели, а длинную бороду он закинул за спину, накрывшись ею до пят».



Барастыр. Худ. И. Лотиев

Будучи судьей мертвых, Б. (вместе с привратником или без него) встречает покойника у ворот своего царства и определяет место его пребывания: в *Рай* или в *Ад*. Он мог выступать и ангелом смерти. В одном из Нартовских сказаний говорится, что Б. «истребляет людей».

Б. обладал неограниченной властью, ср. этимологию имени: «бар» (полномочие), «стыр» (большой). Он неумолим к грешникам и снисходителен к душам людей добродетельных. В сказании говорится об этом: «Аминон приказал отвести покойника к нартам, туда они и поехали по средней дороге; подъезжают и видят, что нарты все сидят в кругу, и только увидели покойника, встали перед ним, а Б. вышел вперед и пригласил его занять в кругу ведущее место: “Ты был умным и хорошим человеком, мы тебя знали и почитали, садись на первое место и распорядись у нас всем”. Однако покойник отказался от предложенного места. Тогда Б. сказал: “Если ты не хочешь занимать первое место, так садись на последнее и прислуживай нам”. Но покойник и от этого места отказался, сказав нартам: “Я на том свете долго прислуживал всем и занимал последнее место”. Тогда посадили его в середине круга, и он остался посере-





Царство Барастыра. Худ. В. Пухаев

дине рая». Рано умерших детей Б. наделяет редкой привилегией — правом сидеть на своем колене: «Тело мальчика погребли Донбеттыры, а душа его отлетела в Страну мертвых, и место ей там было на колене Барастыра» («Лæппуйы буар йæ сыджытыл Донбеттыртæ бавæрдтой, йæ уд та атахти Мæрдты бæстæм, æмæ уыцы ран Барастыры уæрагыл уыди йæ бадæн»).

Б. благоволил нартам. Он передал Нарту *Сослану* листья чудесного *Аза-дерева* (Аза-бæлас). Сослан посещает свою жену *Бедуху* в Стране мертвых, чтобы попросить у нее совета. Получив ответы на свои вопросы, нартовский герой получает в дар от Б. листья Аза-дерева, произрастающего в Стране мертвых. На спине у Сослана Б. ставит подтверждающую подпись, давая нартам знать о своем существовании. Некоторые души отпрашиваются у Б., и он позволяет им ненадолго возвратиться в мир живых; это касается погибших юношей. Так, он отпускает на время *Безымянного сына Урызмага* на коне отца, подковы которого прибиты задом наперед, чтобы другие мертвецы не пошли за ним; но он должен вернуться в Страну мертвых до заката *солнца*, чтобы не остаться перед закрытыми воротами. В целом же, согласно народным представлениям, души мертвых могли время от времени «посещать» свои семьи, т. е. живых родственников, и в ночь мертвых — *Баданта*, с условием возвращения до захода солнца.

Аналогичные поверья известны многим народам Кавказа и Средней Азии. В частности, у узбеков Хорезма, связь которых с ираноязычным миром известна, душа обязательно посещает свой дом еженедельно по вечерам с четверга на пятницу в течение 30 дней, 40 дней или целого года. Живые сородичи старались встретить своих умерших благожелательно, с честью.

В сюжете о *черной лисице* нартов Сослан рассказывает, как из-за гнева убил своего аталычного брата. Прикоснувшись к муравьиной куче, его аталычный брат ожил и рассказал, что был в Стране мертвых и сватал за Сослана дочь Б. Тогда Сослан предложил аталычному брату убить его самого. У того не поднялась рука, тогда Сослан совершил самоубийство. Он вошел в Страну мертвых и засватал дочь Б. У нее от него родился мальчик. А потом аталычный брат приволок Сослана к муравьиной куче, и он ожил.

В Нартовских сказаниях мы также находим упоминание, наряду с Б. («Уæд Хуыцау загъта Мæрдты хистæртæ — Барастыр æмæ Йасатæн...»), еще об одном повелителе Страны мертвых — *Йасат / Имак*. Он по своему статусу равнозначен Б. Иногда Б. заменяет *Кафты-сар-Хуандон-алдар*. В одном из сказаний *ласточка* поднимает умершего *Батрадза* на небеса. Там Батрадз получает позволение от *Бога* и становится повелителем загробного мира Б., разбирающим праведные и грешные дела умерших людей.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 159, 442–443; НК. ИАЭ. 1. С. 256; НК. ИАЭ. 3. С. 556; НК. ИАЭ. 6. С. 337; НК. ИАЭ. 7. С. 377; Г а т и е в. Суеверия; С н е с а р е в Г. П. Реликты домусульманских верований у узбеков Хорезма. М., 1969; Ц г о е в. Словарь; Д а р ч и е в А. В. О военном культе аланов // ИСОИГСИ. Вл., 2017. Вып. 24 (63). С. 9.

Л. А. Чибиров
Р. П. Кулумбегов

БАРАСТЫРА ДОЧЬ [БАРАСТИРИ КИЗГÆ, БАРАСТУРИ КИЗГÆ (диг.)] упоминается в дигорских *кадагах* о *черной лисице* нартов («Нарти сау робас»; «Нарти сау робасдзари





тауæрахъ»), в удивительном рассказе *Сослана*. Согласно первому тексту, он убил себя, чтобы посвататься к Д. Б., у них родился сын («Мæрдтæмæ бацудтæн æма Мæрдти Барастури кизги уосæн ракурдтон. Уомæн мин лæхъуæн райгурдæй»). Согласно кадагу «Нарт Сослан — зять Барастыра из Страны мертвых» («Нарти Сослан — Мæрдти Барастури сияхс»), Д. Б. вместе с дочерью *небожителя Курдалагона* каждую *пятницу* встречаются в склепе Софией зæппаз. По научению *Кулбадаг-ус*, Сослан взял с собой горсть земли из *муравейника*, бросил в Д. Б., и девушка ожила, тогда он женился на ней («Барастури кизгæ æма уæларв Курдалагоны кизгæ уæларв Софией зæппазмæ али майрæнбон кафунмæ цаеунцæ, æма йеци мулдзугути зобатæй дæ коми дзаг фæхæссæ уæларв Софией зæппазмæ æма изæрма сæ хæццæ фæккафæ; уæдта изæрай ку цаеунцæ, уæдта йибæл мулдзугути сигит бакалæ, æма райгас уодзæнæй, æма ’й дæ хæццæ рахондзæнæ!»). См. *Барастыр*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 399, 410, 579, 844.

М. Д.

БАРГУН [БÆРГЪУЫН] — сын Ноза (Нозы фырт Бæргъуын), эпизодический персонаж эпоса, предводитель народа, живущего от нартовских земель на расстоянии, проходимом за один день. Кем он доводится нартам, неизвестно. Он гонится за врагами нартов — войсками *Малика*. Когда жители из *Нижнего квартала* не соглашаются пойти вместе с ним, он сжигает их заживо. Вместе со своим войском Б. проходит через песчаные, выжженные *солнцем* поля, потеряв половину войска, он возвращается. Его убила *дочь Даргафсара с женищинами-воительницами* из-за того, что он сжег Нижний квартал вместе с жителями. По другим вариантам, Б. убила дочь престарелого героя — Зарисара. «Правитель Б.» встречается еще в одном сказании, где на его дочери женится *Сайнаг-алдар*. Согласно этому тексту, страна Б. находится недалеко от Страны Нартов. См. *дочь Даргафсара*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 58–62, 260, 464.

Л. Ч.

БАРДУАГ — в «Нартиаде» так именуют представителей большого сонма небесных покровителей. Редко какое сказание обходится без участия того или иного Б. Теоним расшифровывается

как «повелитель», «покровитель» (от «бар» — воля, «дауаг / идауаг» — божество). Каждый из них воплощает определенные функции: Зæххы б. (*Покровитель земли*), Зынджы б. (*Покровитель огня*), Мигъы б. (*Покровитель туч*) и др.

В *кадаге* «Хамыц и Батрадз» («Хамыц æма Батрадз») для своей закалки в *огне Батрадз* просит содействия *небожителей*, чтобы в горне кузнеца *Курдалагона* разгорелось пламя: «Уацилла, жаром своим раскали камни, Галагон, нашли ветер и раздуй пламя, Зынджы бардуаг, утрой силу огня, Мигъы бардуаг, в течение недели напусти такие дожди, чтобы моря и океаны вышли из берегов, чтобы тело мое охладилось после закаливания».

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 248; ОЭЭ. С. 104.

Р. К.

БАРДУАГА СЫН [БАРДУАДЖЫ ФЫРТ, МИГЪЫ БАРДУАДЖЫ ФЫРТ] — *небожитель*, сын *Покровителя туч*, преданный друг и помощник нартов. Прибывает к нартам с шумом на дубовой бороне, которую *Дзылау* изготовил для него и запряг *оленьями*, летающими по *небу*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 219–223, 492.

И. Б.

БАРЗОНД ДЗУАР [БÆРЗОНД ДЗУАР] — название святилища в *кадаге* «Смерть сына Хамыца Батрадза» («Хамыцы фырт Батрадзы мæлæт»). Известно о трех святилищах, появившихся на местах, где упали слезы *Бога*, которые он проронил по умершему *Батрадзу*: *Реком*, *Таранджелоз* и *Мыкалгабырта*. Однако встречаются и другие варианты. Так, в указанном *кадаге* тремя святилищами являются *Таранджелоз*, *Архангелоз* и Б. Дз.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 670.

Л. Ч.

БАРС [ФÆРАНК, ФЫРАНК, МЫСЫ] — крупное хищное млекопитающее семейства кошачьих. В осетинском эпосе «Нарты» идеальный герой *Батрадз* персонифицируется *сказителями* в образе Б. В сказании «Смерть Хамыца» говорится: «Булатным ножом Аладжыко ударил Хамыца по шее. От ножа отлетел кусочек (с тех пор на небе появился месяц — кусочек ножа Аладжыко), Хамыц умер. “О, собачьи нарты! Его вы убили, но с высоты на вас





барс глядит», — крикнул Сырдон. А говорил так Сырдон о Батрадзе, сыне Хамыца». В данном случае Б. подразумевает защитника и кровомстителя, взирающего на происходящую несправедливость с высоты.

В сказании «Старый Урызмаг и Батрадз» Б. терзает свои жертвы у корней *Мирового древа*. Именно так *Урызмаг* предупреждает *Сырдона* о скором появлении Батрадза и его расправе над заговорщиками: «Вот в степи, посередине Мгона, стояло золотое дерево и собирались вокруг него свиньи — корни того дерева подкапывают, хотят свалить его, чтобы даже корней не осталось. Тут Урызмаг улыбнулся... Я и сам видел, как то дерево сваливали, но, видимо, ты не знаешь, что в последний раз со свиньями приключилось: на них такой барс набросился, что всех их до одного растерзал».

В другом сказании Урызмаг попадает в идентичную ситуацию и, в ответ на иносказательную угрозу, отвечает веселым куплетом, в котором повествует своим врагам о скором прибытии Батрадза: «Чтобы вызволить тех кабанов, с высокой горы прыгнул молодой барс, ловкий, с горящими глазами. Видать, псам с их большими клыками от него не уйти, молодой барс снимет с них шкуру». В югоосетинской версии эпоса существует сказание, в котором напрямую говорится о способности героя превращаться в Б. Преследуя убийцу *Сослана*, охваченный жаждой *кровной мести*, герой обретает звериный облик: «Батрадз превратил себя в барса».

Б. на фоне гор изображен в качестве герба Осетии на рукописной «Карте Иберийского царства или всей Грузии» (1735), выполненной царевичем Вахушти Багратиони. Очень близкую ему параллель представляет золотая бляшка V–IV вв. до н. э. из погребения сакского вождя в кургане Исык, известного как Золотой человек. Сохранилось и древнее согдийское изображение Б., стерегущего дерево с четырьмя ветвями. Другой подобный сюжет изображен на тыльной стороне скифского серебряного зеркала, обнаруженного при раскопках Келермесского могильника.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 236, 279; НК. ИАЭ. 6. С. 126–127; НК. ИАЭ. 6. С. 425; У а р з и а т и В. С. Средневековый герб алан-осетин // Вопросы этнической истории народов России: межвузовский сборник. СПб., 2004. С. 51; Г а з д а н о в а В. С. Золотой дождь: Исследования по тра-

диционной культуре осетин. Вл., 2007. С. 215; Ц а г а р а е в. Золотая яблоня. С. 37; М у с у к к а т у Boris. По следам «аланского барса» // ИФА. Вл., 2021. № 10.

К. Ю. Рахно

БАРСАГ. См. *Балсаг*.

БАРТАЛАГ [БÆРТÆЛÆГ] — предводитель мифического народа, родственного нартам и говорящего на одном с ними языке. Б. — эпизодическая фигура из *кадага* «Бора у далимонов» («Бора дæлимонтæм»):

«Кровавая битва идет у реки Фардыгдон,
Сражается Хандыхъдзу с Барталагом,
Хочет данником своим его сделать.
Отбирает его земли, истребляет его людей,
Испрашивает нашего гостеприимства,
Помощи просит у нас Барталаг.

Говорят, что и на наши земли

метит Хандыхъдзу

Хочет Уарп-поле отобрать у нас ...»

(пер. — М. Ц.).

(«Фардыгдоны был куы 'рцыди туг-хæст,
Хæцы Хандыхъдзу Бæртæлæджимæ,
Уый дзы хъалондар кæны йæхицæн:
Зæххытæ исы, цæгъды сын с' адæм,
Йæхи не уазæг кæны Бæртæлæг,
Æххуыс уый куры, кæсы æгъгъæлмæ.
Уымæй уæлдай ма хъус-хъусæй хъусæм:
Цыма Хандыхъдзу махмæ дæр хъавы
Æмæ нæ домы Уарыппы быдыр»).

Бора, которому нарты рассказывают о сражении, решительно вступает за Б.: «Если помощи ждет Барталаг, | Поможем ему, не будем медлить!» («Уæдæ Бæртæлæг æнхæлмæ кæсы? | Баххуыс кæнын ын æнæмæнг хъæуы!»).

Нарты в лице Бора помогают Б. в этой борьбе. Б. окружает вниманием невесту *Сауассы*, дружит с Бора. Когда у *Сауассы* рождаются сыновья, Б. устраивает недельный *кувд* близнецам. В доме Б. *Уархаг* и *Уархтанаг* мужают, пока не узнают, что они нарты, землю которых захватили недруги.

Образ Б. сопоставим с Парталоном кельтских сказаний. Парталон (ирл. Parthaloin) — варианты написания имени в русских переводах — Партолон, Партолоим, Бартолан, Барталан, предводитель народа гэлов, изгнанный





из Скифии за убийство своих родителей. Прибыл в Ирландию через 278 лет после потопа.

Письменные источники описывают прибытие Парталона в Ирландию следующим образом. Ненний: «Последними прибыли скотты в Ибернию из испанских земель. Первым с тысячей мужчин и женщин прибыл сюда Парталон, и численность этих скоттов возросла до четырех тысяч, но потом напала на них моровая язва, и все они в одну неделю погибли, так что никого не осталось в живых». Гальфрид Монмутский: «Возвращаясь после одержанной победы на родину, Гургуинт у Оркадских островов наткнулся на тридцать полных мужчинами и женщинами судов, и когда он осведомился, по какой причине они прибыли в эти края, к нему явился их вождь по имени Партолоим и, почтительно обратившись с приветствием, испросил у него мира и благорасположения. Он рассказал, что был изгнан из пределов Испании и в поисках пристанища скитается по этим морям. Он умолял также предоставить ему для поселения хоть малую частицу Британии и тем самым избавить его от необходимости слоняться по неприятным морским просторам; ведь уже миновало полтора года, как, изгнанный за пределы родины, он вместе со спутниками бороздит Океан.

Когда Гургуинт Барбтрук узнал, что они прибыли из Испании и прозываются басклензами, а также в чем состоит их просьба, он отправил с ними своих людей на остров Ибернию, который тогда был совершенно необитаем, и позволил им поселиться на нем. Впоследствии они там укоренились и размножились и поныне все еще обитают на этом острове». Прибытие Парталона описывают «Топография Ирландии» Гиральда Уэльского и «Анналы королевства Ирландии четырех мастеров» (1632–1636): «2520 лет прошло от сотворения мира, когда Партолон прибыл в Ирландию.<...> От сотворения мира год 2530. Была в этом году первая битва в Ирландии; Кикал Григенкосах, сын Голла, сына Гарва, из фоморов, и его мать прибыли в Ирландию, и с ними еще восемь сотен, и была битва между ними и людьми Партолон в Шлевна Майге Ита, где фоморы были побеждены Партолоном, и все они были убиты. Зовется это битвой при Маг Ита».

Наиболее полно легенды о Партолоне представлены в «Книге захватов Ирландии»: в Ирландии в те времена была лишь одна равнина —

Сен Магх; всего *три* озера и девять рек — при Парталоне возникло еще семь озер: причем все они, как свидетельствуют «Книга захватов Ирландии» и «Анналы четырех мастеров», возникли при погребении сыновей Партолона. Обустраиваясь на новой земле, народ Партолона расчистил еще четыре равнины: Партолон привез в Ирландию первый скот и первый плуг, возникло земледелие, ремесла (кельтские предания называют Партолона «главой всех ремесел»), был построен первый дом, первая гостиница и первые палаты для пиров; впервые сбито масло, сварены *пиво* и мясо, изготовлен первый *котел* для *пищи* и изобретена первая ручная мельница.

При Партолоне произошла и первая битва в Ирландии — при Маг Итха у реки Финн (др.-ирл. Cath Maige Itha) племени Партолона с хтоническими «подводными» существами фоморами, которые соответствуют осетинским *уаигам*.

Легендарная деятельность Партолона и его нововведения указывают на историко-мифологическую функцию первопродка-цивилизатора, творца и обустроителя порядка против Хаоса.

При сопоставлении историй Партолона и Б. обращают на себя внимание следующие сходные черты:

1) созвучье имен Барталана / Барталона / Партолона и Б. Имя Парталона принято возводить к арамейскому Варфоломей. Однако представляется перспективным сопоставление с Б., а также и с *Батрадзом* Нартовского эпоса;

2) действие Нартовского сказания происходит в подземном мире (у *далимонов*); далимоны, подобно фоморам, — хтонические существа;

3) предводитель вражеского племени *Хандыкдзу* — существо нечеловеческой природы, подобно вождю фоморов Кикалу Григенкосаху;

4) битва племени Б. с племенем *Хандыкдзу* происходит за владение равнинной землей. *Хандыкдзу* «отбирает их земли, истребляет народ... и требует себе Равнину Уарп», что напоминает битву фоморов с Партолоном за дефицитную пахотную землю;

5) место битвы — равнина у мифической реки *Фардыгдон*; место битвы Партолон — равнина Маг Итха у р. Финн;





6) река / брод в мифологии — граница между срединным и нижним мирами; битва у реки — метафора смертельного сражения, содержащая также намек на хтоническую природу ее участников или одной из сторон;

7) Б. просит помощи у нартов; Партолон просит помощи («мира и благорасположения») у короля Гургуинта;

8) нарты приходят на помощь Б., берут под свое покровительство и предоставляют приют; Гургуинт берет народ Партолона под свое покровительство и позволяет им поселиться в Ибернии / Ирландии.

Принимая во внимание, что ряд источников называет Скифию родиной Партолона, приведенные параллели — суть отложения исторической памяти о первых миграциях иранских племен на Британские острова. В пользу подобного предположения говорит один из важных сюжетов в мифологической истории Партолона, связанный с мотивом супружеской измены и провозглашением «права жены Партолона». В Нартовском эпосе мотив супружеской измены как испытания эмоционального равновесия героя представлен в циклах об *Урызмаге* и *Шатáне*, Батрадзе.

При Партолоне, как свидетельствует «Книга захватов Ирландии», случилось первое в Ирландии проявление ревности и первая супружеская измена: Партолон отправился в свои земли за добычей, оставив дома жену Делгнет наедине с подручным или конюхом Топой. Жена Партолона соблазняет «невинного подручного» и, как он не противится, уступает, в конце концов, желанию госпожи — «слаб человек». После содеянного, напала на обоих великая жажда, и стали они пить вкусный эль (“*sweet ale*”) из кадки Партолона. Партолон был «человеком знания», и была у него кадка (“*a vat*”) с «самым вкусным элем», из которой можно было пить только через трубочку из красного золота. Партолон разоблачает прелюбодеев, ощутив на краях золотой трубочки вкус уст Делгнет и Топы. Гнев Партолона стал первым в Ирландии проявлением ревности. Делгнет урезонит супруга: «Правда в том, что не мы виновны в содеянном, а ты сам. Опасно оставлять мед и женщину, молоко и кошку, пищу и щедрого, мясо и ребенка, и тем вводить их в искушение <...> Женщина отведаст густого меда, кошка выпьет молоко, щедрый раздаст пищу, ребенок съест мясо...

потому правильно будет не рисковать и держать их подальше друг от друга».

Эпизод исчерпан признанием Партолоном правоты Делгнет и вынесением первого благородного решения, получившего название «право жены Партолона».

Мотив супружеской измены, а с ним и первого проявления ревности и т. д., «Книга захватов Ирландии» приводит в ряду «первых деяний» первопредка-цивилизатора. Между тем, в подтексты саги отодвинут ее истинный смысл как *инициационного испытания* Партолона, как и в аналогичном сюжете с Урызмагом и Шатáной. В цикле о Батрадзе инициационный характер рассматриваемого мотива, напротив, выдвинут на первый план.

В 8-ми вариантах сказаний «О том, как Шатáна была обманута» Шатáна предстает как идеал женщины и жены. В варианте сюжета «Как Сафа обманул Шатáну» небожители *Фалвара*, *Елиа* и *Сафа* сговорились испытать верность Шатáны Урызмагу. Как и в легенде о Партолоне, измену удостоверяет слюна: «Сплюнь на этот камень и если твой плевок вспенится, значит ты ее соблазнил».

Фабула всех вариантов Нартовского сказания неизменна, меняются лишь персоны соблазнитель-небожителей. Во всех вариантах Шатáна уступает соблазнителью исключительно ради того, чтобы заполучить волшебный *ножик* (хæрынкъа), из рукоятки которого чудесным образом выскакивают юноша и девушка, которые в мгновение ока организуют богатое угощение. Иногда в комплекте с ножиком упоминается стол-треножник. Шатáна в мужском платье нагоняет разгневанного супруга и, неузнанная, сопровождает в качестве «спутника». Во время трапезы, когда она являет Урызмагу чудеса волшебного ножика, он предлагает за любые богатства, но Шатáна обещает уступить ему нож при единственном условии — если Урызмаг проведет с «ним» ночь. Жажда заполучить чудесную вещь заставляет Урызмага принять непристойное предложение, тогда Шатáна открывается супругу: «Ты — мужчина среди мужчин, знаменитость, и даже тебя обманули, а я — просто женщина». Как и в сюжете с Панталоном, история завершается примирением супругов и установлением негласного «права жены Урызмага» на ошибку: «... теперь-то ты видишь — нет в





мире человека, кого нельзя было бы обмануть». Заметим, что Делгет и Шатана призывают в свою защиту жизненный опыт и здравый смысл.

Мотив супружеской измены получает дальнейшее развитие в сказании «Нартовская Уацамонга». На *Ныхас* старейшины нартов вынесли три сокровища нартов; ими старейшины нартов испытывают достоинства Батрадза. Одно из трех испытаний-инициаций, через которые проходит Батрадз, связано с испытанием пределов его самообладания и великодушия по отношению к женщине. Сохранившиеся 6 вариантов сказания излагают одну и ту же историю, причем, в отличие от упомянутых сюжетов, жена Батрадза невинна, а вся история подстроена старейшинами по договоренности с супругой Батрадза: «Вернувшись домой, увидел Батрадз, что голова жены его лежит на руке пастуха. Батрадз осторожно вытащил руку пастуха из-под головы жены своей и подложил ее руку под голову пастуха, сам же вышел во двор, подостлал под себя бурку, седло положил под голову, лег и до восхода солнца не шевельнулся». Объясняя свое поведение старейшинам, Батрадз рассказывает о двух женщинах, принявших на ночлег его людей и заспоривших на *хатиагском языке*, кому из них в какой комнате заночевать — с 19 воинами или с 20: «И, слушая их разговор, понял я, как несчастна бывает женщина, как порой бывает нужна ей ласка. И дал я тогда слово, что никогда не обману ту женщину, которая из-за меня войдет в дом моего отца, и если она сама ошибется, то и тогда не упрекну ее за это».

В сказании об испытаниях-инициациях Батрадза, удостоверяющих его мужественность, мотив супружеской измены приобретает иное звучание, характерное для нового героя-рыцаря, каким предстает в «Нартиаде» Батрадз. Здесь нет притязаний на установление паритетного «права жены Партолона» или права жены Урызмага на ошибку, но есть безусловное великодушие сильного.

В постановочном испытании Батрадз, сохраняя изначальные архаичные черты грозового божества (достаточно вспомнить его вторжение в Дом *Бората* в сказании «Как Батрадз отомстил за отца»), обнаруживает качества, предвосхищающие рождение нового типа героя — рыцаря, позволившие сопоставить с ним Первого рыцаря средневековья — короля *Артура*.

В цикле о Батрадзе эпическая мудрость ориентирует на умеренность (прежде всего в еде, намекая на животные инстинкты человека), сдержанность в проявлении чувств и эмоций, стратегическое мышление в борьбе за выживание и благородное великодушие к женщине. Именно эти рациональные принципы составили каркас этической культуры скифов-сарматов-аланов, приверженность которой они хранили всегда и везде, куда добирались в своих *походах*, в том числе и в известных истории пяти миграциях на Британские острова, о которых повествуют кельтские мифы.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 201, 206, 207; НК. ИАЭ. 6. С. 40, 140, 152, 208, 460, 468; СН. 1978; *Анналы королевства Ирландии четырех мастеров*. [Электронный ресурс] — код доступа: <http://www.vostlit.info/Texts/rus5/Annal4mast/text1.phtml?id=1771>; Книга захватов Ирландии. *Lebor Gabála Éirenn: Book of the Taking of Ireland*. LGE, § 30, 31, 35, 38); Беда Достопочтенный. *Церковная история народа англов* / Пер. с лат., вступ. ст., ком. В. В. Эрлихмана. СПб.: Алетейя, 2001. 3; Гальфрид Монмутский. *История бриттов. Жизнь Мерлина* / Посл. А. Д. Михайлова. М.: Наука, 1984. 4; Кельтская мифология / Пер. с англ. С. Головой и А. Голова. М.: Эксмо, 2004. 5; *Lebor Gabála Éirenn: Book of the Taking of Ireland*. Vol. 2 and 3. ed. and tr. by R. A. S. Macalister. Dublin: Irish Texts Society, 1941; Ненный. *История бриттов* / Пер. А. С. Бобовича // Гальфрид Монмутский. *История бриттов. Жизнь Мерлина*. М., 1984. С. 8.

М. В. Цховребова

БАРТОЛОМЕО Христиан (1855–1925) — немецкий филолог, иранист и индоевропеист. Член Гейдельбергской АН, чл.-корр. Российской Императорской АН. Родился в семье лесника в Форст-об-Лиммерсдорфе (сегодня Форстляйтен близ Лиммерсдорфа), в Верхней Франконии. Получив общее образование в Байройте, сначала изучал классические языки в ун-тах Мюнхена и Эрлангена. Позже он отправился в Лейпцигский ун-т, в то время бесспорный центр лингвистических исследований, чтобы изучать санскрит и сравнительную филологию. Через пять лет после получения государственной докторской степени (*Habilitation*) в Университете Галле, он был назначен там экстраординарным профессором в 1884 г. В следующем году он отправился в Мюнстер (Вестфалия) и в 1898 г. был назначен на полную профессорскую должность в университете Гессена. В 1909 г. перешел





в Страсбургский ун-т как преемник своего учителя Генриха *Хюбшмана*, но позже в том же году уехал в Гейдельберг, где преподавал в качестве проф. сравнительной филологии и санскрита до своей отставки в 1924 г. Б. интересовался и Нартовскими сказаниями. В своей книге «Древнеиранский словарь» он объясняет значение слова «нар» и доказывает его иранское происхождение. Мнение Б. принял и развил дальше в одной из своих статей М. В. *Рклицкый*, дополнив ее собственными изысканиями.

Соч.: Arische Forschungen, 3 B., Halle, 1882–87. Altiranisches Wörterbuch, Strassburg, 1904. Die Gatha's des Awesta, Zarathushtra's Verspredigten, Strassburg, 1905. Zum Altiranischen Wörterbuch. Nacharbeiten und Vorarbeiten, Strassburg, 1906. Über ein sasanidisches Rechtsbuch, Heidelberg, 1910. Die Zendhandschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München. Beschrieben von Christian Bartholomae. Munich, 1915. Zur Kenntnis der mitteliranischen Mundarten, 6 vols., Heidelberg, 1916–25. Zum sasanidischen Recht, 5 vols., Heidelberg, 1918–23. Zur Buchenfrage, Heidelberg, 1918. Zur Etymologie und Wortbildung der indogermanischen Sprachen, Heidelberg, 1919. Zarathuštra's Leben und Lehre, Heidelberg, 1919, 2nd ed. 1924. Die Frau im sasanidischen Recht, Heidelberg, 1924.

Лит.: Б и г у л о в а И. Сердца, наполненные светом. О просветителях Южной Осетии. Цх., 2016. С. 412.

К. Ю. Рахно

БАРЫСЧИ [БАРЫСЧЫИ, БАРЕСЧЫИ] — траур, пост по покойному; название обычая, согласно которому в течение определенного времени не употребляли мясную и молочную *пищу*. Нарушение этого обычая считалось большим грехом перед покойником. Б. соблюдался женщиной по убитому, снимался после отмщения. Обычай упоминается в следующих текстах: «Сказание о Нарте Хамыце, белом зайце и сыне Хамыца Батрадзе», «Кадаг о сыне Нарта Хамыца — Батрадзе» («Нарты Хамыцы фырт Батрадзы кадаг»), «Кадаг о Хамыце и Батрадзе» («Хамыц æмæ Батрадзы кадаг»). Некоторые сведения о Б. приводятся в комментариях *Г. Шанаева* к кадагу «О Нарте Сосрыко и маленьком Тотрадзе, сыне Алимбека». В частности, указывается, что женщины держали пост по своим умершим мужьям, братьям, отцам и др. родственникам в течение года. Однако часто по просьбе старших родственников (ее или мужа) женщине приходилось разговляться от поста прежде года. Очевидно, это связано со

свершившимся ранее года актом мщения, доказательством которого служила отрубленная правая рука убийцы.

Представляет интерес факт упоминания Б. в сюжете о рождении *Батрадза* из нароста на спине отца. *Шатана* говорит *Хамыцу*: «О, Хамыц, делать нечего, придется вскрыть его в один из дней барысчьи» («Уæ, Хæмыц, нал ис гæнæн, къæртт кæнын æй хъæуы иу барысчьи бон...»).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 294, 484, 645, 652; НК. ИАЭ. 5. С. 619, 731.

М. Д.

БАСАЕВ Тепсарико Баппынович [БАСАТЫ Бæппыны фырт Тепæрыхъо] — *сказитель*. От него в 1941 г. А. *Бугаевым* и В. *Дулаевым* записан *кадаг* «Урызмаг и Шатана» («Уырызмаг æмæ Сатана»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (X), л. 67.

И. Б.

БАСКАЕВ Д. [БАСКАТЫ Д.]. От него записан *кадаг* «Нартовская Шатана и ногаец».

Лит.: Архив ЮОНИИ. Фольклорные записи по нартовскому эпосу в Северной Осетии, 1898–1924, п. 115, т. I, № 30.

Л. Ч.

БАСКАЕВ Елмурза [БАСКАТЫ Елмырзæ] — *сказитель*, уроженец г. Алагир РСО-А. От него в 1941 г. М. Цагараевым, М. Гапповым и К. *Бесоловым* записан *кадаг* «Как Батрадз оторвал руку великану» («Батрадз уæйыджы цонг куыд ратыдта»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (V), л. 36–37.

И. Б.

БАСКАЕВ Инус [БАСКАТЫ Инус] — *сказитель*, уроженец пос. Мизур РСО-А. От него в 1932 г. Б. Бигулаевым записан *кадаг* «Нарты» («Нартæ»).

Лит.: НТХ. С. 205.

И. Б.

БАСКАЕВ Чермен Магометович [БАСКАТЫ Мæхæмæты фырт Чермен] — *сказитель*, уроженец г. Алагир РСО-А. От него в 1941 г. М. Цагараевым, М. Гапповым и К. Бесоловым записан *кадаг* «Смерть сына Шатаны» («Сатанайы фырт мæлæт»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56, (V), л. 38.

И. Б.



БАСКАЕВА Афасса [БАСКАТЫ Афасса (1899–?)] — собирательница осетинских Нартовских сказаний, уроженка г. Алагира РСО-А. В 1916 г. Б. окончила Осетинскую Ольгинскую женскую гимназию в г. Владикавказе. Ею записаны многочисленные *кадаги* от известных *сказителей*.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 49, д. 277.

И. Б.

БАСТЫ-САРЫ-ТЫХ [БÆСТЫ-СÆРЫ-ТЫХ] — букв. ‘бæстæ — мир, Вселенная; сæр — начало сотворения; тых — энергия’ созидательная энергия Вселенной, мира; персонифицированный создатель нартов. Согласно «Начальному сказанию» («Райдайæн кадаг»), в период возникновения жизни, когда *небо* и земля находились в гармонии («Арв æмæ зæххы ‘хсæн иудзинад куы уыд...»), на земле обитали *уаиги* и *гумиры*, под *водой* — *Донбеттыры*, а под семью подземельями — *далимоны*. Но в некий период пространство между небом и землей раскалилось дочерна, искра от этого пламени с небес бросилась в море и там закалилась. Эта энергия персонифицировалась в Б.-с.-т.: «Фæлæ иу дуджы зæххæй арв-астæу | Сау пиллон кодта, æмдзæхæр фестад. | Уыцы зынг арвæй йæхи уæд фехста, | Денджызмæ ‘рттивгæ йæхи раппæрста | Æмæ денджызы йæхи байсæрста. | Бæсты-сæры-тых уырдыгæй равзæрд». В неко-

торых текстах Б.-с.-т. отождествляется с Зын-джыбардуаг / Зын-джы бардуаг — *покровителем огня*, согласно другим, Б.-с.-т. был создан им. Являясь первым демиургом, Б.-с.-т. создал нартов, рожденных из пламени и закаленных в воде («артæй гуырдатæ, донæй сæрстыгтæ»).

Как отмечал М. Туганов, *кадаг* о Б.-с.-т., который Б. Андиев сократил для публикации, «представляет цельную огромную поэму борьбы первого нарта с окружающими его силами природы: водой, ветрами, землей». М. Туганов приводил содержание дигорского текста о Б.-с.-т., записанного в повествовательной форме: «Бог, боясь, чтобы он (первый нарт) не разрушил всю землю, постепенно заманивает его в самый центр земли, где огромный массив сковывает его богатырские члены, и первый нарт так и остался навеки в недрах земли. “С тех пор, — говорится в сказании, — первый нарт, когда хочет вырваться оттуда, потрясает землю, почему и происходит землетрясение”. Это одна из древнейших легенд объяснения космических явлений природы и начала зарождения религии, поклонения огню. Однако первый нарт, прежде чем быть скованным землей, успевает оставить свое потомство на земле. Нарты все несут в себе божественное начало огня, в отличие от прочих».

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 25–26, 456; Т у г а н о в. Новое. С. 135, 137, 142, 144, 173–175; Ч и б и р о в. ОН. С. 31.

З. К.

М. Д.



Басты-сары-тых. Худ. И. Джуссоев

БАСТЫ ФАРН [БÆСТЫ ФАРН] — букв. ‘божественная благодать Вселенной’. В *кадаге* «Борьба нарта Уархага и его сыновей с великанами» («Нарты Уæрхæг æмæ йæ фыртты хæст уæйгуытимæ») сыновья *Уархага*, преследующие *олена* в течение двух дней, в конце второго дня вверили себя покровительству Б. ф.: «Басты фарн, ты властен над утренним рассветом, благослови нас, и мы будем готовы следовать за ним» («Нæ райсомы æрбарухс, Бæсты фарн, дæ — бар, мах дæр та уыдзыстæм йæ фæдмæ цæттæ»). В этом же тексте младший из братьев — *Саталаг*, увидев настигающих его *уаигов*, выпустил последнюю стрелу с обращением к Б. ф.: «О, Басты бардуаг и Басты фарн, знаю, что близка моя гибель, так не дай же мне стать их жертвой» («Йа, маæнæ Бæсты бардуаг æмæ Бæсты фарн,



мæ адзал у, уый зоньн, фæлæ мæ адоны хардз ма скæнут»).

В кадаге «Свадьба Сахуга» («Сæхуыгы чындзæхсæв») покровительству Б. ф. *Урызмаг* вверяет племянника нартов *Сахуга*, отправляющегося на поиски невесты: «Бæсты фарн дæ рæствæндаг фæкæнæд». Обрядовое моление свершается с тремя мыдамастами (лепешками, помазанными медом), приготовленными *Шатаной*.

Фарн является важным мировоззренческим понятием индоиранского мира, базовая мифологема этнокультурной традиции осетин. В кадаге «Как Нарты узнали об Ацамазе» («Нартæ Ацамæзы куд базыдтой») *Уастырдж* появляется у костра нартов, отправившихся в балц, и приветствует их: «Фарн уæ бадгы, Нартæ!» «Фæрнæйдзæг уай, Уастырдж!», — отвечают они. В этой же сцене *Урызмаг*, узнав от *небожителя* о том, что старики, женщины и юный *Ацамаз* сражаются против врагов, воскликнул: «О, не исчезни, род нартов, пусть будет он (Ацамаз) преисполнен Басты фарн и силой духа Нартов!» («Уо, макуы амæлай, Нарты мыггаг, — зæгъы Уырызмæг. — Бæсты фарн æмæ Нарты ныфс уæд йе уæнгты!»).

Согласно поверьям, Б. ф. исчезает там, где женщина не соблюдает принятые в осетинском обществе этикетные нормы и позволяет себе повысить голос. Сюжеты кадагов содержат аналогичные представления. Так, *Батрадз*, услышав женский крик, произнес: «Вот теперь божественная благодать и изобилие исчезли, потому что женщина позволила себе повысить голос» («Гъе-нынр бæсты фарн æмæ бæркад фесæфт, сылгоймаджы хъæр кæм ацыд, уымæ гæсгæ»). См. *Фарн*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 558; НК. ИАЭ. 4. С. 343; НК. ИАЭ. 5. С. 30-31, 656; НК. ИАЭ. 7. С. 443, 585; МД. 1996. № 10. С. 93; МД. 2006. № 3. С. 133.

З. К. Кусаева
М. В. Дарчиева

БАТАГ [БÆТÆГ]. Имя Б. в «Нартиаде» чаще является и вариантом имени «Гатæг / Гæт». Так, в дигорском *кадаге* «Как Сослан завоевал крепость Хузм» («Сослан Хузми фæдар куд байста») Б. назван *пастухом Донбеттыров*, упоминается при обращении к *Сырдоу*: «...рожденный от пастуха Донбеттыров Батага» («...Донбеттирти гъонгæс Бæтæгæй ка райгурдæй»). А в кадаге о

Хамыце («Хæмыцы кадаг») Б. назван старшим *чертей* («Сатана донмæ азгъордта, æмæ йæ хæйрæджыты хистæр Бæтæг донмæ нæ уадзы...»), и здесь Б. является отцом *Сырдоу*. См. *Гатаг*.

В единственном тексте «Урызмаг, Созырыко и Хамыц» («Уырызмæг, Созырыхъо æмæ Хæмыц»), записанном в 1941 г., Б. назван *небожителем* (хæххон дзуар) и заменяет *Уастырдж* в сюжете о рождении *Шатаны*. В первую ночь, когда *Урызмаг* сторожил *склеп* матери, Б. напустил тьму, заставил идти ливень с громом и молнией («Стæй уæд куы æрæхсæв ис, уæд, уыцы хæххон дзуар Бæтæг чи уыди, уый æрбаталынг кодта бæстæ, æркæвда кодта, хъуамæ арвы гæрæхтæй æмæ цæхæрæй фæтæрсын кодтаид Уырызмæджы, æмæ хъуамæ ацыдаид»), однако *Урызмаг* не испугался. В третью ночь *склеп* охранял *Хамыц*, и Б. запустил на *небо* утреннюю звезду *Баброн* (*Бонварнон*), чтобы *Хамыц* решил, что наступило утро, и оставил *склеп Дзерассы* без присмотра.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 113–114, 533; НК. ИАЭ. 3. С. 62, 610; НК. ИАЭ. 4. С. 10, 286, 454.

М. Д.

БАТАГА [БÆТÆГА (диг.)] — один из старейшин рода *Бората* в сказании «Зеваг и красавица Аварии» («Зевæг æма Ауари-рæсугъд»). О том, что Б. пользовался большим уважением в нартовском обществе свидетельствует следующее: наряду с предводителем рода он участвовал в третейском суде (тæрхон), принимал ответственные решения.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 422–423, 699.

И. Б.

БАТАГОВА Татьяна Эльбрусевна [БÆТÆГ-ТЫ Эльбрусы чызг Татьяна (1958)] — музыковед, д. иск., проф. каф. оркестрового дирижирования Московского государственного института культуры, член Союза композиторов РФ (с 1990 г.), засл. деят. искусств РСФСР (2000) и РЮО (2012).

Б. окончила теоретико-композиторский



Т. Э. Батагова





ф-тет Петрозаводского филиала Ленинградской гос. консерватории им. Н. А. Римского-Корсакова по классу проф. Ю. Г. Кона (1982). С 1984 по 1989 гг. Б. — ответственный секретарь Союза композиторов Северной Осетии, с 1987 по 1990 гг. — аспирантка Государственного института искусствознания, с 1989 по 2005 г. — с. н. с. СОИГСИ ВЦ РАН. В 2012 г. ею защищена докторская диссертация на тему «Художественная картина мира в музыке осетинских композиторов».

Б. — автор пяти монографий, более ста научных и критических публикаций, посвященных современной академической музыке, творчеству осетинских композиторов, различным аспектам преломления эпической традиции в осетинской академической музыке. Она публикуется в ведущих научных журналах, выступает с докладами на конференциях по различным проблемам музыковедения и нартоведения, в том числе взаимодействия осетинского фольклора и композиторского творчества.

В статье «Нартовские архетипы в музыке осетинских композиторов» (2011) Б. проанализирована роль Нартовского эпоса в музыкальной культуре осетин. Ею отмечено, что сюжеты эпических сказаний служили основой музыкально-драматических спектаклей («Нарт Батрадз», 1941–1942), балетов («Ацамаз и Агунда», 1965), опер, визуально-прикладных произведений для композиторов нескольких поколений. Названные сочинения манифестировали два образно-тематических наклонения — героическое и сказочно-легендарное, ставшие надолго основными и для осетинского музыкального театра, и для трактовки нартовской темы.

Б. пришла к выводу о том, что обращение композиторов к нартовской тематике является одним из ярчайших средств этнохудожественной выразительности инструментальных и вокально-хоровых произведений и оказывает влияние на становление национально-культурной самоидентификации, национального музыкально-драматического, балетного и оперного жанров.

В статье «Нартиада как культурная матрица осетинской академической музыки» Б. предпринята попытка теоретического осмысления нартовских концептов, воплощенных в осетинской симфонической музыке эпико-героическо-

го и концертно-жанрового типов. Анализ данных, полученных в рамках интертекстуальных исследований осетинской оркестровой музыки, позволил автору прийти к заключению, что структурами, в значительной мере формирующими композиторские представления о мире, являются художественные концепты «Нартиады» (сказание ‘*кадаг*’, танец ‘*кафт*’, песня ‘*зараг*’, битва ‘*тох*’, пир ‘*куывд*’, *поход* ‘*балц*’). По мнению Б., героический Нартовский эпос оказал огромное влияние на формирование национальной художественной традиции, выделив в качестве её ведущих компонентов героическо-эпическое, состязательно-игровое и празднично-игровое начала. Эпические и концертные типы симфонизма, пронизанные нартовскими концептами, становятся для осетинских композиторов и слушателей «родными» и близкими формами выражения картины мира.

Соч.: Роль фольклора в становлении осетинской профессиональной музыки // Осетиноведение: история и современность. Вл., 1991. С. 11–13; Композиторы Осетии. Вл., 2000; Вероника Дударова. М., 2001; Нартовская тема в произведениях осетинских композиторов как методологическая проблема // I ВМЧ. Вл., 2008. С. 142–143; Нартовские архетипы в музыке осетинских композиторов // Музыковедение. 2009. № 9. С. 21–26; Осетинская симфоническая музыка XX в. Национально-характерное в становлении и развитии композиторской школы. М., 2010; Нартовские архетипы в музыке осетинских композиторов // ИСОИГСИ. Вл., 2011. Вып. 5 (44). С. 54–68; Нартиада как культурная матрица осетинской академической музыки (О воздействии нартовской концептосферы на образно-содержательную и жанровую специфику осетинской симфонической музыки) // Нартоведение в XXI веке: 2012. С. 284–295; Осетинские сказители: профессионалы или дилетанты? // Текст художественный: грани интерпретации. Петрозаводск, 2013. С. 445–457; Концепт сказителя в осетинской музыке. О некоторых русско-осетинских музыкальных параллелях // ВЯ. Теория. История. Методика. М., 2015. С. 44–50; Музыкальное искусство Осетии XX–XXI веков. Вл., 2020.

Лит.: Ф и д а р о в а Р. Я. Осетинское литературоведение: вчера и сегодня // 80 лет служения отечественной науке. Вл., 2005. С. 136.

Л. К. Гостиева

БАТАУР [БАТÆУЫР] — эпический топоним, местность, где *Кафты-Сар* дал оружие *Урызмагу* и *Хамыцу*, чтобы они готовились к





состязаниям по стрельбе из лука в праздник Кутуганан. Упомянется в *кадаге* «Урызмаг и Хамыц у Донбеттыров» («Уырызмаг æмæ Хæмыц Донбеттыртæм»). Там же юноши состязаются в стрельбе из лука: «Къутуганæн дæр уалынмæ ‘рцыдис, | Дыууæ лæппуйы фатгæ рахастой, | Бæтæуыры сæ хъахын байдыдтой».

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 149–150, 484.

И. Б.

БАТРАДЗ [БАТРАДЗ, БАТЫРАДЗ] — один из главных персонажей «Нартиады», сын Нарта *Хамыца* из рода *Ахсартаггата*.

Рождение Б. в данном цикле — самый распространенный мотив (после мотива мести Б.). По своему характеру сюжет — архаичный; имеет параллель в индийской мифологии (ср. рождение бога *Индры*). Ж. Дюмезиль предполагал, что сказания (осетинское — о рождении Б. и индийское — о рождении *Индры*) являются двумя вариантами одного и того же мифа о неестественном рождении бога-громовержца. Передача зародыша отцу и рождение Б. из нароста на спине *Хамыца* интерпретируются и в историко-социальном плане как отражение перехода от материнского рода к отцовскому. Желая убедить слушателя в том, что Хамыц сам родил Б., сказитель рассказывает в одном из вариантов, как Хамыц взмолился *Богу*, чтобы у него появилось молоко в груди. Бог внял его просьбе, и Хамыц своим грудным молоком вскормил Б. Ж. Дюмезиль сопоставил этот мотив со скифским преданием об «энарях» — «мужчинах, пораженных женской болезнью», описанным *Геродотом*.

Текст сказания устойчив, основные части сюжета: женитьба Хамыца на девушке не из нартов; возвращение ее в родительский дом вследствие нанесенной ей обиды; предварительная передача зародыша дыханием (плевром) на спину (плечо) Хамыца; рождение Б. из нароста; закалка Б. Исключение составляет вариант, в котором Хамыц выплевывает зародыш на спину жене, и Б. рождается из этого нароста. Очень часто женитьбе Хамыца предшествует эпизод «охоты Хамыца», во время которой он встречает маленького человека; иногда тот носит собственное имя, которое характеризует его рост: «Дæргъмæ — уыдисн, уæрхъмæ — уылынг» (близко рус. «мужичок с ноготок»). Он

очень метко стреляет, удачно охотится, оказывает уважение Хамыцу: из убитой дичи наделяет его двумя долями, себе оставляет одну.

Жена Хамыца, по варианту, из рода *Быцента* (шесть вариантов), или *Камбадата* (шесть вариантов), или *Донбеттыров* (шесть вариантов). В восьми вариантах она, будучи из рода Камбадата или Донбеттырта, выступает днем в облике *лягушки*, ночью же, сбросив лягушачью кожу, предстает необычайной красавицей; часто она и большая рукодельница — приготавливает одежду для всех нартов или же множество одежд для Хамыца. Во всех вариантах уход жены заранее обусловлен «запретом Мелюзинь»: а) ее нельзя обидеть, так как она из рода людей, которые «от обиды болеют, а от оскорбления умирают»; б) ее никто не должен увидеть; в) панцирь или лягушачью кожу нельзя сжигать. Нарушение одного из этих запретов влечет уход жены Хамыца и передачу плода.

Восприемницей Б. всегда оказывается *Шатана* (исключение — вариант Вс. *Миллера*, по которому восприемником является *Сослан*), которая следит за наростом, знает срок рождения, приготавливает все для «родов», разрезает нарост. Она же нарекает его именем (реже он рождается с именем). В ряде вариантов Шатана воспитывает Б., «она укладывает его в люльку, изготовленную небесным Курдалагоном», «поит его молоком, кормит супом из мяса редких птиц и животных». Запрет нарушается *Сырдоном* либо по его наущению.

Богатырский конь Нарта Б. родился в одну ночь с ним. Закалке Б. уделяется большое внимание. Имеются самостоятельные сказания о закалке. Чаще всего новорожденный Б. поднимается на небеса и закаляется в кузнице небесного кузнеца *Курдалагона*, который бросает раскаленного Б. (иногда он сам бросается) в море. В нескольких вариантах Шатана обеспокоена тем, что незакаленный Б. не сможет жить среди нартов, и отправляет его в дубовом ящике к Донбеттырам — своеобразная закалка в море.

Игры Б. в детстве обычно предшествуют мотиву мести, поэтому они имеют место в канонизированных сказаниях. Сказание «Батрадз сын Хамыца и Арахцау сын Деденага» посвящено теме игр Б. в детстве. Цикл Б. характеризуется тем, что некоторые сказители передают всю биографию героя от рождения до смерти. В



такие сказания входят мотивы: рождение Б., за-
калка Б., смерть Хамыца, игры Б., месть Б. за
смерть отца, борьба Б. с небесными силами,
смерть Б. Некоторые из них подобны эпopeям,
посвященным герою.

Мотив спасения старого *Урызмага*, которого
хотят умертвить напитком, распространен в
осетинском эпосе. Прикреплен он к двум геро-
ям — Сослану и Б. Сказители приравнивают это
спасение к подвигу и сказание неизменно закан-
чивают репликой: «После этого нарты узнали
Сослана (или Б.)». В сказаниях этой сюжетной
группы отражен древний, отмеченный у многих
народов обычай умерщвления стариков. В ран-
них записях (например, Г. *Шанаева*) историче-
ская основа данного мотива проявляется яв-
ственно: молодые нарты хотят умертвить
состарившегося Урызмага «попойкой». Здесь
старость, с точки зрения создателей эпоса, явля-
ется пороком. В поздних записях убийство мо-
тивировано желанием завладеть имуществом
рода Ахсартагата в момент отсутствия боевой
молодежи этой фамилии (рода). В спасении
Урызмага очень активно действует Шатана. Она
прозорлива, всегда знает о намерениях *Бората*
и предупреждает об опасности Урызмага, учит
его, как надо спастись от отравленного напитка,
дает ему волшебный предмет — платок (иногда
это *голубь, ястреб, сокол*), которым он опове-
щает ее о критическом моменте; Шатана же
призывает Б. на помощь Урызмагу. Сырдон в
этих сказаниях играет двоякую роль в отноше-
нии Урызмага: он коварен, когда учит Бората
послать за Урызмагом женщину (иногда в трау-
ре), которой неприлично отказать; но в случае,
когда он сам идет приглашать Урызмага на *пир*,
в иносказательной форме дает понять о грозя-
щей ему опасности. Б. по призыву Шатаны
стремительно прибывает в Нарта с небес либо
из моря. В двух вариантах он спасает Урызмага,
выпив вместо него чашу с гадами, которых по-
бивает своими стальными усами, в других —
убивает врагов; в нескольких вариантах Уры-
змага спасают Б. вместе с Сосланом. Но активная
роль принадлежит Б.

Б. — спаситель, защитник нартов — попу-
лярный мотив в эпосе осетин. Он проходит че-
рез весь цикл, как и мотив богоборчества. Вра-
гами нартов в этих сказаниях являются



Маленький Батрадз. Худ. З. Кулиева



Нарт Батрадз. Худ. А. Джанаев



Батрадз – идеал мужчины. Худ. А. Джанаев

великаны (*Алаф, Авдсарон, Елтаган, Бадзанаг, Пестробородый великан, Мукара*) и кадзи (последние — в югоосетинских вариантах). Они калечат нартов, отнимают у них имущество, скот, пастбища, требуют с них семилетнюю дань. Обычно на это они решаются только в отсутствие *именитых нартов* рода Ахсартаггата. Иногда нарты (чаще Шатана) посылают Б. весть о нападении на них врагов, иногда он сам с небес видит, что притесняют его народ (он говорит «мой народ» в смысле своей принадлежности к нартам). Пылающий синим пламенем, раскаленный Б. спускается с небес (реже — выпрыгивает из моря) и расправляется с врагами. Эта сюжетная группа сказаний подразделяется на три подгруппы.

В первой, самой многочисленной, объединяются сказания о том, как Б. спас нартов от *кривого великана* и его сына. Грандиозный нартовский *симд*, от которого земля сотрясается, является обязательным элементом сюжета этих сказаний. Б. калечит великана в пляске. В этих сказаниях дается постоянная формула внешности Б., что обусловлено сюжетом: отец великана предупреждает его о том, что ему надо опасаться нарта «с крутым лбом и пронзительным взглядом», «с глазами, величиной с сито» или «величиной с гумно». Во второй подгруппе сказаний Б. вызволяет попавших к великанам старших нартов Урызмага и Хамыца; в третьей Б. спасает Сослана.

В сказании «Как Батрадз убил Пестробородого великана» он предстает мальчиком-золушником; однако никто, кроме него, не вызвался пасти стадо; в одном тексте — Урызмаг; но и в этом случае активная роль принадлежит Б.

Кадаги о том, как Б. осаждал неприступную крепость, переключаются со сказаниями цикла «Сослан» и сюжетной группы «Осада крепости». Движущий мотив сюжета сказаний обеих групп — добывание или возвращение похищенной жены (невесты). Отличаются сказания данной группы, во-первых, тем, что добывается (или возвращается) невеста (или жена) для разных героев Сослана, Хамыца и (в одном варианте) невеста Б. Невеста (или жена) находится в неприступной крепости, и нартовские дружины сами не способны захватить ее. Во-вторых, добывается она с помощью Б. Надежда и опора нартов Б., зарядив собой *пушку*, раскалившись докрасна, пробивает, подобно ядру, стены крепости и возвращает невесту (жену), и таким образом он оказывается героем сказания.

Мотив «Б. — ядро» устойчив и передается сходно в вариантах. Он же характерен для группы сказаний о Б.-богоборце. В сказаниях (запись Г. Шанаева и Б. *Алборова*) сохранилась древняя деталь биографии Сослана: в них его женой является *дочь Солнца*. В варианте, записанном Вс. Миллером и Г. *Гуриевым*, Сырдон выступает в характерной для него роли подстрекателя: по его вине разгорается ссора между нартами и *Сайнаг-алдаром*. Вариант «Чудеса Нарта Хамыца» имеет свои особенности: взятие крепости связано с тем, что Б. хочет помочь своему отцу Хамыцу жениться на девушке из *чинтов*.





Батрадз. Худ. М. Туганов



Как Батрадз спас нартовских богатырей.
Худ. М. Джикаев

Чудесная (мифическая) чаша *Уацамонга* (варианты: Амонга, Ацамонга, Нартамонга) упоминается в разных циклах эпоса, преимущественно там, где говорится о *пире нартов*. В данной группе сказаний чаше отводится особое место. Образ чаши «персонифицирован», так как она является своеобразным действующим лицом, наделенным даром определять достоинства героя. Сюжет сказания о чаше Уацамонга древний. Вс. Миллер в 80-е годы XIX в. обратил внимание на связь этого сюжета с обычаем скифов, описанным «отцом истории» Геродотом: «Раз в год каждый правитель в своем округе prepares сосуд для смешения вина. Из этого сосуда пьют только те, кто убил врага. Те же, кому не довелось еще убить врага, не могут пить вина из этого сосуда, а должны сидеть в стороне, как опозоренные. Для скифов это постыднее всего. Напротив, всем тем, кто умертвил много врагов, преподносят по два кубка, и те выпивают их разом».

Нартовская чаша всегда наполнена вкуснейшим напитком, она неиссякаема; однако ее главная функция — выявить истинного героя, когда нарты начинают похваляться своими подвигами: найдя истинного героя, чаша сама поднимает



Батрадз (фрагмент). Скульп. Н. Ходов





Смерть Баградза. Худ. М. Джикаев

ется к его устам. Во всех вариантах, повествующих о состязании и притязаниях нартов на безупречность, чаша никак не реагирует (лишь, по одному варианту, после рассказов Сослана она слегка качнулась), после слов Б. чаша всег-

да поднимается и начинает кипеть. В части текстов сюжет ограничивается выявлением «безупречного нарта» и спором за обладание чашей Уацамонга. В остальных вариантах сюжет осложнен еще и другим мотивом: покровитель





зерна *Хоралдар* (Хуарелдар) прячется в пузырьке пены в Уацамонга, стараясь узнать, кто убил его сына (иногда отца), в тот момент, когда нарты будут похваляться перед чашей. Убийцей сына Хоралдара оказывается Б. В этих сказаниях концовка имеет этиологический смысл: объясняется, почему колосья ячменя (либо пшеницы) стали тоньше, чем были раньше, — здесь не обошлось без вмешательства Хоралдара, который хотел лишить нартов хлеба за убийство своего сына. В варианте Вс. Миллера после убийства сына покровителя злаков «целые семь лет не родились у нартов никакие хлеба, кроме нартского [кукурузы], и они отощали».

Тема *кровной мести* в Нартовском эпосе осетин наиболее широко представлена в сказаниях о смерти Нарта Хамыца и мести его сына Б. Распространенностью данной темы в эпосе объясняется и художественная разработанность сюжетов, мотивов, образов, характера конфликта, сопряженных с ней, как и поэтических средств выражения, типических описаний, общих мест, традиционных формул, эпитетов, метафор и сравнений. К этой большой сюжетной группе подключаются и немногочисленные сказания о смерти Хамыца. Причина смерти Хамыца кроется в его поведении. В сказании, записанном Вс. Миллером, например, Хамыц убил *маликом* города *Тынты калак*, а в трех остальных сказаниях — Нартами (Сайнаг-алдаром, *Бурафарныгом*, *Челахсартагом*), по одному варианту — даже «забит камнями» (ахсаены дуртаэй), что, возможно, связано с древним обычаем избиения камнями за прелюбодеяние, к чему в известной мере имеет отношение и поведение Хамыца, имеющего *зуб Аркыза*. «Зуб принес ему столько счастья, сколько и несчастья», — говорится в одном сказании. Хамыц заплатил жизнью за то, что обольстил семерых невесток Бурафарныга, дочь Сайнаг-алдара, дочь Челахсартага и др. Особенность некоторых сказаний о мести Б. — повышенная социальная заостренность (бедный сирота Б., босой, в рваной шапке, и сыновья богатого Бурафарныга в парчовых бешметах и хорасанских шапках). Конфликтная ситуация разрешается обычно в одних случаях убийством врага — Сайнаг-алдара (для этих сказаний характерен мотив «отсечения руки»), в других — требованием *выкупа* (в этих сказаниях врагами предстают нарты, которым Б. задает «невыпол-

нимые задачи», чем умаляет их достоинство и наносит материальный ущерб).

В данных сказаниях присутствует отражение исторических правовых норм распространенного на Кавказе с древнейших времен вплоть до XIX в. известного института кровной мести, а также скифского обычая. На это указывал Ж. Дюмезиль, который соотносит с ним мотив «отсечения руки». Скифы, напоминает ученый, отсекали пленнику правую руку, когда хотели подвергнуть его позорной смерти. Требование Шатаны вернуть отрубленную руку убитого Сайнаг-алдара является постоянным местом в сказаниях и может быть объяснено народной этикой. Каким бы ненавистным ни был Сайнаг-алдар, недостойно обращаться с ним как с жертвой, с пленником.

Наиболее типичными, сюжетообразующими мотивами в этой группе являются игры Б., прижигание груди матери раскаленным железом, соревнование противоположных сторон в стрельбе из лука.

Эпизод «вторичной закалки» Б., который после невыполнения нартами его условий платы за смерть Хамыца заставляет их привезти сто ароб хворосту на берег моря и поджечь его, а сам бросается в середину костра, затем прыгает в море и возвращается еще более закаленным, напоминает Ж. Дюмезилю момент, связанный с древними божествами скифов и алан и описанный в сочинениях Геродота и Аммиана Марцеллина. В некоторых сказаниях мотив мести Б. контаминируется с мотивом смерти Б.

Цикл о Б. завершается сказаниями о смерти героя, которая органически сопряжена с борьбой Б. с небесными силами (но не с самим Богом — Хуыцау): ангелами (зæдтæ æмæ дауджытæ), с *Уацилла*, *Фалвара*, *Уастырдж*, *Елиа*. Они уничтожаются Б., который не допускает их до земли. Они же, бессильные в борьбе с ним, постоянно обращаются за помощью к Богу. Эта группа сказаний широко представлена в эпосе, традиционно устойчива в сюжетно-тематическом выражении. Сказания о смерти Б. по основным сюжетам делятся на три группы: в первой преобладает немотивированный конфликт Б. с ангелами (зæдтæ); во второй — конфликт между Б. и ангелами (зæдтæ) и другими небожителями более разработан и мотивирован тем, что Б. оказывается убийцей сына





одного из *небожителей*; в третьей конфликт Б. с ангелами (зэдтæ) спровоцирован Сырдоном, убедившим Б. в их причастности к убийству его отца. Что касается описания причины смерти Б., то она находится в зависимости от той или иной сюжетной ситуации и объясняется по-разному: герой этот умирает (лопается) от злости, ярости (отчего иногда бросается на собственный *меч*); порой вследствие вмешательства Бога — раскалется от солнечного жара. При этом константными остаются следующие мотивы: тело Б. после смерти всегда испускает смертоносный дух, тело сопротивляется помещению его в *Софийский склеп* (изгибается, раскидываются руки, ноги) до тех пор, пока Бог не уронит три жертвенные слезы, превратившиеся в святилища (*Реком, Мыкал-габырта, Таранджелоз*).

Лит.: НК. ИАЭ. 3; Нарты. ОГЭ. Кн. 3; ПНТО. 1925. С. 90–92; Вып. 2. С. 23, 52; Вып. 5. С. 5–19, 33–35, 157–158; Геродот. История. IV. С. 62, 67, 105, 203; Шанаев. ОНС. Вып. 2. С. 27–32; его же: ОНС. Вып. С. 1–9; СН. 1978. С. 451; Дарчиев А. В. О военном культе аланов // ИСОИГСИ. Вл., 2017. Вып. 24 (63). С. 8–9; Пфаф В. Путешествие по ущельям Северной Осетии (с рисунком) // ССК. 1871. Вып. 1. С. 169; Хамцаева в а. Комментарии.

По Т. А. Хамицаевой.

Подг. А. В. Дарчиев

БАТРАДЗ: АРЕАЛЬНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ. В мировом фольклоре прослеживается синонимичность образов Б., скифского *Ареса*, римского Марса, скандинавского Тора и балтского Перкунаса.

Определенные параллели наблюдаются и с образом *Ахилла*, но больше всего ему соответствует величайший герой западноевропейского, валлийского по происхождению книжного эпоса и народных сказаний — король *Артур*, точно так же неразрывно связанный со своим *мечом* Экскалибуром. Деяния Артура часто перекликаются с подвигами Б., а добытый им из камня меч воспроизводит скифские и аланские жертвенники степного бога Ареса. Подобно сармато-аланским вождям, он связан с символом дракона, и в качестве одного из его исторических прототипов рассматривают раннесредневекового вождя аланов.

Не менее разительными являются совпадения между Б. и другим безупречным воином ар-



Последний бой Нарта Батрадза. Худ. Т. Айларов

туровского эпоса — Ланселотом. И тот, и другой рождаются необыкновенным путем. После гибели отца младенца, Бана из Бейсика (Бенвика), Ланселота похищает у скорбящей матери Элейн — необыкновенная женщина, Владычица *Озера*, которая растит его как собственного сына, а потом дает ему волшебные *кольцо, зеркало, коня* и оружие. Согласно роману «Ланцелет» Ульрика фон Затциковена, до пятнадцати лет он воспитывается на дне моря среди женщин. В *цикле* Ланселота тоже важна тема меча. Например, на одной миниатюре из списка «Ланселота» XIV в. Ланселот и Эктор идут через Опасное кладбище. На этом кладбище похоронены двенадцать братьев Канаана, несправедного последователя Иосифа Аримафейского, который убил своих братьев, решив, что кара за совершаемые ими грехи ложится на него. Их мраморные гробницы охвачены *огнем*, а в камне каждой из них рукоятью вниз воткнут меч, заменяющий надгробие. Иосиф Аримафейский заявляет, что ни один человек не сможет вынуть эти мечи, но Ланселоту удалось пройти испытание Опасного кладбища и избавить Канаана от мучений. Это еще одна версия легенды об Артуре и вынужденном из камня мече. Ланселот, как и Б., мстит за убийство своего отца.

Кроме того, Б. сравнивают с *Кухулином*, Персевалем и Галахадом, учитывая параллели





между чашей *Уацамонга* и знаменитым Граалем.

Наконец, давно уже отмечено наличие мотивов, связанных с Б., в славянских былинах о Святогоре и грозовом витязе Илье Муромце, близком к громовержцу Перуну. Их следы есть в фольклоре южных и северных соседей скифских и сармато-аланских племён — кавказцев, у которых подобные подвиги совершают Амиран и реже Таризл, чувашей и марийцев, у которых даже бытует имя Патраш.

Б. соответствуют не только почитавшийся в виде меча скифский бог Арес, но и древнеиранский бог бури и грома, воинственный Веретрагна и его ведический собрат *Индра*. Схожи образы Б. и персидского эпического героя *Рустама*. Б. появляется на свет необычным образом — из вскрытого нароста на спине своего отца. Рустам по совету птицы Симург извлекается из чрева матери при помощи кесарева сечения. Мать Б. происходила из *Донбеттыров* или *Быцента* и могла принимать облик земноводного существа — черепахи либо *лягушки*. Его отец *Хамыц* обладал чудесным зубом *Аркыза*. В то же время Зал, отец Рустама, считавшийся величайшим богатырем Ирана, также пользовался колдовством и сам считался опытным *колдуном*. Это может косвенно свидетельствовать о его связях со скифо-сакским миром, который в персидском эпосе населялся чародейми. Как Зал, так и его сын Рустам часто прибегали к помощи сверхъестественных сил, в том числе дивов. Мать Рустама Рудабе была из рода дракона Зохлака. Сверхчеловеческую силу героя и его чудодейство исследователи как раз объясняют его происхождением по материнской линии. Как и под Б., под Рустамом проседали кони, и не всякий конь мог его выдержать.

Кроме того, Б. схож с *Арджуной*, идеальным воином из индийского эпоса, у которого сила и мужество сочетаются с благородством и великодушием. Подобно Б., Арджуна своими подвигами превосходит остальных героев эпоса. Он считается воплощением своего небесного отца Индры и пребывает в эпосе под его покровительством. В борьбе с *агурами* Б. получает от *небожителей*, собравшихся у его *аталыка*, чудесное оружие и волшебного коня. Точно так же Арджуна в Индралоке получает от небожителей божественное оружие, необходимое для предстоящей борьбы с кауравами. Как и Б., он

вступает в схватку с богами и демонами, удаётся небесного блаженства.

В эпосе индоскифских царей дома Салваханов, правителей Сиалкота в Пенджабе, главный герой, раджа Расалу, которого сравнивают с Индрой или *Гераклом*, отрубает правую руку дэва, обыгрывает и убивает голову Сиркаппа. Он тоже близок Б.

Лит.: Ч и б и р о в. ОН. С. 126, 130, 135–140, 155–170, 172–173, 176, 181–182, 241, 324; В ь е л ь. Осетино. С. 186, 188, 191; С а т ц а е в. Нартский эпос. С. 20, 52–79; Д з и ц ц о й т ы. Нартковский эпос. С. 91–94, 121, 127–130, 138–142, 146–153; Л и т т л т о н. От Скифии. С. 122–158; О храбрых, нежных и влюбленных. Сказания Пятиречья / Пер. с пенджаби И. П. Кудрявцевой и И. С. Рабиновича. М., 1967. С. 5–6, 10–27; П л а е в а З. К. Ногайский вариант нартковского сказания о мести Ацамаза // Нартведение в XXI веке: 2015. Вып. III. С. 42–43.

К. Ю. Рахно

БАТРАДЗ В НАЦИОНАЛЬНЫХ ВЕРСИЯХ ЭПОСА О НАРТАХ. В сопоставительном изучении различных версий эпоса о нартах наиболее весомы труды Ж. Дюмезиля. Он считал, что «черкесские сказания явно произошли от осетинских», и в качестве иллюстрации приводит соответствие названия одного из главных героев осетинского «Батрадз» и адыгской его кальки — «Пэтэрэз». В адыгском трехродовое устройство не сохранилось, упоминается только род *Алагата*. Образ Б. не так популярен в адыгском эпосе, как образ Сосрыко. Как писал Ж. Дюмезиль, адыгам Турции было известно лишь его имя.

Из эпизодов осетинского *цикла* о Б. в адыгском эпосе отсутствуют многие штрихи эпического образа, в частности, сведения о детстве героя, функциональном распределении трех больших нартских родов; отсутствует сюжет о большом костре, сооруженном нартами для закаливания Б., о связи его *меча* с морем; не сохранились черты, свидетельствующие о грозовой природе Б. Заимствование произошло по строгому отбору. «Черты и сцены, — пишет далее Ж. Дюмезиль, — которые в осетинском оригинале напоминали о натуралистической, грозовой природе героя, и вообще все то, что в сказаниях о Батрадзе, по видимому, произошло от культа скифского Ареса, исчезло».





Бытование образа Б. в искаженном и не полном виде у адыгов (в меньшей степени он трансформировался у кабардинцев — ближайших соседей алан, в большей — у западных адыгов) также наводит на мысль о заимствовании образа Б. у алан-осетин. У адыгов мотив *Амрана-Прометея* связан с образом Насран-Жаке, освободителем которого выступает Б.

По убеждению Ж. Дюмезиля, в абхазский эпос о нартах Б. пришел из осетинской «Нартиады», минуя адыгское посредничество, утратив как имя (абх. Цвиц), так и многие важные детали (отсутствует передача зародыша отцу, грозоподобное падение с высоты *башни*; Цвиц не становится *небожителем*). Как и Б., Цвиц заставил выстрелить собой по стенам крепости. Ему не приходится мстить за отца, он терпелив и услужлив, в отличие от Б., который в ранней юности был двойственен. Будучи таким же прекрасным воином, Цвиц лишен небесной природы. Возможно, его имя заимствовано у адыгов. За некоторым исключением, связанные с Цвицем абхазские сказания Ж. Дюмезиль считал осетинского происхождения. В. И. Абаев утверждал, что Патраз хорошо известен лучшим абхазским *сказителям*, ему посвящен ряд сказаний, чрезвычайно близких к осетинским. Так, Патраз сокрушил крепость Гумбэв — близкий вариант осетинского сюжета о том, как Б. участвовал в завоевании *крепости Гори* (или Хыз). «Патраза поставили на метательное орудие и метнули его в крепость. Он проломил стену и, ворвавшись в башню, извлек меч и стал всех избивать... Нарты разорили крепость и с богатой добычей вернулись домой...».

Согласно исследованиям Ж. Дюмезиля, в вайнахских сказаниях Б. представлен более нравственным, не может смириться с тем, что по природе своей невольно причиняет зло.

В балкаро-карачаевской версии образу Б. наиболее близок Ерюзбек (особенно чертами грозного божества).

Вс. Миллером проводилась параллель между образом Б. и апокрифами из армянских и грузинских древностей. Сюжет «Нартиады» с неудачными попытками посланцев *Бога* положить Б. в *Софийский склеп* (о том, как он упирался ногами, пока Всевышний не пролил о нем *три слезы*) имеет параллель и в грузинском фольклоре. Бог спустился в *воду*, покрывшую всю

землю. Стало холодно, и он вздохнул и проронил две слезинки, которые превратились в Михаила и Гавриила. В грузинском эпосе образ Б. отождествляется и со святым Георгием (Цминда Георги), что созвучно с утверждением некоторых осетинских сказителей об отождествлении Б. и *Уастырджси*: «Пехумпары внесли Батраза в сопийский склеп и там положили. Теперь Батраза зовут Уаскерги». В одном из дигорских сказаний мотив выбрасывания меча героя в море связан именно с образом Уаскерги. В *кадаге* сообщается: когда Уаскерги расставался с миром, то свой меч он вручил сыну и велел бросить его в море, из-за опасения, что если меч останется на земле, то люди истребят им друг друга. Когда Уаскерги догадывается, что сын не выполнил его повеления, он настаивает на том, чтобы его распоряжение было в точности исполнено.

«Кадаги о Нартах» повлияли и на формирование «Легенд о Даредзанте». В частности, главным героем легенд является *Амран*, на которого перенесены многие черты образа Нарта Б. Помимо Амрана, Б. имел и других двойников.

В. И. Абаевым проведено сравнение между Артаваздом (сыном Арташеса и *Сатиник*) и Б. Образ Артавазда в армянском фольклоре весьма близок к образу осетинского Б.: оба они герои-богоборцы. Б. погиб в борьбе с небесными силами, а Артавазд, подобно Амрану (Амирану), прикован цепями к скале и осужден на вечные муки. После брака с Сатиник Арташес был приглашен на *пир* к Аграму. Заподозрив, что Аграм злоумышляет против их отца, Артавазд выщипывает ему бороду и истребляет весь род Аграма. Этот сюжет напоминает расправу Б. над убийцей *Хамыца* — *Сайнаг-алдаром*.

В. Ф. Миллер провел параллель между Б. и Моисеем. Оба страшны небесным духам; к обоим является сам Бог. В обоих сказаниях в разных комбинациях упоминаются Михаил и Гавриил. Имеется параллель с тем, как закалялся Б. в кузнице *Курдалагона*. В одном апокрифе Нимврод бросает Авраама в разожженную печь, из которой Авраам выходит невредимым. Как полагает Миллер, иудейский талмудический апокриф о смерти Моисея проник на Кавказ из Сирии через посредство Армении.

Лит.: СН. 1981. С. 198–201; НК. ИАЭ. 1. С. 510–512, 626–633; ПНТО. 1925. С. 71–72, 186; ОНС / Запись текстов,



пер., пред. и прим. Г. А. Дзагурова. М., 1973. С. 496; Абаев. ИТ. Т. 1. С. 186; его же: НЭО. 1982. С. 84; Миллер. ОЭ. Т. 1. С. 154; его же: Отголоски. С. 99, 102; Дюмезиль. ОЭМ. С. 184; его же: Скифы. С. 25–31; Далгат. У. Эпический историзм в развитии // Фольклор. Проблемы историзма. С. 78; Туаллагов. Скифо. С. 218; Кочиев. К. Реликт дохристианской религии алан в Пшаво-Хесурети (Иахсар / Ахсар) // ИЮОНИИ. Вып. 35. Цх., 1998. С. 120; Шанаев. Из осетинских. Вып. 5. С. 9; Гаглойти. НВИНЭ. С. 127; Калоева. Даредзановские. С. 12–31.

Л. А. Чибиров

БАТРАДЗ — МИФОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ОБРАЗА. Исследованиями Ж. Дюмезиля установлено, что цикл сказаний о Б. имеет мифологическую основу, а образ этого героя восходит к древнему грозовому божеству: Б. рождается железным, а после закалки в небесной кузнице *Курдалагоном* становится стальным. Пребывая на небе, он спускается на землю в трудные для нартов времена, и всякий раз его появление — это зримый образ молнии, сверкающей и уничтожающей все на своем пути. Дюмезиль первым сопоставил нартовского Б. и скифского бога войны *Ареса*: Б. в известной мере отождествляется со своим мечом, Ареса же почитали в виде меча; святилище Ареса из хвороста сопоставляется с огромным костром из древесных углей, на который восходит Б. В сюжете Лукана о скифской клятве «Мечом и Ветром» (Тохагис. 38,56) Дюмезиль видит указание на две манифестации скифского Ареса — меч и ветер. Аналогичным образом и нартовский Б. обладает, кроме меча, ещё одним оружием — ураганным ветром. Возможно, в дохристианскую эпоху Б. был тем самым богом войны, которому поклонялись осетины. В то же время нартовский Б. — это не Арес, «спустившийся» в ранг эпического героя, а эпический герой, соответствующий по природе Аресу. Скорее всего Батрадзовский цикл вообрал в себя часть рассказов, относящихся к Аресу.

Ж. Дюмезиль отметил и некоторые важные аналогии между Б. и ведическим богом грозы и войны *Индрой*. Дальнейшие исследования дополнили ряд этих соответствий. «Мотив Мелюзины» в сказаниях о рождении Б. заключается в недопустимости насмешек и оскорблений в адрес матери героя. Однако этот запрет соблюсти не удастся, и оскорблённая мать Б. уходит в



Как женился Батрадз. Худ. М. Джикаев

отцовский дом. Род, из которого она происходит, по ряду признаков соотносится с муравьями, что позволяет выявить некоторые аналогии данного мотива в древнеиндийской мифологии. В Ригведе известен эпизод об оскорблении, нанесённом Индрой муравьяхе, которую он лишил жилья (укрытия, одежды). В трансформированном виде этот эпизод присутствует в «Махабхарате», где Индра оскорбляет мудрецов-карликов валакхилья, также представляющих собой вариацию муравьев. Сопоставление нартовского мотива с приведенными примерами из древнеиндийской мифологии обнаруживает определённое сходство между ними. В обоих случаях герой / божество наносит оскорбление малому созданию, очевидно, выступавшему первоначально в образе муравья, таким образом, здесь реализуется бинарная оппозиция «малый — большой», лежащая в основе многих архаичных мифов. Присутствие данного мотива как в цикле сказаний о Б., так и в представлениях о ведическом Индре, дополняет и усиливает давно отмеченную близость этих персонажей.

Детство Б. в главных чертах соответствует реконструируемой «истории» детства Индры. Индра появился на свет из бока матери (РВ. IV,





18, 1.2), а Б. — из опухоли на спине отца. Новорожденному Индре оказывают благоденствие воды, которые «сжалились над ребенком» (РВ. IV, 18, 8) и ласково его приняли, а новорожденного Б. *Шатана* бросает в море, полагая, что на земле он не обретет необходимую силу; в варианте Б. сам просит забросить его в море. Враг убил отца Индры (РВ. IV, 18, 12), подобно тому, как врагами был убит *Хамыц*, отец Б.; мать не верит в доблесть Индры и держит его в укрытии, так же как *Шатана* не верит в силу юного Б. и скрывает его в подвале; Индра выпивает три чаши чудесного напитка и вступает в борьбу со змеем Вритрой, Б. выпивает три чаши *ронга* и сражается с немым *великаном*, в образе которого прослеживаются змеевидные черты. Когда известие о победе Индры достигло матери, она отказалась верить в это, но Индра отсылает её к рекам, своим свидетелям (РВ. IV, 18, 7). С таким же недоверием *Шатана* встретила весть о победе Б., пока не получила этому подтверждение. Таким образом, в Батрадзовском цикле выявляются сюжеты, восходящие к т. н. основному индоевропейскому мифу о поединке Громовержца со Змеем. Космогонические результаты мифа в эпосе трансформируются и передаются средствами антропоморфного кода (Индра освобождает семь рек, а Б. — семь женщин; Индра спасает супружескую пару солярных божеств Сурью (*Солнце*) и Ушас (Зарю), а Б. спасает *Сослана* и *Бедуху* и т. д.).

Сказание о схватке Б. с диким *кабаном* обнаруживает единство с ведийским мифом о поражении Индрой дикого кабана Эмуши: герой убивает демона в образе кабана и освобождает похищенное им солнце. При этом особый интерес представляет оружие, которым совершается этот подвиг. Индра пронзает кабана связкой тростника (или травы дарбха), а Б. поражает связкой хвороста мишень, которая в сказании служит семантической заменой кабана. Данный миф представляет собой вариацию основного индоевропейского мифа и также имеет космогонический смысл. Результаты сопоставления осетинского сказания и ведийского мифа подводят к закономерному вопросу о существовании подобного сюжета в мифологии далеких предков осетин — скифов и сарматов. Наибольший интерес для рассматриваемого вопроса представляют скифские золотые пластинки-застеж-

ки из Сибирской коллекции Петра I с изображениями «охоты» на кабана (1-я п. III в. до н.э.). Ряд важных элементов этих изображений совпадает с описанием поединка Б. с диким кабаном (скифский «охотник», так же как и нартовский Б., укрывается от кабана на дереве и др.). Эти и другие скифские памятники с изображением героя, поражающего кабана, со всей очевидностью свидетельствуют о существовании в скифской мифологии сюжета о борьбе героя (или божества) с демоническим персонажем в образе дикого кабана. С учетом ведийских нартовских аналогий, герой, противостоящий на этих изображениях кабану, трактуется как скифский Арес.

Сообщение Приска Панийского о том, что священный меч скифов найден при помощи коровы, в мифологическом смысле может означать рождение коровой самого божества войны и, следовательно, наличие у него зооморфного образа быка. Такое предположение можно подтвердить данными индоиранской мифологии: ведийский Индра постоянно сравнивается или прямо отождествляется с быком, а его иранский аналог Веретрагна в одном из своих воплощений выступает в образе быка. Некоторые примеры из Батрадзовского цикла могут свидетельствовать о подобной связи с этим животным и у прославленного нартовского героя: новорожденного Б. вскармливает дойная корова, что не характерно для других нартовских героев; на состязании нартов одним из главных «призов» был бык — благодаря Б. и в его честь присуждается *Ахсартаггата*, нартовскому роду воинов; Б. способен превращаться в быка. В одном из сказаний испытанием для юного Б. становится схватка с быками, и положение, которое он принимает перед схваткой (выставил голову вперед), показывает, что Б. ведет себя не как человек, а как бык, нанося свои сокрушительные удары головой, т. е. по сути, бодаясь с нартовскими бугаями. Данный фрагмент также может свидетельствовать о том, что некогда древнее божество войны, которому соответствует эпический Б., представлялось в образе быка.

Ведийская мифологема трех шагов, которые Вишну совершает для Индры во время его поединка с демоном Вритрой, обнаруживает аналогию в Нартовском эпосе, где *Бог* совершает три





шага ради Б. Эксплицитное соответствие ведийской мифологемы и нартовского мотива заключается в том, что в обоих случаях три магических шага служат для вознесения в небесную обитель блаженства, в высший мир. Об отражении данной мифологемы в культе Ареса могут свидетельствовать конструктивные особенности некоторых скифских археологических памятников, сопоставляемых с описанием святилища скифского Ареса. Например, синташинский курган-храм, ярусы которого тракуются (Д. Г. Савинов) как обозначение пути в «верхний мир».

Мотив о превращении Б. в муравья находит соответствие в иных индоевропейских традициях, и прежде всего в ведийской мифологии, где образ муравья принимает Индра. Данный мотив представляет собой фольклорную трансформацию того фрагмента основного индоевропейского мифа, в котором Громовержец принимает облик муравья для сокрушения возрастающего противника и освобождения укрываемого им солнца.

Немало общих черт объединяет Б. с фракийским Дионисом (мотивы необычного рождения героя, выманивания юного героя из водного укрытия при помощи *зеркала*, зооморфная инкарнация в образе быка и др.), что, очевидно, является следствием тесных контактов некогда существовавших между скифами, далекими предками осетин, и фракийцами.

Яркие аналогии обнаруживаются между Б. и героем средневековых европейских легенд королем *Артуром*. Особенно важно подчеркнуть их сходство как обладателей чудесных мечей. Огромное символическое значение меча в Артуриане, по мнению многих исследователей, объясняется влиянием культа священного меча, который аланы принесли с собой в Европу. Поэтому сказания о Б. помогают реконструировать некоторые представления не только о скифском, но и об аланском военном божестве, почитавшемся в образе меча. Существует мнение (Б. Бахрах), что бог войны у аланов считался также и богом потустороннего мира, который властвует над душами предков, умерших счастливой смертью, т. е. в бою. В образе Б. также присутствуют явные черты божества загробного мира: согласно одному сказанию, в *Стране мертвых* Б. получает ту часть

поминального приношения, которая предназначается самому Богу, а в другом тексте Б. прямо отождествляется с повелителем Страны мертвых *Барастыром*. Таким образом, Б., сохранивший в своем образе черты древнего бога-меча, выступает и как владыка загробного мира. Очевидно, этим объясняются некоторые элементы осетинской поминальной обрядности. Посвящая покойному еду и напитки, ко всему приготовленному обязательно притрагиваются ножом. Кроме того, у осетин существовал обычай втыкать в могильную насыпь недавно умершего родственника железный *нож* или его обломок.

Согласно Аммиану Марцелину, аланы поклонялись мечу, вонзенному в землю. В Артуриане главный герой проходит испытание, извлекая чудесный меч, вонзенный в камень. Данный мотив сопоставляют с тем, как Б. вонзает в землю свое *копье* (или в некоторых вариантах меч), а затем выдергивает. Хотя Б. вонзает свое оружие не в камень, а в землю, мотив «меча в камне» имплицитно присутствует и в сказаниях о Б. В связи с этим, возможно, следует вспомнить основной космогонический мотив ведийской мифологии: Индра пронзает ваджрой гору / скалу, причём нередко в «Ригведе» эта скала обозначается словом *асман* — «камень». Возможно, вонзание и последующее извлечение меча из камня есть трансформация этого архаичного космогонического мотива.

Кроме меча, извлеченного из камня, Артур владел еще одним мечом — Экскалибуром, который был дарован ему Владычицей *Озера*. Умирая, Артур велит забросить свой меч в озеро, и таким образом Экскалибур возвращается в те водные глубины, из которых некогда появился на свет. В сказаниях о Б. отмечены явные параллели с мотивом появления меча из *воды* (моря / озера), и особенно — его возвращения в водную стихию в момент гибели героя. Решая вопрос о происхождении этого мотива, который в более общем виде можно обозначить как «меч в море / воде», следует обратить внимание и на тот факт, что чудесная ваджра в «Ригведе» (VIII, 100, 9) описывается как «лежащая среди моря» и «покрытая водой». Этот фрагмент также имеет космогоническое значение.

В нартоведении утвердилось мнение о стадильной разнице циклов Сослана и Б. Сос-





лан действует главным образом при помощи хитрости, магии, колдовства, то есть сочетает в себе черты героя-колдуна и героя-воина, что является особенностью архаичного эпоса, где герой — это прежде всего маг, чародей и волшебник. Расцвет железной металлургии приводит к изменению идеала эпического героя, и на смену герою-колдуну приходит герой-воин. Таким героем-богатырем представляется Б., совершающий свои подвиги только открытой силой, не прибегая к уловкам и хитростям.

В то же время в сказаниях о Б. имеются сведения, способные поколебать такое представление. Б. может принимать, как было указано выше, различные зооморфные образы. В образе муравья Б. проникает в неприступное место, где пировали нарты, он превращается в быка, чтобы найти убийцу Сослана, и оборачивается мухой, чтобы усмирить непокорного коня. Способность к превращениям у Б., вероятно, прослеживается на уровне метафор и сравнений. В некоторых текстах он уподобляется *барсу* (фэранк). В другом сказании той же сюжетной группы *Урызмаг* называет Б. железномордым *волком* (æфсæндзых бирæгъ), и, очевидно, следует допустить, что Б. мог превращаться в волка.

Оглушительный крик Б. сравнивается с криком орла (цæргæсы уаст) и криком сокола (уарийи хъæр). Связь Б. и сокола (орла, *ястреба*) сопоставляется с одной из инкарнаций древнеиранского бога войны и победы Веретрагны в образе сокола (*кориуна*), при этом высказывается предположение об этимологической связи между осет. *Batraz* и авест. *Vəəθrauna*.

Арсенал магических средств и способностей Б. не исчерпывается превращениями. Он знает язык змей и, говоря со змеями на их языке, повелевает ими. Одной из явных черт героя-колдуна в образе Сослана считается его закалка в волчьем молоке. Для закалки Б. необходим столь же необычный материал — уголь, от сожженных *залийских змей* / драконов. Закаливание Б., несмотря на внешнее сходство с металлургической технологией, вероятно, отражает весьма древнее мифологическое представление. Необходимым условием для закалки Б. является необычайный жар, достигаемый большими усилиями и явно магическими средствами (целые *залийские змеи* или уголь от них). Сверхъесте-

ственный жар сопровождает героя от рождения до самой гибели. Эту пламенную ярость Б. Мирча *Элиаде* отнес к проявлениям идеи «магического жара», восходящей к индоевропейской архаике и связанной с шаманистскими представлениями.

В совершении важнейших подвигов Сослана решающее значение имеют его магические свойства. Одолеть *великана Мукара* ему удалось лишь прибегнув к хитрости: по молитве (заклинаниям) Сослана великан замерзает в море и погибает. Но такую же магическую силу проявляет Б.: в аналогичном сюжете по его молитве замерзает в море и погибает *Черный алдар* (Сау æлдар). Молитва Б. способна оживить скелет великана, а также превратить животное в человека (и человека в животное), что также следует отнести к его особым (магическим) способностям, не связанным с грубой силой. Ещё одним примером магической силы Сослана является победа, которую он одержал, играя в *альчики* с великаном *Елтаганом*. Точно таким же образом Б. побеждает *Калакалу*, сына *Бардуага*.

В эпосе имеются многочисленные указания на то, что Б. женат. В разных вариантах его жена — *Агунда*, *Акула* (Акола, Акуыллæ, Ахьуллæ), *Сах красавица*, *Уацират*, *Хуры чызг*, или дочь алдара (æлдари кизгæ), имя которой не называется. В одном варианте Б. приводит в свой дом дочь убитого им *Сайнаг-алдара*. За Б. также признают детей: в одном случае упоминаются его три сына и дочь, в другом — сын. Большая часть указанных текстов повествует о героических деяниях Б., совершаемых для того, чтобы завоевать сердце неприступной красавицы, и все эти сказания завершаются свадьбой Б. и его избранницы. Особенный интерес представляет вариант, в котором Б. достигает этой цели, воздействуя своей особой магией на прекрасную, но слишком надменную дочь *Бурафарныга*: одним лишь взглядом Б. насылает на девушку тяжелый недуг, от которого ее не могут излечить ни лекари, ни ведуньи. Когда выясняется, что излечить ее может только сам Б., родственникам девушки удается привести его к ней, и он совершает исцеление, возложив на нее руки. Исцеленная красавица становится невестой Б.

Таким образом, в осетинской «Нартиаде» Б. наделяется не только невиданной богатырской





силой, но и удивительными магическими способностями.

Лит.: Абаев. НЭО; его же: ИТ. 1990; Дюмезиль. ОЭМ; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 55–90; Грисвар. Мотив. С. 6–81; Литтлтон. Малкор. От Скифии; Чибиров. ОН; его же: Осетинский меч. С. 83–87; Кочиев. Скифский Арес. С. 101–111; Туаллагов. Скифо; его же: Меч; Дарчиев. Скифский.

А. В. Дарчиев

БАТЫР [БАТЫ ФЫРТ БАТЫР] — сын Бата, редко встречающийся персонаж эпоса из *кадага* «Об Урузмаге» («Уырымæджы тыххæй»). После ряда необыкновенной *охоты* (оживления закланного оленя) *Урызмаг* оказался в гостеприимном доме Б., располагавшемся под холмом. Заподозрив гостя в интересе к своей жене, хозяин дома хлестнул его *войлочной плетью*, и *Урызмаг* превратился в собаку.

В сказании «Нартский богатырь Бай», записанном Ал. Цаголовым, Б. — сын богатого Нарта Бая. Однажды Бай потерял свой скот. С вершины *Уаза* он оглядел в подзорную трубу равнину *Кум* и заметил черный круг. Когда он прибыл на место, увидел огромного удава, окружившего его табуны и стада. Удав предложил Баю вернуть табуны и стада взамен его новорожденного сына. Поначалу Бай не соглашался, но затем уступил. Узнав о своей судьбе, Б. пошел в табун и выбрал неказистую лошадку-маштака, которая оказалась добрым конем и трижды вознесла его на небо, а трижды — под землю. По дороге он спас девушку *Фатиму*, убив стоглавого великана, после чего девушка стала ему нареченной сестрой, а ее братья — побратимами. Когда Б. убивает огромного оленя, истреблявшего людей, из него выбираются пропавшие из соседних семи селений мальчики и девочки. Б. женится на дочери хана. Вопреки ее совету, он поднимает золотое перо и приносит своим родителям, потом по их просьбе добывает трех золотых кур, а потом женщину, которая ими владеет; она омолаживает его родителей при помощи молока своей коровы. Дочь хана, на которой женился Б., оказывается тем самым удавом, она специально окружила стада и табуны, чтобы сын Бая совершил подвиги и избавил людей от оленя.

Есть много общего между женщиной-удавом и Ехидной, дочь Борисфена из скиф-

ских мифов, зафиксированных *Геродотом*. Бай ищет стада и находит их у женщины-змеи. Геракл ищет коней и находит их у удава. Удав просит у Бая сына, а полузмея-полуженщина просит *Геракла* жениться на ней. Удав оказывается девушкой-властительницей.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 440–443, 560; ППКОО. Кн. 6. С. 190–194; Чибиров. ОН. С. 257.

Л. А. Чибиров

БАТЫР НОГАЙСКИЙ [НОГЪАЙАГ БАТЫР] — персонаж эпоса, враг нартов, угнетатель. Похитив нартовского старика *Уона*, он держал его в нечеловеческих условиях *пастухом*. Приняв вид старика, *Уастырдж* встретился с Уоном, расспросив его, он поспешил к нартам и поведал им об увиденном. *Батрадз* незамедлительно отправился в страну Б. Н. После тяжелого единоборства Нарт одолел *великана*, отрезал ему голову, освободил Уона и других узников. Завладев всем имуществом Б. Н., Батрадз вернулся к нартам. В осетинских сказках Батыр-Ногай — могущественный и сильный царь, с сыном которого связывается сюжет о мальчике, умевшем распознавать породу лошадей *алыпп*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 146–151, 624; ППКОО. Кн. 6. С. 202–205.

Л. Ч.

БАФОНА ПЕРЕВАЛ [БАФОНЫ АФЦÆГ] — неизвестный перевал между *Страной Нартов* и землями Мыртазыты *Мукара* из *кадага* «О том, как для Нартов наступил голодный год» («Нартыл фыдаз куыд скодта»). Сын Тыха Мукара отправился к нартам, чтобы обложить их данью в наказание за то, что *Сослан* пригнал пасти скот нартов на его земли. *Айсана* разведal у жены Мукара, что его смерть может наступить от его же *кинжала* («сауарæзт хъама»), забрал оружие и доставил его Сослану. Тот через Б. п. добрался до Нартов и освободил их («Сослан уайын байдытта Мыртазатæй æмæ Бафоны æфцæгыл бахызт...»).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 337–339, 822.

М. Д.

БАШНЯ [МÆСЫГ] — оборонительное сооружение из камня в несколько (5–7) ярусов, предназначенное для укрытия от противника, ведения боевых действий (лучного и огневого боя),





наблюдения за действиями осаждающего противника, подачи сигнала о приближении противника в другую Б., находящуюся в визуальной связи.

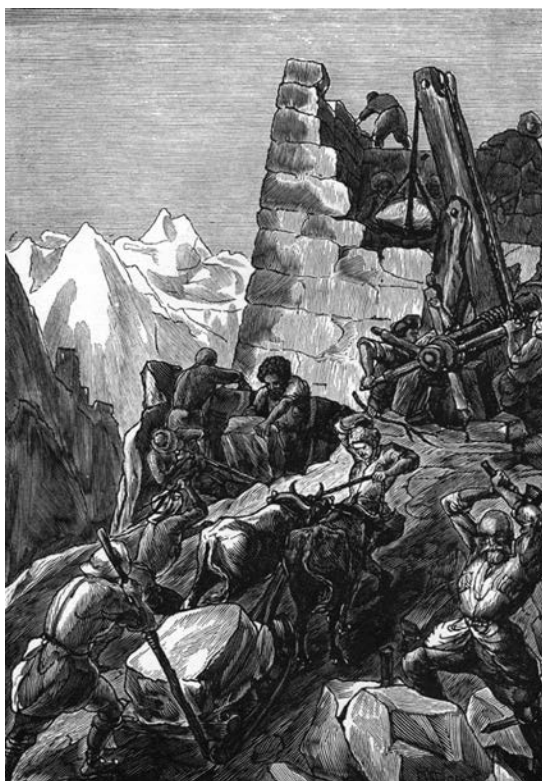
У Нартов Б. — сфера мужского пространства, в котором женщина не имела права находиться, разве что в исключительных случаях она могла удостоиться приюта в Б. Так, например, *Дзерасса* была отведена в родовую Б. *Ахсартагата*, при этом ее разместили не в нижнем ярусе, а в верхнем — более защищенном и престижном.

В эпосе Б. предназначается чаще не для обороны, а для нападения. В Б. прячется враг-насилник, например, семь *великанов*, *кадзи*, укрывается красавица, к которой сватается герой-нарт; добиваться ее руки приходится путем осады, захвата Б., в том числе хитростью.

Для придания ореола неприступности Б. *сказители* снабжают эти объекты фантастическими оборонительными качествами (металлическая Б.). Так, красавица *Акула* жила в медной Б., в такой же *Хамыц* поселил *Быценон*. Б. в эпосе обладает способностью перемещаться (*таэхгæ æмæ цæугæ мæсыг*). В сказании «Как Сослан женился на Косер» у Косер есть Б., которую можно поднять от земли до *неба*. Управлять ею умеет только хозяйка. В летающей Б. живет и *Бедуха* — дочь *Челахсартага*.

Описания Б. в «Кадагах о Нартах» несколько отличаются от средневековых осетинских. Например, скрывавшаяся от посторонних глаз красавица иногда появлялась в окне Б., тогда как в традиционных осетинских строениях этого типа стены были без окон. Более допустимым является появление девушки на вершине Б. В отличие от двухъярусных сванских и четырехъярусных ингушских, осетинские Б. имели преимущественно плоское перекрытие, использовавшееся для активной обороны.

Большой интерес вызывают описания башенных сооружений на территории Кавказа в произведениях античных авторов. Ос. ‘*мæсыг*’ представляется родственным термину ‘*моссина*’, которым в лексиконе Гесихия Александрийского называются Б., брустверы, деревянные лотки, а также кавказский народ на черноморском побережье. Диодор Сицилийский в «Библиотеке», говоря о том, что Б. кав-



Строительство родовой башни. Худ. М. Туганов

казских народов — *дрилов*, *колхов* и *моссиников* — были семиэтажными, подчеркивал изобилие и плодородие края, который опустошали и грабили наемники Кира-младшего. Б. в эпосе — наследие эпохи освоения Кавказа предками осетинского народа, в этом плане показательны, что в Б. обитают и враги нарттов. Также античные авторы сообщают о Б. — жилищах на территории Средней Азии, в том числе в Бактрии и Согдиане.

Несомненно, завоевание Б. — проявление силы, ловкости, военной хитрости героев эпоса, подвиг, в ходе которого нартты демонстрируют всю свою изобретательность. Б. — домостроительная модель мифологического мироздания, служившая цели защитить человека от враждебного хаоса.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 222; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 30, 53, 62, 77, 83, 221–222, 227, 240, 244–245, 248, 257, 262–263, 285, 296, 310, 346, 352, 357, 361–362, 364, 370, 374–375, 405, 411, 417–418, 421, 436; НС. ОНЭ. С. 422 и др.; Д ж а н д и е р и М. И., Л е ж а в а Г. И. Народная башенная архитектура. М., 1976. С. 51; Д ж а н д и е р и М. И. Древнее башенное общинное жилище // ВДИ. 1981. № 2. С. 139;





С у л и м е н к о С. Д. Башни Северного Кавказа (символизация пространства в домостроительном творчестве горцев). Вл., 1997. С. 47–50.

Р. Г. Дзаттиаты
К. Ю. Рахно

БАШНЯ АДАДЗЕЙ [АВД АЗГЪУНСТ УÆЛАДЗУГ (диг.)] — семьярусная *башня*, в которой живет красавица *Ададзей* (*Адæдзей-рæсугъд*). Согласно «Сказанию о Нарте Уархаге и его сыне» («Нарти Уæрхæг æма æ фурти тауæрæхъ»), *Уархаг* посватался к дочери Нарта *Болат-Хамыца*. Он вознес молитву, и появилась лестница до самой вершины ее башни («Æстæмæй-астмæ фæккувта, уæдта ин авд азгъунсти уæладзуги сæрмæ асина фестадаей, ‘ма ибæл Уæрхæг исхизтаей æ тæккæ сæрмæ...»). См. *Башня*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 22.

М. Д.

БАШНЯ РОДА АЛАГАТА [АЛÆГАТЫ МÆСЫГ]. Упоминается в нескольких текстах. В *кадаге* «Башня Урызмага» («Уырызмæджы мæсыг») нарты, по настоянию *Уастырджы* строят *башни* (мæсыг), чтобы выяснить, кто же из них старше. Кадаг предваряется спором близнецов *Урызмага* и *Хамыца* о старшинстве, затем переходит в спор трех родов о главенстве. Уастырджы, увидев, что молодые и пожилые нарты вместе восседают на Ныхасе, говорит: «Я смотрю, у вместе взятых трех Нартов нет и трех башен. Тот, кто построит башню лучше, красивее, крепче, и будет считаться самым смекалистым, опытным / знающим, умным среди вас, пусть он и будет старшим» («Æз кæсын, æмæ æртæ Нартаен æгасæй æртæ мæсыджы дæр нæй. Хуыздæр, аивдæр æмæ фидардæр мæсыг чи самайа, уый у уе ппæтæй сæрæндæр, фендджындæр, зондаей дæр æххæст æмæ фидар, æмæ гъе уый фæуæд уæ хистæр»). Стоит ли говорить, что каждый из трех родов стремился занять главенствующее положение? Башни родов *Бората* и *Алагата* судьи поочередно признают лучшими, пока не вырос из-под земли масыг Урызмага, выстроенный им с помощью Уастырджы и *Донбеттырта*.

Башня рода Алагата фигурирует и в *кадаге* «Арыхдзау, сын Бедзенага». *Шатана*, узнав, что к нартам идет недюжинной силы богатырь, предупредила их. Навстречу гостю отправили Хамы-

ца. Подходя к дому Алагата, в котором собрались все нарты, Хамыц предложил *Арахдзау* выпустить стрелу из лука. Тот не согласился стрелять первым, поскольку находился на правах гостя в *Селении Нартов*. Тогда Хамыц выпустил стрелу, она угодила в крышу дома Алагата, и посыпались камни. Затем выстрелил Арахдзау, стрела вонзилась в Б. р. А., и земля содрогнулась.

Лит.: НК. 1989. С. 234, 238; НК. ИАЭ. 5. С. 407.

М. Д.

БАШНЯ УРЫЗМАГА [УЫРЫЗМÆДЖЫ МÆСЫГ]. См. *Башня рода Алагата*.



С. Бегиева-Валаева

БЕГИЕВА-ВАЛАЕВА С. [БЕГИТЫ-ВАЛАТЫ Саса] — собирательница фольклора (сказок, сказаний) в дореволюционной Осетии. Ею записаны следующие *кадаги*: «Борæфарнуг и Сослан» («Борæфарнуг æма Сослан»), «Как сшил шубу Сослан из бород нар-

тов» («Сослан нарти адæми закъитæй кæрцæ куд искодта»), «Сырдон» («Ширдон»), («О Сырдоне»), «Ширдони туххæй» «Как платил Сырдон долг старика» («Ширдон заронд лаги тунæ куд фиста»), «Песня Нарта Ацамаза» («Нарти Ацамажи зар»).
Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 62, д. 148; НК. ИАЭ. 2. С. 98–100, 800; НК. ИАЭ. 4. С. 460, 481, 489, 495; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 50.

Л. Ч.

БЕГИЗОВ Бетре [БЕДЖЫЗАТЫ Бетъре] — *сказитель*, уроженец сел. Едыс (Урстуалтæ) Джавского р-на РЮО. От него в 1940 г. Д. *Бегизовым* записан *кадаг* «Осел Сырдона оказался впереди» («Сырдоны хæрæг фæразæй ис»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 142, д. 365 «б» (1), л. 56.

И. Б.

БЕГИЗОВ Василий Давидович [БЕДЖЫЗАТЫ Дауиты фырт Васо (1908–1954)] — поэт,





ученый-историк из сел. Едыс (Урстуалтæ) Джавского р-на РЮО. Окончил Московский историко-философский институт и аспирантуру в г. Тбилиси. Собираением фольклора занимался в 20-е годы XX в. Одним из первых начал записывать *кадаги* о нартах от бабушки, знаменитого сказителя Левана *Бегизова* (кадаг «Амзор, сын Урызмага»). Им были записаны *кадаги* от И. *Маргиева* и И. *Сланова*. Кроме того, он проводил большую работу по собиранию «Легенд о Царциата».

Соч.: Сыны осетинского народа в Великой Отечественной войне // ИЮОНИИ. I (V). Ст., 1946.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 507; Писатели Советской Осетии. Ст., 1957.

л. ч.

БЕГИЗОВ Гамсыр [**БЕДЖЫЗАТЫ** Гамсыр] — сказитель, уроженец сел. Едыс (Урстуалтæ) РЮО. От него в 1937 г. Д. *Бегизовым* записаны *кадаги* «Дочь и сын Ельды» («Елдайы чызг æмæ лæппу»), «Быдзаг — сын Майзырат» («Майзыраты фырт Быдзаг»), «Семь нартовских сестер» («Нарты авд хойы»), «Большой кувшин нартов» («Нарты быркуы»), «Сослан и Семиглавый великан» («Сослан æмæ Авдсарон уæиг»), «Сослан и Адау уаиги» («Сослан æмæ Адау уæйгуытæ»), «Сослан и Азынаты Малик» («Сослан æмæ Азынаты Мæлик»), «Сослан и Гумский Гумир» («Сослан æмæ Гуымты Гуымир»), «Слово Сырдона» («Сырдоны ныхас»), «Урызмаг и племянник ангелов» («Уырызмаг æмæ зæдты хæрæфырт»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 142, д. 383 (III), л. 1–208.

И. Б.

БЕГИЗОВ Гио Исметлович [**БЕДЖЫЗАТЫ** Исметлы фырт Гио] — сказитель, уроженец сел. Едыс (Урстуалтæ) РЮО. От него в 1940 г. Д. *Бегизовым* записан *кадаг* «Сырдон и его сосед» («Сырдон æмæ йæ сыхаг»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 43, д. 152.

И. Б.

БЕГИЗОВ Давид Леванович [**БЕДЖЫЗАТЫ** Леуаны фырт Дауит] (1863–?) — сказитель, большой знаток быта, культуры и фольклора осетин, сын известного сказителя Левана *Бегизова*. От него Д. *Бегизовым* запи-

сан *кадаг* «Сослан и ногаец» («Сослан æмæ ногъайаг»).

Лит.: Ч и б и р о в Л. А. Поселения и жилища осетин. 2-изд. Вл., 2020. С. 234.

И. Б.

БЕГИЗОВ Дзига Биевич (Баппиевич) [**БЕДЖЫЗАТЫ** Байы (Бæппийы) фырт Дзига] — сказитель, уроженец сел. Едыс (Урстуалтæ) Джавского р-на РЮО. От него в 1939 г. Дударом *Бегизовым* записаны *кадаги* «Как убили Нарта Хамыца» («Нарты Хæмыцы куыд амардтой»), В 1846 г. — «Ритуальные скачки Трех Нартов» («Æртæ Нарты дугъ»), «Два вьюка на осле Сырдона» («Дыууæ уаргъы Сырдоны хæрæгыл», «Гибель рода Елынуата» («Елынуаты сæфт»), «Мады Майрам и нартовская Шатана» («Мады Майрам æмæ нарты Сатана»), «Как Шатана обыграла Урызмага» («Сатана Уырызмаджы куыд амбылдта»), «Сахуг — племянник нартов» («Сæхуыг — Нарты хæрæфырт»), «Как Созырыко убил сына Бурафарныга Балгана» («Созырыхъо Бурафарныджы фырт Бæлгъæны куыд амардта»), «Сырдон и ответы его жены» («Сырдон æмæ йæ усы дзуæппытæ»), «Сырдон считает звезды» («Сырдон стъалытæ нымайы»), «Как отличился Хамыц» («Хæмыцы фесгуыхт»), «Как Хамыц собирался жениться» («Хæмыц усгур куыд цыди») и в 1950 г. — «Как Тотрадз отомстил за своего отца» («Тотырадз йæ фыды туг куыд райста»). Б. прожил 96 лет. Умер в 1951 г.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 43, д. 152, л. 7–9, 19, 254–264; п. 142, д. 385 «б», л. 1–120.

И. Б.

БЕГИЗОВ Дудар Герасович [**БЕДЖЫЗАТЫ** Герасы фырт Дудар (1922–200?)] — уроженец сел. Едыс (урстуалтæ), окончил ЮОГПИ, в котором потом долгие годы работал, фольклорист. Родился и вырос в семье, которая дала несколько поколений выдающихся людей — сказителей, писателя,



Д. Г. Бегизов



ученого: *Бегизовы* Пепе, Леуан, Давид, Чермен, Василий и др. Большая заслуга Б. заключается в том, что им собран богатый этнографический и фольклорный материал в высокогорной полосе Осетии и среди осетинского населения Восточной Грузии. В частности, Б. записаны 55 текстов «Легенд о Царциата», а также другие фольклорные тексты от И. *Бегизова*, З. *Бураева*, Ж. *Джисоева*, П. *Секинаева*, Д. *Бегизова*, Л. *Тотрова*, М. *Дзукаева*, И. *Сланова*, Т. *Мамиева*, М. *Сланова* и др.

Соч.: Осетинские сказки и легенды (на груз.яз.). Ст., 1957; Ирон аргъаутгæ. Цх., 1986; Санаты Сем // Фидиуæг. 1981. № 11 и др.

Л. Ч.

БЕГИЗОВ Иван [**БЕДЖЫЗАТЫ** Иван] — уроженец сел. Едыс Джавского р-на РЮО. От него в 1939 г. Д. *Бегизовым* записан кадаг «О том, как нарты убили Хамыца» («Нартæ Хæмыцы куыд амардтой»).

Лит.: Архив ЮОНИИ. Ф. 4, арх. 30, оп. 1. Л. 182–183.

Л. Ч.

БЕГИЗОВ Леван Пепеевич [**БЕДЖЫЗАТЫ** Пепейы фырт Леуан (ок. 1820–1942)] — сказитель, известный знаток фольклора осетин, перешагнувший 100-летний рубеж, дед классика осетинской литературы Чермена *Бегизова*. Родился и жил в сел. Едыс (Урстуалтæ) Джавского р-на РЮО. От него в 1928 г. Василием *Бегизовым* записаны кадаги «Амзор, сын Урызмага» («*Уырымæджы фырт Амзор*»), «О старом охотнике Цопане» («Зæронд цуанон Цопаны кадщг»), в 1929 г. — «Как сын Хамыца Батрадз отомстил за смерть отца» («Хæмыцы фырт Батрадз йæ фыды туг куыд райста»), в 1939 г. — «Как Елуаты Елой убил Нарта Бызарыко» («Елуаты Елой нарты Бызарыхъойы куыд амардта»), «Склеп Сотя» («Сотяйы зæппадз») и «Как Нарт Созырыко убил сына Кара Мукара» («Нарты Созырыхъо Кары фырт Мукарайы куыд амардта»). В 1938 г. Б. и Дударом *Бегизовым* записаны кадаги «Женитьба Ацамаза» («Ацæ-

мæзы ускуырды»), «Бурафарныг и Сырдон» («Бурафарныг æмæ Сырдон»), («Нарт Хамыц, Урызмаг и Ахуы из Царциата» («Нарты Хæмыц, Уырымæг æмæ Царциаты Ахуы»), «Ответ Сырдона» («Сырдоны дзуапп»), «Битва Хамыца» («Хæмыцы хæст»), в 1939 г. — «Меч нарта Ахсара» («Нарты Ахсары кард»), «Как появилась кукуруза» («Нартхор куыд фæзынди»), «Шуба Сослана и конь Сырдона» («Сосланы кæрц æмæ Сырдоны бæх»), «Как Сырдон узнал о краже своего коня» («Сырдон йæ бæхы давд куыд базыдта»), «Как Сырдон заставил своих гостей испечь хлеб» («Сырдон йæ уазджытæн кæрдзын куыд скæнын кодта»), в 1940 г. — «Как Батрадз спас Урызмага» («Батрадз Уырымæджы куыд фервæзын кодта»), «Сын Бурафарныга Болгар» («Бурафарныджы фырт Болгар»), «Нарт Батрадз и косой Гайдар» («Нарты Батрадз æмæ сохъхуыр Гайдар»), «Дочь нарта Бурафарныга Кызмыда» («Нарты Бурафарныджы чызг Хъызмыдæ»), «Нарт Елтаган и девушка из рода Бората» («Нарты Елтагъан æмæ Борæты чызг»), «Нарт Нацыган» («Нарты Нацыгъан»), «Нарт Сослан и Бызгуан уаиг» («Нарты Сослан æмæ Бызгъуаны уæйыг»), «Как Нарт Урызмаг убил Харанхуага» («Нарты Уырымæг Хæрæн-Хуагы куыд амардта»), «Мешок Сырдона» («Сырдоны дзæкбул»), «Смерть Тотрадза» («Тотырадзы мæлæт»), «Как Шатана обыграла Урызмага» («Уырымæджы Сатана куыд амбылдта»), в 1941 г. — «Батыр Ногайский и Батрадз» («Но-



На Ныхасе. В первом ряду слева направо: Василий Бегизов (стоит), сидят Давид Бегизов, Леван Бегизов (третий); во втором ряду справа второй писатель Кудзаг Дзесов. Сел. Едыс. 1922 г.



гъайы Батыр æмæ Батырадз») и «Дары Бога нартам» («Хуыцауы лæвæрттæ Нартаен»).

Соч.: Архив ЮОНИИ, Фольклор, ф. 4, арх. 21, оп.1. С. 12–15; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 22, д. 57 (1), л. 137–139, 166–167; п. 43, д. 152, л. 1–13, 15–21, 29–31, 44–49, 110, 116–120, 237–240, 254–264, 311; п. 142, д. 356 «а» (5), л. 71, 105; п. 142, д. 383 (8), л. 32, 167–203, 236–248.

Лит.: К а л о е в а Д.А. Даредзановские сказания у осетин. Цх., 1975.

И. А. Бедоева

БЕГИЗОВ Пепе Хаматович [**БЕДЖЫЗАТЫ** Хæмæты фырт Пепе (1722–1895)] — уроженец сел. Едыс (Урстуалтæ) РЮО. Долгожитель. Б. — один из известных *сказителей* старшего поколения, отец Левана *Бегизова*. С его слов записаны *кадаги*, молитвословия, сказки, мифологические песни и другие произведения устного народного творчества.

Заслуга Б. в том, что он не только сохранил фольклорное наследие предков, но и воспитал целое поколение его собирателей и исполнителей.

Лит.: ОЭЭ. С. 121–122.

Л. Ч.

БЕГИЗОВА Масо Дзидзиловна [**БЕДЖЫЗАТЫ** Дзидзилы чызг Масо] — сказительница, уроженка сел. Едыс РЮО. От нее в 1941 г. Дударом *Бегизовым* записаны *кадаги* «Дары Агунды» («Агуындаёйы лæвæрттæ»), «Батрадз и нартовские смельчаки» («Батырадз æмæ Нарты сæрæнтæ»), «Нарты и девушка из рода Царциата» («Нартæ æмæ Царциаты чызг»), «Случай произошедший с Хамыцом» («Хæмыцы хабар») и «Эпидемия у Чинтов» («Чынты рын»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 142, д. 385 (1), л. 1–128.

И. Б.

БЕДЕНАГ. См. *Бедзенаг*.

БЕДЗЕНАГ, **ДЕДЕНАГ** [**БЕДЗЕНÆГ**, **ДЕДЕНÆГ**] — персонаж эпоса, один из влиятельных нартов, *алдар*, владелец больших земельных угодий на берегу моря, табунов и стад. Согласно *кадагу* «Как родился Арахцау, сын Бедзенаг-алдара», однажды рыболовы Б. подобрали ящик, выброшенный волнами моря на берег, в нем оказался плачущий мальчик. Б.

обрадовался находке, потому как был бездетным.

Б. жил вдали от *Селения Нартов*, был любим *небожителями*, всегда приходил на помощь к нартам, дружил с *Сосланом*, который назвал его сына именем *Арахдзау*. Образ Б. связан с морем и водной стихией. Как все воинственные нарты, Б. был владельцем отменного оружия и чудесного *коня*, у которого было восемь ног и четыре уха.

А. А. *Туаллагов* считает живущего в степях и занимающегося рыболовлей Б. эпическим представителем населения Меотиды, где, как и на Боспоре, в античности был развит рыбный промысел.

По поводу этимологии имени Б. выдвигались различные версии. Так, Б. А. *Алборов* предполагал, что имя Б. обязано своим происхождением этносу печенегов, эту этимологию поддержали В. И. *Абаев* и В. А. *Кузнецов*. Т. А. *Гуриев*, связывавший с печенегами *Быцента*, считал Б. прародителем монгольской династии Бодончар. А. А. *Туаллагов* возводит имя Б. к осетинскому «бердзенаг» («грек», «греческий»), приводя название балкарских ущелья и сел. Безенги, население которого упоминалось в первой половине XIX в. как осетины-безенги, а также иранский топоним Безенг. Ю. А. *Дзиццойты* обратил внимание на ряд созвучных древнеиранских и причерноморско-индоарийских имён, что могло бы соответствовать гипотезе о синдо-меотском происхождении Б.

Лит.: СН. 1978. С. 169–189; Г р е с к о в И. В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963. С. 181, 182, 187, 194–196; А л б о р о в Б. А. Термин «Нарт» (К вопросу о происхождении нартского эпоса). Вл., 1930. С. 269; А б а е в И. Т. 1990. С. 218; К у з н е ц о в В. Нартский эпос. С. 99; Г у р и е в Т. А. Осетика-монголика (монгольское Бодончар / Бадын — северокавказское Баданаг/Бедзенаг/Бадьноко) // Ономастика Востока. М., 1980; Г у р и е в Антропонимия. С. 65–67; Т у а л л а г о в С. Скифо. С. 66, 88, 120, 124, 128, 131–132; Д з и ц ц о й т ы Нарты. С. 160.

Л. А. Чибиров

К. Ю. Рахно

БЕДОЕВ Шалва Евгеньевич [**БЕДОЙТЫ** Евгены фырт Шалва (1940)] — известный осетинский худ., член СХ СССР (1971) (с 1992 — СХР); засл. худ. РСФСР (1988), НХ РСО-А (1984) и РЮО (2000), действительный член (академик)





РАХ (2007); чл.-корр. (2001), зам. председателя Южного регионального отделения РАХ, председатель правления Северо-Осетинского отделения СХ РФ (2000–2005), проф., зав. каф. изобразительного искусства СОГУ им. К. Л. Хетагурова, награжден медалью ордена «За заслуги перед Отечеством II степени» (2006), золотой медалью и дипломом Европейской научно-промышленной палаты, золотой медалью ТСХ России (2006), Национальной премией в области художественной литературы, искусства и науки «Яблоко Нартов» (2009).

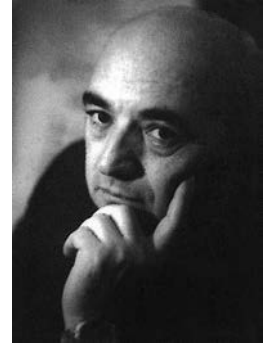
Б. окончил Ленинградский ин-т живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина (1969) (станковая живопись: педагоги: Е. Е. Моисеенко, П. Т. Фомин, П. Л. Белоусов.

Б. работает в разных жанрах, в том числе в портрете, натюрморте и пейзаже. Художник — мастер большой тематической картины. Его творчество играет важную роль в формировании современного искусства Осетии и России.

Одно из наиболее важных мест в зоне тематических интересов Б. занимает жанр мифологический. Нартовская тема раскрыта художником в таких живописных полотнах, как «Амазонка» (1984, 1992), «Дзерасса» (1986), «Амазонка в красном» (1989), «Дзерасса с яблоком нартов» (1989; варианты), «Уасгерги» (1989), «Легенда о золотом яблоке» (1991), «Афсати» (1991), «Дзерасса на прогулке» (1992), «Яблоко нартов» (1996), «Святой Георгий» (1997), «Царство амазонок» (1997–2007), «Золотая яблоня» (2000), «Небесный всадник» (2012) и др. В 2005 г. Б. выполнена серия эмалей: «Золотая яблоня нартов», «Уастырджи», «Георгий Победоносец, убивающий змия».

В своем творчестве талантливый художник впервые в искусстве создал лирический, полный нежности и неги образ нартовской *Дзерассы*. Им же изображен *Уастырджи* в образе седобородого старца, полного величия и отваги, одетого в светлую черкеску и восседающего на белом *коне*. В своем творчестве Б. тяготеет к изображению чудесного. По мнению искусствоведа М. Атаевой, «живописуя миф, художник

отказывается от развернутых сюжетных, многофигурных композиций. И это совершенно новая тенденция в изображении осетинской мифологии. Метод Б. передает поэтику мифа не через сюжет, а через общий пространственно-художественный строй». Чл.-корр. РАХ А. Бо-



Ш. Е. Бедоев



Небесный всадник. Худ. Ш. Бедоев

ровский считает, что Б. видит образы нартовских героев «в лирико-поэтическом аспекте и раскрывает с помощью интерпретированных композиционных приемов символизма и уникального колорита. Это позволяет его мифологическим образам пробуждать в зрителе богатейший диапазон тончайших неуловимых чувств и ассоциаций, которые невозможно выразить вербально».

Соч.: Бедоев Ш. Живопись: альбом. Вл., 2007; Союз художников РСО-Алания. 70 лет: 1939–2009: живопись, скульптура, графика, декоративно-прикладное искусство. Вл.–Р.-на-Д., 2009. С. 43–43, 194; Шалва Бедоев: живопись, эмаль, рисунок. Р.-на-Д., 2013; Художники Осетии (Альбом). 2014.

Лит.: Атаева М. Э. Мерцающий образ мифа // Дарьял. 1988. №3. С. 144–155; Уртаева С. С движением кисти





оживает эпос // Вл., 2002. 17 авг.; Т е з и с в а М. Шалва из Монастери // Национальный колорит. 2006. №1. С. 6–7; Х а б а р о в а М. В творческом поиске // Национальный колорит. 2010. №1. С. 6–9.

Л. К. Гостиева



И. А. Бедоева

БЕДОЕВА Ирина Алешеевна [БЕДОЙ-ТЫ Алешайы чызг Иринаэ (1988)] — к. и. н., н. с. Лаборатории прикладной социологии и конфликтологии ВНИЦ РАН. Круг научных интересов Б. — традиционная культура осетин.

Б. — автор монографии «Традиционные

хмельные напитки осетин (XIX–XX вв.)» (2014), в которой исследованы традиционные приемы приготовления сакральных и повседневных напитков, их роль в семейной обрядности, культуре повседневности и в праздничной жизни осетин. Значимое место в работе отведено Нартовскому эпосу в качестве ценного источника для изучения традиционных напитков осетин, их появлению и приготовлению, ритуальной значимости, а также культуре их потребления. Исключительно высока роль Нартовских сказаний осетин, которые позволили восстановить происхождение и способ приготовления таких давно исчезнувших традиционных напитков, как *ронг* и *алутон*.

В статье Б. «Хмельные напитки в нартском эпосе осетин» исследуются традиционные напитки — *ронг*, *алутон*, *пиво*, брага, *арака* и *вино*. Возникновению первых трех напитков и их ритуальной значимости в обрядах и обычаях нартов посвящено много сказаний. Согласно Нартовскому эпосу, их первой изобретательницей является *Шатана*.

В исследовании упоминается также чаша *Уацамонга*.

Б. также исследованы биографии *сказителей* и *собирателей* Нартовского эпоса.

Соч.: Хмельные напитки в нартском эпосе осетин // Фундаментальные исследования. 2013. № 10–1. С. 211–214; Традиционные хмельные напитки осетин (XIX–XX вв.). Вл., 2014; Традиционные хмельные напитки в устном на-

родном творчестве осетин // Молодые ученые в решении актуальных проблем науки. Материалы VII Международной научно-практической конференции. 2017. С. 120–126; Бæгæны // СО. 2017. 7 апреля. № 59 (в соавт.); Бæгæны / Алания о А до Я / Сост. Д. В. Сокаева. Вл.: Ир, 2017. С. 33–39 (в соавт.).

Л. К. Гостиева

БЕДУХА, БЕДОХА, ВЕДУХА [БЕДУХА, БЕДУХА-РÆСУГЪД, БЕДУХÆ, БЕДУХÆ-РÆСУГЪД, ПЪИТУХА] — героиня эпоса,



Бедуха и Сослан. Худ. М. Джикаев

дочь (в вариантах — сестра) *Челахсартага*, внучка *Хыза*. Согласно одному из текстов, *Сослан* в течение семи лет просил руки Б., но отец всячески этому препятствовал. Наконец, *Челахсартаг* согласился выдать за него дочь, если *Сослан* победит его в соревновании в *танцах* на *пиру* у *Алагата*. *Сослан* выиграл, а *Челахсартаг* отправился домой в крепость отца. *Сослану* хитростью удалось взять крепость и убить *Челахсартага*. Узнав о гибели отца, дочь его булатными ножницами покончила с собой, и





их похоронили в *склепе*. Сослану удалось ожить Б. с помощью чудесной *Цыкура-бусины* («Как Сослан женился на Бедухе»).

В *кадаге* «Сослан в Стране мертвых» герой на *охоте* преследовал подбитую лань и оказался в *пещере*, в которой семь *великанов* оберегали в семярусном замке дочь Солнца *Ацырухс*. Они поставили перед женихом условие: «Выкуп твой за невесту будет таков — построишь ты нам на берегу моря замок весь из черного железа, и на четырех углах этого замка пусть растет по листу с Аза-дерева».

Озадаченный Сослан обратился за советом к мудрейшей *Шатáне*. Она разъяснила «нерожденному от неё сыну», как достать листья *Аза-дерева*, произраставшего в *Стране мертвых*: их следовало попросить у *Барастыра*, что было под силу только покойной Б.

Сослан отправился в подземное путешествие и по пути увидел много чудес, которые разъяснила ему Б. Получив из ее рук заветные листья, Сослан собрался в обратный путь. Б. предупредила его: «Какое бы сокровище не попало тебе по пути, проезжай мимо, не трогай». Не послушав ее, Сослан подобрал старую шапку и сунул ее за пояс. Ею оказался *Сырдон*, который натравил друг на друга Сослана и его коня, чтобы узнать, от чего наступит их смерть. Разгадав секрет, Сырдон начал строить свои козни.

Согласно эпосу, Б. владела летающей *баишей*, которая также обладала способностью видеть и рассказывать все удивительное, происходящее в Стране мертвых. В сказаниях, посвященных ей, подчеркивается, что красавицы, подобной Б., Бог не создал на земле.

Лит.: ПНТО. 1925. С. 51. СН, 1978. С. 189–197; 211–233; НК. ИАЭ. 2. С. 796, 976; НК. ИАЭ. 6. С. 508; Джанаев. Сказания; Цгоев. Словарь и др.; Туаллагов. Скифо. С. 205; Цагареев. Золотая яблоня. С. 105–107.

М. Л. Чибирова

БЕЗЫМЯННЫЙ СЫН УРЫЗМАГА [УРЫЗМАЭДЖЫ АНЭНОМ ЛЭППУ] — сын *Урызмага* и *Шатáны*, воспитывался у *Донбеттыров*. *Кадаг* о нем записан в 28 вариантах и является одним из самых популярных в «Нартиаде».

В первой части говорится о том, что доблестные нартты обессилели от длительного голода в неурожайный год: «скорбны стали их сердца, и потеряли они веру в свои силы» (ныфс асаст — *зәрдаэ амард*). Печалится от этого Урызмаг, ведь даже *собака* глумится над их сломленностью. Помогает ему волшебное провидение (а как еще объяснить, что он не знает о несметных запасах в своем хозяйстве и то, что хранившиеся в них продукты не испортились), проводником которого является Шатáна, прославленная своим хлебосольством и мудростью. С готовностью откликается она на переживания супруга и открывает свои несметные кладовые. Всех позвали они к себе и «день за днем пировали нартты». Но, отлучившись с пира, Урызмаг в силу рокового волшебства оказывается у *Донбеттыров*. Герой — ортодоксальный нарт, что предполагает не только комплекс героических качеств и добродетелей, но и неукоснительное соблюдение ритуала и этикетных практик: «...раньше чем приступить к еде, Урызмаг, по обычаю нарттов, поднял на мече своем кусок мяса, богу предназначенный, и вознес молитву». Затем в полном соответствии с этикетом ачахыдын — когда первым отведают и еду, и напитки должен самый младший из присутствующих, «по обычаю обратился он ласково к мальчику: «Подойди ко мне, мое солнышко, жертвенного мяса отведай». И, держа мясо на острие меча, Урызмаг протянул его мальчику. Быстро подбежал малютка и вдруг споткнулся и упал на меч».

Мальчик мгновенно погибает. В антиклимаксе — оплакивания невинного и переживания виноватого. Горе Урызмага усугубляется, когда, вернувшись домой, из причитаний Шатáны узнает, что стал невольным виновником гибели собственного сына.

О Б. с. У. уже не вспоминали в *Стране Нарттов*, и он попросил позволения *Барастыра* вернуться в мир живых. Он зовет Урызмага в балц и угоняет целое стадо *Терк-Турков*. Разделив стадо на три части, он оставляет все Урызмагу: «Это тебе твоя доля как старшего, другая доля — за товарищество, а третья доля — моя доля. Вот этим белым быком ты справь годовщину со дня моей смерти. Ты весь мир щедро поминал в Стране мертвых, только мое имя — имя своего сына, который от твоей собственной





руки погиб в доме Донбеттыров... ты ничем не вспомнил». Затем, сев на коня, он поспешил вернуться в Страну мертвых. Узнав убитого сына, Урызмаг кричал ему еще вслед, но тот умчался, чтобы до захода солнца успеть вернуться в загробный мир. Там он занял свое место на коленях Барастыра.

Можно сказать, что из 28 вариантов большинство состоит из трех самостоятельных сюжетов: демонстрация хлебосольства Шатаны; пребывание Урызмага у Донбеттыров, нечаянное убийство сына; возвращение сына из Страны мертвых, совместный поход с отцом в страну Терк-Турков. По мнению Н. Мамиевой, «эти сказания в их многочисленных вариантах... получили в осетинском нарттовском эпосе наиболее завершенное художественное оформление. И в этом специфика и своеобразие сюжетного состава осетинской национальной версии эпоса в целом, и нартских сказаний, относящихся к Сатане, в частности». Сюжет, включающий нечаянное убийство сына, из национальных версий эпоса присутствует лишь в абхазской. При этом он представлен в персидских дастанах и их грузинских переводных версиях, в сказках татов и легендах белуджей, что указывает на его древнеиранское происхождение.

Исследователи обратили внимание на многие архаичные детали этого сюжета, связанные с символикой смерти-возрождения. Например, кадаги начинаются с описания бедствия, постигшего нарттовский народ, — это неурожай и голод, а также эпидемия, охватившая домашний скот. Причиной этого хаоса является немощность старого Урызмага. Очевидна связь между смертью ребенка и жертвоприношением. Архаичным является и указание на обычай нарттов молиться с острием кинжала. Б. с. У., принесенный в жертву, выступает в роли энергетического заряда, который возрождает мироздание, что необходимо для дальнейшего правления отца. Урызмаг совершает сыноубийство ради общего блага, ради восстановления своих сил и мирового порядка. Нарттовский народ снова готовится к обычной жизни, вспахивает свои выжженные пашни, снова засеивает их семенами и начинает, как прежде, жить в изобилии.

Мальчик в загробном мире сидит на коленях у Барастыра — «уыдис ын бадæн Барастыры



Урызмаг, оплакивающий своего сына. Худ. З. Кулиева

уарагыл». Его привилегированное положение среди умерших может быть обусловлено его трагической гибелью в юном возрасте. Но Сослан в Стране мертвых (кадаг «Сослан ма́рдты бæсты») видел детей — несчастны они, и не только тот, кто был непослушным при жизни, но и «умершие в сиротстве». За тяготы земной жизни им не воздалось в потустороннем мире. А сын Урызмага пользуется особым расположением властелина загробного мира, возможно, за то, что был предназначен ему. Параллелью является зафиксированный у Геродота (III. 35) фрагмент древнеперсидского эпоса, когда стареющий тиран Камбис выстрелом из лука принес в жертву самому себе цветущую молодую жизнь прислуживавшего ему знатного мальчика-виночерпия, чтобы магически восполнить убыль своих жизненных сил — условие прав на царскую власть.

Время создания кадага относится к периоду, когда человеческие жертвоприношения практиковались, но изменения его текста и последующая редакция относятся к периоду гуманизации общества.





Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 233–397, 479–483; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 59–69, 136–138; ИАС. 1961. С. 45; М а м и е в а. Сатана. С. 99–116; Ц г о е в. Словарь; Г у т и е в а Э.Т. Древний сакральнй мотив в тексте кадага «Безымянный сын Урызмага» // ВВНЦ. 2014. № 1. С. 8–12; Га г л о й т и Ю. С. Осетино-абхазские нартовские параллели // ПОНЭ. С. 8; Д ж а н а е в а. Некоторые. С. 113; Ц а г а р а е в. Золотая яблоня. С. 69–74; Т у а л л а г о в. Скифо. С. 209–210; Ц х у р б а т и З.Л. Мотив мирового дерева в осетинском нартовском эпосе // Nartamongae. АОИ. 2005. Vol. 3. № 1–2. С. 129; Д з и ц ц о й т ы. ВОФ. С. 236–241.

Э. Т. Гутиева

БЕЙЛИ Гарольд Уолтэр [BAILEY Harold Walter (1899–1996)] — известный английский филолог-востоковед, исследователь языков и литератур многих народов Востока, крупнейший специалист по хотано-сакскому языку, санскриту и сравнительному изучению иранских языков. Считается одним из величайших востоковедов XX в. Владел более 50 языками.

Родился в Дивайсизе в Вилтшире (Англия), детство провел в Австралии. В 1921 г. поступил в Университет Западной Австралии для изучения классики. В 1927 г., после получения степени магистра по Еврипиду, Б. выиграл аспирантуру Хакетта в Оксфорде, где он присоединился к делегации не прикрепленных к колледжам студентов, а позднее — к колледжу Св. Екатерины.

В 1929 г. Б. начал свою докторскую диссертацию, перевод с примечаниями Большого Бундахишна — сборника зороастрийских сочинений

на среднеперсидском языке, записанных пехлевийскими письменами. Он стал ведущим в мире экспертом по хотанскому диалекту сакского языка, первоначальной мотивацией для изучения которого был интерес к возможной связи с Бундахишном.

Б. преподавал иранские языки в Школе восточных языков в Лондоне, был профессором санскрита в Куинс-колледже Кембриджского ун-та, во время Второй мировой войны работал в Королевском ин-те международных отношений. Он состоял почетным членом Датской (1946), Норвежской (1947) и Шведской (1948) академий, получил почетные степени в четырех ун-тах, включая Оксфорд; занимал пост президента Филологического общества, Королевского Азиатского общества, Общества афганских исследований и Общества изучения митраистики; возглавлял Англо-Иранское общество и Трест Древней Индии и Ирана в Кембридже, которому оставил свою огромную библиотеку. Был посвящен в рыцари за заслуги в востоковедении (1960).

В своих работах Б. затрагивал осетинские социальные термины, названия и функции божеств. В хотано-сакском словаре он обращался к лексике осетинского языка.

В некоторых работах Б. исследовал устное народное творчество осетин, в частности Нартовский эпос. Занимаясь этимологическим анализом терминов и собственных имен Нартовского эпоса, он привел ряд новых толкований с широким привлечением сакского языка. Б. был первым исследователем, обратившим внимание на схожие сюжеты «Нартиады» и ирландских средневековых саг. Он же указал на соотношение понятий в осетинском и кельтском языках: нарт — ‘герой’ (осет.) и nert — ‘сила; военная сила’ (ирл.), nerth ‘сила, мощь’ (валл.), восходящее к общиндоевропейскому корню ner-. Осетинскому нарт, по наблюдению Б., отвечает хотано-сакское naḍaun- ‘мужчина’, ‘герой’ (из *nṛtāvern-), naḍe ‘герой’ (из *nṛtāh), которое применялось к богу Парашураме и пяти героям Пандавам индийского эпоса.

Соч.: Khotanese Buddhist Texts. L., 1951; Sad-dharma-puṇḍarīka-sūtra [the summary in



Пребывание Г. Бейли в Цхинвале. Слева направо: З. Д. Гаглюева, англ. уч. У. Э. Девид Алэн; В. И. Абаев, Г. Бейли, И. Цховребов, З. Цховребова, ... У. Ханикаев. 1966 г.





Khotan Saka by]. 1971; Dictionary of Khotan Saka. Cambridge-L.-N.Y.-Melbourne, 1979; The Culture of the Sakas in Ancient Iranian Khotan. Delmar, 1982; Ossetic (Nartä) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. L., 1980; Ossetic (Narta) // Nartamonga. 2003. Vol. II. № 1–2; Analecta Indoscythica I // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1953. № 3–4. P. 103–116.

Лит.: Вернадский Г. Origin of Russia, Oxford. 1959. P. 52.

Л. К. Гостиева

БЕКО [БЕКЪО] — персонаж эпоса из племени *чинтæ* в *кадаге* «Чудеса Нарта Хамыца» («Нарты Хæмышы диссæгтæ»). У него есть маленькая, но сказочно красивая дочь, на которой хочет жениться *Хамыц*. Б. не хочет ее выдавать за него замуж, поэтому начинается противостояние. В других сюжетах участниками подобных эпизодов являются *Сайнаг-алдар* или *Челахсартаг*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 630; Дзиццойты. Нарты. С. 160.

И. Б.

БЕКОЕВ Георгий Гудзиевич [**БЕКЪОЙТЫ** Гудзийы фырт Дзибкаæ (1879–1938)] — видный представитель осетинской интеллигенции, публицист, народный просветитель. Б. — активный деятель Осетинского Историко-филологического общества, принимал непосредственное уча-



Первые собиратели и исследователи нартовских сказаний осетин с проф. Фрейманом. Слева направо сидят: И. Собиев, Ц. Амбалов, проф. Фрейман, М. Гарданги; стоят: М. Мисиков, Г. Дзагуров, Г. Бекоев, Г. Гуриев

стие в фольклорно-этнографических экспедициях по сбору памятников народного творчества, в том числе «Кадагов о Нартах». В переводе на русский язык с примечаниями и небольшим предисловием Б. в одном из выпусков ПНТО опубликовал шесть *кадагов*.

Лит.: ПНТО. 1928. Записи Цоцко Амбалова. Вл., 1928; Цоцко Амбалов как собиратель памятников осетинского народного творчества // НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 73, д. 318.

Л. Ч.

БЕКУЗАРОВ Асламурза [**БЕККУЫЗАРТЫ** Асламырзæ] — *сказитель*, уроженец г. Алагир РСО-А. От него в 1941 г. М. *Цагараевым*, М. Гапповым и К. *Бесоловым* записаны *кадаги* «Как Батрадз победил нартовского юношу» («Батрадз нæртон лæппуйы куыд басаста»), «Как Урызмаг и Сатана стали вместе жить» («Уырызмæг æмæ Сатана куыд бацардысты») и др.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (V), л. 77–78, 80–84.

И. Б.

БЕЛОЕ МОРЕ [УРС ДЕНДЖЫЗ, АХЪ ДЕНДЖЫЗ (с тюрк. ақ- ‘белый’)] — название моря недалеко от *Страны Нартов*. Территория, находящаяся между *Черным морем* (Сау денджыз, Хъара-денджыз) и Б. м. (Урс денджыз, Ахъ-денджыз), служила местом, куда нарты отправлялись в *поход*; здесь же происходили ритуальные *скачки*.

Согласно некоторым текстам, *Дзерасса* с двумя сестрами живет у Б. м. Оттуда они, превратившись в *голубей* с девичьими лицами, летают в сад нартов и крадут плоды золотой *яблони*. В Б.м. живут *Донбеттыры*. По мнению Г. *Бейли*, Б. м. — это Азовское море, его точку зрения разделяет Ю. А. *Дзиццойты*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 687; Цгоев. Словарь; Вайлеу Н. W. Ossetic (Nartä) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London, 1980. P. 244; Дзиццойты. Нарты. С. 235–236.

И. Б.





БЕЛЫЙ ОЛЕНЬ [УРС САГ]. См. *Олень*.



Н. И. Бепиева

БЕПИЕВА Наира Ираклиевна [**БЕППИ-ТЫ** Ираклийы чызг Наираэ (1948)] — д. филол. н., директор научного исследовательского центра грузино-осетинских отношений ТГУ, общественный деятель. В 1970 г. Б. окончила ф-тет грузинской филологии ЮОГПИ (ныне ЮОГУ), в 1973–

1978 гг. — аспирантуру ТГУ. В 1979–2011 гг. Б. работала в Государственном ун-те им. Ильи Чавчавадзе.

Б. — автор четырех монографий, составитель грузинско-осетинского и осетинско-грузинского словарей, грузинско-осетинско-русско-английского разговорника, переводчик сборников стихотворений осетинских поэтов.

Большое место в сфере научных интересов Б. занимает нартовская тематика. В 2005 г. совместно с Мери *Цховребовой* Б. составлен сборник «Осетинское народное творчество» на грузинском и осетинском языках, в который включены девятнадцать Нартовских сказаний.

В 2009 г. Б. издан эпос о Царциата на осетинском и грузинском языках.

Б. является составителем книги «Сказания о Нартах» на осетинском языке, вышедшей в 2014 г. в Тбилиси в серии «Кавказская мозаика». В редколлегию вошли Н. *Джусойты*, З. Кикнадзе, Т. *Гуриев*, М. Цхуырбаты, Р. Кумаритова. Главный редактор книги — Н. Попиашили. В том же году книга была переведена Б. на грузинский язык.

В 2016 г. Б. выпущены книги об *Ацамазе* и *Агунде* на осетинском и грузинском языках.

В 2017 г. Б. опубликованы Нартовские сказания для детей на осетинском языке, с последующим переводом на грузинский язык.

Б. исследованы такие вопросы, как ритуалы посвящения *коня* покойнику и символика путешествия героя в грузинских и осетинских мифах, взаимоотношения *небожителей*, природы и человека в осетинских сказаниях, водные обитатели в осетинской мифологии, метафора и

космогонические мифы в кавказском фольклоре и т. д.

Соч.: ИАС / Сост. и пер. Беппиты Н. и Цхуырбаты М. Тб., 2005; Ирон таурæгътæ (Царциаты эпос) / Сост. Тб., 2009; Ирон таурæгътæ (Царциаты эпос) / Сост. Тб., 2009 (на груз. яз.); Нарты кадджытæ. Тб., 2014 (Сост.); Взаимоотношение божеств, природы и человека в осетинских сказаниях // Нартоведение в XXI веке; 2015. Вып. 3. С. 94–101; Ацамаз æмæ Агундæ рæсугъд / Сост. Тб., 2016; Ацамаз æмæ Агундæ рæсугъд / Сост. и перев. Тб., 2016 (на груз. яз.); Нарты кадджытæ сабитæн / Сост. Тб., 2017; Нарты кадджытæ сабитæн / Сост. и перев. Тб., 2017 (на груз. яз.); Из истории осетинской письменности: осетинские переписчики памятников древнегрузинской литературы // ИСОИГСИ. 2018. 29 (68). С. 129–136.

Лит.: Бирагъты Б. «Нарты кадджытæ» — хæлардзинад-тауæг // Рæстдзинад. 30 июль 2014 азы.

Л. К. Гостиева



Э. О. Берзин

БЕРЗИН Эдуард Оскарович (1931–1997) — известный российский историк латышского происхождения, д. и. н., автор работ по истории и культуре народов Юго-Восточной Азии.

Б. — автор статьи «Два лица эпического героя» (1979). В статье заостряется внимание на противоречиях между

нартами и *Батрадзом*. Б. предлагает свое видение причины гибели героя. В статье «Сивка-Бурка, вещая каурка» (1986), анализируя русскую народную сказку в сравнении со скифской мифологией, Б. пишет, что старший сын был жрецом, средний — землепашцем, а младший — воином, и доставшийся каждому из них в наследство *конь* имел цвет, соответствующий их статусу. Старшие братья своим наследством пренебрегли, и все оно досталось младшему.

В книге «Юго-Восточная Азия с древнейших времен до XIII века» (1995) Б. рассмотрел формирование государства Фунань в Индокитае, население которого было известно Павсанию (VI, 26, 8–9) как рыжеволосые и голубоглазые серы, «скифы, смешавшиеся с индийцами» и населявшие острова Аласа и Сакайя. Основание его приписывалось индийскому царю





Каундинье, владевшему волшебным луком. В надписи VIII в., найденной в Мисоне (Южный Вьетнам), рассказывалось, что Каундинья, получив волшебное *кольце* от эпического героя Ашваттхамана, женился на дочери царя змей. Легенды о происхождении местных царских династий от змеиной царицы и связанные с этим ритуалы, воспроизводившие священный брак, сохранялись в Юго-Восточной Азии на протяжении тысячелетий. Они были известны в Камбодже, Таиланде и Индии. В надписях южноиндийского государства Паллава I тыс. н.э. говорится о том, что уже сам Ашваттхаман женился на царице змей, и от этого брака родился Паллава, основатель династии. По тамильским легендам, Паллава происходил от брака царя Чолы со змеихой. Б. сопоставил эти предания со скифской генеалогической легендой и доказал, что их принесли с собой скифы (саки), которые, потерпев поражение от кушан, выселились в Индию во II в. до н.э. и подчинили себе огромные территории, а вскоре за ними последовали и кушаны. Кушанский царь Канишка учредил весьма популярное в Индии летоисчисление — так называемую эру Сака (скифов), которая начиналась в 78 г. н. э. В Индонезии сохранилась по этому поводу любопытная легенда. В древние времена на Яве жил злой великан, который требовал себе в пищу детей. Жителей Явы вызволил из беды мудрец-скиф Ади, прибывший туда из Южного Вьетнама. Покончив со злодеем, он обучил яванцев искусству письма и установил новый календарь — эру Сака. Иранские влияния продолжались очень долго. В одной из камбоджийских надписей VII в. рассказывается о скифском брахмане Дургасвамине, который прибыл из Южной Индии в государство Ченла и женился на дочери царя Ишанавармана I. Кстати, и само название Камбоджа иранского происхождения.

Соч.: Два лица эпического героя // Знание — сила. 1979. С. 24–27; Киммерийцы и скифы — старые загадки и новые открытия // Знание — сила. 1985. № 10; Б е р з и н Э. Сивка-Бурка, вещая Каурка, или Древняя Европа в зеркале мифов и сказок // Знание — сила. 1986. № 11. С. 42–48; Юго-Восточная Азия с древнейших времен до XIII века. М., 1995. С. 98–101, 202–203, 205–206.

Лит.: М а м о н о в а. Нартский эпос как код этнической истории и культуры осетин. СПб., 2015.

К. Ю. Рахно

БЕРИЕВ Петка Михайлович [**БЕРИТЫ** Михалы фырт Петкæ] — *сказитель*, уроженец сел. Коста РСО-А. От него Х. Бигулаевым и Б. Дзагаевым записаны *кадаги* «О том, как нарты перестали различать своих лучших и недостойных» («Нартæ сæ хæрзты æмæ се вæрты куыд нал зыдтой») и «О том, как Уастырджи помог нартам» («Уастырджи куыд феххуыс кодта нартæн»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 55–62.

И. Б.



Т. У. Бесаев

БЕСАЕВ Тазрет (Тазе) Урусбиевич [**БЕСАТЫ** Уырысбийы фырт Тазрет (Тазе) (1910–1981)] — видный осетинский писатель, автор рассказов, очерков и романа «Надежда». Родился в сел. Мостинок Дигорского ущелья, позже переселился

в сел. Дур-Дур. Учился в Московском историко-филологическом институте, работал в СОНИИ, возглавлял редакцию газеты «Молодой большевик». В 1940–1941 гг. принимал участие в экспедициях по сбору материалов устного народного творчества, в частности записывал *кадаги* среди горцев-осетин.

Соч.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 10, 12, 19, 23, 88.

Лит.: К а л о т ы Г. Кадагæнæг // МД. 1965. № 3.

А. Г.

БЕСОЛОВ К. (1916–1942) — учитель, собиратель эпоса.

БЕСОЛОВ Сергей [**БЕСОЛТЫ** Сергей] — *сказитель*. От него Г. Толасовым записан *кадаг* «Хæмиц æма Камбадати мæнкъæй Камбада» («Хæмиц æма Камбадати мæнкъæй Камбада»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 133, д. 345 (5), л. 21–29.

И. Б.

БЕСОЛОВА Елена Бутусовна [**БЕСОЛТЫ** Бутусы чызг Еленæ (1943)] — д. филол. н., проф., засл. деятель науки РСО-А, зав. отделом осетинского





Е. Б. Бесолова

языкознания СОИГСИ
ВНЦ РАН.

Область научных интересов Б.: этнолингвистика, лингвофольклористика, мифология, религиоведение, лингвокультурология и др.

В работах Б. язык фольклора понимается как метасистема, вычленяется национальная

ментальность, мотивируется связь мифологического мировоззрения, религии и мировосприятия; обосновываются магическая сила слова в сакральной формуле, функции и символика ритуально-магического предмета в тексте обрядового фольклора; особый интерес вызывает языческая символика предметов, культовых действий, обрядов и ее отражение в языке эпоса, а также культурный термин фольклора как источник для реконструкции этнографических форм традиционной культуры осетин.

В статьях по «Нартиаде» осетин эпическая лексика прочитывается Б. как отражение явлений духовной и материальной культуры, корни которых лежат в ранних ритуалах и страдах времени, обусловленных языческими верованиями и мифологией; рассматриваются семантические группы, выявляется соотношение мифологического и исторического уровней в структуре эпического текста; древние семантические структуры архаичных ритуалов и их функции рассматриваются как символически, так и в аспекте типологии и др.

Соч.: Язык; Особенности фольклорного знака в контексте ритуальной посвятельной речи «бæхфæлдисын» // Археология и этнография Кавказа. 2000. С. 168–170; Аза-бæлас — дерево мертвых и живых в осетинском нартовском эпосе // Ритмы истории. Сб. науч. тр. Вл., 2003. Вып. I. С. 166–176; Миф и реальность в нартовском эпосе осетин // Научная мысль Кавказа. Междисциплинарные и специальные исследования. 2005. № 8. С. 125–132; Еще раз о слове цирхъ/цирыхъ из нартовских сказаний осетин // Нартамонгæ: The Journal of Alano-Osettic Studies. Vol. IV. № 1, 2. Vladikavkaz-Paris, 2007. P. 106–111; Hoca Nasrettin ve Nart Sirdon // Understanding the 21st Century with Nasrettin Hoca: International Symposium. Турция, Акшехир, 2008; Об общности «эпических шаблонов» в героических эпосах // Нартоведение в XXI веке: 2013. Вып. II. С. 24–32; О форме ми-

ровосприятия нартов (на материале сказания «Гибель семьи Сырдона») // Сибирский филологический журнал. 2014. №1. С. 39–44; К семантике термина «нарт» // ВВИНЦ РАН. 2014. № 55. С. 119–124; Опыт символического прочтения элементов народной медицины в нартовских сказаниях осетин // Нартоведение в XXI веке: 2015. Вып. III. С. 101–110; Фольклор как источник для реконструкции форм традиционной культуры // ВЛФ. 2015. № 8–1. С. 4–13; и др.

Лит.: Бесолты Елена Бутусы чызг // ОЭЭ. Вл., 2013.

Л. Ч.



С. С. Бессонова

БЕССОНОВА Светлана Сергеевна (1943) — украинский археолог, с. н. с. отдела археологии раннего железного века ИА НАН Украины, к. и. н. Тема дисс.: «Религиозные представления степной Скифии» (1979). Окончила исторический ф-тет МГУ.

Участник раскопок в Крыму, Черкасской, Запорожской и Днепропетровской областях. Область научных исследований: скифская археология, реконструкция идеологических представлений скифов.

В монографии «Религиозные представления скифов» (1983) Б. отмечает, что генеалогические легенды осетинского эпоса, близки скифским и использует Нартовский эпос для реконструкции идеологии скифов. Она относит чудесное рождение потомков отцом (*Уархаг*) без участия матери из тела отца в осетинском Нартовском эпосе к патриархальным мотивам, характерным для архаических мифов. Так же как у Уархага, положившего начало роду нартов, рождаются из семени отца без участия матери близнецы *Ахсар* и *Ахсартаг*, так и в скифском мифе происходит порождение первым человеком Таргитаем трех сыновей, давших начало скифам. Таргитая Б. сопоставляет с образами «старейших нартов» — *Урызмагом*, *Уархагом* и др.

Рождение героя из скалы, оплодотворенной отцом, она считает скифо-иранским мифологическим мотивом. С нартовским *Сосланом*, по мнению Б., ряд моментов связывает скифского Колак-сая, ведь Сослан тоже получил от *небожителей*





семена полезных злаков, плуг и другие орудия земледелия, а три сокровища нартов были известны как «сокровища Сослана».

Б. обращает внимание на скифский облик *Геракла*, путешествующего в конной повозке, подобно кочевнику. Эпизод с победой над Героном выбран из биографии Геракла не случайно, а в соответствии со скифским мифом. Здесь важны такие детали, как борьба с хтоническим чудовищем и особенно угон скота — деталь, характерная для Нартовского эпоса. Мотив брака прародителя с божественной девой, совершаемый по ее инициативе, из скифской легенды Б. сравнивает с эпизодом, когда Урызмаг выступает партнером лесной хозяйки.

По мнению исследовательницы, Нартовский эпос отражает распределение социальных ролей. В период военно-иерархического общества центральную роль в структуре общества занимают герои-богатыри. В Нартовском эпосе широко представлены такие герои как Ахсар и Ахсартаг. Анализируя эпос, Б. приходит к следующему выводу: «если судить по обычаям нартов, в обществе с ярко выраженным военным укладом почтения к возрасту не существовало. Нарты осыпают насмешками состарившегося Урызмага и даже хотят его убить». Также она отмечает, что в более поздних сказаниях Нартовского эпоса отражен распад родовых связей и широкое распространение обряда *побратимства*.

Б. ставит под сомнение положение о том, что все каменные антропоморфные изваяния скифов были объектом почитания, и приводит аргумент из осетинского эпоса, где *Сырдона* ставят у ног погребенного Сослана, вместо памятника. Исследовательница считает, что антропоморфные изваяния могли изображать слуг умершего, а иногда и врагов.

Эпизоды Нартовского эпоса автор использует и в других своих статьях. Публикации Б. сыграли значительную роль в приобщении украинских и российских археологов к нартовской проблематике.

Соч.: Религиозные представления скифов. Киев, 1983. С. 16, 18, 19, 47, 49, 63–65; О культе оружия у скифов // Вооружение скифов и сарматов. Киев, 1984. С. 3–21; Скифские погребальные комплексы как источник для реконструкции идеологических представлений // Обряды и верования древнего населения Украины. Киев, 1990. С. 17–40; О скифских повозках // Древности степной Скифии. Киев, 1982. С. 112;

«Мужское» и «женское» в сакральной сфере скифов // Духовная культура древних обществ на территории Украины. Киев, 1991. В соавт. с Д.С. Раевским. С. 84–95; Золота пластина із Сахнівки // Археологія 1977. Вып. 21. С. 39–50; Религиозные представления // Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989.

Лит.: Скорый С. А. До ювілею Світлани Сергіївни Бессонової // Археологія. 2013. № 1. С. 141–142.

Г. Н. Вольная

БЕСТАЕВ Габо [БЕСТАУТЫ Габо] — *сказитель*, уроженец сел. Джалабет Джавского р-на РЮО. От него в 1940 г. И. *Плиевым* записаны *кадаги* «О том, как Батрадз спас Урызмага» («Батырадз Уырызмаеджы куыд фервæзын кодта»), «Крестник Бога» («Хуыцауы натлиа»), «Истребление нартов» («Нарты фæцагъд») и в 1957 г. «Гибель нартов» («Нарты сæфт»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор, ф. 4, арх. 23, оп. 1, л. 16, 33–35; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 61, д. 177, л. 33–35.

И. Б.

БЕСТАЕВ Миша [БЕСТАУТЫ Миша] — *сказитель*. От него записан *кадаг* «Батрадз — потомок нартов» («Батырадз — нарты фæдон»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, ф. 4, оп. 1, арх. 9.

Л. Ч.

БЕСТАУТЫ Георгий Георгиевич [Гиглаы фырт Гиуæрги (1932–1978)] — талантливый осетинский поэт и переводчик. Окончив среднюю школу в Цхинвале и ф-ет журналистики в ТГУ на грузинском языке, Б. блестяще владел родным и грузинским языками, на которых создавал свои литературные произведения.



Г. Г. Бестауты

Б. — автор поэтических сборников («Капли крови» и др.), которые принесли ему славу как одному из талантливейших поэтов Осетии. Не менее известен Б. своими переводами с грузинского языка на осетинский. Так, за перевод знаменитой поэмы Ш. Руставели «Витязь в барсовой шкуре» он был удостоен Государственной





премии ГССР им. И. Мачабели. Кроме того, был известен своими литературно-критическими статьями, очерками, рассказами.

Будучи главным редактором Юго-Осетинского издательства «Ирыстон», он был инициатором серийного издания «Сокровища осетинского художественного слова», в первую книгу которого вошли тексты осетинского эпоса — «Нартæ» (1975). В 1977 г. под его редакцией на груз. языке вышли Нартовские сказания (пер. М. Цховребой).

Лит.: Бестауты Георги. Собр. соч. в 3-х томах. Т. 1. Поэзия. Вл., 2004; Т. 2. Переводы. Вл., 2004; Т. 3. Публицистика. Вл., 2004.

Л. Ч.

БЕТРОЗОВ Елмарза (Емаза) [**БЕТРОЗТЫ** Елмарза (Емæза)] — *сказитель*, уроженец сел. Лезгор РСО-А. От него были записаны *кадаги* «Замысел нартских героев» («Нарти гуппургинти фæндæ») (1938), «Сослан и череп великана» («Сослан æма уæйуги æстгута») (1940), «Сослан и сын Туха Нокара» («Сослан æма Тухи фурт Нокара») (1941), К. Казбековым — «Сырдон в раю» («Сирдон Дзенети») и в 1941 г. Т. Арсиевым — «Сырдон и Сохтата» («Сирдон æма Сохтата»), «Сказание о Сослане» («Сослани тауæрæхъ»), «Смерть Сослана» («Сослани мæлæт»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 46 (IX), л. 30–37, 60–69; п. 30, д. 88 (2), л. 275–276.

Опубл.: ИАС. Т.1. С. 91–96, 182.

И. Б.

БЕТРОЗОВ Хайман [**БЕТРОЗТЫ** Хайман] — *сказитель*, уроженец сел. Лескен РСО-А. От него в 1956 г. С. Сабаяевым записаны *кадаги* «Нарт Зулуко» («Нарти Зулукъ») и «Сослан и сын Тара Мукара» («Сослан æма Тари фурт Мукара»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 46, д. 155, л. 1, 6–9.

И. Б.

БЕШТАУ, **БЕСТАУ** [**БЕСТАУЫ** **БÆРЗОНД** (ир.) / **БЕСТАУИ** **ТУППУР** (диг.)] — эпическая гора, место проведения *игриц* нартов (хъазт). Часто встречается в сюжетах «Нартиады»; Б. — от тюрк. «пять голов», получила свое название по количеству выступов. «Великие нарты собрались на вершине Бештау; принялись за большой танец. Пляшут, танцуют великие нарты,

ожидают появления красавицы Агунды...». Герой *Асаго* жил на Большой горе, находящейся рядом с Б., а его родители жили в Гори. По словам Ю. А. *Дзиццойты*, создается впечатление, что все пространство от Б. до *крепости Гори* представлялось нартам единым непрерывным континуумом. Рядом с горой Б. находятся *Кумские* степи. В некоторых сказаниях Б. упоминается наряду с другими горами *Уарп*, *Уаз*. Кроме того, вершина Б., согласно эпосу, считается местом пребывания одного из важнейших *небожителей* осетинского пантеона — *Уацилла*. Б. расположена рядом с Пятигорском; является исторической территорией Алании.

Лит.: ПНТО. С. 38; НК. ИАЭ. 5. С. 673; Дзиццойты. Нарты. С. 99–100, 123–124.

Л. Ч.

БЗАР, **БЫЗАРЫКО** [**БЗАР**, **БЫЗАРЫХЪО**] — герой «Нартиады», владелец семиярусной *баши*, родился на окраине *Селения Нартов*. В отсутствие *именитых нартов* племянник *Бога* Елуаты *Елой* издевался над нартами. Согласно сказанию «Нарт Бзар и его сын» («Нарты Бзар æмæ йæ лæппу»), Б. похитил племянницу Елоя Чендзену. В единоборстве с племянником *Бога* Б. был обезглавлен: убийца отдал нартам его обезглавленное тело. Голову Б. Елой повесил в своем *склепе* и отдал нартам для похорон только после коллективной просьбы. Подросший сын Б., который обзавелся *мечом* из *небесной стали*, отомстил Елуаты Елою за отца и тем спас нартровский народ от его гнета. В варианте («Как убил Елуаты Елой Нарта Бызарыко» — «Елуаты Елой Нарты Бызарыхойы куыд амардта») имя героя — *Бызарыхъо*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 575, 719; СН. 1978. С. 471–474.

Л. Ч.

БИАСЛАНТА [**БИАСЛАНТÆ**] — фамилия кабардинских князей из дигорского *кадага* «Нартовская красавица Уадзафтау» («Нæртон рæсугъд Уадзæфтауæ»). Некоторые *сказители* связывали действие эпического сюжета со знакомой им исторической обстановкой, современными им событиями и лицами. Так, в указанном тексте красавица ставит перед женихом задачу пригнать сто *коней* из табуна, принадлежащего фамилии Б.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 468–470, 704.

И. Б.





БИБЫЦ — персонаж эпоса, великан, один из сыновей Тара, младший брат Мукара. Согласно сказанию «Как Сосырыко убил богатыря Мукара, сына Тара» («Созырыхъо Тары фырт Мукарайы куыд амардта»), Б. был женат на дочери Солнца.

В кадаге «Сослан и сыновья Тара» («Сослан æмæ Тары фырттæ») Сослану по жребию (не без вмешательства Сырдона) выпало пасти скот на землях сыновей Тара. Столкнувшись с ними, Сослан расправился с Мукара хитростью, но не смог одолеть Б. Вернувшись к нартам, он сообщил Шатане, что Б. идет за ним следом. Шатана приняла Б. как дорогого гостя, во всем угождая ему, она выведала, что на вершине желтой скалы в стальном ящике — три голубки, в одной из них — сила Б., в другой — уверенность, а в третьей — его душа. Выпив снотворное с ронгом, он заснул, а Шатана в это время подставила его нож под свет, и к ящику пролегла световая дорожка. Сослан направил прирученного ястреба, который принес с вершины скалы ящик для своего хозяина. Он убил голубей, и тогда сила, уверенность и душа покинули Б. Сослан без

труда расправился с ним, а богатства Б. достались нартам.

По предположению С. Джанайты, Б. воплощает племена киммерийского или даже докиммерийского периода. Т. А. Гуриев связывал имя Б. с другом золотоордынских правителей, египетским султаном Бейбарсом, кыпчаком по происхождению.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 299–313; Ц г о е в. Словарь. С. 158–159; Д з и ц ц о й т ы. Нартовский эпос. С. 124; Г у р и е в. К проблеме. С. 155; Д ж а н а й т ы С. Х. Три Слезы Бога. Вл., 2007. С. 66.

Л. А. Чибиров

БИГАЕВ Джиор [БИГЪАТЫ Джиор] — сказитель, уроженец сел. Батакоюрт РСО-А. От него в 1941 г. У. Богазовым, Б. Карсановым и В. Тотровым записан кадаг «О том, как настали тяжелые времена для нартов» («Нартыл фыд дуг куыд ыскодта»).

Опубл.: НК. ИАЭ. 2. 817; ИАС. Т. 1. С. 96–101.

И. Б.

БИГАР — персонаж осетинской «Нартиады», племянник Уастырджи. Встречается в сказании «Урызмаг и Хатан-Хуаг». Хатан-Хуаг превратил его отца в гранит (дзæнхъа дур), а его самого — в шашлык. В таком состоянии он должен был находиться до тех пор, пока Нарт не вознес бы за него молитву. Благодаря Урызмагу Б. удалось освободиться от заклятия Хатан-Хуага и приобрести прежний вид. Сам Хатан-Хуаг был превращен в надгробный камень.

По мнению искусствоведа А. Гольдштейна, шашлык — традиционное блюдо кочевников-алан, которое от осетин было заимствовано грузинами и распространилось по всему Кавказу. О глубокой древности традиции шашлыка у осетин, помимо древнеиранского названия, свидетельствует и его ритуальный характер. На свадьбе, куде в честь рождения первенца и других праздничных мероприятиях до сих пор к столу почетных стариков непременно подается шашлык. Старший возносит молитвословие, держа в одной руке шашлык, а в другой — чашу с пивом, передавая их затем младшим. Без совершения этого ритуала никто не имел права прикасаться к пище. Подобной церемонии, связанной с рассматриваемым блюдом, по замечанию Б. А. Калоева, нет у других народов Кавказа.



Великан Бибыц. Худ. М. Джикаев





Лит.: СН. 1978. С. 68–70; НК. ИАЭ. 5. С. 659; Гольдштейн А. Башни в горах. М., 1977. С. 323; Калоев. ОИЭЭ. М., 1999. С. 23.

Л. Ч.

БИГУЛА КОНЬ [БИГЪУЫЛА БÆХ] — чудесный конь *Созырыко*, способный вместе со своим всадником перемещаться в подземелье. Ю. А. *Дзиццойты* не исключает, что данный эпитет восходит к фамильному имени Бигъуылатæ, подобно тому, как иппонимы саулох(аг), трам и прочие восходят к соответствующим фамильным именам у кабардинцев, абазин и т. д. Разница в том, что Бигулаевы, насколько известно, не имели своих конезаводов и не славились коневодством.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 224; НК. ИАЭ. 4. С. 514; Багаев. Конь. С. 8; *Дзиццойты*. ВОФ. С. 149.

К. Р.

БИГУЛАЕВ Арсе Хаматович [**БИГЪУЫЛАТЫ** Хæмæты фырт Арсе] — сказитель, уроженец сел. Цимити РСО-А. От него в 1941 г. в сел. Кирово Х. *Бигулаевым* и Б. Дзагаевым записаны *кадаги* «О том, как Нарт Созырыко странствовал» («Нарты Созырыхъо хæтæны куыд ацыд») и «Сын Алыбега Албегаты и Нарты» («Алыбегаты Алыбеджы фырт æмæ Нартæ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 20–27.

И. Б.



Х. Б. Бигулаев

БИГУЛАЕВ Харитон Борисович [**БИГЪУЫЛАТЫ** Барисы фырт Харитон] — собиратель нартовских сказаний; знаток осетинского фольклора, в особенности песенного жанра. Б. сочинял к текстам сказаний мелодии.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 136, д. 349 (I), л. 145–147.

И. Б.

БИГУЛАЕВ Ягор [**БИГЪУЫЛАТЫ** Ягор] — сказитель, уроженец сел. Чми РСО-А. От него в

1932 г. М. Цаллаговым записан *кадаг* «О гумирах» («Гуымирыты тыххæй»).

Лит.: НТХ. С. 205.

И. Б.

БИДАС-АЛДАР [БИДАС-ÆЛДАР] — сын Бидаса, персонаж *кадага* «Бидас-алдар и Сослан» («Бидас-æлдар æмæ Сослан»), рождение которого было необычным: его мать шла за *водой* и внезапно почувствовала недомогание, она изрыгнула угли, за которыми выскочил Б.-а. Он запретил матери говорить кому-либо о том, каким образом он появился на свет, поскольку его смерть могла наступить только от чужого порицания («Макæмæн зæгъ, дæ хъæлæссæй райгуырдагъ, уый, уæд мын æй бафидис кæндзъсты, æмæ мæ мæлæт уымæй у»).

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 145–150, 539.

Л. Ч.

БИОГРАФИЧЕСКАЯ ЦИКЛИЗАЦИЯ. Нартовский эпос дошел до нас в фазе циклизации, с наметившейся тенденцией к переходу в фазу эпопеи. *Кадаги* циклизуются вокруг ряда героев. Из множества образов в процессе длительного развития эпоса выделилась группа особенно любимых персонажей, вокруг которых концентрируется большая часть сказаний. *Сказитель* преподносит *кадаги* в порядке биографической хронологии героя, т. е. идет Б. ц. Герои осетинского эпоса находятся в родственной связи, прослеживаются четыре поколения героев, выделяются три нартовских рода. Поэтому З. К. *Ханаева* пришла к выводу, что в осетинском Нартовском эпосе прослеживаются два вида циклизации: биографическая и генеалогическая.

Наиболее полную разработку в нартовском эпосе получили «биографии» богатырей *Сослана-Созырыко*, *Батрадза*, *Урызмага*, *Хамыца*, *Ахсара* и *Ахсартага*. Из младших богатырей более других известны «биографические данные» *Ацамаза*, *Тотрадза*, *Саууайа*.

Уже рассказ о рождении героя несет в себе элемент исключительности, чудесного. Герой не может родиться как обычный смертный. Это бы противоречило общему принципу эпической идеализации. Если в основе сказаний о рождении героев и лежат древнейшие мифологические представления, то в позднейшие времена эти мотивы сохранились уже как художествен-





ные элементы эпоса, служащие все тому же закону идеализации, по которому строится эпический образ. Доминантные мотивы способствуют дифференциации героев и циклов, спешествуют тому, что невозможно спутать одного героя нартовского эпоса с другим. В этом свою роль играет и интеграция, казалось бы, общих мотивов. Рождение и закалка героя в *цикле* Сослана и в *цикле* Батрадза строятся по одной схеме, но эта общая модель разрабатывается в соответствии с образом героя, выделению которого в *цикле* подчиняются все эпические средства. Из одной модели формируются совершенно разные сказания, и в этом, в интерпретации мотивов, важную роль играет доминанта героя.

Вот что рассказывается в сказаниях о рождении главных героев Сослана и Батрадза. Сослан рождается из камня, оплодотворенного неким *пастухом* при виде обнаженной *Шатаны*, Шатана относит все увеличивающийся камень к небесному кузнецу *Курдалагону*, он раскалывает его, и оттуда выпрыгивает мальчик-богатырь.

В некоторых, сравнительно редких, вариантах в акте рождения героя вместо пастуха участвуют *Сайнаг-алдар* или *Уастырджи*. В первом случае мы видим желание просто облагородить происхождение героя (*алдар* вместо пастуха). Во втором случае, наряду с древним мифом о сверхъестественном рождении Сослана из камня, возникает тенденция обожествления героя, реализующаяся введением в его родословную *небожителя* Уастырджи.

Не менее чудесно и рождение Батрадза. В некоторых вариантах в связи с христианизацией осетин момент чудесного в рождении Батрадза приобретает иную окраску: на смену языческому чуду приходит христианская святость.

Так, в некоторых текстах (чаще всего в юго-осетинских) говорится: «Нарта Батрадза крестил своей рукой Хуыцау», где Хуыцау — христианизированный *Бог* поздних осетин. Даже про древнейшего Нарта *Уархтанага* сказано в одном из модернизированных сказаний: «Нарта Уархтанага сотворили благодать природы и божественный дух» (божье дыхание).

Об Уархтанаге далее говорится: «Уархтанаг... женился на сестре Сайнаг-алдара — Ацырухс. Вскоре родились у них два сына — Ахсар и Ахсартаг. Уархтанаг в честь дня рождения Ахсара и Ахсартага устроил нартовский пир из

дичи, пригласил на пир с неба Курдалагона, с моря Донбеттыра, а из нартов Созырыко, Бурафарныга, Сайнаг-алдара, Сырдона, Албега, Бора и других».

С рождением детей Уархтанага также связано несколько чудесных моментов. Во-первых, мать героев носит имя Ацырухс — Свет Уаца, где Уац означает, по предположению В.И. *Абаева*, нечто близкое по значению к «святой», «священный». Как правило, в сказках и эпосе красавица с таким именем бывает *дочерью Солнца*. Во-вторых, чудесным, необычным для простых смертных (но, кстати, обычным для нартов) является приглашение небожителей на *пир* в честь рождения сыновей. Причем приглашены покровители небесной и морской стихий. Последние, *Донбеттыры*, занимают особое место в генеалогии нартов: ряд героев происходят от них.

Знаменательно, что имена близнецам даются небесным кузнецом Курдалагоном. Причем этот акт сопровождается его же дарением нартам *волшебной свирели*. Таким образом, с рождением героев связано появление пастушеской музыки у нартов.

В свою очередь, дети Ахсартага также будут чудесного происхождения. Их матерью явится дочь Донбеттыров. Как известно, в поисках того, кто похищает *яблоки* с чудо-дерева, Ахсар и Ахсартаг попадают в морское царство Донбеттыров. Там Ахсартаг вылечивает красавицу *Дзерассу* и в награду получает ее в жены. Позже между матерью красавицы и братьями происходит такой разговор: «Женщина сказала: “Моя дочь должна родить, и вы послушайте меня: никто из нашего рода не может быть рожден на земле. Я мать Донбеттров”». Юноши сказали: “Тех, кто рождается не на земле нартов, мы не называем своими”».

В этом диалоге примечательны два момента. В историческом аспекте мы находим здесь отзвук победы отцовского рода над материнским: Ахсартаг не остается в доме жены и непременным условием ставит рождение ребенка в своем роду. В плане мифологическом союз Ахсартага и Дзерассы — это союз земной (небесной) и водной стихий. В приведенных случаях сверхъестественность, как мы видим, несколько затушевана, по сравнению со сказаниями о рождении Сослана и Батрадза.

Чудесное в рождении героя может быть замечено необычным. Так, об Ацамазе говорится:





«Звали его Ацамазом, он не был вскормлен молоком и было у него две матери».

То, что Ацамаз «не вскормлен молоком», может означать здесь или то, что он независимо от этого силен, или что он молоку предпочитает нечто более небывалое. Так, иногда вместо молока герой сосет глетчер, как мы имеем в случае с *Садуаиём* и в некоторых вариантах с Батрадзом.

То, что у героя две матери, в данном случае подчеркивает его силу, — одна мать не в силах справиться с младенцем Ацамазом. В дальнейшем мы наблюдаем, как растет его необыкновенная мощь.

«Две матери завязали его в колыбели и сели по обе стороны и стали качать: “Алолай, алолай, из черного и синего булата твоя колыбель, ремни к ней из кожи со спины великана, но взыщут с нас быка и тепло нашей золы развеют по ветру, огонь наш водой затушат, ибо нет из нашего дома воина”. И мальчик сказал: “Пойду!” “Но если бы ты был взрослым, мы бы не плакали”. Тогда мальчик потянулся в своей колыбели, и одна сторона ее отломилась и отскочила к морю, и море высохло, другая сторона отлетела к черному лесу, и лес испустил пламя, доска изголовья попала в Черную гору, и гора оползла, доска изножья попала в Белую гору, и она обвалилась».

Этот мотив чудесной силы, которая проявляется еще во младенчестве, является популярнейшим в арсенале художественных средств, призванных дать образ идеального эпического героя. В той или иной редакции он повторяется и в сказаниях о главных героях, таких как Сослан и Батрадз (причем в последнем случае этот мотив особенно постоянен), и в сказаниях о младших героях — Тотрадзе, *Арахцау*, *Саууайе* и др.

Так, только что родившийся сын Хамыца Батрадз плещется в море и забавляется тем, что перекидывает с руки на руку огромных морских быков, причем с такой легкостью, будто они невесомы. Уязвимость предопределяет цикличность биографии, другие же мотивы, сюжеты наполняют эпическую жизнь героя. Именно по такому принципу строятся циклы Сослана и Батрадза, но единая модель необыкновенного рождения и уязвимости получает свою интерпретацию в зависимости от характера образа героя. Блоки мотивов чудесного рождения и уязвимости выступают вместе и представляют

устойчивую контаминационную пару. Уязвимость, обосновывающая смертность чудесно рожденных и бессмертных (неуязвимых) героев, определяет циклическое построение эпической биографии.

Описание младенчества Тотрадза, сына *Албега*, буквально повторяет вышеприведенный отрывок об Ацамазе. Требование Сослана (или кого-нибудь другого из нартовских вождей) выставить от каждого дома бойца (чаще для поединка с ним) и угроза при неисполнении разорить дом или взять в невольницы дочь, причитание матери, реакция младенца, расколотая люлька, описание снаряжения и прочее, — все это предвещает первый подвиг Тотрадза. Если подобного эпизода нет в рассказе о новом рожденном нартовском герое, то сказитель, так или иначе, непременно отметит необычайное возмужание юнца. Причем неизменно признаком возмужания, разумеется, служит одно — способность носить оружие.

Сплошь и рядом обнаруживаются фразы, подобные следующей: «Когда способен стал мальчик поднять меч, оружие (кард, гэрзтае исынхьом куы фæцис), устроили ему пир».

Такое событие, как возмужание, отмечалось нартами великим пиrom. Это было своеобразным актом принятия в нартовское воинство. А вот с каким теплым юмором (таким естественным, когда речь идет о детях) рассказывается об Ахсаре и Ахсартаге: «Из фамилии Ахсартаговых где-то еще подросли два малыша Ахсар и Ахсартаг. Пришла и их очередь сторожить дерево. Малы еще были, не очень способны носить оружие и пошли сторожить, волоча за собой (на своих задницах) оружие отцов».

Воинственны и дети *Бурафарныга*: «И вот сыновья Бурафарныга подросли и играли луком и стрелами. Они побеждали нартовских сверстников и дырявили их одежды стрелами».

В эпосе иногда присутствует довольно противоречивое отношение к молодечеству героев. Так, говоря о Хамыце и Урызмаге, сказитель пока любит их как носителями мощи предков, но потом рассказывает о них как об обидчиках: «Хамыц и Урызмаг оказались счастливо рожденными, превзошли предков. Тем временем они изготовили себе лук и стрелу и стали охотиться. “Благодать предков не уходит вместе с





ними (т. е. благодать остается в детях)», — говорила мать их Дзерасса. Хамыц и Урызмаг очень шалили, озорничали, творили недозволенное: пробивали стрелами мешки у тех, кто шел с мельницы, кадки у тех, кто шел по воду, издевались, надсмехались над людьми».

Как отмечает один из авторов, такая «отрицательная» характеристика дается молодым героям с целью предвосхитить их будущую отвагу. Наличествующую здесь жестокость сказитель отмечает, но не очень осуждает, ибо дерзость здесь — проявление чрезмерной силы. Кроме того, все эти «проказы» в данном случае — повод для дальнейшего развития сюжета: не выдержав злого баловства «шалунов», нарты их попрекают: «Если уж такие вы герои, так отомстили бы за своего отца». Реакция бывает мгновенной, герой-ребенок как бы сразу взрослеет. Еще минуту тому назад беззаботно растрачивающий свою силу в *играх*, он тут же снаряжается, чтобы незамедлительно выполнить долг мстителя за кровь отца. Неизбывная энергия находит цель.

Этот популярнейший блок мотивов Нартовского эпоса, имплицитный мотив *кровавой мести*, в одинаковом словесном и композиционном оформлении прикрепляется к целому ряду героев (Хамыц и Урызмаг, Ахсар и Ахсартаг, Батрадз и др.). Он единственный характерен для нартовского эпоса в целом.

Это — мотив-прием. На основе таких мотивов создается героическая характеристика образа. Так, данный мотив можно назвать мотивом упрека, побуждающего на подвиг. Используемый на первых этапах повествования, он в каждом случае уже с самого начала раскрывает в персонаже те основные качества, без которых немислим героический образ: силу, бесстрашие, гордость, готовность к подвигу, чувство собственного достоинства и чувство долга перед родичами. Таким образом, те достоинства, которые делают героев эпоса рыцарями без страха и упрека, выступают с самого начала повествования. В стремлении рассказать о герое все (или как можно больше), охватить всю его жизнь и возникают повествования эпопейного характера. Контаминация подобного типа наблюдается в цикле Батрадза. Эпизоды эпической жизни Батрадза могут существовать в связан-

ном виде, представляя собой единое сказание. В цикле Батрадза параллельно даются и эпизоды героической жизни его отца. Таким образом, биографии двух героев эпоса сплетаются в цикл Батрадза, и весь цикл может передаваться как цельное сказание. Такая же тенденция наблюдается в цикле Уархага и его сыновей, где межсюжетные внутрициклические контаминации переходят в межциклическую, объединяя цикл «Начало нартов» с циклом Урызмага и Шатаны. Наблюдаются межсюжетные контаминации и в цикле Сослана. Так, рождение и закалка героя, выступающие в паре, могут соединиться со сказанием о спасении Урызмага. Сослан воспитывается в подземелье, и впервые его Шатана выпускает, чтобы он пришел на помощь Урызмагу. В цикле Сослана объединяются и сказания о женитьбе героя и его смерти, включающие в себя сюжеты посещения *Страны мертвых*, мотив *Балсагова Колеса*, этиологические мотивы. З.К. Ханаева отмечает, что все эти сюжетные сцепления логически обоснованы и строго следуют повествовательной линии.

Циклы и строятся по принципу наибольшего его выделения, создания его эпической биографии. И такие классические, наиболее полные эпические биографии представляют в осетинском Нартовском эпосе циклы Сослана и Батрадза. Сказания об этих героях — действительно круг сказаний, замыкающийся смертью героя. Циклы же Урызмага и Шатаны, Сырдона не замкнуты. Это разомкнутые системы, интегрирующие в эпос. И Сырдон, и Урызмаг, и особенно Шатана проходят через весь эпос и играют в сказаниях эпоса, выходящих за рамки их собственных циклов, довольно существенную роль. Эти герои, таким образом, выступают как связующие нити эпоса. Дистрибуция образов способствует так называемой гиперциклизации, стремлению к объединению сказаний эпоса в одно целое.

Лит.: Абаева. Характер. С. 82–86; Ханаева. Поэтика.

З. В. Абаева

К. Ю. Рахно

БИРАГОВ Дрис Гицоевич [**БИРАГЪТЫ** Гицойы фырт Дрис] — *сказитель*, уроженец сел. Зруг РСО-А. От него в 1941 г. С. *Бритаевым*,





К. Гутновым и А. Дзодзиковым записаны *кадаги* «Рождение Батрадза» («Батрадзы равзæрд»), «Война между нартами и Бората» («Хæст Нарт æмæ Борæты 'хсæн»), «Как нарты шли в поход к семи великанам» («Нартæ цыдысты хætæны авд уæйыгмæ»), «Как умер Батрадз» («Батрадз куыд амарди»), «Нарты строили общенартовский дом» («Нартæ иумæйаг ныхасдон хæдзар арæзтой») и «Наступили тяжелые времена для нартов» («Нартыл скодта фыд аз»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 267–316; ИАС. Т. 1. С. 239–243.

И. Б.

БИТАР — персонаж эпоса, сын *Сослана*, брат *Кайтара*. Не желая выдавать за *Скал-Бесона* дочь *Урызмага* и *Шатаны*, вместе с братом, переодетым невестой, обманывает *Ахсартаггата*. В сюжете о гибели Сослана Б. мстит *Балсагову Колесу*, преследуя его по степям. Балсагово Колесо бросилось в море, за ним последовал и Б., который вошел в море и остался жить там. Согласно варианту, после вознесенной молитвы его *конь* превратился в рыбу, и Б. поплыл по морю следом за Колесом. С конем Б. С. А. *Яценко* связывает аланские изображения коней с рыбьим хвостом.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 781, 845; Нарты. ОГЭ. 2. С. 168, 365; Яценко С. А. О преемственности мифологических образов ранних и средневековых аланов // ПЭО. Вл., 1992. Вып. 2. С. 73.

К. Р.

БИТИЕВ Степан Николаевич [БИТЕТЫ Никъалайы фырт Степан (1913–1966)] – видный представитель осетинской интеллигенции, в определенный период возглавлял Министерство культуры СО АССР. В 1949 г. в Москве в издательстве ОГИЗ была опубликована книга «Нартовские сказания. Осетинский народный эпос», в которую вошли переведенные на русский язык *кадаги* в поэтической обработке В. *Дынник*. Предисловие к изданию написано Б.

Л. Ч.

БЛИЗНЕЧНЫЕ МОТИВЫ: АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ. Истоки Нартовского эпоса ведут к легендам североиранских племен,

скифов, сарматов, алан. Многие сюжеты осетинского Нартовского эпоса отражают мифологические воззрения, космологию и строение мира, различные обряды древнего населения Северного Кавказа, которые также фиксируются в материальной культуре (кобанской культуре, культуре ираноязычных кочевников). В Нартовском эпосе зафиксированы близнечный, солярный, воинский и др. культы. Их элементы встречаются и в археологических памятниках.

Начало Нартовского эпоса, по-видимому, совпадает с эпохой поздней бронзы и ранним этапом развития кобанской культуры. Об этом свидетельствует мотив близнецов *Ахсара* и *Ахсартага* в осетинской «Нартиаде», имеющий широкое распространение и в мировом фольклоре, в частности, в фольклоре индоевропейских народов. В основе нартовского мотива лежит тотемистический миф о происхождении Ахсара и Ахсартага от *Уархага*, имя которого с древнеосетинского переводится как «волк». Изображение двух всадников можно связать с отражением близнечных культов и может осмысляться через призму мифологии местного населения. Оно находит параллели в Нартовском эпосе осетин в сказании о братьях-близнецах Ахсаре и Ахсартаге. По В. И. *Абаеву*, в осетинском языке «хсау» означает сиять, блистать, властвовать, а «хсарт» переводится как доблесть. Однокоренное слово «хсид» означает заря и т. д. Возможно, имена братьев отражают космические представления об утренней и вечерней заре. Это касается и абхазского эпоса, в котором существует сказание о братьях-охотниках, которые имеют символические имена Шарпыецва и Хулпыецва — утренняя и вечерняя звезда.

В античной изобразительной традиции два всадника на *конях* или иллюстрация двух коней — это один из видов изображений братьев Диоскуров Кастора и Полидевка (Поллукса в римской мифологии). В мифе о братьях-близнецах Диоскурах проявляются элементы древнего индоевропейского почитания божественных близнецов как помощников человека (особенно воинов, всадников, моряков). Они входили в легендарную дружину аргонавтов, путешествовавших за золотым руном к берегам Колхиды.

Композиция из двух всадников представляет собой воплощение индоевропейского близнеч-



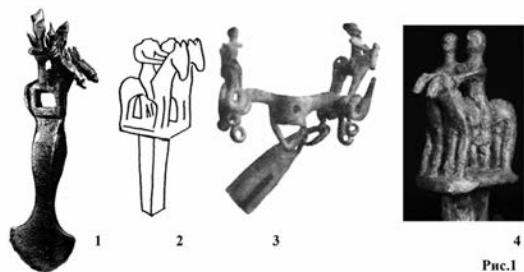


Рис.1

Близнечный культ в искусстве кобанской и колхидской культур: 1 — топор (бронза), Сулори; 2 — навершие (бронза), Кубачи; 3 — навершие штандарта (бронза), Казбек; 4 — навершие кинжала (бронза), Мог. Адай

ного мифа, когда в виде двух коней или двух всадников представлялись божественные близнецы (древнеиндийские Ашвины, греческие Диоскуры и др.) и связанные с ними два мифологических предводителя — родоначальники племени. Близнечный мотив нашел материальное воплощение в мелкой бронзовой пластике кобанской и колхидской культур народов Кавказа в изображениях двух всадников, расположенных рядом на обухе бронзового топора из с. Сулори (VIII–VII вв. до н. э.), на бронзовом навершии из с. Кубачи (V в. до н. э.), на бронзовых «эгретках» из Бомборской поляны Кавказа в Национальном музее истории Украины, мог. Сазонкин бугор из Нижнего Поволжья, на аналогичных предыдущим изделиям, привеске из Вани (V–IV вв. до н.э.), на навершии рукояти бронзового кинжала из мог. Адай (сер. VI — сер. V в. до н.э.), на бронзовом навершии с колокольчиком со ст. Казбек (V в. до н. э.). Известны такие изображения и у поздних сармат и аланов. С. А. Яценко указывает, что в погребении из Фанагории I в. н. э. в могилу был помещен набор из двух терракот со стоящим «сарматским» всадником. К сожалению, большинство таких терракот найдено при случайных обстоятельствах. Во II–III вв. этот сюжет встречен в Рамазан-Сале под Бахчисараем. На уникальном пантикапейском надгробии всадники направляются вслед за богиней вправо. Подвиги двух сходных обликов молодых всадников присутствуют на серебряном культовом сосуде из Косики: здесь в верхнем ярусе каждый из «братьев» охотится на кабана с парой собак; в нижнем ярусе — каждый из них, вооруженный копьем или луком, выбивает из

седла своего противника. См. *Близнечный культ*.

Лит.: Абаев О.Я. С. 189; Аншба А. А. Абхазский фольклор и действительность. Тб., 1982. С. 19; Вольная Г. Н. Изображение фигурок коня с всадником в искусстве кобанской и колхидской культур // Проблемы археологии Кавказа (к 70-летию Ю.Н. Воронова): Сборник материалов Международной конференции, посвященной 70-летию Ю.Н. Воронова. Сухум, 2011. С. 79–92; Ковалева В. Б. Конь и всадник: пути и судьбы. М.: Наука, 1977; Кузьмина Е. Е. Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов старого света // Древняя Анатолия. М., 1985; МС. 1991. С. 190–191; Мифы народов мира. М., 1991–92. В 2 т. Т. 1. С. 382–384; Сакоев А. Ю., Джопуа А. И. Комплексы V–IV вв. до н.э. с бронзовыми эгретками из Абхазии // Боспорские исследования». Вып. VII. Симферополь-Керчь, 2004. С. 27–46; Сокровища Алании. М.: Эксмо, 2011. Фото. 267, 268; Грейстер М. Ю. Художественные сокровища Эрмитажа. СПб., 2005. Рис. 57; Шамба Г. К. Абхазия в I тыс. до н.э. Сухум: Алашара, 2000. С. 192; Этнография и мифология осетин. Вл., 1994; Яценко С. А. Антропоморфные изображения Сарматии // Аланы и Кавказ. Alanica-II. Вл.-Цх., 1992. С. 195–196.

Г. Н. Вольная

БЛИЗНЕЧНЫЙ КУЛЬТ — один из широко распространенных в мировом фольклоре мотивов. Как отмечал Л. Я. Штернберг, он возник благодаря тому, что «самый факт рождения близнецов казался первобытному человеку чем-то чудесным и сверхъестественным, немислимым без участия высшей силы». Вот почему многие народы мира считали близнецов началом своей легендарной истории. В народных представлениях близнецы — носители одной судьбы, воплощение двойничества, связанного с семантикой числа два.

Б. к., как и мифы, восходит к индоевропейскому миру, к эпохе его распада. Существовал он и у скифов, а через посредство сармато-алан проник и в Нартовский эпос, где получил широкое распространение в образах *Ахсара* и *Ахсартага*, *Урызмага* и *Хамыца*, *Кара* и *Карафа* и др.

Самым характерным примером наличия Б. к. в «Нартиаде» является сюжет о братьях Ахсаре и Ахсартаге, обнаруживающий параллели с известной италийской легендой о Реме и Ромуле. Этногенетические соответствия между ними





исследованы В. И. Абаевым. Им же прочно установлена тотемическая основа легенд: в роли темного животного в обеих легендах выступает волк. Брошенных в Тибр малышкой вскормила волчица, а отец Ахсара и Ахсартага — Уархаг ('волк').

Однако сходство сравниваемых легенд не ограничивается их тотемным характером; идентичность обнаруживается в мотивах близнецов, бегства матери и братоубийства. Подобные мотивы присущи и мифологии других народов. Однако совпадения в деталях не могли быть волею случая, а имели историческую подоплеку. Схожие параллели могли сложиться до середины II тыс. до н. э., когда предки италиков пребывали еще на юге Европы и тесно контактировали с ираноязычными племенами. Окончательную ясность вносит археология. В 1959 г. был раскопан древний дворец правителей Шахристана (Таджикистан). Интерес среди находок представила фреска с изображением волчицы, кормящей двух младенцев. О многом говорит и аланское название правителей дворца — «афсин»: Средняя Азия была районом обитания скифо-сарматских племен, которые могли оказаться посредниками, поскольку на западе общались с европейскими народами, а на востоке — с народами Средней Азии. У Уархага, помимо близнецов Ахсара и Ахсартага, было еще два сына: близнецы Фарнаг и Ван, основавшие род «младших» Бората.

В рассматриваемом ключе представляют интерес и близнецы Урызмаг и Хамыц, рожденные дочерью Донбеттыра. В древней Греции считали, что мать близнецов Диоскуров была дочерью морского бога Главка. Дочерью Океана считалась прекрасная Европа, родившая близнецов Миноса и Радаманта.

Относительно мотива братоубийства следует отметить, что между Ахсаром и Ахсартагом нет антагонизма (они вместе стерегут волшебную яблоню, отправляются по следам вора), однако в «случайной» смерти Ахсара от руки Ахсартага довольно явственно всплывают рудименты древних представлений о взаимной вражде близнецов. Б.к. неизбежно содержит заданность смерти или изгнания одного из братьев.

А. А. Туаллагов с Нартовским кадагом сопоставляет изображение с поясных блях из сибирской коллекции Петра I. На них представлено

дерево, под которым сидит замужняя женщина, на коленях у нее лежит мужчина, а рядом сидит его близнец; т. е. эпизод о гибели одного из братьев. Судя по имеющимся публикациям изображения, на правой руке умершего, протянутой к женщине, нет большого пальца. Здесь видна картина противостояния братьев. В обоих эпизодах один из близнецов умирает, и у одного нет на правой руке большого пальца, а у другого — мизинца.

Близнецных пар в мировой мифологии достаточно. Однако широкое распространение иранской пары Йим и Йима, Хаурватата и Амеретата, а также наличие аналогичной легенды о персидском царе Кире клонит чашу весов их происхождения в сторону ираноязычных народов. Б.к. посвящено киммерийское святилище у с. Хосрех, в котором найдена парная статуэтка мужчин. Видимо, не чуждо было почитание двух братьев-родоначальников и для сарматов, судя по изображениям на серебряных бляхах из Федуловского клада. Парные мужские персонажи представлены в савроматских древностях, где пользовались популярностью серьги с парой стоящих рядом всадников, на серебряном культовом сосуде из Косики, в терракотах и на надгробиях Боспора. Б.к. широко известен в мировой эпической традиции.

Лит.: Геродот IV. С. 122; НК. 1989. С. 191; Славянский словарь. М., 1995. С. 191; Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936. С. 83–86; Миллер В.Ф. Очерки арийской мифологии в связи с древнейшей культурой. М., 1876. Т. I. Асвины–Диоскуры; Абаев. Опыт; Абаев. НЭО. 1982. С. 34; Негматов // ВДИ. 1959. 2. С. 112–116; МС. 1964. С. 87–88; Джанаева Н. Мифосистема нартовского эпоса осетин // Нартамонга. ЖАОИ. Т. VII. Вл., 2010. С. 110; Кузьмина Е.Е. Занавес поднимается // Знание — сила. 1985. С. 40; Яценко С. А. Антропоморфные изображения Сарматии // Аланы и Кавказ. Alanica—II. Вл.-Цх., 1992. С. 195–196; Туаллагов. Скифо. С. 35, 139.

Л. А. Чибиров

БОГ, БОГ БОГОВ [ХУЫЦАУ, ХУЫЦАУТЫ ХУЫЦАУ] — творец земли и людей в осетинской мифологии. Его культ имеет общеиранские истоки. В космогонических мифах Вселенная и нарты сотворены дыханием Б. «Неспроста ты победил Аспы Гумира, нарты такой народ, что безмерную силу им дает дыхание





Боже!», — восклицает *гумир*, обращаясь к Нарту *Сослану*.

Но прежде нартов Б. сотворил мироздание. «И дал Бог миру благодать — фарн, счастье, ум, силу, надежду, беду, дарования, сон и способность просыпаться... Сотворив природу, Бог назвал себя небесным Отцом, а землю ниже себя — Матерью», — повествуется в сказании о *сотворении мира*.

После создания природы настала очередь людей. Но появлению нартов предшествовал Божий опыт: «Сперва им были созданы уадмиры, люди огромные и сильные, в ущельях они не помещались, земле их было трудно выдерживать. Триста лет прошло, и сотворил Бог, вслед за уадмирами, камбадата — умом и силой на уадмиров похожие, а ростом невысокие, не выше нынешних десятилетних детей». Но не оказались они приспособленными к жизни на земле. Также не радовали Б. и другие созданные им человекоподобные существа гумиры. И, наконец, усилия Б. увенчались успехом: «И... сотворил Бог, вслед за гумирами, новый народ нартов, и удались они ему, ростом и силой были под стать земле».

По представлениям осетин, Б., пребывая на небе и управляя миром, все видел, все замечал, все знал о происходящем на земле. О нуждах и заботах людей он узнавал от ангелов (*зæдтæ æмæ дауджытæ*). В эпосе Б. присутствует неизменно как высшая инстанция, определяющая ход событий и судьбу героев.

Для нартов Б. остается невидим, но он всегда незримо находится рядом. В час испытаний именно к нему направлены их взоры. К Б. обращается *Шатана* с просьбой прояснить судьбу *Урызмага*, попросив подать знак в виде красной зари; к помощи Б. в борьбе с великаном *Мукара* взывает Нарт *Сослан*, прося его напустить ветра и морозы. По велению Б. *Зиваг* (букв. ленивый) из рода *Ахсартаггата* сделался счастливым и богатым человеком.

Небожители поддерживали близкие отношения с нартами, спускались с неба. Да и сами Нарты (*Урызмаг*, *Сослан*, *Батрадз*) — частые гости небожителей, порою подолгу гостят у них. Неслучайно создатели эпоса говорят: «Нарты были сотрапезниками небожителей» («Нарты адаæм æмхæрд, æмнуæзт уыдысты зæдтимæ»).

Известно, что каждый из небожителей покровительствует определенной стороне жизни нартов. От *Уацилла* зависит урожай хлебов, от *Фалвара* — обилие и здоровье домашнего скота, *Афсати* является покровителем диких животных и дарует удачу охотникам. Из небожителей наиболее близок к Б. *Уастырджы*, а из числа нартов — *Батрадз*. Он был единственным его созданием, смертью которого он опечалился. О погибшем *Батрадзе* Б. пролил *три слезы*, на месте падения которых образовались три святилища. См.: *Мыкалгабыр, Реком, Таранджелоз*. В целом гибель нартов соотносится с гордыней и пренебрежительным отношением к небожителям.

Лит.: Нарты. ОГЭ. С. 26; Г у р и е в. Словарь. С. 54; НК. ИАЭ. 2. С. 35; НК. ИАЭ. 7. С. 135; НК, 1989. С. 29; ОНС. 1948. С. 101; ОЭЭ. С. 583; Ч и б и р о в. ТДКО. С. 60; Б а р а б а н о в О. Н. Хуцау и дауаги: два нерешенных вопроса в историко-семиотическом анализе дохристианских индоевропейских верований у аланов // *Пространство и время*. М., 2013. № 4 (14). С. 115–116; ОГРИП. С. 289; М и л л е р. ОЭ. II. С. 239.

Р. П. Кулумбегов

БОГАЗОВ Умар (1919–1978) — уроженец г. Беслан, осетинский писатель, собиратель Нартовских сказаний; записал их от Дзодзиевой, *Камарзаева* и др.

Л. Ч.

БОГОБОРЧЕСКИЕ МОТИВЫ присущи мифологии эпохи героизма. В мифологическом сознании этого периода жизнь — борьба, так как весь мировой космос рождается из борьбы, и все устройство мира основано на борьбе людей и богов. Соперничество и борьба отражаются в героической мифологии многих индоевропейских народов. Так, в осетинском эпосе «Нарты» имеется достаточно эпизодов, повествующих о борьбе нартов с ангелами (*зæдтæ æмæ дауджытæ*), отвечающими за материальный мир.

Небесные покровители определяют во многом жизнь нартов, влияют на их материальное благополучие, поэтому бороться с ними очень сложно, а одержать победу почти невозможно. Отчасти это под силу только храбрым нартам, настоящим героям, обуздавшим свои страсти и привязанности к материальному миру. Им иногда удается обмануть или даже убить кого-либо





из земных или небесных духов, но победа, в конечном счете, согласно эсхатологии эпоса, все равно остается за последними. В «Нартиаде» встречаются эпизоды, представляющие картину общения ангелов (зæдтæ æмæ дауджытæ) с нартами, когда небожители пытаются ввести их в заблуждение с целью получить для себя какую-либо выгоду. Так, к примеру, *Курдалагон* старается обмануть *Урызмага*, выдавая простой железный меч за обещанный ему, булатный. Урызмаг раскрывает обман и кричит на небесного кузнеца: «Эй, осел! Ты меня за пастуха принимаешь? Я же нарт Урызмаг! И как это ты осмелился подменить мой меч?» Курдалагон растерялся. Побежал и принес Урызмагу настоящий меч.

В осетинском Нартовском эпосе Б. м. в первую очередь связаны с именем *Батрадза*, который вступает в бой с *Уастырджи*, *Уацилла*, ангелами (зæдтæ æмæ дауджытæ). Героическая борьба Батрадза с небесными силами отражает интерес создателей эпоса к постижению неизведанного, стремление к господству над жизненным пространством срединного мира, желание испытать силу. Поведение Батрадза, одного из лучших нартов, во многом обусловлено Б. м. Он бьется с небесными духами, отвоевывая жизненное пространство и защищая интересы нартовского народа. Батрадз рассказывает, как на *охоте* он убил семь утренних ангелов (дауджытæ). В другой раз убил восьмерых вечерних ангелов (зæдтæ). В третий раз Батрадз — *Бурхорали*, отец которого покровительствует зерну (*Хоралдар*).

Своей непримиримой борьбой с ангелами (зæдтæ æмæ дауджытæ) Батрадз настроил против себя всех небожителей, и они упростили Бога убить героя за то, что тот беспощаден к ним. Батрадз, одержавший немало побед как над другими, так и над собой, удостоенный чаши *Уацамонга*, становится смертным, так как Бог предпочел ему ангелов и пустил на него *Балсагово Колесо* (в большинстве вариантов от Балсагова Колеса гибнет *Сослан*).

Б. м. просматриваются и в заключительных *кадагах* осетинского эпоса, повествующих о *гибели нартов*. Поставленные перед выбором между бесславной жизнью и вечной посмертной славой, нарты отдают предпочтение последней. В таком поведении уже присутствуют Б. м.,

ибо выбор вечной славы ценой собственной жизни есть проявление героико-эпического начала, отвергающего всякий компромисс. Представление мифоэпическим сознанием причин борьбы нартов с высшими силами происходит на уровне различных пластов мировоззрения как дохристианского, так и христианизированного. В этом отношении показательны сюжеты, в которых одной из главных причин, побудивших нартов к противоборству с Богом, называется гордыня. «Когда нарты возгордились, то начали спорить с Богом». Демонстрируя свое непослушание Богу, нарты стали строить высокие двери, чтобы не преклонять головы. Это вызвало гнев у Бога: у нартов перестал родиться хлеб, и наступили голодные дни. Только ночью на *небе* появлялись хлебные колосья, которые срезали стрелой, пущенной из лука. Днем нарты собирали зерна и этим жили. В споре нартов с Богом отражается влияние христианского мотива греховности человека, исполненного гордыни и бросающего вызов высшим силам. Но мифологический герой борется с небесными духами не из гордыни, а в силу своей героической природы, защищая себя и свой народ от любых врагов, борясь с несправедливостью и действуя бескорыстно во всех своих поступках.

Другой вариант данного сюжета начинается со спора нартов о том, кто из них проявил большую отвагу. Батрадз рассказал, что он семь раз убил семерых Уастырджи, дважды убил семерых Уацилла. Не осталось таких пророков (пехуымпартæй), кого бы он ни убил. (Здесь проявляется влияние христианских и мусульманских мотивов, так как зæдтæ æмæ дауджытæ именуются *пророками*). Последним был убит Бурхорали (покровитель зерна). Хоралдар, притаившийся в бражьем пене, узнав о гибели сына, решил отомстить нартам и лишил их зерна. Ночью нарты видят, что поле пора жать, а днем оно выглядит пустым. Тогда нарты стали делать стрелы с раздвоенными наконечниками, пускали их в поле, а наутро собирали срезанные колосья. Потом *Шатана* посадила в землю какую-то палку, и вырос «нартхор» (букв. зерно нартов). Нарты долго жили этим зерном, но Хоралдар лишил их и этого, и нарты умерли от голода.

Хлебное зерно — главный символ перемен, повлиявших на смену образа жизни нартов.





Батраидз в борьбе с небом. Худ. М. Туганов

Ключевой, для понимания этого фрагмента, является фраза: «С тех пор и появился “нартовский хлеб”. А как появился, так и нарты исчезли». Ясно, что хлеб — это символ земледелия. Образ жизни нартов, как известно, исключал занятие земледельческим трудом. Поэтому обращает на себя внимание то, что нарты собирают созревающие в ночное время колосья весьма оригинальным способом: с помощью стрел, а стрелы маркируют воинское дело. На *хатиагском языке*, которым владели *Ахсартаггата*, это означает невозможность сочетания ратного дела с земледелием. Переход от героического начала к повседневному, от воинского дела к земледельческому труду определенно сказался на судьбе народа. С уходом из жизни героического начала нарты теряют свой дух, цель и смысл жизни, перестают существовать как носители воинской культуры. Появление колосьев на ночном небе — яркая метафора, визуализирующая изобильное будущее, которое манит, но не может прокормить нартов и заменить при-

вычную жизнь, наполненную бесконечными *походами* и славными подвигами. Опыт земледельческой деятельности оказывается неудачным и губительным для нартов: не может воин заниматься земледельческим трудом.

Эта мысль прослеживается еще в одном варианте сказания. Нарты покорили все народы, и не осталось в мире достойных противников. *Сырдон* подсказал, что нужно разгневать Бога: перестать ему молиться, забыть его имя, поднять дверные косяки, чтобы не пригибать головы, и тогда Бог явится нартам. Послушались нарты *Сырдона*: перестали молиться, подняли дверные косяки. Дважды Бог присылает *ласточку* к нартам с вопросом, в чем его вина и какое наказание предпочитают, если он их одолеет. Нарты в назначенное время устремились на вершину *Уаза*. Эту гору Бог перевернул и накрыл их всех до единого. Так оборвался нартовский род.

В этом сказании нет упоминания о хлебном зерне, но зато есть указание на воинский образ жизни нартов: они достигли своего могущества, одержали верх над всеми соперниками, и теперь им уже нет места на этой земле, а оставлять никчемное потомство после себя они не пожелали. Лучше всеобщая погибель, чем жалкая жизнь. Народ исполнил свою миссию и может достойно покинуть арену истории. Здесь также присутствует, казалось бы, христианский мотив вины, но в вопросе Бога, обращенного к нартам: «В чем я провинился, за что вы на меня обижены?».

Инициатива здесь исходит от Бога, посылающего ангелов (*зæдтæ*) к трем нартовским родам, с предложением выбрать из двух его даров — вечную жизнь или вечную славу. Нарты отказались от вечной жизни в пользу вечной славы.

По мнению Ю. А. *Дзиццойты*, Б. м. унаследованы от скифов и входят в число скифо-фракийских мифологических изоглосс, учитывая описанный *Геродотом* обычай фракийцев угрожать выстрелами богу грозы. Изначально Б. м. трактовались попытками изменить порядок вещей. Таким образом, Б. м. пронизаны заключительными, эсхатологическими по своему характеру сказаниями о нартовских богатырях. Несмотря на гибель всего нартовского народа, ему удалось передать потомкам вечную славу,





то единственное, что удалось отвоевать у бессмертных богов.

Лит.: Абаев. ИЭСОЯ. Т. I. С. 348; Т. IV. С. 290; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 259, 289, 355, 484–487; Дзидцоты. Нартовский эпос. С. 147–153.

З. У. Цораев

БОГОВ Дзамболат [**БОГЪАТЫ** Дзамболат] — *сказитель*, уроженец сел. Дзуарикау РСО-А. От него в 1941 г. А. Дзодзиковым записан *кадаг* «Как Сырдон обманул трех братьев» («Сырдон æртæ æфсымаæры куыд фæсайдта»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 437.

И. Б.

БОДЗО — имя козла, пасущего скот *великана*, из *кадага* «Как старый Урызмаг раздобыл скот для Трех Нартов» («Зæрондæй Æртæ Нартагн Уырызмаджы фосы конд»). В *шкуру* Б. облачается *Урызмаг*. *Батрадз* для схватки с *алдаром Черного моря* просит нартов привести своих удивительных животных, в том числе и Б. Образ Б. присутствует и в осетинских народных сказках.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 542; МД. Дз., 2005. № 9. С. 89; ОНС. 1973. С. 487.

И. Б.

БОЛАТ — персонаж эпоса. В *кадаге* «Симд нартовских богатырей на горе Уаз» («Нарти гуппургинти синд Узабæл») Б. приходится *Хамыцу* отцом, а *Батрадзу* — дедом по линии отца. Он находится в плену у Семиглавого крылатого *великана Кандзаргаса*. В другом варианте отец *Хамыца* — *Алаг*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 640, 641.

И. Б.

БОЛАТ-ХАМЫЦ [**БОЛАТ-ХÆМЫЦ**]. См. *Хамыц*.

БОЛАТБАРЗАЙ [**БОЛАТБÆРЗÆЙ**] — персонаж эпоса, сын Нарта *Сауассы*, влюбленный в дочь *Зарисара*, племянницу *Покровителя туч* (Мигъыбардуаг). Дочь *Зарисара* — предводительница девичьего войска. Брат Б. *Дзылау* как-то помог ее семье, и она вместе со своим войском пришла на помощь к нартам в трудные времена, когда на них напали *гумиры* и *уаиги*. В

этом сражении погибает Б. Он сражался с гумирами и уаигами с раннего утра до поздней ночи, но их *мечи* портились о кольчугу Б. Тогда они приподняли ему кольчугу на спине и подняли его на острие *копья* («Уæд ын йæ уæнтырдыгæй сысчыл кодтой йæ згъæр. Уым ын гомæй федтой йæ буар. Арцыл æй систой. Æрсагътой арц зæххыл æмæ йæ афтамæй хъеллаугангæ ныуагътой тыгъд быдыры»). Старшим братом Б. и *Дзылау* был *Бора*, вместе с дочерью *Зарисара* он отомстил за смерть Б.

В вариативном тексте «Смерть *Болатбарзая*» («*Болатбæрзæйы мæлæт*») в сражении с уаигами на помощь Б. приходят девушки в мужском одеянии, которыми руководила *дочь Даргафсары*. Во время схватки с ее головы слетел *шлем*, и Б. увидел ее развевающиеся золотые *волосы*. Впоследствии девушка стала женой Б. и отомстила уаигам за его убийство.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 457–458; Миллер В. Экскурсы в область русского народного эпоса. I–VIII. М., 1892. С. 49, 121, 129–130; Ларец мудрости: Татские сказки, поговорки и пословицы / Перевод Лазаря Аморова и Ашира Захарова. Махачкала, 1990. С. 144–146, 153–154.

Л. Ч.

БОЛАТГУЫР — согласно *кадагу* «Нарты и Даредзанта» («Нартæ æмæ Даредзантæ»), эпизодический персонаж эпоса из рода *Даредзанта*, стальную грудь которого, подобно груди нартовского *Батрадза*, не пробивает стрела.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 608, 728.

И. Б.

БОЛГАР — персонаж Нартовского эпоса, сын *Бурафарныга*, побратим *Сайнаг-алдара*. Упоминается в единственном *сказании*, записанном в Южной Осетии, согласно которому подросток Б. узнает, что *Бурафарныг* жил раньше в самом центре *Селения Нартов*, но был изгнан. Тогда Б. решает пойти к нартам и спросить, за что они выслали его отца. *Бурафарныг* отвечает ему, характеризуя нартов как недобрых и упрямых людей. Б. не слушается отца и идет за советом к *Сырдону*. Тот предлагает ему найти себе троих товарищей и отомстить нартам. Когда Б. находит друзей, *Сырдон* говорит им, что в *пятницу* нарты устраивают большой *тур*, и можно угнать их скот и лошадей. «Когда нарты





усядутся за пиршественный стол, я буду играть им на фандыре, да так, что лучше и не пожелаешь, и задержу их. Но у Созрыко есть яростный жеребец, и он стережет табун; его следует остерегаться вам».

Б. просит у Сайнаг-алдара хорошего жеребца и прибегает к тому же средству, что *Тотрадз* и *Ацамаз*. Он покупает клей, растворяет его, мажет им коня Сайнаг-алдара, а потом заставляет его вывалиться в песке. Б. отправляется в селение ночью и привязывает коня к большому столгу сена в поле, а рядом выкапывает себе большую яму. С первыми лучами солнца жеребец *Созырыко* видит коня Б. и устремляется к нему. Столкнувшись, они начинают жестокую битву. Когда конь Созырыко устал и прилег, Б. захотел оседлать его. Конь Созырыко (маленький *Дзындз-аласа*) соглашается и обещает, что не сбросит его. Несмотря на ухищрения коня, пытавшегося сбросить седока во время совершения круга по краю *неба*, Б., которому даже пришлось превратить себя в гвоздь и спрятаться между седлом и подушкой, укрощает его.

Б. убивает нартовских *пастухов* и скотников, а своим товарищам велит сказать жителям Селения Нартов об угоне табунов. Молодежь нартов не поверила им, велела накормить и отправить восвояси. В это время Сырдон играет на *фандыре*. Он говорит людям, чтобы они не только слушали музыку, но и следили за тем, что происходит снаружи. Товарищи извещают Б., что им не поверили. Б. отрезает уши скотникам и пастухам в качестве доказательства, сам спускается в Селение Нартов и сообщает об угоне табуна. Когда он возвращается, к нему выходит одна вдова и просит: «Из пяти сыновей только один у меня остался, остальные погибли, возглавляя погоню. Поручаю его тебе. Да будь мне твоей матерью, а тебе моим сыном. Он будет впереди погони, но ты не убивай его». Юноша догоняет Б., но тот хватается за предплечья и всаживает в землю. Б. поручает табун своим товарищам, а сам начинает истреблять молодежь нартов. Старики уговаривают молодежь вернуться обратно. В ответ на упреки выживших Сырдон говорит, что предупредил их, но они не придали значения его словам.

Имя Б. неразрывно с соответствующим этнонимом. Отдельные исследователи с булгарами свя-

зывают упоминание в Нартовском эпосе осетин о неких богатых стадами Балгайских степях, степях *Балга*. Учитывая многочисленные контакты предков осетин с огузами, стоит вспомнить, что и в средневековом огузском письменном эпосе «Книга моего деда Коркуда» упомянуты некие «муж-Балгар» Эмен-бек, а рядом другой витязь — «Дюгер, глава тысячи сородичей», чье имя сопоставимо с карачаево-балкарским *dügerli* «осетин», восходящим к самоназванию дигорцев.

Лит.: ХИФ. 1940. С. 75–77; НК. ИАЭ. 5. С. 486–488; Дз и ц ц о й т ы. Нарты. С. 190, 192; Ра х н о К. Ю. Булгары в осетинском нартовском эпосе // Кочевые народы Юга России: исторический опыт и современность. Материалы российской научной конференции с международным участием, 16–19 марта 2016 г. Элиста, 2016.

К. Ю. Рахно

БОЛЛОТИ Инал Сланбегович [Сланбегифурт Инал (1878–1973)] — уроженец сел. Кумбулта Дигорского района Северной Осетии. В 1968 г. переехал на равнину в сел. Хазнидон. По словам современников, был замечательным исполнителем произведений народного творчества. В 1940 г. в экспедиции по западной Осетии К. *Казбековым* от Б. были записаны несколько Нартовских сказаний и устных рассказов о местностях и святилищах Дигорского ущелья.



И. Боллоти

Дз. Дз.

БОЛЬШАЯ РЕКА НАРТОВ [НАРТИ СТУР ДОН (диг.)] — название реки в *кадаге* «Старейшины рода Ахсартаггата и Нарт Сырдон» («*Æхсæртæггати хестæртæ æма Нарти Сирдон*»).

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 32, 459.

И. Б.

БОНВАРНОН. См. *Венера*.

БОНГАНД [БОНГÆНД]. В «Кадагах о нартах» есть понятие «бонгæнд» (бонгæн) — старинный способ измерения земли: площадь, которую





можно вспахать парой быков в упряжке за один день: «Мальчик сел на коня; конь выдыхает, и тает (букв. чернеет) перед ним снег на расстояние, которое можно вспахать упряжкой из двух быков за один день» («Гыццыл лэппу бæхыл сбадти; бæх футт кæны, æмæ бонгæнды бæрц йæ разæй асау вæййы мит»). Например, в средневековой Италии площадь земли измерялась тем, за сколько дней ее вспашут два быка. Можно предположить, что подобный способ существовал и у кавказских народов. Интересным здесь является то, что измерение пространства можно представить как «время + действие». И, разложив лексему бонгæнд на составляющие, получаем бон (день) + гæнд < кæнын (делать, возделывать, сеять).

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 347, 552; Д а р ч и е в а. Мифопоэтический. С. 257.

М. Д.



Г. М. Бонгард-Левин

БОНГАРД-ЛЕВИН

Григорий Максимович (1933–2008) — крупнейший советский и российский историк, востоковед, действительный член АН СССР и РАН, работал в ИВ, был редактором журнала «Вестник древней истории» (ВДИ), автор многочисленных трудов,

выдающийся историк-индолог. Изданная им в соавторстве с Э. Грантовским монография «От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история...» (1974, 1983) стала явлением в отечественной исторической науке. Помимо СССР, она была издана в ряде зарубежных стран. Весьма символично, что монография написана в творческом содружестве двух известных ученых — ираниста и скифолога Грантовского и индолога Б.-Л. Основываясь на разнообразных источниках, авторы знакомят читателя с богатейшей эпической традицией индоиранских народов, их мифологическими и космологическими представлениями, рассматривают основные вопросы «арийской проблемы» — о прародине, времени и путях расселения ариев. Монография содержит довольно интересные материалы о

скифах, сарматах, аланах и осетинах, об их ираноязычности и этногенетическом родстве, общественной структуре. В т. ч. ученые отмечали древнейшие истоки эпоса осетин «Нарты». Авторами книги «выявлено много общего в религии, мифологии и эпосе скифов и других индоиранских народов, проживавших в Индии, Иране, Средней Азии», расширено сравнение осетинских *великанов* и *Вайю*, уделено внимание самоназванию осетин в эпосе — аллон. «И теперь еще в национальном осетинском эпосе “Нарты” сохраняются сюжеты и образы, которые находят прямые соответствия в древней литературе Индии и Ирана. В “Нартах” прослеживаются также многие черты, отражающие религиозные и мифологические представления, конкретные особенности быта и традиционных обычаев скифов».

Соч.: Бонгард-Левин. Грантовский. От Скифии. С. 25, 76–83, 85, 170.

Лит.: Чибиров. ОН. С. 14, 27, 301, 427.

Л. А. Чибиров

БОНЦАУ [БОНЦАУ, БОНЫ ЦЫД] — букв. ‘бон’ (день) ‘цау > цауын’ (идти); расстояние, преодолеваемое пешком или на лошади за день. В состав устойчивых фольклорных выражений входят сакральные числа «три» и «семь»: «На расстоянии семи дней пути от Нартов жили двое стариков — муж и жена» («Нартай авд бонцау æддæдæр цардысты дыууæ зæронды — лæг æмæ ус»); «На расстоянии семи дней пути от Нартов жил один уаиг» («Нартай авд бонцауы ‘ддæдæр царди иу уæйыг»); «Расстояние в семь дней пути они прошли, | Добралась она до седьмой горы» («Авд бонцауы дын куы фацыдысты, | Æвдæм хохмæ уæд æрбахæццæ сты». Все приведенные примеры относятся к одному типу: это начало *кадагов*, когда в повествование требуется ввести неизвестного слушателем героя, таким образом *сказитель* определяет его местоположение относительно нартов.

В сюжетах о противостоянии нартов и *уаигов* (или *гумиров*) подчеркивается недюжинная величина последних: «Дошли они до опушки одного темного леса. И там дремлет другой гумир. Сослан заиграл на свирели Саркыза. Гумир чихнул, и Сослана отнесло на расстояние трехдневного пути» («Ахæццæ сты иу тархъæды рабынмæ. Уым дæр та ‘ндæр гуымир дзой-дзой





каены. Сослан та Сæрхъызы уадындзæй ныууасид. Æмæ гуымир æрхъыснърста ‘мæ Нарты Сосланы æртæ бонцауы фæхаста»). Концепт Б. встречается и в сюжете добывания героем невесты, когда описываются неприступность и недостижимость ее местонахождения: «У этой девушки такие сторожа, что они по запаху определяют на расстоянии пути в сто дней, когда к ней кто-то идет» («Уыцы чызгæн ахæм хъахъхъæнджытæ ис, æмæ йæ смудынай дæр базонынц фондзыссæдз бонцау æддæдæрма, исчи йæм куы цæуа, уæд»).

Лит.: НК 1989. С. 38, 377, 396, 404; НК. ИАЭ. 6. С. 58, 124; НК. 2005 // МД. № 10. С. 100; Д а р ч и е в а. Мифопоэтический. С. 257–258.

М. Д.

БОРА [БОРÆ] — старший из трех сыновей (Б., *Дзылау* и *Болатбарзай*) первого Нарта *Сауассы* и родоначальник прославленного нартовского рода *Бората*. Б. — друг *небожителей* и владыки морей, непримиримый враг *великанов* и демонов — обитателей подземного царства. Булатнорожденный (*болатгуыр*, *Борæ-болатгуыр*) Нарт отличался мужеством, благородством и предприимчивостью, совершил множество подвигов, но стал жертвой коварства врагов. Согласно генеалогии *андиевских сказаний*, Б. был женат на племяннице *Бога* (вариант — *дочери Солнца*), *Красе Неба* (*Арвы рæсугъд*), которая родила ему близнецов *Уархага* и *Уархта-нага*. Б. — дед *Ахсара* и *Ахсартага*, прадед *Урызмага* и *Хамыца*. В отдельных вариантах сказаний потомство Ахсартага именуется *Бората* (*Бориата*), что соответствует традиционным осетинским представлениям о происхождении рода и фамилии. В записях К. Ц. *Гутиева* объясняется: решив отделиться, *Хамыц* и *Урызмаг* приняли имя своего отца Ахсартага и стали именоваться Ахсартагата, а близнецы Ван и *Фарнаг* стали именоваться *Бората* — по имени своего деда Б. Сын же *Уархтанага*, *Алаг*, стал родоначальником третьего рода — *Алагата*. Таким образом, Б. оказывается родоначальником всех трех нартовских родов.

В 20-е годы прошлого века Б. А. *Алборов* записал *кадаг*, согласно которому родоначальником нартов является «Борав Вархаг», происходящий из фамилии Куырыста (*Хъуырыстæ*). «Отсюда явствует, — писал Б. А. Алборов, —



Приглашение Бора на пир Донбеттров. Худ. М. Туганов



Бора доит оленя. Худ. М. Туганов

что Бора отец Уархага». Именно эту генеалогию имел в виду один из лучших знатоков осетинского фольклора И. В. *Джанаев*, когда писал, что «родоначальником нартов был Борæты Уæрхаг (Уæрхаг был из рода Куырыста)». Поскольку сам Б. принадлежит к фамилии Куырыста, существовало, как минимум, еще одно поколение нартов, представленное героем Куырысом. Таким образом, по рассматриваемой версии, родоначальником нартов был некий Куырыс, его сыном (или одним из его потомков) — Б., а сыном последнего был Уархаг. Следовательно, Куырыс в данной генеалогии замещает *Сауассу* андиевского сборника. О том, что отцом Уархага был именно Б., говорят и другие сказания. Так, в сказании, опубликованном в 1889 г. А. *Кайтмазовым*, говорится: «Особенным геройством и удалью отличались потомки одного из нартов, Бора, и сына его Уархага... Уархаг... имел двух сыновей-близнецов: Ахснарта и Ахсартага». В сказаниях, записанных В. И. *Абаевым* в 1934 г. со слов одного из лучших сказителей Южной Осетии, Ахсарт и Ахсартаг названы





сыновьями Б., а Б. — дедом Урызмага и Хамыца. Согласно вариантам, обработанным А. Кубаловым в начале XX в., все главнейшие герои эпоса являются потомками Б.

Однако со временем к родовому названию «Бора» прибавился эпитет «фарныг» и образовалось имя Бурафарныг в значении богатый, счастливый, удачный. С тех пор изменились его социальный статус и образ. По реконструкции Ю. А. Дзиццойты, первопродок нартов имел трех сыновей, один из которых, Б., стал родоначальником трех нартовских родов. Б. жил в центре нартовского мира и был лидером общества. Ему наследовал его младший сын *Бурафарныг*, носитель третьей социальной функции (как и сам Б.). Имя Б. часто встречается у осетин. В истории известен один из предводителей алан Бурахан (Бурахан), воевавший против Тимурленга. Сказания, в которых проходит образ Б.: «Бора у Донбеттыров» («Борæ Донбеттыртæм»), «Свадьба Бора» («Борæйы чындзæхсæв»), «Бора в священном лесу» («Борæ дзуары хъæды»). См. *Бурафарныг*.

Лит.: Джикаев. Бора; ОЭЭ. С. 129. НК. ИАЭ. 1. С. 67; НК. ИАЭ. 6. С. 27–47, 663; ОЭЭ. С. 129; НК. ИАЭ. 3. С. 191; Дзиццойты. ВОФ. С. 169, 171, 175–178.

К. Ю. Рахно

БОРАГАНОВСКАЯ ДЕВИЦА [БОРÆГЪÆНТЫ ЧЫЗГ] — дочь *Бурафарныга*, сестра семерых братьев из *кадага* «Сатана и Борагановская девица» («Сатана æмæ Борæгъæнты чызг»), записанного в 1934 г. В. И. Абаевым в Южной Осетии (сел. Тли) от сказителя И. Маргиева. Относительно фамилии Борæгъæнтæ ученый отмечал, что она зафиксирована только в данном тексте, и считал ее результатом контаминации с фамильным именем *Бората* (Борæтæ). Н. К. Мамиева относил *кадаг* «Сатана и Борагановская девица» к сюжетам бытового (а также авантюрного) содержания о супружеской жизни *Шатаны* и *Урызмага*. Завязка сюжета в том, что Шатана, приняв облик старухи, уговорила своего мужа жениться на молодой девушке, он взял себе в жены девушку из рода *Бораганта*. Затем Шатана вновь приняла свой девичий облик, так и не позволив девушке вступить в свои права. Далее события *кадага* развиваются по спланированному Шатаной сценарию.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 158–160; Мамиева. Сатана. С. 96–97; Абаева. Сатана. С. 378–382.

М. Д.

БОРАГАНТА, БОРАДЗАТА [БОРÆГЪÆНТÆ, БОРÆДЗАТÆ] — род *Бурафарныга*. Бурафарныг в большинстве вариантов сказаний из рода *Бората*. Сказители часто называют Бората — Борадзата. В сказании «Кровники Ахсартаггата и Борадзата» («Туджджынтæ Æхсæртæггатаæ æмæ Борæдзатаæ») сыновья *Ахсартага Урызмаг* и *Хамыц*, их потомок *Батрадз*, а также *Шатана* относятся к роду Борадзата (Борæдзатаæ). См. *Бората*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 537. НК. ИАЭ. 3. С. 617; НК. ИАЭ. 5. С. 705.

И. Б.

БОРАЕВСКИЙ СЕРЫЙ ОСЕЛ. См. *Осел*.

БОРАМАЗ. См. *Бурамадз*.

БОРАНОВА Гадзи [БОРАНТЫ Гадзи] — сказительница, уроженка сел. Дур-Дур РСО-А. От нее в 1900 г. М. Тугановым записан *кадаг* «Гибель нартов» («Нарти исæфт»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 6, д. 13, л. 70.

И. Б.

БОРАНХЫЗ [БОРÆНХЪЫЗ] — сестра отца *Урызмага* и *Хамыца*. По мнению Ю. А. Дзиццойты, компонент 'хъыз' в этом имени представляет собой тюрк. слово со значением 'дочь', как и в имени *Кызымыда*, а Борæн — вариант имени *Бора*, представленный еще и в варианте имени *Бурафарныг* — Бураен-фарныг. Следовательно, имя Б. букв. переводится как «Дочь Бора», а это значит, что Бора (Боран) был дедом этих героев.

Лит.: Дзиццойты. ВОФ. С. 168.

К. Р.

БОРАТА [БОРÆТÆ, БОРИАТÆ] — наряду с *Ахсартаггата* и *Алагата*, один из трех главных родов, занимавший *Нижний квартал*. Родоначальником Б. был старший сын Нарта *Сауассы* — *Бора*. Б. — многочисленный род, обладающий бесчисленными стадами. Они не менее воинственны, чем Ахсартаггата, но, как подметил Ж. Дюмезиль, «этику героизма охотно свя-





зывают с богатством». Чтобы почтить достойно своих предков, они устраивают поминальные ритуальные *скачки*, к которым начинают приготовления за семь лет вперед.

В юго-осетинских вариантах (и в некоторых сказаниях, записанных в Северной Осетии) Бора был дедушкой родоначальника рода Ахсартагата *Ахсартага*. В некоторых *кадагах* *Сослан* и *Урызмаг* отнесены к роду Б. *Созырыко* говорит *ласточке*: «Бораты Хамыцу и Урызмагу донеси весть о моей смерти...». Кроме того, в некоторых вариантах указывается принадлежность Батрадза к роду Б. Урызмаг и *Хамыц* похоронили свою мать в родовом *склепе* Б. (Бораты заппадз), что было бы невозможно, если бы эти герои принадлежали к другому роду. Согласно текстам, в «склепе Бората» похоронен и Батрадз.

В одном из сказаний утверждается, что *Безымянный сын Урызмага* страдал в царстве теней от того, что отец не справил по нем поминки. Это послужило причиной создания едкой поговорки, в которой высмеиваются все обездоленные обитатели *Царства мертвых*: «(Он остался) без поминок, подобно покойнику из рода Бората». Известный собиратель эпоса Г. А. *Дзагуров* писал о *хатиагском языке* со слов сказителя Г. *Сланова*: «По объяснению Гаха, этот язык существовал в среде нартов из фамилии Боряевых, в отличие от других нартов». Из текста *кадага* понятно, что речь идет об Урызмаге и его потомках. Таким образом, все Ахсартагата первоначально относились к роду Б. Как полагал Ш. *Джикаев*, видимо, это следствие того, что определенные этические традиции Б. заслонили Ахсартагата. Другое объяснение предлагает Ю. А. *Дзиццойты*, по предположению которого предки нартовских родов Ахсартагата и Алагата — *Уархаг* и *Алаг* — могли покинуть дом отца и дать начало новым нартовским родам, которые стали именоваться в первом случае по имени внука Бора (Ахсартагата), а во втором — по имени его сына (Алагата). Сын Бора, оставшийся в доме отца, сохранил за собой общее для нартов родовое имя, которое для него является единственным. При этом Алагата не называются потомками Бора, однако главный ритуальный атрибут их рода — чаша *Уацамонга*, — согласно одному тексту, хранится в подвальном помещении дома Б. Вероятно, это также свидетельствует об изначальной отнесенности

к роду Б. С представлениями о роли носителей третьей функции как основы общества, из которого вышли все остальные социальные страты, предположительно связано отождествление рода Б. с целым народом в некоторых текстах. Во время спора за чашу *Ардамонга* Батрадз заставил Б. наполнить ее *водой*. Сказитель сообщает об этом: «И заставил весь народ — всех Б. — носить воду». Б. *Алборов* предполагал, что и Сослан первоначально принадлежал к роду Б., чем обуславливалось их могущество. Когда же он перешел к Ахсартагата, Б. ослабли и были истреблены Батрадзом. См. *Бора*.

В национальных версиях эпоса у соседних народов (черкесов, балкарцев, карачаевцев) не сохранились представления о роде Б. как составной части трехфункциональной системы; согласно Ж. Дюмезилю, в других версиях восприняты лишь ее разрозненные части. Устойчивым в эпосе является мотив вражды между Б. и Ахсартагата (см. *Борьба Бората и Ахсартагата*).

В осетинском эпосе известны варианты фамильного имени Б. — *Бораганта*, *Бораданта*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 22, 111, 126, 203, 291, 314, 392, 467, 510, 530, 532; НК. ИАЭ. 2. С. 156, 168–169, 204, 217, 592, 798; НК. ИАЭ. 3. С. 38, 60, 62, 112, 146–147, 159, 182, 544, 552, 571; НК. ИАЭ. 5. С. 407, 408; ППКОО. 4. С. 29; Д ю м е з и л ь. ОЭМ. С. 19, 174–176, 182, 184, 186, 191, 198–234; Д ю м е з и л ь Ж. Достояние нартовских родов // ЭМОМК. С. 89–93; Д ж и к а е в. ОЭЭ. С. 129; Т у а л л а г о в. Скифо. С. 113, 143–144; Д ж а н а й т ы С.Х. Три Слезы Бога. Вл., 2007. С. 70; Д з и ц ц о й т ы. ВОФ. С. 166–168, 170, 180.

Л. А. Чибиров

БОРАТЫ СОСЛАН [БОРАТЫ СОСЛАН] — персонаж *кадага* «Уастырджи был земным человеком» («Уастырджи уйдис зæххон лæг»). В сюжете о дружбе *Уастырджи* с *Маргуцом* «замещает» последнего. Угнав *коней Донбеттыра*, Б. С. дарит их Уастырджи.

В других текстах так называют *Сослана*, подчеркивая его принадлежность к роду *Бората*: «Как Сослан ушел пасти скот» («Сослан хъомгæс куыд ацыди»), «Дочь Солнца Ацырухс и Бораты Сослан» («Хуры чызг Ацырухс æмæ Бораты Сослан»).

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 539; Д з и ц ц о й т ы. ВОФ. С. 331; НК. ИАЭ. 2. С. 386, 636.

М. Д.





БОРАФАРНЫГ, БОРАФАРНУГ. См. *Бурафарныг*.

БОРУКАЕВ Мацыко [БОРЫХЪУАТЫ Мæцыхъо] — сказитель, уроженец сел. Зилга РСО-А. От него в 1941 г. В. Дулаевым и А. Бугаевым записан *кадаг* «Как зарезали Сырдонова откормленного барана» («Сырдоны тохъылы æргæвст»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (X), л. 11.
И. Б.

БОРУКАТА [БОРЫХЪУАТÆ] — нартовский род из *кадага* «Сын Урызмага и агурское войско» («Уырызмаджы фырт æмæ агуыры æфсад»). Согласно сюжету, *Урызмаг*, не имея детей от первой жены, взял в жены девушку из рода Б., которая родила ему сына. Вскоре после рождения мальчика похитил и воспитал небожитель *Фалвара*. Во время нападения *агуров* на Селение *Нартов* мальчик попросил небожителей снарядить его и отправить на землю. А. Дзодзиков, записавший *кадаг*, предположил, что *сказитель* так называет род *Бората*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С.83–88, 663.

Л. Ч.

БОРЬБА БОРАТА И АХСАРТАГГАТА [БОРÆТÆ ÆМÆ ÆХСÆРТÆГГАТЫ ХÆСТ]. Через весь эпос проходит противостояние двух родов — *Ахсартаггата* и *Бората*. Эта междоусобная борьба является одной из ведущих особенностей осетинских Нартовских сказаний и носит затяжной характер, временами затухает, а затем разгорается вновь. В одном из *кадагов* говорится, что они трижды истребляли друг друга, пока, наконец, не остались в живых лишь *Уархаг* из рода *Ахсартаггата* и *Бурафарныг* из рода *Бората*.

Борьба проходит три фазы. Первоначально, еще до рождения *Ахсара* и *Ахсартага*, верх одерживали могущественные *Бората*. Так, у старейшины рода *Бората* *Бурафарныга* был чудесный сад, который должны были охранять по очереди все *нарты*, в том числе и сыновья *Уархага* — *Ахсар* и *Ахсартаг*. Во второй и третьей (когда возмужал *Батрадз*) фазах противостояния преимущество оказывается на стороне рода *Ахсартаггата*.

Причины Б. Б. и А. можно глубже понять при сравнении с соответствующими преданиями

индоиранской традиции о вражде между носителями второй и третьей функций. В частности, Д. С. Раевский указал в качестве типологической параллели вражду между скифскими «племенами» палами и напами, первые из которых были носителями военной функции. В борьбу между *Ахсартаггата* и *Бората* вовлечены, по меньшей мере, пять поколений *нартов*.

Среди сюжетов, иллюстрирующих противостояние, можно назвать следующие: женитьба *Урызмага* на дочери *Бурафарныга*, приведенной им в качестве второй жены (*номылус*); о сыне *Урызмага* *Айсане*, *аталыком* которого был *Курдалагон*.

Боясь быть побежденными в предстоящей борьбе, *Ахсартаггата* просят помощи у *Кафтысар-Хуандон-алдара*. Проезжая через квартал *Бората*, они, в ответ на свое вызывающее поведение, были прокляты женщиной. Суть проклятия состояла в том, что оно лишило героев блестящего дара слова, искусства верховой езды, владения *мечом* и *луком*. Таким образом, *Бората* получили семилетний перерыв в войне. Ж. Дюмезиль, подробно рассмотревший войну между *Ахсартаггата* и *Бората*, пришел к выводу о том, что противопоставление военной доблести численному множеству в «Нартиаде» — «верный признак того, что в более давние времена, аланские, скифские представления о функциях соответствовали ступенчатому устройству общества, иерархической лестнице».

Спустя семь лет, *Ахсартаггата* остались также непреклонны в своем решении истребить врага. При этом рассчитывая не только на свои силы и мужество, но и на помощь извне. На новую просьбу о военной поддержке *Кафтысар-Хуандон-алдар* дает согласие на определенных условиях: «Рать мою нельзя отдавать тому, “кто не знает ее числа; а воюют мои воины так: как завидят врага — пускают вперед верховых. Кто первым всадит меч в ворота [врага], тому вы должны отдать жену своего вождя, тому, кто ударит ворота вторым, — его коня”». Приуныли *Ахсартаггата* и решили через *Урызмага* посоветоваться с *Шатаной*. Успокоив мужа, *Шатана* за ночь сшила штаны в трех штанинах. Выстирав, на рассвете она вывесила их на плетень. Мимо шел *Сырдон* и увидел штаны: «Что же это ты, госпожа-хозяйка *Шатана*! В войске *Ахсартаггата* тысячи и тысячи тысяч и сверх





того еще сто воинов, но среди них нет ни одного трехногого! А ты сшила штаны в трех штанинах!» (вариант: «Вот чудеса! У Бората сто сотен ратников, у Ахсартаггата вдвое против того, есть меж ними и хромые, и кривые, и увечные, но треногого я не видал ни одного»). Выслушав Сырдона, Шатана сообщила Урызмагу ответ. Кроме того, Шатана устраивает так, чтобы Урызмагу удалось сохранить жену и коня. По ее молитве, на подступах к воротам Бората споткнулись кони трех всадников, и Урызмаг, открыв ворота Бората, смог нанести сокрушительный удар первым.

В некоторых текстах описывается воинство Кафты-сар-Хуандон-алдара — обычное, хотя и многочисленное. Оно находится в башне или в замке, что наводит на мысль о сакральных табу. Предводителю войска нельзя оглядываться, иначе оно больше не пойдет за ним (известный запрет при выводе существ из иного мира). В другом тексте оно находится за железными воротами в Черной скале, и его можно вызвать, обратившись к воротам на хатиагском языке: «Идите и обратитесь по-хатиагски к железным воротам, что в Черной скале, и они раскроются перед вами, и войска будут идти за вами до тех пор, пока вы не оглянетесь назад, а потом [ворота] закроются. Мне же скажете, сколько их, чтобы знал я: кто будет убит, а кто вернется».

Сюжет о войне двух родов имеет два варианта развязки. Согласно одной, Ахсартаггата истребили всех мужчин Бората, оставив в живых только женщин и детей. Эта версия выглядит несколько радикальной, потому как род Бората из сказаний не исчезает. Согласно другому варианту, Уадахез вновь встречается со своими родичами, и на сей раз ей удалось склонить их к примирению. В подтверждение своих намерений они договорились устроить свадьбу: женить молодого человека из рода Бората на девушке из рода Ахсартаггата. Последние прибегли к хитрости: побрили и одели в платье новобрачной самого Урызмага и отправили к Бората, где женский наряд лишь благоприятствует его мужским намерениям. В брачную ночь он убивает своего «жениха» и выбрасывает его тело в отхожее место. Тем самым он отомстил за сына и смыл кровью кровь. С новой силой вспыхнуло противостояние, в центре ко-

торого оказались Батрадз и его отец *Хамыц*. Убийство отца становится для Батрадза основанием для ожесточенной борьбы не только с Бората и *Сайнаг-алдаром*, но и со всеми нартами.

Что касается роли *Алагата* в конфликте, Ж. Дюмезиль отмечал: «...во всей этой истории Ахсартаггата обладают и пользуются плодами не только силы и мужества, свойственных им по характеристике, но также и *zond'a* во всех его проявлениях, т. е. “kozyрного” свойства Алагата». Ж. Дюмезиль также распознал в борьбе Ахсартаггата и Бората застывшие свидетельства концепции функциональной троичности в более архаической форме, нежели они представлены в трех нартовских родах. Как заметил А. Кристоль, Б. Б. и А. не относится ни к мифическому прошлому, ни к космогонии. Конфликт синхроничен и служит движущей силой эпоса, располагаясь не на заре мира, а в его конце, ведя героический мир к гибели.

Как свидетельствуют источники, между этими родственными сармато-аланскими племенами периодически разгорались междоусобные войны, а зачастую они оказывались на разных сторонах в противоборстве третьих стран. К примеру, в известной войне 49 г. между Римом и Боспором аорсы сражались на стороне Рима, а сираки — Боспора. О. Б. *Гуцуляк* тоже относит противостояние к скифо-сарматскому времени. Ж. Дюмезиль и У. Струтински считают Б. Б. и А. параллелью к войне римлян и сабинян в римских преданиях и конфликта асов и ванов в скандинавской мифологии. Ю. А. *Дзицойты* указывает, что в борьбу между родами Бората и Ахсартаггата вовлечены практически все поколения нартов, за исключением, может быть, двух первых. Что касается участия в этом конфликте последних поколений нартов, то на него указывает попытка представителей рода «младших» Бората убить во время пира престарелого Урызмага и роль Батрадза (в вариантах также *Сослана*) в его спасении. Впоследствии конфликт между двумя родами трансформировался в борьбу между военной элитой и рядовыми общинниками. Таким образом, борьба за власть — это основной конфликт Нартовского эпоса, восходящий к общеиранскому эпосу. Параллель к этому конфликту Ю. А. Дзицойты, вслед за Д. С. Раевским, видит в скифском фольклоре, в сообщении Плиния (VI, 50) о народе напеев,





уничтоженном паляеми: палеи, как и Ахсартаггата, являются носителями военной, а напеи, как и Бората — производственной функции.

Лит.: Д ю м е з и л ь. ОЭМ. С. 206–242; А б а е в. ИТ. Т. 1; Нарты. ОГЭ. Кн. 1; ОНС, 2010; К у з н е ц о в. Очерки; Г у р и е в. К вопросу. С. 86, 87; Р а х н о М. Ю. Войско мертвых: нартовский мотив в романе Джона Р. Толкина «Властелин колец» // Нартоведение в XXI веке: 2013. С. 229–230; Г у ц у л я к О. Пошуки Заповітного Царства: Міф — Текст — Реальність. Івано-Франківськ, 2007. С. 61; S t r u t y n s k y U. Introduction // D u m é z i l G. Camillus. Berkeley-Los Angeles-London, 1980. P. 20–21; Д з и ц ц о й т ы. ВОФ. С. 179–181.

Л. А. Чибиров
Ф. Т. Найфонова



Б. Т. Боциев

БОЦИЕВ Барон Тимофеевич [**БОЦИТЫ** Тимафейы фырт Барон (1901–1944)] — известный осетинский писатель, поэт и прозаик. В разные годы был редактором журнала «Мах дуг», возглавлял писательскую организацию СО АССР, являлся членом Нартовского комитета, созданного при СОНИИ (ныне

СОИГСИ) в 1940 г. Работая в годы ВОВ, комитет подготовил 150 а. л., а в 1946 г. опубликовал академическое издание «Нарты кадджытæ» на осетинском языке.

Лит.: Б я з ы р т ы. Нарты. С. 9; Писатели Северной Осетии. Ст., 1957.

Л. Ч.

БОЦОЕВ Елдза Гиццилович [**БОЦУАТЫ** Гицццылы фырт Елдза] — сказитель, уроженец сел. Джимара РСО-А. От него в 1967 г. А. Цагаевой записан кадаг «Сырдон спас нартов» («Сырдон нарты фервæзын кодта»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 144, д. 400, л. 22.

И. Б.

БРИКРЕН / БРИКРИУ. См. *Сослан: мифологические и ареальные связи.*



С. А. Бритаев

БРИТАЕВ Созырыко Аузбиевич [**БРЫТЪИ-АТЫ** Ауызбийы фырт Созырыхъо (1892–1961)] — осетинский писатель, прозаик и переводчик, н. с. СОНИИ (1939–1961).

Литературные сказки Б. выходили как на осетинском, так и в переводе на русский язык. Многие мифологические образы его

сказок взяты из народного творчества (Кривой *Афсати*, девушки-птицы — *дочери Солнца*, небесный кузнец *Курдалагон* и др.). Б. активно занимался и переводческой деятельностью. Он перевел на осетинский язык ряд произведений А. С. Пушкина, А. А. Фадеева, Г. Бичер-Стоу и др. Занимался исследованием вопросов осетинской орфографии и терминологии.

Б. — собиратель и исследователь Нартовских сказаний. Являясь секретарем Нартовского комитета, он принимал участие в сборе и записи эпических текстов. В 1941 г. Б. возглавил одну из 11 экспедиционных бригад, которая записала 67 сказаний (18 п. л.) от 38 *сказителей*.

Б. входил в состав редакционной комиссии Нартовского комитета, принимал активное участие в подготовке изданий эпоса в Северной Осетии. Он составил комментарии и примечания к книге «Нарты кадджытæ» (Дз., 1946), примечания к книге «Осетинские нартовские сказания» (М., 1949).

В 1951 г. в обработке Б. на осетинском языке была издана книга «Яблоко нартов. Нартовские сказания для детей». В 1954 г. книга вышла в авторском переводе на русском языке.

Соч.: Осетинские сказки. М., 1939, 1951, 1955, 1959; НК. 1946 (комм. и прим.); Аргъæуттæ. Дз., 1948; ОНС. 1948; Нартовские сказания. Осетинский народный эпос / Пер. В. Дынник. М., 1949 (сореда.); ОНС. 1949 (прим.); Нарты фæткъуы. Нарты кадджытæ сываллæттæн. Дз., 1951; Яблоко нартов. Осетинские нартовские сказания для детей. Ордж., 1954, 1966, 1977 (Обр. и пер. с осет.); Дзег сын Дзегæ. Ордж., 1957, 1970; Осетинские народные сказки. М., 1975 (Обраб. и пер. с осет.); НА СОИГСИ. Фольклор, п. 55, д. 170.

Лит.: Б р и т а е в А. Б. Традиции нартовского эпоса в осетинской детской литературе // Современные проблемы





науки и образования. 2012. № 5; Б и б о е в а И. Г., К а з и - т ы М. Р. Писатели Осетии. Библиографический справочник. Вл., 2015. С. 113–114.

Л. К. Гостиева
Л. А. Чибиров



А. Б. Бритаева

БРИТАЕВА Анжела Борисовна [**БРЫТЪИ-АТЫ** Барисы чызг Анжелæ (1974)] — к. филол. н., с. н. с. отдела фольклора и литературы СОИГСИ ВНЦ РАН.

Область научных интересов Б. — литературоведение, исследование тенденций развития осетинской детской литературы. Б. — автор монографии «Осетинская литературная сказка: становление и развитие», а также составитель «Антологии осетинской литературной сказки, автор вступительной статьи и комментариев».

Ряд работ Б. посвящен исследованию влияния традиций Нартовского эпоса на становление и развитие осетинской детской литературы, осетинской литературной сказки.

Объектом изучения Б. является цикл сказаний Нартовского эпоса об *Ацамазе*, классифицированных ею следующим образом: 1) сказания о мести Ацамаза за смерть отца; 2) сказания о женитьбе Ацамаза и 3) сказания о других подвигах и смерти героя. Проведя сравнительно-текстологический анализ национальных версий сказаний Нартовского эпоса об Ацамазе, Б. пришла к заключению, что сказания второй и третьей групп не имеют параллелей в других национальных версиях и являются достоянием лишь осетинского эпоса.

Соч.: Литературная сказка по мотивам нартвовского эпоса // ИСОИГСИ. Вл., 2009. С. 73–78; Образ Ацамаза-музыканта в нартвовском эпосе // ВЛФ. Вып. 4. С. 14–18; Цикл сказаний об Ацамазе в нартвовском эпосе: сравнительно-текстологический анализ национальных версий // Кавказоведение в XXI веке: проблемы, идеи, решения (II ВМЧ). Вл., 2011. С. 305–309; Традиции нартвовского эпоса в осетинской детской литературе // Современные проблемы науки и образования. 2012. № 5; Функциональная структура женского пространства в нартвовском эпосе // Современные проблемы науки и образования. 2012. № 6; Образ дочери Солнца // ИСОИГСИ. ШКУ. Вып. 8. Вл., 2012. С. 229–234.

Лит.: Ф и д а р о в а Р. Я. Осетинское литературоведение: вчера и сегодня // 80 лет служения отечественной науке. Вл., 2005. С. 136.

Л. К. Гостиева

БСЕТЫ БАТРАДЗ [БСЕТЫ БАТРАДЗ] — в *кадаге* «Нарт Батрадз и Батрадз из рода Бсета» («Нарты Батрадз æмæ Бсеты Батрадз») — враг нартвов, разбойник, хитростью убивший Нарта *Батрадза*. Смерть последнего наступает от попадания стрелы в колени, что не является традиционным для образа Батрадза мотивом. Незакаленные колени — черта, свойственная Нарту *Сослану*. Кроме того, еще один мотив в *кадаге* также связан с образом Сослана: из *склена* герой выходит на призыв о помощи. Б. Б. фигурирует в единственном тексте.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 554–557, 715.

М. Д.



О. Б. Бубенок

БУБЕНОК Олег Борисович (1962) — д. и. н., зав. отделом Евразийской степи в Институте востоковедения им. А. Ю. Крымского НАН Украины. Выпускник исторического ф-та Харьковского национального университета им. В. Н. Каразина. С 1991 по 1994 гг. обучался в заочной аспирантуре ИЭА РАН. Защитил канд. дисс. «Ясы южнорусских степей (Палеоэтнографическое исследование)» (1995), док. дисс. «Аланы-асы в составе средневековых этнополитических объединений Евразийской степи» (2006).

Обл. научных интересов Б. — иранистика, кавказоведение, этносоциальная и политическая история народов Евразийской степи. В исследованиях культуры средневековых аланов, ясов и бургасов Б. часто привлекает данные Нартовского эпоса. Так, он сопоставил археологические данные о посвящении юношей в воины с тем, что в *цикле* о *Батрадзе* речь идет о соревнованиях будущих воинов в стрельбе из лука. А в *цикле*, посвященном *Сослану*, говорится об испытаниях, через которые прошел в молодые годы Сослан: он должен был поднять





наковальню, проявить себя в искусстве *танца*, борьбы и т. д. Только после этого герой получил *коня* и *меч*. Замечание ибн Русте, Бакри и Гардизи о том, что главное богатство буртасов составляет мед, и *вино* у них из меда, Б. сопоставил с данными Нартовского эпоса о *ронге*, а материалы, полученные при исследовании Дмитриевского катакомбного могильника и свидетельствующие в пользу того, что женщина у аланов лесостепного Подонья продолжала играть ведущую роль в жизни общества, — с образом нартовской *Шатаны*. Б. проследил образы, аналогичные нартовским, в произведениях Н. Гоголя «Тарас Бульба» и «Майская ночь, или утопленница», которые свидетельствуют о контактах между предками украинцев и аланами.

Соч.: Ясы и бродники в степях Восточной Европы (VI – нач. XIII вв.). К., 1997; Аланы-асы в Золотой Орде (XIII–XV вв.). К., 2004; Від Аттілі до Чингіз-хана. Алани і тюркомовні номади Євроазії. Біла Церква, 2012.

К. Ю. Рахно

БУГАЕВ А. [БУГАТЫ А.] — собиратель эпоса. В 1941 г. записал кадаг от Т. Мисикова и А. С. Тедтаева.

БУГАЕВ Иван Темболатович [БУГАТЫ Темболаты фырт Иван] — *сказитель*, уроженец сел. Даллагкау РСО-А. От него в 1941 г. А. Дзодзиковым записан кадаг «Сын Урызмага и Агурское войско» («Уырызмаеджы фырт æмæ Агуыры æфсад»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 448–460.

И. Б.

БУДАЕВ Иван [БУДАЙТЫ Иван] — *сказитель*, уроженец сел. Сурх-Дигора РСО-А. От него в 1941 г. Б. Хадаевым записаны кадаги «Нарт Сослан и дочь Курдалагона» («Нарти Сослан æма Курдалагони кизгæ») и «Сослан и Сырдон были братьями» («Сослан æма Сирдон адтæнцæ æнсувæртæ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VI), л. 57–59.

И. Б.

БУДУЕВ Маза [БУДУТЫ Маза (1867–?)] — известный исполнитель памятников устного народного творчества осетин, *сказитель*.



М. Будтуев

С юношеских лет Б. любил слушать народных певцов, сказителей, а позже научился играть на осетинском национальном *музыкальном инструменте* хъисын фæндыр. Б. принимал активное участие на районных смотрах народного творчества.

От него в 1929 г. К. Т. Казбековым, А. И. Царукаевым и Г. А. Дзагуровым записано много преданий, песен и кадагов, в т. ч. «Песнь об Ацамазе, сыне Уаза» («Уази фурт Ацамæзи зар»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 136, д. 349 (I), л. 112, 118, 119; ИАС. Т. 1. С. 268–270.

И. Б.

БУЗДЫГАН [КЪОБАЛА] — старинное холодное ударное оружие в виде *палки* с прикрепленным к ней шарообразным набалдашником. Род дубины или палицы. В одном из *кадагов* упоминается стальной Б. (æндон къобала); является оружием *уаига*, сражавшегося с *Батрадзом*. *См. Вооружение нартов.*

Лит.: НК ИАЭ. З. С. 506; Б а г а е в А. Б. Характеристика лексико-семантической группы «хуæцæнгарз / оружие» в дигорском варианте осетинского языка // ВМЧ. 2016. № 5. С. 408–422.

А. Б.

БУЗОЕВ Гена [БУЗОЙТЫ Гена] — *сказитель*, уроженец сел. Ахсау РСО-А. От него в 1937 г. Г. Дзагуровым записаны *кадаги* «Из проделок Сырдона» («Сирдони миутæй»), «Сатана и балц Оразмага» («Орæзмæги балци æма Сатана») и «Сказание о сыне Тара Нокаре» («Тари фурт Нокарай тауæрæхъ») и др.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 31, д. 88, л. 287; п. 145, д. 352, л. 176–179; ИАС. Т. 1. С. 34–35; ПНТО. 1992. С. 88–91.

И. Б.

БУЛАВА [ÆСТАРЦ, СТАРЦ (ир.) / ÆСТАРЦÆ (диг.)] упоминается редко. В одном из *кадагов* говорится, что это оружие состоит полностью из железа (æфсæйнаг æстарц), и его можно вонзить в землю. В *походе* данное ору-





жие располагалось за задней лукой седла. О Б. говорится в древнейшем памятнике осетинской литературы «Поэме об Алгузе». См. *Вооруженные нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 325, 327; НК. ИАЭ. 5. С. 204, 455; Цаллагова И. Н., Багаев А. Б. Характеристика лексико-семантической группы «хуацангарз» / оружие» в дигорском варианте осетинского языка // ВМЧ. 2016. № 5. С. 408–422; Сланов А. А. Военное дело алан I–XV вв.: Монография. Вл., 2007. С. 86.

А. Б.

БУЛКАТЫ Михаил Гаврилович [БУЛКЪАТЫ Гаврилы фырт Михал (1928–1996)] — осетинский прозаик, публицист и переводчик.



М. Г. Булкаты

Б. — автор романов, сборников повестей и рассказов. В историческом романе «От Терека до Турции» (1970, 1979) он описал трагическую историю переселения части мусульман Северного Кавказа, в том числе и осетин, в Турцию во второй половине XIX в. В историческом романе «Честь предкам твоим» (1982) Б. воссоздал борьбу алан против татаро-монгольских захватчиков. Его произведения драматичны, психологически выверены, свидетельствуют о неразрывной связи поколений и преемственности духовных ценностей.



В 1988 г. Б. опубликовал на осетинском языке роман-миф «Седьмой поход Нарта Сослана», в котором действовали персонажи эпоса. Автор отправил героя осетинского эпоса Нарта *Сослана* и реального исторического персонажа Чермена Тлаттаты в неведомый Третий мир, где по воле правителей люди купались в *молочном озере*, которое даровало им бессмертие, вечное блаженство, но отняло память о прошлом. Они

не знали, что такое любовь или сострадание к ближнему. Постепенно Третий мир предстал как система чудовищного подавления личности, крах которого, по мысли автора, неизбежен.

Композиция романа-мифа Б. построена так, что жизнь и подвиги героев, их борьба — это вечный, вневременной мир. Философский центр романа — постоянная, никогда не прекращающаяся борьба добра со злом. В структуру художественного мира романа органически входят и философские размышления о времени, об ответственности поколений. По мнению исследователей, роман явился началом нового этапа в осетинской романистике.

В 1989 г. роман Б. был опубликован в переводе на русский язык (переводчик И. М. Булкаты).

Соч.: Теркаей-Туркмæ 1970, 1979; Дæ фыдæлтæ рухсаг. 1982; Нарты Сосланы æвдæм балц. 1988; Седьмой поход Сослана Нарты. М., 1989.

Лит.: Фидарова Р. Я. Тип национального характера // ВОЛФ. Вл., 1993. С. 94–106; Букуютты А. Дуджы амæттаг // Фидиуæг. 1998. № 6. С. 16–23; Мамиева И. В. Миф æмæ æцагдзинад Булкаты Михалы сфæлдыстады // МД. 2003. №11. С. 99–113; Фидарова Р. Я. Роман-миф как новый жанровый тип в осетинской литературе. Вл., 2007; Фидарова Р. Я. Мифопоэтика в структуре хронотопы осетинского романа-мифа // Нартоведение в XXI веке: 2012. С. 295–304.

Л. К. Гостиева

БУРАДЗАБАХ [БУРÆДЗÆБÆХ] — внучка Нарта Бурна, жена *Тотрадза* из *кадага* «Как Тотраз отомстил за своего отца» («Тотырадз йæ фыды туг куыд райста»). Отец девушки был убийцей отца Тотрадза. Расположив к себе семью Б., Тотрадз женился на девушке. Затем он разузнал, что убить ее отца (Бурны фырт) можно только *ножом*, выкованным для него *Курдалагоном*. В отсутствие сына Бурна Тотрадз выкрал нож из-под его подушки и отомстил своему кровнику.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 341, 692.

Л. Ч.

БУРАДЗАГД [БУРАДЗАГЪД] — персонаж из нартвовского рода *Бората*. В младенчестве мать ненадолго оставила его во дворе, и враг нартвов *Черный Доллау* похитил его. Б. искали все нарты, но никто не знал, где живет Доллау. Отец и мать Б. не смогли пережить такое горе и умерли.





У Черного Доллауа детей не было, и он вырастил Б. как сына. Доллау был богат и баловал его. Однажды, уходя на *охоту*, он сказал ему: «Зверей в наших лесах много, где угодно найдешь их, но в сторону горы Уарпп не ходи». Ослушавшись, Б. отправился на гору *Уарп*, где увидел белого *оленя*. Случилось так, что Б. одновременно с *Батрадзом* выстрелили в оленя. Проявленное обоими благородство послужило основанием их дальнейшей дружбы, они стали побратимами. Б. пригласил Батрадза к себе в гости. Черный Доллау, узнав, что Батрадз из нартов, не хочет его отпускать. Так, Б. и Батрадз отправились вместе в *Селение Нартов*. Когда Батрадз рассказал *Шатане* о Б., она сразу поняла, что он встретил пропавшего мальчика Бората. Вместе с *Сырдоном* они открыли Б. тайну его исчезновения. Батрадз и Б. схватили Черного Доллауа и утопили в *Черном море*. Сырдон, Батрадз и Б. вернулись к нартам с имуществом Доллауа.

Лит.: НК. 1989. С. 427; СН. 1978. С. 318-320; Нарта. 1975. С.265.

Х. Ц.

БУРАЕВ Закар [**БУРАТЫ** Закар] — сказитель, уроженец сел. Сыхта Чеселтского ущелья РЮО. От него в 1939 г. Дударом *Бегизовым* записан *кадаг* «Нартовская красавица Бедуха» («Нарты рæсугъд Питъухæ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 22 (1), д. 57 (III), л. 181-188.

И. Б.

БУРАМАЗ [**БУРАЕМÆДЗ** (ир.) / **БОРАЕМÆЗ** (диг.)] — мифический клей в «Нартиаде». В сюжете о *балце Сырдона* с *именитыми нартами*, представленном многочисленными вариантами, нарты в поисках *огня* для разведения костра оказались в жилище семи уаигов. Те усадили их за стол, предварительно облив скамью / стулья Б.: «Уазджытæ сæмбæлди, зæгъгæ, сæ авд уайыджы хæдзармæ бакодтой æфсæйнаг бандæттæм. Æмæ уæд æфсæйнаг бандæттыл авд уайыджы ауагътой бурæмæдз — ныхасæн. Æмæ æрбадын кодтой Нарты гумирыты æфсæйнаг бандæттыл. Æмæ Сырдон бадын нæ комы». Нарты прилипли к скамье, не в силах подняться. Только Сырдон не поддался хитрости уаигов (*великанов*), а перессорил их, и уаиги

перебили друг друга. Так, Сырдону удалось выволить нартов. В некоторых вариантах Б. называют сухим клеём.

Вариативное наименование чудесного клея в «Нартиаде» — сасм, сасым (ир.) / санс (диг.). Ср.: ‘сасымдзæг’ — клейковина (белковое вещество, содержащееся в зернах пшеницы, ржи, ячменя и некоторых дикорастущих злаков). Помимо упомянутого сюжета, Б., а также ‘сасм’ встречаются в мотиве подготовки *коня* юным героем к предстоящему сражению или набегу. Например, в *кадаге* «Насиран-алдар» («Насиран-æлдар») белый конь *Ацамаза* говорит юноше: «Не ездь на мне в таком виде, как я есть, к табу-ну коней Тогус-алдара. Вон на берегу моря ваярт клей в большом котле, отправься туда и попроси их, деньги им дай и опусти меня в клей, а потом три раза вываляй меня в песке, три же раза — в гальке» («Уотемæй мæбæл ма цо Тогус-æлдари бæхæргъаумæ, фал, дæлæ денгизи билæбæл санси дугъосуг æхседунцæ, ниццо ’ма син балихстæ кæнæ, æхца дæр син радтæ æма мæ санси ниттола, уæдта мæ æртæ хатти æзмеси истолæ, æртæ хатти ба тугул дори»). Похожим образом готовит своего коня сын *Бурафарныга Балган* к сражению с *железномордым конем Созырыко*: «Бауади мидаæмæ, æмæ йæ фыды бæх авгау цæхæртæ калы. Раласта йæ, доны былмæ йæ ныккодта æмæ йæ уым бурæмæдзæй авд хатты байсæрста, авд хатты та йæ змисыл стулын кодта, афтæмæй йыл æрмæрины бæзнæн змис схæцыди».

По предположению А. Р. *Чочиева*, подобные сюжеты часто встречаются в осетинских сказках и эпосе, отражая распространенный среди кочевников древний способ защиты коня кожаной попоной: «...очевидно, кожаный панцирь усиливали слоем клеенного песка. Этот чудесный клей сказок и эпоса, по-осетински бурæмæз («желтый клей»), судя по цвету, варился из костей, а сам факт защиты коня доспехом свидетельствует об уровне развития военного дела». Г. Б. *Романова* предприняла попытку связать Б. с рыбьим клеём, который был важной статьёй экспорта у хазар в раннем средневековье.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 806, 845; НК. ИАЭ. 4. С. 22-23, 27, 61, 76-77, 85; НК. ИАЭ. 7. С. 178; Нарты. ОГЭ. Кн. 1. С. 319; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 317; Русско-осетинский словарь / Сост. В.И. Абаев. М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 211;





Ч о ч и е в. Очерки. С. 177; Р о м а н о в а. Нартский эпос. С. 81-83.

Л. А. Чибиров

БУРАФАРНЫГ, БОРАФАРНУГ [БУРÆ-ФÆРНЫГ, БУРÆНФÆРНЫГ (ир.) / БУРÆ-ФÆРНУГ, БОРÆФÆРНУГ (диг.)] — собственное имя одного из эпических героев, родоначальника *Бората*. По предположению В. И. Абаева, имя Б. происходит из *Būræ-færn-ug* | *Boræ-færn-ug*, букв. “Būræ | Boræ, наделенный фарном”. Кроме того, В. И. Абаев сближает Būr | Bor с именем родоначальника богов в скандинавской мифологии: др. сев. *Bora* (отец Одина), предполагая тождественность имени с *būr* | *bor* — ‘желтый’ (основа эта широко распространена и в германских языках), означающим “светловолосяй”. «До сих пор прозвище Būgi охотно дается у осетин блондинам. Ср. также *būrxīl* ‘блондин’, *Būrkyz*g “златокудрая девушка”, героиня многих сказок, Būghoralī ‘божество (“золотых”) хлебных злаков’. Украшающий эпитет *fætnug* | *fætnug* ‘наделенный фарном’ образован от *fagn* (др.иран. **hvarnah-*, др.перс. *farnah-*) ‘небесная благодать’. Это полукультовое слово обильно представлено в скифских и вообще иранских собственных именах. С чисто осетинским (аланским) оформлением на *-ug* (*fætnug*) мы находим его еще в имени иверийского царя П в. н.э.: ивер. *Kse-Farnug*».

В комментариях к «Сказанию о Нарте Хамыце, белом зайце и сыне Хамыца Батразе» Гацыр *Шанаев* писал: «Бурæфарныг принадлежал к Нартам. Он был среди Нартов самостоятельным человеком, на средства которого Нарты рассчитывали во всем. Он, имея бесчисленные богатства, играл в глазах Нартов немаловажную роль <...>. Каждый щедрый человек получает нарицательное имя: “он щедр, как Нарт”; “ах, какой он Нарт”. Но имя Бурæфарныга служит самым задушевым приветствием при пожеланиях благополучия и счастья: “Бурæфарныг ысу” — “Да будешь богачом-Бурæфарныгом!”».

«Извечный кадаг о происхождении Нартов» («Нарты сфæлдыстады æнусон кадаг») повествует о том, что из дыхания *Бога* на земле появилась *желтая бусина Цыкура*, от нее произошел первый человек, прародитель нартов («Фыццаг фæзынди дунейыл æрдзæй, Хуыцауы комы тæфæй цыкурайы бур фæрдыг, уый номæй

сæвзæрд Бурæфарныг»). Данный пример содержит народную этимологию имени Б. от «бур фæрдыг» — желтая бусина.

У Б. есть семеро сыновей, в отдельных *кадагах* говорится, что у него есть дочь («Нарты Бурæфарныджы чызг Хъызмыдæ»; «Нартон Зевæги æма Уацирохс-Зæрдироси тауæрæхъ», «Æхсæртæггати Зевæги аргъау» и др.). Эпическая традиция относит Б. к роду Бората, но, например, в тексте «Созырыко и Агунда» («Созырыхъо æмæ Агуындæ») он назван Алагаты Б.; обладатель деревянных крыльев (хъæдын базыртæ), он приходится племянником небесному *Курдалагону* и живет в крепости *Уарн*. Свою дочь *Агунду* он согласен отдать за храбреца, который отгонит нартовские стада на далекие пастбища.

Не раз в эпосе подчеркивается, что Б. живет в Нижнем Нарте («Дæлæ Нартæй, дын, уæд Бурæфарныг | Йæ авд фыртимæ уырдаем ыссыди»; «Дæллаг Нартыцарди Нарты Бурæфарныг»). При этом есть варианты, согласно которым он живет в наиболее сакральной части нартовского локуса — в «самом центре» (бæстастæу) *Селения Нартов*. Кроме того, он является обладателем удивительного сада, в котором растут чудесные деревья (в вариантах — *яблоня*): «У Нарта Бурæфарныга были необычайно дивные огороды, сады, где росли фрукты, обладавшие способностью исцелять [больных], оживлять мертвых» («Нарты Бурæфарныгæн уыд стыр æбуалгъы диссаджы цæхæрадаттæ, дыргъдаттæ, кæцытыдыргътæ уыдысты удирвæзынгæнæг, мард æгасгæнæг»); «В саду Бурæфарныга было одно дерево, на котором росло золотое яблоко» («Бурæфарныджы цæхæрадоны иу бæлас уыди, æмæ йыл сызгъæрин фæткъуы задис...»); «В Селении Нартов жил Бурæфарныг, хороший человек, богатый, и в саду у него росла яблоня...» («Нарты хъæуы уыди Бурæфарныг, хорз лæг, бонджын лæг, æмæ йæ кæрты уыди фæткъуы бæлас»).

Ю. А. *Дзиццойты* прослеживает попытку «Ахсара и Ахсартага изменить свой социальный статус путем захвата у Б. части его функций, связанных с охраной священной яблони». Очередным этапом *борьбы между Бората и Ахсартагата* становится изгнание Б. из центра села. В его доме поселяются предводители рода Ахсартагата. Следовательно, пишет Ю. А. *Дзиццойты*,





«борьба шла за обладание центром села, или, что то же самое, за обладание домом общего предка, стоявшим в центре села». Согласно одному кадагу, у Б. был не просто дом, а *галуан* (дворец). В записях А. *Кайтмазова* Б. проходит под именем *Бурон-Богач*.

В сюжете о мести *Батрадза* за убийство *Хамыца* Б. предстает подстрекателем, он уговаривает *Сайнаг-алдара* (в вариантах — *Челахсартга*) убить Хамыца. За содеянное расплачиваются как сам Сайнаг-алдар, так и Б. вместе со своей семьей.

Лит.: Абаев в. ИЭСОЯ. I. 1958. С. 272; НК. ИАЭ. 1. С. 26, 83, 90, 103; НК. ИАЭ. 2. С. 214–221; НК. ИАЭ. 3. С. 78, 684; НК. ИАЭ. 4. С. 6, 450; НК. ИАЭ. 5. С. 438–439, 493–495, 707; НК. ИАЭ. 6. С. 191; Дзидцойты. ВОФ. С. 1671–68, 176–177; Кайтмазов А. СМОМПК. Вып. VII. Отд. 2. С. 3–11; Дюмезиль. ОЭМ. С. 77, 174, 175, 177, 185; его же: Скифы. С. 162, 164; Кубалов А. К вопросу о происхождении нартовских песен // ИОНИИК. Вл., 1925. С. 379–382; Дарчиев в. М.В. Фитонимы в сюжете о мести Батрадза // Известия СОИГСИ. ШМУ. Вып. 25. 2021. С. 5–19.

М. В. Дарчиева

БУРКА [НЫМÆТ] — безрукавная мужская верхняя одежда из войлока. Войлок валяли сами осетинки, но пользовались и привозным из Дагестана (*индийская бурка*) или Кабарды. Б. относят к скифским элементам осетинского костюма. По своему виду Б. напоминает скифскую плащ-накидку, встречающуюся в изображениях на археологических памятниках. Ее название восходит к древнеиранскому языку. В белой Б. появлялся *Уастырдж*. В песне «Уоннай» поется о производстве первой бурки:

«Нартова нартовская Сатана
Из ста рун Урузмагу бурку готовила.
Из каждой фамилии по девице она
пригласила,
Девяноста девяти девицам по одному
руну дала...»

(«Нарти нæртон Сатана сæдæ гъунемæй
Урузмæгæн нимæт кодта.
Алли муггагæй фæйна кизги бæргæ æрхонуй,
Нудæс æма цуппаринсæй кизгемæ
Фæйна гъуни бæргæ равардта...»).

Б. наделяли способностью приносить удачу владельцу. Так, во время валяния шерсти жены

Болат-Хамыца поют песню, чтобы Б. была счастливой. Б. валяли не только черного, но и белого цвета. *Насиран-алдар* получил в подарок «из шерсти белого барана бурку, сделанную из отборных шерстинок». *Ацамаз* наследует большую черную Б. своего отца, которая сама сворачивается и привязывается к седлу, а также подкатывается под желающего сесть. Герои, останавливаясь на отдых, расстилают на траве бурки, укрываются ими. Укрытый черной Б., спит *Безымянный сын Урузмага, Саууай, Уарп-алдар*. Когда смертельно ранили *Зимайхуа, Сослан* разостлал на своих могучих руках черную Б. и поймал его, не дав ему прикоснуться к земле. Он оставляет его лежать на Б. Б. Сослана, завязанная у шеи, упоминается и в других сказаниях. Сослан и Батрадз с помощью своей Б. делают чучело человека, чтобы обмануть *великана*. Даже ангелы (зæдтæ), сойдя с небесных коней, расстилают свои белые Б. Когда поглядеть на юного *Амзора* спускаются Уастырджи, *Афсати, Тутыр, София и Уацилла*, тот выходит им навстречу и, начиная со старшего, принимает у них коней, берет у них Б. и плети и относит их в комнату. *Быцента* тоже носят маленькие Б. *См. Индийская бурка*.

Лит.: Калоев Б. А. ОИЭЭ. М., 1999. С. 25, 27, 30, 332; Додее З. В. Средневековый костюм народов Северного Кавказа. Очерки истории. М., 2001. С. 5, 34, 54, 58, 75, 85–89; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 41, 45, 57, 62, 120, 150, 153, 225, 269, 315, 324, 336, 370, 431, 433, 441, 454–455, 480; ПНТО. 1925. С. 9, 16.

К. Ю. Рахно

БУРНАЦЕВ Дрис [БЫРНÆЦТЫ Дрис] — сказитель, уроженец сел. Сурх-Дигора РСО-А. От него в 1941 г. Б. *Хадаевым* записаны *кадаги* «Борьба сына Хамыца, Батрадза, с небожителями» («Хæмици фурт Батрази тох Хуцæутти хæццæ»), «Сослан и Колесо Ойнона» («Сослан æма Уойнони Цалх»), а также А. Дзодзиковым — кадаг «Гибель Батрадза» («Батрадз куыд амарди»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VI), л. 12–32, 81–82.

И. Б.

БУРОН-БОГАЧ — персонаж *кадага* «Ахснарт и его дети», записанного и переведенного А. *Кайтмазовым*, опубликованного им в 1889 г.





на русском языке. А. Кайтмазовым так назван *Бурафарныг*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 467–468, 562; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 27.

Л. Ч.

БУРТА [БУРТÆ] — неизвестный народ; в союзе с *чинтами* они воюют против нартов. Согласно *кадагу* «Как убили Нарта Хамыца» («Нарты Хамыцы куыд амардтой»), Б. были истреблены *Урызмагом*. Если чинты — это синды Боспора Киммерийского, то представляет интерес этноним буртаны, упомянутый И. Э. Тунманном и Н. М. Карамзиным и проанализированный О. Н. Трубочевым в связи с хоронимом *Britani*, привязанным Равеннским анонимом к Боспору Киммерийскому, а также названием днепровского острова Британ, откуда название сел. Британы (Днепряны) на Херсонщине, и местностью Британь на р. Конке. В основе — гипотетическое индоарийское **br(i)ta-*, ср. др.-инд. *bṛīta-* ‘наемные (войска)’.

В кадаге «Как Урызмаг отомстил за своего сына» («Уырызмæг йæ лæппуйы туг куыд райста») Б., объединившись с *Бората*, захотели избавиться от Урызмага, но прежде решили убить его сына. Не представляется ясным, кто такие Б., однако Урызмаг называет их родственниками: «Мæ лæппуйы мын ме ‘рвадæлтæ амардтой...».

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 214–219; НК. ИАЭ. 3. С. 301–303, 647; Стрижак О. С. *Етнонімія Птоломеевої Сарматії. У пошуках Русі. К., 1991. С. 59; Трубочев О. Н. Indoarica в Северном Причерноморье. М., 1999. С. 231–232.*

К. Р.

БУРТАГ [БУРТÆГ] — персонаж эпоса, обладатель неприступной крепости с *железными воротами*. В *кадаге* «Крепость Буртага» («Буртæджы фидар») фигурируют лишь его сыновья, о нем самом нет никаких данных, кроме называемой в его честь крепости, в подземельях которой содержатся невольники под надзирательством одного из сыновей Б. Неприступная крепость пала под натиском нартовских братьев *Уархага* и *Уархтанага*, которым помогали *небожители* Авзалы (Æвзалы) и Артхутаг (Æртхутæг). В числе пленных братья освободили двух девушек, которых *Кулбадаг-ус* называет «бæсты хæртæ», и женились на них.

В кадагах, опубликованных К. Ц. *Гутиевым*, Б. фигурирует в нескольких текстах. Изначально он упоминается в кадаге «Нарты Борæ». В отсутствие Бора Б. похитил его младших братьев (*Дзылæу* и *Болатбæрзæй*) у престарелого отца *Сауассы*. Бора разбил многочисленное войско Б. («...Буртæджы ‘фсад хъæды сыфтæрæй фылдæр уыдысты») и освободил братьев. Но Б. захотел отомстить Бора и в течение года собирал войско. Эти события описаны в кадаге «Война Буртага» («Буртæджы хæст»), здесь же ему дается характеристика: «Буртаг был жестоким человеком. Он отрубал головы неумелых воинов из своего войска и заставлял их устанавливать в качестве мишеней для стрельбы из лука» («Буртаг карз лæг уыди. Йæ фсадæй чи н’арæхсти, уый сæр-иу акъуырдаг ‘мæ йæ фатæхстмæ ‘вæрын кодта»). Бора и в этом сражении одерживает над ним победу, но дальнейшую войну с нартами продолжили сыновья Буртага.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 101, 105–110, 474; НК. 1989. С. 20–24; Цгоев. Словарь. С. 109.

М. Д.

БУРТАГА СЫНОВЬЯ [БУРТÆДЖЫ ФЫРТÆ]. *Буртаг* пал от руки *Бора*. В его крепости остались жить два сына. В *кадаге* «Крепость Буртага» («Буртæджы фидар») действующим героем выступает один из них. Он является наследником Буртага и содержит в крепости невольников, подвергая их непосильному труду и жестоким страданиям. На вершине *башни* он держит в плену двух красавиц (бæсты хæртæ), на которых впоследствии женились *Уархаг* и *Уархтанаг*, покорившие крепость. Освобожденные пленники проклинали сына Буртага, и он тут же превратился в камень: «Буртæджы фыртæ иумæ ралгыстой. | Уый дын уым цавддур фæстад се ‘лгыстæй».

В издании К. Ц. *Гутиева* Б. с. являются действующими лицами кадага «Как Уархаг и Уархтанаг оказались на землях Буртага» («Уæрхæг æмæ Уæрхтанæг Буртæджыбæстæм куыд бафтыдысты»). В данном варианте взять крепость Уархагу и Уархтанагу помогает юный сын Зарисара (Зæрисæры чысыл лæппу) на бороне, запряженной *оленьями*. По решению освобожденных пленников Уархаг и Уархтанаг поймали и сожгли Б. с.: «Уым адамы фæндæй Уæрхæг æмæ Уæрхтанæг æрцахстой Буртæджы





фыртты. Арты цахæрмаæ цае бакодтой æмæ цае басыгътой».

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 20, 21, 105–110; НК. 1989. С. 81–94; Цгоев. Словарь. С. 109.

Х. Ц.

БУРХАН — храбрая девушка из войска *дочери Зарисара*. В «Кадаге о Бора» («Борæйы кадаг») говорится: «Из девичьего войска дочери Зарисара одну девушку звали Бурхан. Она нарочно следовала за войсками» («Зæрисæры чызгæфсады иу чызг Бурхан уыди. Уый æфсæдты фæстæ цыд барæй»). Когда дочь Зарисара упала, сраженная стрелой предводителя *гумиров*, Б. подросла ей на помощь: «Бурхан обнажила свой меч и загнала в угол войска гумиров. Тот, кого она настигает, падает рассеченным надвое» («Бурхан йæ сенкард фæцъортт ласта ‘мæ гымырты ‘фсæдты къуымæ бахаста. Кæй ца нырриуыгы, уый дыууæ фæвæйы»).

Лит.: Нартаг. 1975. С. 35; НК. 1989. С. 49.

М. Д.

БУРХОРАЛИ [Бурхорали, Бурхоры Фырт Али (ир.) / Борхуарали, Борхуар Али, Борхуар-Али (диг.)] — *небожитель*, сын покровителя хлебных злаков и урожая *Хоралдара*. В эпосе они оба представлены наряду с покровителем хлебных злаков и урожая *Уаццлла*. Первоначально — покровитель культуры проса (просо было первым и основным хлебным злаком у алан), что отражено в антропониме. В его честь проводился осенний праздник Хор-хор. Согласно эпическим сюжетам, Б. был убит *Батрадзом*.

В *кадаге* «Как погибли нарты» («Нарт куыд фесæфтысты») Хоралдар, спрятавшись во время нартовского застолья в пене кваса (махсымæйы фынчыты), узнал о том, что Батрадз убил его сына Б. Тогда Хоралдар насылает на нартов бедствие: не вызревали нивы, и даже зеленые колосья они не могли собрать («Æмæ сын, Нартаг, уый фæстæ сæ хоры байста: æхсæв-иу акастысты, æмæ сæ хуымтæ кæрдинаг уыдысты, бон сæм-иу ацыдысты, æмæ сæ уд дæр нал уыди»). Лишь *Шатана*, выростившая *кукурузу*, на время смогла отсрочить их гибель. Но и *кукурузу* он отнял у них.

В некоторых дигорских вариантах сюжета Батрадз убивает самого Хоралдара. В *кадаге*

«Гибель Батрадза» («Батрази мæлæт») Б., узнав об убийстве отца, обращается за помощью к родственникам по матери, небесным *Елиата*. Они попытались убить Батрадза, но безуспешно.

В этом же тексте мы встречаем упоминание еще об одном сыне Хоралдара — Сафарли. В некоторых сказаниях Б. представлен как *пророк*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 539; НК. ИАЭ. 5. С. 605–606; Цгоев. Словарь; С. 168; Легенда о пророке Али // НА СОИГСИ, ф. 1, п. 1, д. 1; Чибиров. ТДКО. С. 528–529; Кантария М. В. Экологические аспекты традиционной хозяйственной культуры народов Северного Кавказа. Тб., 1989. С. 214.

Р. К.

БУРЧЫЗГ — букв. ‘златоволосая’ — ‘известная нартовская красавица’, «уважаемая девушка», упоминается в двух текстах. Согласно *кадагу* «Созырыко и сын Бедзенага Арахдзау» («Созырыхъо æмæ Бедзенагджы фырт Арахдзау»), живет в доме *Урызмага* и *Шатаны*. Когда сын *Бедзенага*, могущественный *Арахдзау* приблизился к *Селению Нартов*, первой его увидела Б. Она сообщила о необычном всаднике *Шатане*.

В *кадаге* «Рождение Уархага и Уархтанага» («Уæрхæг æмæ Уæрхтагæджы райгуырды») Б. называют храбрую светловолосую девушку Бурдзалиг из девичьего войска *дочери Даргафсара*:

«...Бурдзалиг, бурхил хъоппæгцæст,
Æд бæх уæйыджы йæ арцылл систа <...>
Йæ тыхы фыдæх, йæ арцы азар
Уæйгуыты ныхмæ Бурчызг сарæзта,
Хурныгуылдмæ сæ æмбис фæкодта».

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 181–183, 808; НК. ИАЭ. 6. С. 77, 468.

М. Д.

БУСИНА ИСПОЛНЕНИЯ ЖЕЛАНИЙ. См. *Цыкура-бусина*.

БУТАЕВ Ефим Михайлович [Бутаты Михайлы фырт Ефим (1939–2006)] — скульптор, график, керамист.

Б. окончил Ростовское художественное училище им. Грекова, отделение архитектурно-декоративной скульптуры (1967 г.).





В 1969 г. Б. была создана скульптура «Конь Пепел», украшающая въезд на территорию «Кировского конного завода» и ставшая одной из «визитных карточек» Ростовской области.

С 1970-х гг. скульптор трудился в Северной Осетии (г. Алагир



Е. М. Бутаев



Как закалили Сослана. Худ. Е. Бутаев

и с. Бирагзанг). Им были созданы памятник павшим сельчанам-фронтовикам в с. Хаталдон, бюст генералу И. А. Плиеву в сел. Верхний Бирагзанг, а также скульптуры «Чаша изобилия» и «Турья семья» на территории санатория «Тамиск» и др. Наиболее известной скульптурой Б. является монумент Святого Победоносца Георгия в сел. Эльхотово (1995). Работы скульптора установлены также на Дальнем Востоке.

Б. много работал и как керамист, наладив отливку скульптуры малых форм.

Неизменными мотивами созданных им керамических панно были сюжеты осетинской «Нартиады».

Около 30 лет жизни Б. посвятил изображению фольклорно-мифологических образов, создав более 700 черно-белых графических листов. Персонажами работ художника были *Уархаг* и его сыновья, *Урызмаг* и *Шатана*, *Сослан*, *Сырдон*, *Дзерасса* и др. Одним из излюбленных образов для Б. являлся герой «Кадагов о Нартах» — *Батрадз*. Искусствоведы отмечали, что «...экспрессия этих работ, неистово-взрывная и

клокочущая, как вулканическая лава, поражает. Энергетика в них мощнейшая. И при этом творческое наследие Б. в каждом штрихе своем глубоко национально — именно по духу, по чувству, по мысли». Искусствовед А. А. *Дзантиев* считал, что Б. внес достойный вклад в новое прочтение «Нартиады», «достаточно сказать, что в своих работах — графических листах — художник вполне оригинален и не повторяет никого из известных предшественников».

К сожалению, многочисленные эскизы скульптора не были воплощены в памятники, а часть иллюстраций к «Нартиаде» оказалась утрачена. Однако благодаря многолетним поискам и собиранию утерянного творческого наследия художника М. Бутаевым, а также работе энтузиастов В. И. Третьяковой и Х-М. З. Торчинова для осетинского изобразительного искусства была явлена новая грань таланта художника. В январе 2020 г. К. и М. Бутаевыми в Национальной научной библиотеке РСО-А был организован вечер, посвященный памяти Б. Персональная выставка неизвестных графических листов на тему «Кадагов о Нартах» стала откровением и неоценимым даром для осетинской культуры. Ближайшей задачей исследователей является издание альбома произведений Б.

Соч.: Торжество жизни. Краски и образы нартского эпоса // Московский Парнас. Независимый альманах. 2008. № 10 (45). С. 184–187 (Илл.); Третьякова В. Бутаев-скульптор // ВВНЦ. 2011. № 3. С. 9–14 (Илл.).

Лит.: Тезиева М. Нартский мир в творчестве Ефима Бутаева // МД. 2001. №1. С. 137–146 (на осет. яз.); Бутаев Ефим Михайлович // Гордость Алагирского района: Библиографический справочник / Бибоева И. Г., Дзаногова Р. Х. Вл., 2006. С.100; Батагова Т. В Москве прошел вечер памяти художника Ефима Бутаева (к 70-летию со дня рождения художника) // Пульс Осетии. 2009. № 1; Толоконникова Е. Сердце художника // СО. 2020. 15 января.

Л. К. Гостиева

БХРИГУ — в ведийской и индуистской мифологии мудрец, один из семи великих мудрецов-риши. Считается, что Б. глубоко сведущий в религиозных знаниях.

В индийских религиозных текстах — Брахманах, опубликованных в конце XIX в. французским востоковедом С. Леви, морской бог Варуна, хранитель мирового порядка и страж





морали, считая, что его сын Б. слишком высокомерен, «отнимает у него дыхание» и дает возможность посетить различные области преисподней. Перед глазами Б. разворачиваются сцены, которые можно назвать «назидательными встречами», так же как в осетинских *кадагах* о путешествии Нарта *Сослана* в *Страну мертвых*, и столь же загадочные. Б. встречает на своем пути поочередно: человека, который пожирает другого, порубленного на куски; человека, который пожирает другого, а тот зовет на помощь; двух женщин, стерегущих сокровища; черного нагого человека с *палицей*, стерегущего кровавую реку; реку масла и т. д. Б. не может понять увиденного и обращается за разъяснением к отцу — в точности, как *Сослан*, который, не сумев разгадать смысла четырех или пяти «назидательных встреч», должен был спросить об этом у своей покойной жены *Бедухи*. Под конец *Варуна* объясняет сыну, за какие грехи полагается соответствующая кара. Это наказания тем, кто рубил деревья без жертвоприношения *огню*, употреблял *растения*, убивал животных, не совершая надлежащих ритуалов, пролил в гнев кровь брахмана. По *М. Элиаде*, случай Б. является единственным четко засвидетельствованным случаем экстатического шаманского путешествия в потусторонний мир в индийской традиции.

Ж. Дюмезиль писал: «Параллелизм этих двух «Божественных комедий» столь несомненен, и истории *Брахман* рассказаны так по-народному, что напрашивается вопрос, не лежит ли в основе обеих одна старинная нравоучительная арийская сказка, сохранившаяся в Индии и на Кавказе». См. *Индийские параллели к Нартовскому эпосу, Сослан: мифологические и ареальные связи*.

Лит.: Дю м е з и л ь. ОЭМ. С. 76; его же: Скифы. С. 198; Ч и б и р о в. ОН. С. 103–105; Э л и а д е М. Шаманизм: архаические техники экстаза. К., 2000. С. 303; Т о м а с П. Индия. Эпос, легенды, мифы. СПб., 2000. С. 118–119; L é v i S. La doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas. Paris, 1898. P. 100–102, 155.

К. Ю. Рахно

БЦЕГ — персонаж эпоса из рода *Бората*, отец нарта *Сидамона*. Его убил *Схуали-уаиг* и отрезал ему уши («...Бцеги нын Схуали-уаёйыг ра-

мардта Уаёрыппы цъуппыл, йаё хуастаё йын слыг кодта амаё саё йаёхимаё нываёрдта, ныр наё марды уаёнгцухаёй куыд баваёраём, ууыл катай каёнаём...»). Так как при отсутствии какой-либо части тела нельзя было хоронить покойника, нарты сделали Б. медные уши и похоронили его: «Бораетаё аёрхуы хуастаё сараётзой Бцегаён амаё йаё баваёрдтой зæппадзы». У предков осетин уши, как и рука убитого врага, были в старину военным трофеем.

Кроме того, Б. является отцом девушки со змеиной головой из *кадага* «Нарт Елтаган и девушка из рода Бората» («Нарты Елтаган амаё Бораеты чызг»): «...в квартале Бората у Бцегов родилась девочка, голова у нее змеиная, без волос. Бцег не любит ее и сегодня ночью бросит в реку, втайне от ее матери» («...Бораеты сыхы Бцегтаён райгуырды чызг, йаё сæр у калмы сæр, аёнаёхуын. Бцег аёй наё уарзы амаё йаё аёхсаёв доны аёппардзаён йаё мады сусаёгаёй»).

Лит.: П л а е в а З. К. Уаиги — враги Ацамаза: от хтонической архаики до борьбы с феодалами // ИСОИГСИ. 2015. № 18 (57). С. 88; НК. ИАЭ. 4. С. 327–329, 504; НК. ИАЭ. 5. С. 557–559, 715; СН. 1978. С. 387–388;

Л. Ч.

БЫДА-УАИГ [БЫДÆ-УÆИГ] — великан-разбойник, враг нартов, кровопийца из *кадага* «Как Ацамаз спас своего отца Аца» («Ацаёмæз йаё фыд Ацаёйы куыд фервæзын кодта»). Б.-у. силой удерживает старика *Аца*, отца *Ацамаза*, издевается над ним, заставляя питаться собачьим кормом и танцевать босиком на каменистой земле. Б.-у. постоянно отбирает нартовское имущество, скот и детей. Питается он кровью из мизинцев нартовских детей, так же, как великан *Кандзаргас* — кровью нартовских девушек. Он напоминает царя-людоеда Шри Бадата из легенд Гиндукуша, равно как и покушающуюся на мизинец своих жертв старуху-людоедку из европейских сказок. Преодолеть заклятого врага Ацамазу помогает *небожитель Афсати*: он отправляет своего сына на помощь герою. Возможно, это отражает родство Ацамаза с небожителем. Ацамаз отрубает руки своему противнику и решает сжечь его на костре со словами: «Даже в Царстве мертвых ты не оставишь свои пытки. Лучше я тебя сожгу в огне из терновника» («Мæрдты дæр та дæ фыдмитаё наё уадздзынаё, фæлтау дæ сындзы артыл басудздзынаён»).





Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 395–404, 516; П л а е в а З. К. Уаиги — враги Ацамаза: от хтонической архаики до борьбы с феодалами // ИСОИГСИ. 2015. № 18 (57). С. 92.

К. Р.

БЫДЗАГ [БЫДЗÆГ] — персонаж эпоса, сын старого *Аца* и *Майзырат* (дочери *Сакафага*), главный герой *кадага* «Сын Майзырат Быдзаг» («Майзыраты фырт Быдзаг»), храбрый юноша («Æвзонг уавгæйæ, нæртон туг хъыздыс йæ тугдадзинты...»), воспитанник Нарта *Сослана*. В других текстах не встречается.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 397, 404, 577.

Л. Ч.

БЫДТАЕВ Дзиуга Дударович [БЫДТАТЫ Дудары фырт Дзиуга] — *сказитель*, уроженец сел. Цымыты РСО-А. От него в 1963 г. А. *Цагаевой* записан *кадаг* «Легенда об Албеге Албегове» («Албегаты Албеджы таурагъ»).

Лит.: МД. 1999. № 12. С. 104–108.

И. Б.

БЫДЫРЫ ЗÆД — букв. ‘покровитель равнины’. Б. з. молились земледельцы, вверяли ему себя, свои дела, просили хорошего урожая со своих участков земли. В *кадаге* «Ацамаз сын Уаза» («Уазы фырт Ацæмæз») он представлен участником свадебного действия, в котором играет определенную роль. «Буду я вам указателем пути, впереди летящим», — говорит Б. з. («Æз та уын, — загъта уæд Быдыры зæд, — | Фæндагамонæг, уæ разæй тахæг»). Небожитель также держит в руке знамя — атрибут осетинской традиционной свадьбы. В *кадаге* об *Ацамазе* одно из важнейших мест в свите жениха определено именно знаменосцу. У осетин в доме невесты ко дню свадьбы готовили флаг (тырыса) — кусок хорошей ткани белого цвета, укрепленный на тщательно обработанном древке. После вывода невесты ее подруги выносили во двор флаг и предлагали поезжанам выкупить его. Затем флаг вручали самому ловкому парню, чтобы молодежь со стороны невесты в *скачке*-преследовании не смогла перехватить его. Не сохранить флаг и не доставить его в дом жениха считалось большим позором для поезжан. Если флаг доставляли в дом жениха в целостности, он демонстрировался вместе с приданым, после чего поступал в пользование невесты. Этот флаг хранился в семье долгое время. Полотнище на-

делялось магическими свойствами, что служило причиной его скрытого от посторонних глаз хранения. В частности, им покрывали роженицу при трудных родах или ребенка во время болезни. Поэтому обращает на себя внимание то, что несет его именно покровитель равнины Б. з., ведающий богатством полей, урожаем и прочей магией роста. В эпосе также указывается место обитания Б. з. — гора *Куруп*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 275; Г а з д а н о в а В. С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Вл., 2007. С. 272, 325–327; У а р з и а т и В. С. Флаг в семейной обрядности осетин // Проблемы исторической этнографии осетин. Ордж., 1987. С. 120–121.

Р. К.

К. Р.

БЫЗ [БЫЗЫ БЫДЫР] — название эпической равнины во владениях сыновей *Тара*. Равнина Б. принадлежала, несомненно, какому-то известному лицу, владения которого перешли к *великану Нокару*. Т. А. *Гуриеву* Б. напоминает имя древнего князя IV в. Буса (или Боза), который упоминается в «Слове о полку Игореве». В адыгейских сказаниях он фигурирует как Баксан. По мнению Т. А. *Гуриева*, имя легендарного князя было известно и аланам, тем более что часть алан обитала в степях между Нижним Доном и Днепром, где готами был казнен правитель антов Бус (ср. топоним Бусово поле в Киеве). Ю. А. *Дзиццойты* указывает на контаминацию с сел. Быз в Северной Осетии и названием адыгского племени бжедухов в разных источниках: боздук, бизеду, бузадиг.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 274, 816; Г у р и е в К. Проблема. С. 130; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 221–222.

К. Р.

БЫЗАРЫКО [БЫЗАРЫХЪО]. См. *Бзар*.

БЫЗГУАН-УАИГ, БЫЗГУАН, ВЕЛИКАН БЫЗГУАН [БЫЗГЪУАНЫ УÆЙЫГ] — *уаиг* (*великан*), враг нартов. *Сослан* решил избавить свой народ от него. Проникнув в его замок, притворившись бедным *пастухом*, он выяснил у работника, где находится смерть Б.-у. (в верхней *башне* в *трех волшебных стрелах* были его душа, уверенность и сила), и расправился с ним.

Когда Б.-у. со своим стадом вернулся в крепость, *Сослан* выпустил в него поочередно три





волшебные стрелы. Первая забрала его силу, вторая — его уверенность. Б.-у. просил сохранить хотя бы его душу, но Сослан был неумолим. Тогда уаиг, надеясь остаться в живых, попросил Сослана сорвать на его макушке одну седую *волосинку* и обмотать ею свой палец, чтобы сила Сослана удвоилась. Сослан сначала обмотал ею семь деревьев, затем свой палец, и сила его удвоилась. Стада Б.-у. он погнал с собой, а все его имущество оставил работникам.

Ю. А. *Дзиццойты* сопоставляет Бызгуан с названием страны Базгун у Псевдо-Захария Ритора и Базкан «Армянской географии».

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 365–367, 824; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 219.

И. Б.

БЫЛИННЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ К НАРТОВСКОМУ ЭПОСУ. На протяжении различных эпох происходил тесный контакт сначала между праславянскими и североиранскими этносами, а затем — между восточными славянами и скифо-сармато-аланскими народами. Этим объясняются наличие аналогичных мифологических персонажей и генетическая связь мотивов, зафиксированных в славянской и скифо-осетинской традициях. Основное ядро былин, по всей вероятности, сформировалось в VIII–X вв. в Южной Руси — в районах Причерноморья и Приазовья, именно там, где в областях компактного проживания и наблюдались близкие взаимоотношения с наследниками скифо-сармато-аланской культуры.

Представляет интерес сопоставление: украинское Вий — осет. Уа́йыг (*великан*) — индоиранское Вайю. Вий в одноименной повести Н. В. Гоголя выступает как зловещий бог смерти. Образ Вия, по свидетельству самого Гоголя, взят им из народных украинских верований. Осетинские уаиги в Нартовских сказаниях — это чудовища, с которыми борются нарты. Этимологически украинское Вий и осет. уа́йыг восходят к одному индоевропейскому прототипу *ueuo-* (*Абаев*). Отражение Вия есть в прозаическом пересказе одной былины: «у Соловья был отец Мамаишшо погано. У его брови не подымались, заслали глаза-те».

На юге России еще долго сохранялись древние эпические сказания, восходящие к скифскому времени, много параллелей существовало между скифскими религиозными культами и верованиями языческой Руси.

Религиозно-мифологические воззрения древних скифов и восточных славян реализуются в фольклорных текстах, на которых основывался весь социально-политический уклад жизни этих народов, нашедший свое отражение в осетинском Нартовском эпосе и русских былинах. Следует рассмотреть некоторые специфические особенности, связанные с системой персонажей и сюжетными линиями Нартовского эпоса.

На параллели между Нартовским эпосом и севернорусскими былинами о богатырях обратили внимание еще В. Ф. *Миллер* и М. Г. *Халанский*. Так, *уаиг Мукара* напоминает древнего Святогора своей величиной, силой и неуязвимостью. Состязание Нарта *Сослана* с великаном *Мукара* заканчивается тем, что Сослан обманым образом убивает *Мукара* и берет за себя его красавицу-жену. Встреча Ильи со Святогором тоже не проходит для последнего благополучно: Илья вступает в связь с его женой Златогоркой, а Святогор гибнет в присутствии Ильи. Святогор тоже хотел дунуть на Илью мертвым духом, и Илье достается его *меч*, как Сослану — *кинжал* *Мукара*. Сумочке переметной с «тягой земной», которую по неведению пытается поднять древний богатырь Святогор, находятся кавказские параллели в сумочке, встреченной на дороге Нартом Сосланом, и мешке с тяжестью всей земли, который пытался поднять *Батрадз*.

Подобно *Батрадзу*, Илья наталкивается на огромный богатырский костяк. Сходными являются и отношения Ильи с великанами. Великан *Идолище* не узнает Илью и расспрашивает его про него же самого, подобно *Елтагану* или *Мукара*. Он точно так же оказывается побежденным.

Некоторые черты роднят Илью с *Урызмагом*. Подобно *Урызмагу*, Илья благосклонно относится к молодым богатырям. Сам он тоже старший по возрасту среди них. Подобно *Урызмагу* и другим героям Нартовского эпоса, в одной из былин Илья достает *коня* в подземелье. Сев на него, он тоже делает три скока богатырских. Немного отдаленным является убийство *Урызмагом* своего сына, ведь и у Ильи был сын *Сокольник*, о существовании которого он не знал. Илья и другие богатыри гибнут из-за похвальбы справиться с силой небесной и неудачного боя с ней. Как в осетинском сказании ангелы переносят *Батрадза* в *Софийский склеп*, так и





в былинах невидимая ангельская сила переносит Илью в киевские *пещеры*.

Раздосадованная любовница *Уастырдж* ударом *войлочной плети* превращает Урызмага в *собаку*. В одной из былин о Добрыне тот становится жертвой некой оскорбленной им прелюбодейки Маринки, которая заворачивает его и превращает в серого *волка* (или гнедого тура). Сестра, тетка или мать Добрыни угрозами заставляют Маринку вернуть Добрыне прежний вид, после чего Маринка подвергается наказанию или казни. Былину о том, как Михайло Потяк, пребывавший заживо в гробнице, оживил умершую жену, подсмотрев, как *змея* воскрешает живой *водой* изрубленного змееныша, Миллер сопоставил с преданиями осетин и кабардинцев о том, как *Созырыко* воскресил свою возлюбленную. Также он обратил внимание на былину об Иване Гостином сыне. Иван рождается от старых, дотоле бездетных родителей, вследствие их молитвы и обета. По совету какого-то старика он достает судного жеребенка. После смерти отца мать продает сына на чужбину. Иван появляется при дворе какого-то царя: он обладает вещими знаниями, испытывает на состязании с царскими конями быстроту своего жеребенка и выигрывает. Миллер сопоставил эту былину с осетинской легендой о похищенном и проданном в рабство мальчике, который умел отличать чудесных коней — *алыптов*.

Герой Нартовского эпоса Сослан рожден из прибрежного камня и соединяет в себе водную и земную стихии. Он преодолевает в себе хтонос и борется с сыновьями *Тара* и *Телберда*, *Челлахсартагом* и великаном *Бызгуаном*. *Балсагово Колесо* отрезало обе ноги Сослану. Сослан после смерти возвращается в хтоническую стихию — в подземный *склеп*. Любой дефект ног (хромота, одноноготь, безноготь, особая походка и т. д.) следует считать отголоском связи с мифологическим змеем. Следовательно, Сослан хтоничен изначально, этим и объясняются некоторые его немотивированные агрессивные поступки: так, Сослан без видимых причин жестоко истребляет всех сыновей *Алымбега*.

Аналогично и в русском былевом эпосе Илья Муромец, будучи по рождению изначально хтоническим существом, превращается в культурного героя, сражающегося против хтонических сил и побеждающего чудовищ Соло-

вья Разбойника, Идолище Поганое и пр. Безноготь, безрукость, лежание на печи — признаки змеевидных созданий: Илья Муромец от рождения имел атрофированные конечности, не имел ни рук, ни ног. Илья Муромец стреляет по церквям, ломает кресты на маковках и пропивает церковное богатство, убивает своего сына и дочь (проявление змеиных демонических черт). Илья Муромец в конце тоже возвращается в хтоническое состояние — удаляется в пещеры и превращается в камень.

Человеческие жертвоприношения приносили богу войны *Аресу*, эквивалентом которого можно считать одного из основных персонажей осетинского Нартовского эпоса — Батрадза. Отголосками этого ритуала можно считать некоторые деяния Батрадза, например, истребление героем всего рода людоедов. Так же точно Илья Муромец рассекает чудовищного людоеда Полкана прямо на *пиру* во время братчины. В многочисленных славянских былинах и преданиях Морской царь требует постоянных человеческих жертвоприношений. Жертвоприношение предполагает совместную трапезу. Поедание плоти — каннибализм — во время трапезы имеет целью овладеть энергией, заключенной в жертве. Добрыня Никитич разрывает грудь жены, чтобы вытащить оттуда «ретиво сердце».

Настасья Дмитриевна вместе с Кашеем пытается вырезать сердце и печень мужа. Иван Годинович, одолев Кашея, хочет сделать то же самое. С Кашеем, по-видимому, генетически связаны *кадзи* — персонажи осетинской демонологии. В былине об Иване Годиновиче богатырь собирается взять в жены Настасью Дмитриевну, уже просватанную за Кашея. В Нартовском эпосе кадзи требуют у нартов выдать замуж *Шатану*, уже просватанную за Урызмага. *Хамыц* — отец Батрадза — изрубил (принес в жертву) и сварил в *котле* сыновей *Сырдона*. Иван Годинович — мифический музыкант и новгородский купец, певец-гуслир обладал магической силой, своей игрой покоряет саму природу. В этом контексте заслуживают упоминания и древнегреческий *Орфей* и нартовский *Ацамаз*.

Установлена типологическая близость *Садко* и *Сырдона*. *Сырдон* и славянский *Садко* являются примерами эпических музыкантов, которые своей игрой покорили саму природу. Кроме того, как гусли *Садко*, так и *фандыр*,





изготовленный из костей и жил сваренных останков сыновей Сырдона, имеют непосредственное отношение к водной стихии. Упоминаются жертвоприношения детей и в русском эпосе: так, Дунай Иванович распарывает живот беременной жены и губит не родившихся младенцев.

Садко многое роднит и с Шатаной. Садко пошел к *озеру Ильмень* и садится «на синь на горяч камень» (сакральный центр вселенной), расположенный в центре острова, наделенного волшебными свойствами, а Шатана садится на тот камень у реки, из которого родился Сослан.

То, что Садко путешествует по дну морскому и благополучно возвращается, позволило провести параллель с *Кафты-сар-Хуандон-алдар*, фольклорный преемник морского бога, скифского Посейдона. Подчеркивается превращение (трансформация) героя оборотня Волхва-Ящера, приведшее к возникновению образа морского царя. Напрашивается на параллель: морской царь у нартов *Донбеттыр* входил в сонм семибожного пантеона, один из которых — повелитель волков *Тутыр* (*оборотничество* волхва и его превращение в серого волка между морским богом славян).

Разновидностью каннибализма считается подношение скальпа убитого человека. Так, Чергерико отрубает голову Черного Албега, наполняет кровью самодельный сосуд из мочевого пузыря, затем отсекает правую руку (Батрадз также отсекает правую руку *Сайнаг-алдара*). Илья Муромец и Алеша Попович часто отрубают голову врага, насаживают ее на *копье* и приносят князю. У Чурилы Пленковича во дворе стоят колья с отрубленными головами. Не исключено, что священная чаша нартов — *Уацамонга* связана с культом головы, превращенной в сосуд для питья. Еще древние скифы, убив врага и содрав кожу с его головы, носили кожу с *волосами* перед конем, а из *черепа*, позолотив или посеребрив его, пили *вино* и совершали возлияния богам. В древности славяне также из отрубленной головы делали сосуд для *пива*. С «пивным котлом» сравнивалась отрубленная голова врага.

Смерть Батрадза происходит в водной стихии, а самоубийство русского былинного богатыря Дуная и превращение его крови (как и крови жены) в реку отображает архаический мотив

создания и гибели мира в воде. Дунай поставил копье тупым концом на землю, острым — себе на грудь. Схожим образом принимает смерть и Нарт *Ахсартаг*: Ахсартаг поставил *меч* так, чтобы рукоятка упиралась в грудь его брата *Ахсара*, а острие — в собственное сердце, и всей тяжестью опустил на него.

Отец Батрадза — *Хамыц*, — по всей вероятности, связан с культом плодородия. Он имеет волшебный *зуб Аркыза*, который делает его желанным для женщин. Зуб Аркыза, сделанный из золота, в контексте желто-золотой цветовой символики соотносится с весенним пробуждением и плодородием. В славянской мифологии и в былинах подобную функцию выполняет Чурило Пленкович / Ярило — молодой светловолосый всадник на белом коне с венком из весенних цветов на голове. Молодой человек с «кудрями желтыми», «перстами злаченными». Символика желтого цвета тесно связана с весенним пробуждением земли и солнечным светом. Чурило Пленкович покоряет женщин красотой и внешними аксессуарами. Отвергнутая Хамыцем девушка превратилась в *змею*. Хамыц зубом потерял девушку, и она снова приняла свой прежний облик. Но, в конце концов, Сайнаг-алдар убил своим мечом Хамыца, ударив его по волшебному зубу. Славянский Ярило — змебодец, который «рассекал змею — мечом заклятье снимал» — гибнет от руки Бермяты (отрубил ему голову), в котором проявляется тифонический аспект репрезентанта «чужого» этноса.

Хамыц имеет «женскую болезнь» (беременность в виде небольшой опухоли на спине), которая связана с обрядом кувяды. Хамыц не похож на остальных нартовских богатырей: подвиги не совершал, носил женскую *одежду*. В этом плане прослеживается любопытная параллель: русский былинный герой Михайло Потьк переодевался в женскую одежду (иногда выдавал себя за свою жену Марию Лебедь Белую). Встречается и женский травестизм. Жена Ставра Годиновича — Василиса Микулична — переодевается в мужские одежды, собирает дружину и отправляется в Киев. *Быценон*, жена Хамыца, превращается в *лягушку*. Олицетворяет магию обеих стихий — земной и водной. Быценон происходит из рода обитателей водной стихии — *Донбеттыров*. Марья, жена Михайло Потька, превращается в лебедь. Тесная связь с





водным пространством. Как Батрадз убивает змеев-драконов, так и Михайло Потык является змеборцем, который захватывает с собой в загробный мир кузнечные клещи для борьбы с «подземельной змеей».

Брат-близнец Хамыца — Урызмаг — женится на своей сестре Шатане. Мотив *инцеста* между братом и сестрой Иваном и Марьей довольно широко встречается в славянском фольклоре. Стоит обратить внимание на незавершенный (а в одном из вариантов совершившийся) инцест брата с сестрой в былине о Михаиле Козарине. Урызмаг впоследствии убивает своего *Безымянного сына*. Этот сюжет очень популярен в русских былинах: Илья Муромец убивает сына Сокольника (вариант — дочь-поляницу). Поляницы — степные наездницы, которые иногда становились женами богатырей (Настасья Микулична, Василиса Микулична, Савишна). Как известно, девы-воины принимали участие и в боевых действиях (*Даргафсара дочь, Наширан*).

Нельзя особо не отметить мотив оборотничества, ярко представленный как в осетинских сказаниях, так и в славянских эпических текстах. Волк *Уархаг* (фактически — волк-оборотень) является предком нартвов. В сказаниях неоднократно отмечается, что «Сослан закричал по-соколиному, заклекотал по-орлиному». Уастырджи оборачивает в орла Нарта *Маргудза*, сам превращается в *лисицу*. Перед решающей схваткой с *Тотрадзом* Сослан, по совету Шатаны, надевает *шубу* из волчьих *шкур* мехом наружу. Герой, который пытается победить похитителей своей невесты, должен залезть в бычью шкуру. Харан-Хуаг ударом плети превращает виноградники в заросли кустарника, скот — в кучу камней, а отца Багара — в надгробный камень. Красавица-колдунья била нарта Урызмага войлочной плетью, превращая его поочередно в *осла*, лошадь и собаку. Женщина-волчица бежит к *мельнице*, проходит по желобу и выпрыгивает уже волком. Бежит к скотине и пускает ей кровь, не съедая. Затем обратно проходит по желобу и превращается в женщину. Сырдон принимает вид старика, старухи, молодой девушки и даже шапки.

В славянском фольклоре Волх (Вольга) Всеславьевич — великий чародей, оборотень и завоеватель. Волх — сын змея и княжны Марфы Всеславьевны. Волх превращается в волка,

в тура (быка), в сокола, муравья. Пляски ряженных в медвежьих шкурах также являются отголоском древних представлений об оборотнях. Иван Коровий Сын рождается от коровы и лошади. Иван Сучич рождается от собаки: став оборотнем, превращается в кота. Китоврас днем в облике человека правит людьми, а ночью превращается в кентавра и царствует над зверями. Марина Кайдаловна оборачивает Добрыню Никитича сорокой, *вороной*, жабой, свиньей, серым волком, гнедым туром. Марья Лебедь Белая превращается то в птицу, то в девушку, пытаясь погубить Михайла Потыка. Змей Горыныч превращается в красивого юношу и соблазняет женщин.

Немаловажную роль в мифологической системе играют и «небесные кузнецы». *Курдалагон* — небесный кузнец, обладает властью над *огнем*, делает плуг, чинит поврежденные в бою черепа, закаляет Сослана, Батрадза и Балсагово Колесо, изготавливает *доспехи* для нартвов. Курдалагон дал Батрадзу булатное тело, но после закаливания с Батразом происходит также духовная трансформация, и он превращается в богородное существо. Курдалагон для закаливания Батрадза разжигает огонь, используя уголь от сожженных тел зальских змей. Курдалагон закалил Сослана в волчьем молоке и подарил чудесную *свирель* Нарту Уархагу. Нарт *Саууай* был вскормлен волчьим молоком. Курдалагон является посредником между верхним и нижним, в *Стране мертвых* подковывает лошадей. В славянском фольклоре — святые Кузьма и Демьян — божественные кузнецы, первыми изготовили плуг вместо мотыги. Они впрягли змея и пропахали на нем огромные борозды, т.н. Змиевы валы.

Кузница почиталась священным местом, там приносились жертвы богам. Общеизвестна связь между кузнечеством и врачеванием. Кузнецы фигурируют в знахарских заговорах. В славянских сказках известны кузнецы, которые куют голос и стальную глотку волку, подковывают лошадь у проезжих, оказывающихся *чертями*. Кузнецы воспринимались как колдуны, которые могут сковать счастье и приворожить влюбленных. Вещий кузнец кует по два тонких волоса, соединяя людей в брачные узы. Бог-кузнец Сварог — покровитель брака. В былине о Святогоре Илья Муромец вместо





руки протягивает отцу Святогора — слепому кузнецу — раскаленный кусок железа.

Святогор — представитель дикой природной мощи Земли. Он раскидывает гигантские валуны. Обреченный хтонический богатырь Святогор покорно ложится в гроб в ожидании воскресения перед концом света. Он перед смертью дыханием передает Илье Муромцу часть своей силы, дарит свой меч Илье, а жена Святогора уходит с ним. В осетинском Нартовском эпосе осетин великан Мукара — князь скал. Умирая, Мукара дует на Сослана, но тот остается в живых. После смерти Мукара Сослан забирает его меч и жену, разбивает горы и громадные скалы. Здесь прослеживается и мотив богоборчества — нарты бросили вызов богам, за что были истреблены. Они сами легли в каменные могилы. В русском эпосе возгордившиеся богатыри, бросившие вызов силам небесным, были превращены в камни или заточены в святых горах у Святогора.

А. В. Дарчиев продолжил сопоставление образов Ильи Муромца и Батрадза, сравнив известный эпизод, когда, поссорившись с князем Владимиром, Илья расстреливает киевские церкви, с истреблением Батрадзом небесных духов. Шатана прячет Батрадза в *медной башне*, в отдельном доме, на дне семи подвалов, куда приносит ему и воду, но не выпускает. Только когда нарты оказываются в смертельной опасности, она выпускает его из тайника. Точно так же из-за очередного конфликта с правителем Илья оказывается в глубоком погребке, однако ему помогает княгиня Апраксия, которая поит и кормит его. Когда Киев окружает несметное воинство Калина-царя, княгиня признается мужу в обмане, Илью выпускают, и он спасает город, разбив вражеское войско. Некоторые параллели прослеживаются в былинах о поединке Ильи Муромца и Соловья Разбойника и в сказании о схватке Батрадза с диким *кабаном*. В ряде сказаний оружие Батрадза — отнюдь не меч, а железный лом или железная *палка*. Илья часто сражается *булавой* или *палицей* булатной. Однажды он идет на бой с Идолищем, но совершает ошибку: берет с собой не булатную палицу, а *саблю*, которой не может убить противника. Эти сопоставления может дополнить, например, белорусская богатырская сказка, где Илью Бог отправляет в Киев в склеп.

Встречаются в былинах и другие параллели, например, героическому детству нартовских героев. Избивают своих сверстников Добрыня, Сокольник, отрывающий малолетним обидчикам руки и ноги, Иван Козарин и другие богатыри, подобные эпизоды есть в некоторых богатырских сказках и повести об Еруслане Лазаревиче. Причем Батрадз, который обижает в *играх* нартовскую молодежь, позднее сталкивается и с родителями своих юных соперников: он избивает их на пиру. То же самое происходит и с Василием Буслаевичем. Он так же непримиримо враждебен своим соотечественникам, как и Батрадз.

Историческая подоснова параллелей очевидна. Она зиждется на многовековых тесных контактах протославян и славянских племен со скифо-сармато-аланами, хорошо представленная в соответствующей литературе (Г. Вернадский, А. Чибиров и др.).

Лит.: Абаев НЭ. 1945; Абаев ИТ. I. 1990; Миллер В. Ф. Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892; Васильев Н.И. Русский средневековый эпос и его скифские корни // Русская Хазария. М., 2001; Дюмезиль. ОЭМ. 1977; Мелетинский П.Г. 2004; Миллер В. Ф. Очерки русской народной словесности: Былины. М., 2012; Пропп В.Я. Русский героический эпос. М., 1958; Раевский Д. С. Мир скифской культуры. М., 2006; Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М., 1981; Тадевосян Т. В. Семантические. 2013; Цагарая Золотая яблоня; Чибиров Л. А. Скифский мир и нартовский эпос // Дарьял. 2012. № 1; Вернадский Г. В. История России. Древняя Русь Т. 2000; Киевская Русь; История Северо-Осетинской АССР. Т. Ордж., 1987; Рачев А. В. Некоторые аналогии сказаний о Батрадзе в русском былинном эпосе // Нартоведение в XXI веке: 2017. Вып. 4; Мороз Е. Л. К характеристике былины о Василии Буслаевиче и новгородцах // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992.

Т. В. Тадевосян

К. Ю. Рахно

БЫНВАНДАГ [БЫНВАНДАГ (ир.)] — *дорога*, проходившая под землей; ею пользовались *нечистые силы*. Поскольку для нартов не было запретных зон и дорог, они свободно использовали этот путь.

Л. Ч.

БЫРСАГ [БЫРСАГ] — персонаж эпоса из рода *Алагата*, отец *Елтагана* из *кадага* «Нарт





Елтаган и девушка из рода Бората» («Нарты Елтаган амае Бораеты чызг»). Новорожденный Елтаган оказался таким крупным и ненасытным («...йæ цаътытæ — сасыры йæстæ, йæ 'рфгуйтæ — æрдыны йас»), что мать не могла прокормить его. У Б. была прирученная олениха на *Черной горе*, он стал носить оленьё молоко для сына («Сау хофы рæбын галсаг уыди амае Бырсагыл ахуыр уыди»), но и этого ребенку оказалось мало. Тогда Б., по совету *Сырдона*, оставил Елтагана у порога дома *Бцега*, который в ту же ночь бросил свою новорожденную дочь в реку. См. *Дочь Бцега*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 557–559, 715.

Л. Ч.

БЫТОВЫЕ ДЕТАЛИ. ИРОНИЯ И ЮМОР.

Большую человечность и простоту придают нартам Б. д., во множестве рассыпанные по Нартовскому эпосу. Нарты заботятся о добывании *пищи*, о новых пастбищах для своего скота, строят *хадзар* (дом) для нартовских собраний. *Хамыц* запасает ткани себе на *одежду*. *Сырдон* выманивает у кого-то кусок сукна для своих нужд. К Сырдону на угощение набиваются его приятели, под предлогом поминок по его родичам, а то и ссылаясь на наступающий конец света. *Шатана*, обращаясь за помощью к чудесному *ястребу*, предлагает ему в награду лучшую курицу из своего курятника. *Сослан*, даже возвращаясь из *Страны мертвых*, не забывает о бытовых нуждах и при виде клубка пряжи, валяющегося на земле, хочет подобрать его для Шатаны. Подобные Б. д. смягчают суровую монументальность нартовских образов.

Уместны и шутки, которые так любят нарты. Особым талантом в этом обладает Сырдон, он остр на язык, изощренно издевается над врагами и подшучивает над приятелями. И сегодня в Осетии часто дают прозвище «Сырдон» какому-нибудь завзятому остроумцу и шутнику. Да и другие нарты не прочь пошутить, посостязаться с Сырдоном в остроумии, и позабавиться, одурачить даже его самого. Например, в сказании «Поездка нартов» безлошадный Сырдон опрометчиво согласился отправиться в путь с нартами, положившись на их обещание: «Ты пешком — мы верхом, мы верхом, ты — пешком», не заметив, что такая, с виду великодушная, формула

ничего, кроме возможностей пешего хождения, ему не сулит.

На лукавой игре словами построена в этом же сказании и проделка почтенного *Урызмага*. Переплывая на своем *коне* через реку, а Сырдону разрешив держаться за конский хвост, Урызмаг как бы невзначай спрашивает Сырдона, где следует остричь ногти, и, воспользовавшись его разъяснением «где вспомнишь про ногти, так тут же и стриги», буквально «тут же», остановив коня среди реки, стрижет себе ногти на руках и ногах, из-за чего Сырдону пришлось плескаться меж тем в холодной *воде*.

Даже прямодушный *Батрадз* — и тот не отказывает себе в удовольствии посмеяться над своим противником и, учтиво приветствуя *Алафа* (в сказании «Батрадз и сын Кривого уаига»), жмет ему руку с такой силой, что рука его раздробилась: «Как яйцо воронье скорлупкой хрустнуло!»

Нартовские *женщины* не отстают от мужчин в способности бросить, когда придется кстати, задорное и острое словцо, потешиться над своим собеседником. Красавица *Акола*, завлеченная хитростью Урызмага на вершину горы, где нарты пляшут *симд*, отплачивает нартам за этот обман, находя для каждого приглашающего ее к *танцу* ядовитый и меткий ответ. Да и степенная Шатана, придравшись к тому, что ее супруг Урызмаг в сердцах молит ее взять с собою все, что ей хочется, но только покинуть его дом, — проявляет незаурядное остроумие и увозит с собою самого Урызмага, предварительно его напоив. Веселые шутки нартов друг над другом, порою бесхитростные, а порою тонкие и прихотливые; изобретательные издевки, находчивые ответы, хитрые выдумки, неистощимое балагурство, лукавые замечания, попадающие не в бровь, а прямо в глаз, остроумные и неожиданные решения, игра словами, шутейные перебранки — все это своеобразно расцветчивает тот мир героических подвигов, куда уводят Сказания о Нартах. Ирония и юмор переливаются в Нартовском эпосе всеми своими гранями, искрятся и сверкают разнообразными красками. По мнению В. А. *Дыльник*, по смелому привлечению комического начала в героические сюжеты Нартовские сказания занимают совершенно особое место в эпическом творчестве народов.





Г. З. Калоев отмечал: «Стиль осетинских нартских сказаний в большей мере способствует тому, что мы так верим во все нартское, как в нечто реальное и близкое; этот стиль очеловечивает, приближает к реальной жизни и сверхъестественные поступки нартов, героев мифических в сущности своей. В этой убедительности — сила художественного изображения. Повествование о сверхчеловеческих делах нартов, как о событиях реальных — характернейшая черта стиля нартских сказаний осетин».

Однако в целом Нартовский эпос отнюдь не создает впечатления «приземленности» — напротив, он глубоко патетичен. Ни бытовые подробности повествования, ни человеческие слабости персонажей и даже отрицательные качества и неблагоприятные поступки некоторых из них (особенно Сырдона), ни обилие *комических* элементов не снижают общего высокого тона Нартовских сказаний. Как ни развлекательны повествования о нартах, народ ищет в них не одно только развлечение. И для рассказчиков, и для слушателей Нартовский эпос был своего рода святыней. Недаром эпитет «нартский» служил у осетин лучшей похвалой, означая высшую степень какого-либо достоинства — силы, ума, храбрости, щедрости.

Лит.: Ды н н и к. Сюжетика. С. 354–356; К а л о е в. Нартский. С. 114.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

БЫЦЕНАГТА [БЫЦЕНАГТА] — племя из *далимонов*, разбойники и насильники, враги нартов из сказания «Меч Нарта Ахсара» («Нарты Ахсары кард»). Они крадут людей в подземелье и их там истязают. Переходом из земли в подземелье у них служит *пещера*, дверь которой открывается в ночь на субботу. Тогда они и крадут людей. С их помощью Б. плетут *волосяную лестницу*, очевидно, чтобы, подобно абхазским ацанам, всем подняться на поверхность. Б., которые завладели куском небесной руды, истребили *Ахсар* и *Ахсартаг*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 651.

И. Б.

БЫЦЕНОН [БЫЦЕНОН] — персонаж «Нартиады», супруга *Хамьца*, мать *Батрада*. В ше-

сти вариантах сказаний она из рода *Быцента*, по шести — *Камбадата* и *Донбеттырта*. В восьми вариантах Б., будучи из рода Камбадата или Донбеттырта, выступает в облике *лягушки* (реже — черепахи) днем, ночью же, сбросив лягушачью *шкуру*, предстает необычайной красавицей, которая, подобно светильнику, освещает помещение, в котором находится. Б., как и многие герои эпоса, способна к перевоплощению в животное.

Однажды на *охоте* Хамыц встретился с маленьким человеком, весьма метким в стрельбе, удачливым в охоте. К тому же своим уважительным отношением он так расположил к себе Хамыца, что последний захотел взять в жены девицу из их рода, о чем заявил охотнику. «Мы бы тоже охотно породнились с нартами. Но должен ты знать: мы вспыльчивы и нетерпеливы и беспощадно мстим за обиды. Есть у меня сестра и мы бы отдали ее за тебя замуж, но вы, нарты, любите над всем насмеяться, мы же от насмешек заболеваем, а от упреков умираем. Боюсь, ты не сумеешь уберечь мою сестру».

Хамыц заверил маленького охотника и они договорились о времени явки за невестой.

Когда дружка *Сослан* со своей свитой явился за невестой в подводный мир, он обратился с вопросом к окружающим его девицам: «Скажите, кому из вас предназначено стать моей сестрой?». «Нет среди нас сестры твоей, — ответили девушки, — вот там, в постели лежит твоя сестра». «Вы шутите, а мне нужно узнать, которая из вас, красавицы, станет моей невесткой», — опять сказал Сослан.

Тогда подвели Сослана к постели, подняли тюфяк и показали Сослану на лягушку.

«Вот ваша невестка», — сказали ему.

Сослан оскорбился. Вся свита вскочила на своих *коней* и поскакала прочь. Последним покинул дом Быцента Хамыц, которому невесту в лягушачьей шкуре посадили под высокую луку седла. Когда же по прибытии домой стемнело, из под седла выскочила лягушка и вдруг обернулась девушкой. Хамыц не мог поверить глазам: перед ним стояла девушка — свет неба и краса земли, как солнце светили ее волосы. В ответ на вопрос о том, кто она, девушка ответила:

«Я не дух небесный и не дух земной. Я девушка из рода Быцента. Я та, на которой ты же-





Хамыц и Быценон. Худ. А. Г. Хохов

нился. Но судьба мне такая, что днем прячусь в лягушачью кожу, и только ночью выхожу из нее». Хамыц опечалился.

Б. оказалась прекрасной хозяйкой, большой мастерицей с золотыми руками. За сутки она сшила *одежду* для всех Нартов.

Однажды Хамыц понес свою жену в кармане на Нартовский *Ныхас*. Когда через *Сырдона* об этом стало известно, Б., оскорбившись, вернулась в родительский дом, предварительно передав зародыш своим дыханием (плевком) Хамыцу. Спустя положенное время из нароста на спине Хамыца родился Нарт Батрадз.

Примечательно, что столь тесные кровнородственные связи нартов с жителями подводного мира характерны лишь для осетинского эпоса. Образ Б. позволяет провести историческую параллель. Согласно исследованиям С. А. Яценко, в сарматских погребениях I–III вв. обнаружены изображения фигурки лягушки: центр женской культовой диадемы из кургана Соколова Могила второй пол. I в. н. э. украшен фигуркой лягушки; она же в этой могиле представлена на перстне. Известны они и в других женских могилах I–II вв. — в Сладковке на Дону, Тифлисской на Кубани, Бельбеке IV в Крыму и др.

В некоторых сказаниях Б. была родом из Камбадата, Татарата.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 55; СН. 1978. С. 294–300; НК. ИАЭ. 3. С. 5–74; Осетины. Серия: Народы и культуры. М., 2012. С. 48; Абаева. Этюды. С. 126; Шталь И. В. Эпические предания Древней Греции. Гераномахия. Опыт типологической и жанровой реконструкции. М., 1989. С. 215–217; Яценко С.А. О преемственности мифологических образов ранних и средневековых аланов // ПЭО. Вып. 2. Вл., 1992. С. 73.

М. Л. Чибирова

БЫЦЕНТА [БЫЦЕНТАЕ] — мифический род низкорослого, карликового племени, родня жены *Хамыца*, ставшей матерью *Батрадза*, живут они под землей, происходят от *Донбеттыров*. Страна Б. называется *Дурагонгом (Дурагом)*.

Характерные особенности — благородство и справедливость, порядочность и мудрость. Чтобы решить спор о *шкуре черной лисицы* (между *Урызмагом*, *Хамыцом* и *Сахугом*), нарты избрали трех судей: одного из *Алагата*, а двоих — из Б. (Дуго и Диченег). Вердикт был таков: пусть каждый из спорящих расскажет о каком-нибудь своем приключении, и шкура достанется тому, чье приключение окажется самым удивительным. О себе Б. говорят: «Мы вспыльчивы, нетерпеливы, низкорослы: высотой в две пяди, шириною — чуть меньше этого. Сила наша и наше мужество испытаны». Их вспыльчивость и обидчивость, видимо, объясняется несостоятельностью, ущемленным статусом некогда значительного и могущественного народа. Отнесение Б. к хтоническим силам подтверждается расположением их дома под муравьиной кучей, которая в фольклоре многих народов служила входом в подземелье.

Карликовые племена встречаются и в сказаниях соседних народов. У адыгов они известны под этнонимом *испы*; при этом на их представительнице женился Хамыц, и у него родился сын Пэтэрэз. У абхазов низкорослые называются «асаны», при этом, как и Б., они отличались ловкостью, проворством, не переносили насмешек; асаны жили высоко в горах, а Б. — в морской глубине. По мнению Ю. С. *Гаглойти*, все эти варианты восходят к осетинскому Б. Кстати, фамилия Б. (Биченовы) широко известна в современной Осетии.





Происхождение имени Б. вызывает вопросы ясно. Возможно, под этим названием скрываются северокавказские племена — печенег (биченег). Т. А. *Гуриев* не отделяет «Быценон» от «Быцен», как называли печенегов многие соседи, в т. ч., видимо, и аланы. Но эта версия не стыкуется с тем, что представления о Б. перекликаются с античным мифом о борьбе пигмеев с журавлями, известным по многочисленным свидетельствам древних авторов и археологическим находкам в Северном Причерноморье, типа росписей погребальных пелик и *склепа* Пигмеев под Пантикапеем. О знакомстве скифов с этим мифом свидетельствует пластина из Литого кургана (Мельгуновский клад) в междуречье Днепра и Южного Буга VI в. до н. э. с изображением журавля и обезьяноподобного пигмея. Пигмеев на Кавказе упоминает в VI в. н. э. Стефан Византийский. В сирийских источниках того же времени, в частности «Истории» Захарии Ритора, говорится, что «за Каспийскими воротами, с той стороны», то есть на Северном Кавказе, рядом с болгарами и аланами обитают карлики и собакоподобные люди.

Изображением Б. С. А. *Яценко* считает мужчину, несущего на плече целое дерево с привязанным орлом, на скифском ритоне из Келермеса.

Лит.: Дю мезиль. ОЭМ. С. 186; Гаглойти Ю. С. Абхазо-осетинские нартские параллели // ИТ. Цх., 2010. С. 223–224; Гуриев. К проблеме. С. 37, 102, 123; Дзидцойты. Нарты. С. 220; Гуриев. Антропонимия. С. 59, 65; Туаллагов. Скифы. С. 43–45; Шталь И. В. Эпические предания Древней Греции. Гераномахия. Опыт типологической и жанровой реконструкции. М., 1989. С. 180–182, 195, 199, 203, 210, 215; Яценко С. А. О преемственности мифологических образов ранних и средневековых аланов // ПЭО. Вл., 1992. Вып. 2. С. 78.

Л. А. Чибиров

К. Ю. Рахно

БЫЦЕНТЫ ДЗАМБОЛАТ. См. *Дзамболат*.

БЫЦЕНТЫ ЕЛАЗАР. См. *Елазар*.

БЯЗЫРОВ Александр Хамырзаевич [БЯЗЫРТЫ Алыксадур Хамырзаеви фырт (1907–2003)] — известный осетинский фольклорист, к. филол. н., специалист в обл. исследования осетинской народной сказки, нартовед.



А. Х. Бязыров



В ЮОНИИ, где прошла большая часть жизнедеятельности Б., им были исследованы актуальные проблемы языка, литературы и фольклора осетин, написан целый ряд работ о творчестве К. *Хетагурова*, Т. Мамсурова, С. Гадиева, Е. Бритаева, Ц. Гадиева, А. Коцоева, а также Б. подготовил материал трех томов осетинских народных сказок.

Историю Нартовского эпоса Б. тесно связывал с историей самого народа — создателя эпоса. По мнению ученого, осетинский нартвовский эпос составляли только те сказания, где слово «нарт» имело значение этнонима и где шло пове-

ствование о жизни ряда поколений рода *Ахсартагата*.

Б. составил подробный указатель *циклов* и сюжетов осетинских Нартовских сказаний и песен, который логически обоснован и четко структурирован. В нем выделены 10 циклов Сказаний о Нартах и сюжеты о героях, не достигшие уровня циклизации или в меньшей степени сохранившиеся в народной памяти ввиду их древности (например, «Другие нартские богатыри»). В 1973 г. Б. издал на осетинском языке книгу «Нартские сказания и предания».

В своих исследованиях Б. делил историю Нартовского эпоса на три периода (скифо-сарматский, алано-тюркский и горно-кавказский) и показывал изменения, произошедшие в сюжетах и форме эпоса в связи с изменениями в быте его создателей в течение указанных периодов. В. А. *Кузнецов* высоко ценил нартвоведческие исследования Б., подчеркивая, что в них «ставятся и отчасти решаются важные вопросы нартвоведения, имеющие прямое отношение к истории», имея в виду данные о гуннах и *агурах*, аланах и





хазарах, о трех периодах эпоса, о наследстве древних кобанцев в эпосе и т. д.

В 1986 г. Б. опубликовал на осетинском языке книгу «Поэтика нартского эпоса», в которой провел скрупулезный анализ художественных средств языка Нартовского эпоса — архаизмов, неологизмов, эпитетов, сравнений, различных тропов и фигур речи. Он выделил стилистические особенности «Нартиады», проанализировав их в контексте стилей осетинского языка.

В 1989–1991 гг. Б. совместно с Т. А. Хамицаевой был составителем первого академического издания Нартовских сказаний осетин в 3-х томах, изданного в серии «Эпос народов СССР». Он также принял участие в составлении комментариев к циклам «Начало нартов» и «Малые циклы».

В 1993 г. Б. выпустил на осетинском языке книгу «История осетинских сказаний». В ней нарты представлены как единая династия из четырех поколений: *Уархаг* и *Сасана*, их дети; *Ахсар*, *Ахсартаг* и *Дзерасса*; *Урызмаг* и *Хамыц*, *Шатана*, *Сослан*; Сыновья Урызмага: *Безымянный сын*, *Айсана* и *Крым-Солтан*; сын Хамыца — *Батрадз*. Между тем, у адыгов полностью отсутствуют первая и вторая династии. В абхазском эпосе общеизвестны следующие нартовские имена: Сатана, Сосруко и Агунда; остальные — местные. У адыгейцев, черкесов и абазин из старшего поколения известны Сатана, Сосруко и Бадинико, а из младшего — *Ацамаз* и *Шауай*. У кабардинцев широко известны имена третьего и четвертого поколения.

Исходя из сказанного, Б. заключил, что имена первых двух поколений нартов неизвестны адыго-абхазским племенам по той причине, что в период их формирования аланы жили на побережье Азовского и *Черного мо-*

рей, и они еще не были их непосредственными соседями.

Своими исследованиями о нартах Б. внес значительный вклад в нартоведение.

Соч.: Ирон адæмон аргæуттæ / Сост. Ст., 1959. Т. I; Цх., 1960. Т. II; Цх., 1962. Т. III; Сказки об аталыках и воспитанниках — «хъанах» // ИЮОНИИ. Цх., 1965. Вып. XIV. С. 131–138; Осетинские народные сказки. Автореф. дисс. ... к. филол. н. Тб., 1968; К вопросу о круге осетинских нартских сказаний // СНЭНК. С. 436–455; Осетинские народные сказки / Сост. Бязыров А.Х. Цх., 1971; Указатель циклов и сюжетов осетинских нартских сказаний и песен // ИЮОНИИ. Цх., 1972. Вып. XVII. С. 43–71; НТХ; О группе нартских сказаний с эпизодом добывания огня // ИЮОНИИ. Тб., 1974. Вып. XIX. С. 109–114; Жанровый состав нартовского эпоса // ИЮОНИИ. Вып. XXIV. Цх., 1980. С. 120–128; Нарты эпосы поэтика: Цх., 1986; Нарты. ОГЭ / Сост. Т.А. Хамицаева и А.Х. Бязыров. М., 1990. Кн. 1; 1989. Кн. 2; 1991. Кн. 3; О жанрах Нартского эпоса // Осетинская филология, современность и традиции. Вл., 1992; Нарты таурæгъты истори. Дз., 1993; 2000; Зарождение жанра осетинских литературных сказок и сказаний и поэтическое наследие М.С. Туганова // ВЛФ. С. 220–228; Осетинские этнонимы и слово «нарт» // От скифов до осетин. Материалы по осетиноведению. Вл., 1999.

Лит.: Г а г л о е в а З. Д. А. Х. Бязрову — 75 лет // ЮОНИИ. Тб., 1985. Вып. XXVII. С. 177–182; Талантливый исследователь (к 85-летию со дня рождения Бязырова А. Х. // Южная Осетия. 1996. № 3; А б и с а л о в а Р. Н. О проблемах нартологии в научном наследии А. Х. Бязырова // Нартоведение в XXI веке: Вл., 2017. Вып. 4. С. 31–38.

Л. К. Гостиева

БЯСОВ Хадзимет [БИАСТЫ Хадзымæт] — *сказитель*, уроженец сел. Сурх-Дигора РСО-А. От него в 1938 г. Тазе *Бесаевым* записан *кадаг* «Сослан в походе» («Сослан балци»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 133, д. 345 (X).

И. Б.





ВАЗАГОВ Турмец [УАЗÆГТЫ Турмец] — сказитель, уроженец сел. Сурх-Дигора РСО-А. От него в 1938 г. Т. Бесаевым записан кадаг «Поход Урузмага, Хамыца и Сослана» («Орæзмæг, Хæмиц æма Сослан балци»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 10, д. 16, л. 160.

И. Б.

ВАЙЮ. См. *Великан*.



З. Н. Ванеев

ВАНЕЕВ Захарий Николаевич [УАНЕТЫ Никъалайы фырт Захар (1888–1978)] — выдающийся осетинский ученый-историк, просветитель и общественный деятель. Широко известны труды В. по этногенезу осетин, средневековой Алании, по истории Южной Осетии XIX–XX вв.,

этнографическому осетиноведению. Им записаны тексты Нартовских сказаний от сказителя Я. Гаглоева, разработаны некоторые вопросы устного народного творчества.

В. — автор исследования «Общество нартов», посвященного социально-историческому анализу *кадагов*, в котором автор высказал ряд интересных соображений, касающихся ценности эпоса как исторического источника.

По мнению В., Нартовский эпос, как в Северной, так и в Южной Осетии, сохранил одни

и те же основные черты, относящиеся к периоду, предшествующему времени расселения осетин на нынешней территории. Следует добавить, что идентичность главных черт Нартовских сказаний у северных и южных осетин позволяет в полной мере судить и о наиболее характерных особенностях эпоса до переселения части осетин на юг. Это, в свою очередь, повышает значение основного ядра «Нартиады» как исторического источника. В. локализует территорию нартов в горах и степях Северного Кавказа и, поскольку большую часть этой территории с древнейших времен занимали аланы-осетины, а их «общественный быт находит свое изображение в нартовских сказаниях осетин», то из этого, естественно, напрашивается вывод о том, что в Нартовском эпосе отражается общественный уклад средневековой Алании (Осетии). Согласно В., это была эпоха, наступившая после Великого переселения народов, когда аланы стали оседлыми, и в общественном быту они уже вступили в феодальную фазу, в то же время удержав черты родового общества. Этот период В. относит к VI–XIV вв.

Несмотря на отдельные неточности, работа В. выгодно отличалась обоснованностью выводов, базирующихся на конкретных данных осетинских сказаний.

Соч.: Избранные работы. Т. 1, 2. Средневековая Алания. Ст., 1956; К этногенезу осетинского народа // ИЮНИИ. Вып. III; Народные предания о происхождении осетин. Ст., 1956; Из истории родового быта в Юго-Осетии. Тб., 1955; Общество нартов (Опыт социально-исторического анализа нартовских сказаний) // ИЮОНИИК. Т. II. Ст., 1935.

Лит.: Гаглойти. НВИНЭ. С. 34–35.

Ю. С. Гаглойти

ВЕДУНЬЯ. См. *Кулбадаг ус*.

ВЕЛИКАН [УÆЙЫГ, УÆИГ (ир.) / УÆЙУГ (диг.)]. В осетинском фольклоре В., согласно В. И. Абаеву, злые людоеды, вечные враги человека, т. е. такие же существа, как дэвы в сказках тех народов, которые были в сфере влияния зооантропизма. Осетинское *wæjug* восходит к названию арийского божества *Vayu*. В Нартовском эпосе В. — враждебные человеку существа огромного роста и большой силы. В «Легендах о *Даредзанта*» осетинское *wæjug* соответствует грузинскому *devi* — В., что, в свою очередь,





Борьба нартов с великанами. Худ. А. Джанаев

восходит к перс. *dēv*, др.-иран. *daiva* — демон. В эсхатологическом тексте «Посвящение коня покойнику» («Бахфалдисæн») В. фигурирует как привратник загробного мира. Здесь прямое соответствие с теми авестийскими текстами, где Вауц выступает в качестве индоевропейского



Великаны точат ножи для расправы с нартами.
Худ. А. Джанаев

бога смерти. Имя *Вайю* часто связывается с именем *Индры*.

В. И. Абаев не сомневался в том, что культ Вауц существовал у скифов, и предполагал, что, если бы славянский язык сохранил имя этого бога, оно звучало бы Вѣй, а в украинском закономерно — Вій. Такое существо с функциями бога смерти действительно фигурирует в одноименной повести Н. В. Гоголя.

В осетинском эпосе В. — донартговские обитатели земли. Согласно сказаниям, они, вслед за *уадмирами*, *камбада*, *гамерами* и *гумирами*, в течение трехсот лет населяли землю, но, как и их предшественники, не были идеальными. Затем *Бог* сотворил нартов — «новый народ» (ног адам), которые и ростом, и силой оказались под стать земле.

В мифологии В. обычно относятся ко времени, когда еще не завершилось творение и не устоялся окончательно окружающий мир и пантеон, поэтому они относятся к сфере хаоса, чем и объясняются их хтонические черты. В. изображаются как существа огромного роста и силы, иногда одноглазые или кривые, семиглавые или даже стоглавые. Родители В. еще более массивны и сильны. В одной фольклорной сказке мать В. вдвое больше сыновей; один клык ее касается *неба*, другой уходит в землю, одна грудь лежит на земле впереди, другая — закинута назад (см. *Клыкастая женщина*). Человека по имени Домбай В. положил в дупло своего испорченного зуба (вариант — за ногу-вицу). Волосы с его головы обладали магической силой.

Как правило, В. враждебны человеку, но встречаются и добрые В., у которых, например, в качестве воспитанников живут герои эпоса или сказок. В осетинских волшебных сказках В. — один из главных героев; он вступает в дружественные и родственные отношения с героем волшебной сказки, но нередко и враждует с ним. Вера в существование В. очень долго была жива среди осетин, в частности, им приписывали шум, стук и грохот, которые были слышны ночью возле дома.

Осетинский эпос «Нарты» содержит ряд сюжетов, связанных с образом В. Так, сюжет о плененном В. *Урызмаге* соотносится исследователями с греческим эпосом об *Одиссее*. Распространенным является сюжет о подвиге *Сослана*,





пригнавшего нартовский скот, гибнущий от холода и бескормицы, в теплую страну и хитростью одолевшего В. *Мукара*, сына *Тара*. В. И. Абаев отмечал, что почти во всех вариантах этого *кадага* именно зима и холод заставляют Сослана с нартовскими стадами отправиться во владения Мукара, где есть *Солнце*, тепло и корм. *Сырдон* хитростью одолевает В. и вызывает из их плена виднейших нартов. Согласно эпическим текстам, в бой с нартами В. изначально отправляли своих младших. В ходе борьбы, когда нарт сносил голову молодому В., старшие тут же вставляли ему одну из множества своих голов, и тот снова вступал в бой, поэтому никто из них не умирал. Так продолжалось до тех пор, пока этот секрет не раскрыл Нарт *Саууай*.

В описании внешности В. используются определенные формулы: «Великан был таков, что трое мужчин не могли бы обхватить его...». В осетинской «Нартиаде» встречаются различные уаиги: однорукий уаиг (иудзонгон уэйыг), *одноглазый уаиг* (иуцæстон уэйыг), *кривой уаиг* (сохъхъуыр уэйыг), *семиглавый уаиг* (авдææрон уэйыг). У некоторых из них есть собственные



Уаиг (великан). Худ. А. Хетагуров



Бой нартов с великанами. Худ. А. Г. Хохов





Похищение сестры великанов. Худ. М. Туганов

имена: *Æхсон / Æхсонты уайыг, Хъæрадзу / Хъæрадзау, Мукара* и др.

В. Елтагана Сослан побеждает в *игре в альчики*. Но эта игра не имеет ничего общего со спортивной игрой. Это — состязание двух колдунов, когда из одного альчика вылетает *голубь*, из другого — *ястреб*, который настигает и терзает голубя и т. д.

Дочь Солнца Ацырухс была воспитанницей семи *В.* К ней посватался Сослан, у которого *В.* потребовали *калым*. *Батрадз* в нартовской пляске калечит *В. Алафа*, который изувечил в *симде* многих нартов. Одним из сильнейших противников *Ацамаза* является *Схуали-уаиг* — убийца нарта *Бцега*, отца Нарта *Сидамона*, из рода *Бората*. В вариантах некоторые *В.* называются *алдарами* или *маликами* (*Адау-уаиг-æлдар*, *Схуалийы мæлик* и др.). Очевидно, употребляя «*В.*» и «*князь*» в составе одного имени, носители эпоса стремились подчеркнуть необычность персонажа. *В.* обладает тремя чудодейственными золотыми волосками на голове.

Смерть *В.* обычно возможна лишь от его собственного оружия, которое также имеет хтоническое происхождение. Так, *Мукара* отвечает

Нарту *Созырыко*: «Вон там находится перочинный нож, родившийся вместе со мной из чрева моей матери, убей меня этим (ножичком)». В другом сказании речь идет о *В.*, родившемся вместе с бритвой (*сæрдасæн*), оказавшейся гигантским *мечом*, т. к. для ее доставки на место казни *В.* герой погружает ее на арбу, запряженную двенадцатью парами быков. В сказании, описывающем путешествие Нарта Сослана в потусторонний мир, есть группа *В.*, правящих лезвия своих мечей, которые родились вместе с ними, для того чтобы убить Сослана.

Основным сюжетом нартовской эпопеи, как всякого героического эпоса, является борьба с *В.* как олицетворением слепых сил природы. В этот период нарты сочетают еще в себе черты героев-воинов и героев-колдунов. В борьбе с *В.*, намного превосходящими их физической силой, они охотно прибегают к хитрости и колдовским приемам. Персонажи этой стадии наделены также чертами культурных героев: они добывают *огонь* у *В.*, учат людей основам земледелия, изготовлению *пива*. Они выступают также нередко как искусные музыканты и певцы-чародеи. На смену этому, более архаичному типу героя, приходит герой-воин, наделенный сверхчеловеческой силой, нередко имеющий стальное тело, закаленное в небесной кузнице. Меняется и характер сюжетов. Наряду с борьбой против *В.* повествуется о военных походах против враждебных алдаров (князей), о защите *Страны Нартов* от захватчиков, а также о межродовых распрях. Например, уаиг *Мукара* в большинстве вариантов известен как *В.*, но в некоторых текстах он выступает богатым человеком, владельцем больших земель, живет среди нартов и даже отбирает землю уаигов.

В осетинском фольклоре *циклопы-уаиги* обитают на краю мира, на «северных равнинах», покрытых мраком, среди гор. Они имеют прямое отношение к холодному северному ветру. Есть и такие сказания, в которых путь в *Страну мертвых* лежит через гору уаигов, связанную с потусторонним миром. Она находится за «большими и бескрайними степями». Эти образы тоже восходят к скифскому, а шире — индоевропейскому кругу мифологических представлений о севере обитаемого мира. Им соответствуют античные предания об аримаспах — одноглазых богатырях, оберегающих подступы к северным горам, с ко-





торых дует свирепый ледяной ветер, способный закружить и унести любого. В. из осетинских кадагов, одноглазых гигантов, вполне можно соотнести со скифскими аримаспами, имеющими глубокие корни в индоевропейской традиции. Судя по славянским параллелям, их взгляд мог быть губительным. Схожий сюжет о «стражниках с огромными телами», что охраняют страну «блаженного» северного народа, сохранился и в индоарийском эпосе.

Некие параметры мироустройства осетинская народная традиция воспроизвела и в реальном пространстве горного сел. *Лац* — культового центра Куртатинского ущелья в Северной Осетии. Здесь зафиксировано предание о том, что по велению эпических нартов, первопоселенцев Лаца, вертикально стоящие с четырех сторон вокруг селения камни-цырты были принесены и установлены уаигами (символ хаоса). Камни обозначали границы сел., которые уаигам было запрещено переступать. Подчиняясь нартам, силы хаоса организовали для человека защищенное обитаемое пространство — космос, за границы которого жителям Лаца не рекомендовалось выходить без охранительной магии, чтобы не попасть к В. Отсюда и выражение: «Куда он запропастился, словно вышедший от нартов к цырту?».

Подобно драконам, хтоническим, порой многоголовым В. являются «хозяевами места», поэтому они — землевладельцы, феодалы, властелины, а нарты, «новый народ», выступают по отношению к ним назойливыми пришельцами, завоевателями, которые сражаются против них и включают отвоєванные территории в окультуренное, цивилизованное пространство. Беря себе в супруги жену, сестру, дочь или племянницу уаига, нарты и герои осетинских волшебных сказок приобретают таким образом права на их земли.

Судя по сообщению Страбона (II, 10), В. были известны еще мифологии скифов, населявших земли Северного Причерноморья две с половиной тысячи лет назад. В то же время, согласно *Геродоту* (IV.5), «по рассказам скифов, народ их — моложе всех», что перекликается с градацией поколений в Нартовском эпосе. Существование в их мифологии сюжетов, связанных с В., засвидетельствовали также скифские петроглифы в Минусинской котловине. Послед-

ние зафиксировали сцены противоборства двух групп человекообразных существ, которые различаются размерами фигур и их оформлением. Одну группу составляют люди, ниже ростом, они конные либо пешие, вооружены популярными в скифскую эпоху чеканами. К другой принадлежат их противники, которые изображены вдвое выше ростом и гипетрофированно вытянутыми. Они всегда пешие и воюют огромными палицами. По мнению исследователей, это враждебные людям В. Наскальные изображения сопоставляются с памирской и таджикской мифологией и фольклорными произведениями осетин о постоянной борьбе героев с гигантскими уаигами.

Представления осетин о В. перекликаются с религиозными верованиями некоторых реликтовых групп индоариев. Например, в Дардистане тоже верили, что первыми жителями мира были В.-яты. У них был только один глаз посреди лба. Неповоротливые и злые, они сидели в горах и были враждебны земледелию. Изгнанные из своих владений, В. являлись только по ночам, чтобы не давать покоя людям. Однако тех, кто попал к ним, они могли щедро одарить. Грозные В. считались также древнейшим населением Памира. Осетинским уаигам соответствуют связанные с вихрями и смерчами В. в фольклоре горных таджиков (войт, хойт), исполненные мифические существа памирского *пантеона* (войд, вайд, вуйд, вагд), которые выступали в положительных и отрицательных ролях, в женском и мужском облике и могли сожительствовать со смертными. В сказках они, как правило, прожорливые. Также осетинских уаигов сравнивают с ирландскими фоморами, балтийскими вейопатисами и литовскими веюкасами. См. *Великаны семи гор*.

Лит.: А б а е в. ИТ. II. 1990. С. 43, 105–106, 172, 174, 180, 183, 248, 262, 432, 677, 683; Д ю м е з и л ь. ОЭМ. С. 150–151; ППКОО. Кн. 6. С. 242–245; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 202–204, 206, 208, 212–214; Т у а л л а г о в. Скифо. С. 50; Т у а л л а г о в А.А. Всеволод Федорович Миллер и осетиноведение. Вл., 2010. С. 332; В а с и л ь к о в Я., Р а з а у с к а с Д. Балтийский ключ к проблеме Вия-Вайю // Scripta Gregoriana. Сб. ст. в честь 70-летия Г. М. Бонгард-Левина. М., 2003. С. 36, 38; Р а з а у с к а с D. Vėjūkas: Lietuvių vėjo demono vardo ir įvaizdžio rekonstrukcija, atsižvelgiant į vieną skitų atitikmenį (osetinių wəjug / wəjyǵ), Vilnius, 2004; Д а р ч и е в а М. В. Об одном фольклорном





концепте // ВСОГУ. № 2. 2013. С. 162–167; П л а е в а З. К. Уаиги — враги Ацамаза: от хтонической архаики до борьбы с феодалами // ИСОИГСИ. 2015. № 18 (57); НК. ИАЭ. 7. С. 71, 73, 77, 262, 266, 276, 315, 533; НК. ИАЭ. 6. С. 457; НК. ИАЭ. 5. С. 722; НК. ИАЭ. 4. С. 450; НК. ИАЭ. 2. С. 261, 356, 515; НК. ИАЭ. 3. С. 619.

К. Ю. Рахно

ВЕЛИКАН СЕМИГЛАВЫЙ [АВДСАЭРОН УÆЙЫГ]. См. *Семиглавый уаиг*.

ВЕЛИКАН СХУАЛИ [СХУАЛИ-УÆЙЫГ]. См. *Схуали-уаиг*.

ВЕЛИКАНЫ СЕМИ ГОР [АВД ХОХЫ УÆЙГУЫТÆ] — заклятые враги нартов, живут в пещере, часто нападают на нартов. *Болатбарзай* сражается с ними, но они закрывают его в пещере, завалив вход каменными глыбами. *Бора* отправляется на его поиски, но неудачно. По совету старейшины нартов *Сауассы*, первым он убил старшего великана, ибо когда младшему из них отрубают голову, старший сажает ему свою, поэтому они неистребимы. Шестерых великанов убивает *Бора*, седьмого — дочь *Даргафсара*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 63, 465.

М. Д.

ВЕНЕРА [БОНВÆРНОН, БОБЫРНОН, БОБРОН (ир.) / БОНВÆРНÆ (диг.)] — астрономический объект, предвестник наступающего дня, благоденствия. Иногда В. представлена как повелительница снегов.

Восход В. зависит от воли Небесного духа (Уæларвон зæд). Лишь в сказании «Урызмаг, Созырыко и Хамиц» («Уырызмаг, Созырыхо æмæ Хæмыц») повелителем В. выступает горный дух *Батаг*, по воле которого эта звезда может взойти раньше положенного срока. «Стал стеречь и третью ночь Хамыц тело своей матери. И тут горный дзуар Батаг снова начал строить свои козни, но не смог одолеть Хамыца. Воскликнул тогда Батаг: “Не победить мне их силой, но постараюсь одолеть их колдовством”, — и заставил взойти звезду Боброн».

В сказании «Гибель народа Елынуата» («Елынуаты сæфт») звезда В. предстает как предвестник гибели этого рода. «Стали пытаться нарты женщин из родов Елынуата и Азырата, от

чего может случиться их гибель, и, утомленные расспросами, они ответили: “Гибель рода нашего от звезды Бонварнон. На кровле святилищ своих разведите огонь, накалите в пламени по три стрелы, и когда утром взойдет звезда, выстрелите в ее сторону. И разозлится Бонварнон и напустит холод, и погибнут Елынуата и Азырата”». Пока В. находилась в плену у богини (или царицы / царя), обитавшей на вершине г. Бурхох, мир не знал ни снега, ни холода. Когда она благодаря нерадивой служанке вырвалась из перламутрового сундучка и села на *небе*, тут же повалил снег огромными хлопьями.

В некоторых сказаниях В. покровительствует снежной стихии, но является символом красоты: «...вышла девушка, и солнцем не была она, но ярче солнца светила, ярче Венеры сияла» («...иу чызг рацыди æмæ хур нæ уыди, фæлæ хурай рухсдæр уыд, Бонварнонаы тынгдæр æрттыфта»). «Дочь Солнца вышла. Глаза, словно искры, горели, на шее ее звезды были видны, со лба улыбалась утренняя звезда» («Хуры чызг рацыди. Йæ цæстытæ зынгау æрттыфтой, дæллагхъуыртæй стъалытæ зынды, ныхæй Бонварнон худти»). С В. сравнивают и Нарта *Ацамаза*.

Интересным является тот факт, что в сказаниях «Бонварнон» обозначает утреннюю В., а для вечерней имеется другое название — «Кæрдæджы стъалы» (диг. «Кæрдæг æстъалу» — букв. ‘звезда травы’; ср. известное у других народов название Венеры “пастушеская звезда”); названия эти связаны с древними представлениями о В. как божестве плодородия. Ардвисура Анахита, богиня *воды* и плодородия в древнем Хорезме, также ассоциировалась с планетой В. Само название планеты В. (хорезмийское Нахич, перс. Нахид) восходило к имени этой богини.

В одном из текстов, описывая коня героя *Чандза*, сказитель говорит: «А на лбу у коня была изображена звезда Венера» (т. е. белое пятно).

Помимо «Нартиады», В. встречается в других осетинских эпических текстах. Например, в «Легендах о Царциата» она — дочь Месяца и племянница *Бога*, воспитывается в *молочном озере* и становится женой первого человека Царддзой. Она объяснила герою, что его находка — это небесный камень, и посоветовала изготовить из него первый *меч*. Она же выступила хранительницей меча. Это заставляет вспомнить,





что в сказаниях старейшего каракалпакского племени мюйтенов, у которого прослеживаются связи с древними ираноязычными народами юга Средней Азии и сопредельных областей, в том числе сарматами и аланами, фигурирует их мать-прародительница Ак-Шолпан (Белая В.), чье имя даже служило боевым кличем.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 113; НК. ИАЭ. 4. С. 370; НК. ИАЭ. 5. С. 67, 265; НК. ИАЭ. 7. С. 320; ОЭЭ. С. 128; СН. 1989. С. 137; Абаев. ИЭСОЯ. Т. I. С. 583; Легенды о Царциата: эпос осетинского народа / Сост. Ф.М. Таказов. Вл., 2007. С. 17–31; Дзидцойты. ВОФ. С. 315–316, 318, 320, 321, 326.

Р. П. Кулумбегов
К. Ю. Рахно

ВЕПРЬ, ДИКИЙ КАБАН [ХЪÆДДАГ ХУЫ] — мифический страшный зверь-людоед. Он является персонажем мифов и преданий у многих народов. С ним сражался известный герой *Геракл* (5-й подвиг). Со стадом таких В. сражается также герой иранского поэтического эпоса «Шахнаме» Бижен (Бижан). Сюжету *кадага* «Борьба нарта Батраза с вепрем» («Нарты Батрадзы тох хъæддаг хуымæ») близок сюжет из эпоса о *Даредзанта* — «Сказание о Безане» («Безаны таурæгъ»).

Кадаг о схватке *Батрадза* с диким кабаном обнаруживает единство с ведийским мифом о поражении *Индрой* дикого кабана Эмуши: герой убивает демона в образе кабана и освобождает похищенное им *солнце*. При этом особый интерес представляет оружие, которым совершается этот подвиг. Индра пронзает кабана связкой тростника (или травы дарбха), а Батрадз поражает связкой хвороста мишень, которая в сказании служит семантической заменой кабана. Данный миф представляет собой вариацию основного индоевропейского мифа и также имеет космогонический смысл. Результаты сопоставления осетинского сказания и ведийского мифа подводят к закономерному вопросу о существовании подобного сюжета в мифологии далеких предков осетин — скифов и сарматов. Наибольший интерес для рассматриваемого вопроса представляют скифские золотые пластинки-застежки из Сибирской коллекции Петра I с изображениями «охоты» на кабана (первая половина III в. до н. э.). Ряд важных элементов этих изображений совпадает с описанием поединка Батрадза с диким кабаном (скифский «охот-

ник», так же как и нартовский Батрадз, укрывается от кабана на дереве и др.). Эти и другие скифские памятники с изображением героя, поражающего кабана, со всей очевидностью свидетельствуют о существовании в скифской мифологии сюжета о борьбе героя (или божества) с демоническим персонажем в образе дикого кабана. С учетом ведийских нартовских аналогий, герой, противостоящий на этих изображениях кабану, трактуется как скифский *Арес*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 163–168, 627; Дарчиев А. В. Элементы архаического мифа в сказании о борьбе Батраза с диким кабаном // Ритмы истории: Сб. научных работ. Вл., 2004. С. 199–246.

А. В. Дарчиев

ВЕРЕВКА. См. *Волшебная веревка.*

ВЕРНАДСКИЙ Георгий Владимирович (1887–1973) — выдающийся российский ученый-



Г. В. Вернадский

историк. Громкую известность в России и за рубежом получил его фундаментальный труд «История России», включающий хронологические рамки с древности до создания Русского государства.

В. основательно рассмотрена история ираноязычных скифо-сармато-аланских пле-

мен, их тесные взаимоотношения со славянским миром. Скифо-аланским мотивам в Нартовском эпосе осетин он посвятил специальную статью под названием «Относительно эпической поэзии Аланов» (1953). Исходя из сходства гадания у скифов, алан и осетин, близости этногенетических легенд скифов и нартов, а также наличия в Нартовском эпосе и у скифов мотива героической *чаши*, В. приходит к выводу о неразрывности и преемственности фольклорных традиций скифов и алано-осетин, связующим звеном между которыми он называет фольклор сарматов. В этой же статье автор проводит параллель между Сабазием боспорцев и осетинским *Афсати*, уже привлекавшую внимание исследователей. Осетинские легенды, записанные от *сказителя* Дзанбулата Дзанги, и





проблема их историзма рассматривались в статьях «Осетинское сказание об Ири Дада и Мстиславе» (1956) и «Проблемы осетинского и русского эпоса» (1959). В них В. отмечал, что нарты не боги и не обычные люди. Это гиганты сверхъестественной силы, сопоставимые в некоторых отношениях с нордическими асами. Осетинский фольклор В. считал богатым и разнообразным, а Нартовский эпос называл мифологическим по своей сути, отмечая в нем следы исторических событий и географические данные. Нартовские сказания обнаруживают параллели в русском и персидском эпосе, и В. допускал, что аланы служили здесь посредниками. Алано-киеворусские этнокультурные контакты, к которым были причастны и кабардинцы-касоги, могли иметь место в Тьмутаракани, Керчи, междуречье Донца и Дона, близком к границам Чернигово-Северщины. Ссылаясь на В. Ф. Миллера, В. отмечал общие темы в былинах и Нартовском эпосе осетин. Он также считал, что одним из источников Фирдоуси были фрагменты аланского эпоса. Повлиял аланский эпос и на Низами. В. был обеспокоен проблемой забвения эпического фольклора и настаивал на необходимости дальнейших фольклорных экспедиций.

В монографии «Происхождение России» (1959) В. отмечал древность пантеона небожителей, фигурирующих в Нартовском эпосе, — *Донбеттыр*, *Барастыр*, *Курдалагон*. Он подчеркивал, что истории о волшебном олене часто встречаются в аланском и сакском фольклоре, из которого они проникли в индобруддистскую традицию. В. сопоставил Нартовские сказания о женитьбе *Ацамаза* на *Агунде* и о смерти *Сослана* с буддистскими сказаниями о саке по имени Чамбака, который, будучи изгнанным, стал царем в стране Бакуда и запретил своим подданным убивать оленя, а также со сказаниями о золотом олене, озаряющем горные долины.

Соч.: История России в пяти томах. [1943–1969]; G. Vernadsky Anent the Epic Poetry of the Alans // АYPH. Т. XII [1952]. Bruxelles, 1953. Pp. 525–526; Origin of Russia. Oxford, 1959. P. 35–41; The Ossetian Tale of Iry Dada and Mstislav // The Journal of American Folklore. 1956. Vol. 69. № 273, Slavic Folklore: A Symposium (Jul. — Sep., 1956). P. 216–235; Problems of Ossetic and Russian Epos // The American Slavic and East European Review. 1959. Vol. 18. № 3. P. 281–294.

Лит.: М а р р Н. Я. Франко-армянский Sabazios-aswac и сванское божество охоты // ИИАН. 1912. С. 827–830; А б а е в. ОЯФ. 1949. С. 300.

А. Л. Чибиров
К. Ю. Рахно

ВЕРХНИЙ КВАРТАЛ [УÆЛЛАГ СЫХ] — один из трех кварталов *Селения Нартов*; иногда именуется Верхним селением. Согласно *кадагам*, В. к. принадлежит роду *Ахсартаггата* (в отдельных — *Бората*). В ряде текстов В. к. называется по имени населяющего его рода (квартал Ахсартаггата — *Æхсартæггаты сых*). См. *Селение Нартов*.

М. Д.

ВЕСТНИК СО СТРЕЛОЙ [ФАТФÆДИСОН] — вестник, который сообщает врагу об объявлении войны выстрелом из лука. В осетинском фольклоре герой нередко пускает стрелу в сторону своего направления, тем самым давая врагу знать о своем наступлении. Согласно *кадагу* «Смерть сына Ноза Баргуна» («Нозы фырт Бæргъуыны мæлæт») девичье войско, возглавляемое дочерью *Даргафсара*, прежде чем сразиться с войсками *Баргуна*, отправило стрелу, предупреждающую врага о скорой встрече с противником: «Догнали они Баргуна где-то | Стрелу-вестницу пустили в его сторону» («Бæргъуаны иу ран уыдон сæййæфтой | Фатфæдисон æм уыдон арвыстой»). Таким же выстрелом *Безымянный сын Урызмага* предупредил о своем наступлении жителей неизведанной страны *Терк-Турк*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 58–62, 465.

Л. Ч.

ВЕЧЕРНИЙ ВЕТЕР [ИЗÆРЫ ДЫМГÆ] — природное явление в «Нартиаде», наделенное даром речи. В *кадаге* «Как убили отца Батрадза Хамыца» («Батрадзы фыд Хæмыцы куыд амардтой») нарты собрали войско и отправили В. в. (Изæры Дымгæ) к Утреннему Ветру (Райсомы Дымгæ), чтобы тот поднялся к *Батрадзу* и сообщил ему об убийстве его отца *маликом* города *Тынты калак*, а также о том, что нартовские войска собираются для наступления с целью мести за *Хамыца* («Стæй Нарт æрæмбырд кодтой æфсæдтæ æмæ арвыстой Изæры Дымгæйы Райсомы Дымгæмæ, Райсомы Дымгæ Батрадзмæ





куыд ссаууа æмæ йын зæгъа: “Дæ фыды дын амардта мæликк, æмæ мах Тынты калакмæ цауæм дæ фыды туг исынмæ, дæхæдæг дæр куыд æрцауай ардæм”»). Батрадз, узнав об этом, сам решил мстить за отца. Это одна из черт, сближающих Батрадза с громовержцем *Индрой*: Индра, принадлежавший к юношам-воинам, связан с ветрами. Его спутниками и помощниками являются ветра-Маруты, дети бога ветра *Вайю*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 305; Куллаанда С.В. Царь богов Индра: юноша-воин-вождь // Ранние формы политической организации: от первобытности к государственности. М., 1995. С. 112–113.

К. Р.

ВИНО [СÆН] — древнейший напиток осетин, известный и их предкам — аланам. Слово «сæн» относится к скифскому наследию в осетинском языке. О способах изготовления В. в источниках мало информации. Известно только, что скифы пили исключительно чистое В. и считали его особенным напитком для выдающихся воинов. Почетную *чашу* скифы всегда подавали особо отличившимся в бою воинам. Согласно *Геродоту*: «Раз в году каждый правитель в своем округе prepares сосуд для смешения вина. Из этого сосуда пьют только те, кто убил врага. Те же, кому не довелось еще убить врага, не могут пить вина из этого сосуда, а должны сидеть в стороне как опозоренные. Для скифов это постыднее всего. Напротив, всем тем, кто умертвил много врагов, подносят по два кубка, и те выпивают их разом».

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

По сведениям французского монаха Вильгельма де Рубрука, путешествующего по Кавказу в XIII в., аланам также было известно В.: «Прежде чем добраться до Железных ворот, —

писал он, — мы нашли один замок аланов... Там впервые нашли мы виноградные лозы и пили вино».

Согласно Б. А. *Калоеву*: «Предки осетин, поселившись в Центральной части Северного Кавказа, где климатические условия были менее благоприятны для разведения винограда, перестали заниматься виноградарством и виноделием. В то же время слово “сæн” сохранилось в форме “сана” в адыгском нартовском эпосе, а вино здесь является наиболее популярным напитком нартов. Возможно, все это объясняется этническими связями ираноязычных предков осетин с их соседями — адыгскими племенами, с которыми они находились в тесном контакте с глубокой древности».

Общее название В. «sæn» у алан-осетин и кабардинцев свидетельствует о том, что до монголо-татарского разгрома аланы производили его на плоскости, познакомив с его приготовлением соседей и передав им название «сæн». На Центральном Кавказе, где произошло массовое заселение алан, условия для занятия виноградарством отсутствовали, и В. исчезло из их быта.

В. редко упоминается в Нартовском эпосе. Возможно, зная процесс его изготовления, создатели эпоса не ставили его на один уровень с *ронгом*, *алутоном* и *пивом*. В *кадаге* «Урызмаг и Харын-Хуаг» («Уырызмаг æмæ Хæрын-Хъуаг») встречается упоминание о винограднике. «У моего отца, — говорит Урызмаг, — были хорошие виноградники, а вот взгляни туда — Харын-Хуаг (Хæрын-Хъуаг) превратил их в заросли кустарника, а весь наш скот — в кучу камней».

В другом *кадаге* «Нарт Батрадз и Созырыко» («Нарты Батрадз æмæ Созырыхъо») упоминается и собственно В.: «К тому времени Созырыко достиг края чаши и не мог дальше выбраться. Он расстроился, потому что зря проделал путь, и стал возвращаться. Когда он прошел небольшое расстояние, кто-то поднял эту чашу и наполнил ее вином. Вино подняло Созырыко на свою поверхность, и он начал плыть изо всех сил, чтобы спастись. Но, когда он чуть было не достиг цели, какой-то уаиг проглотил (букв. выпил) его вместе с вином» («Уалынмæ Созырыхъо бахæцца мигæнæны кæронмæ æмæ йын уырдыгæй дарддæр ацауæн нал уыдис. Уæд





ныккатайтæ кодта, дзæгъæлы цыд кæй фæцис, уый тыххæй æмæ фæстæмæ раздæхт. Куыддæриддæр рауади иу чысыл, афтæ цыдæр уыцы мигæнæны хæрдмæ ысхыл кодта æмæ дзы сæн рауагъта. Сæн Созырыхъойы йæ сæрыл саста æмæ ленк кæнын байдыдта йæ тых-йæ бонæй, цæмæй-ма аирвæзтаид. Гъе, фæлæ, куы фæцæйхæццæ кодта, уæд æй цавæрдæр уæйыг сæнимæ анызта). И далее: «Он хорошо отдохнул, от запаха вина его голова непрестанно кружилась, но он все еще ясно понимал цель своего пути, все еще вспоминал о попавшем в колдовскую ловушку титане и шел дальше в поисках колдуна, чтобы освободить Батрадза» («Хорз баулафыд, нал æнцад йæ сæр сæны тæфæй йæ зылынай, фæлæ ма уæддæр хорз æмбæрста йæ сæрфат фæндаг, уæддæр ма йæ цæстытыл уади, йæ фæстæ ахсты цы титан бахаудта, уый, æмæ та дарддæр цыдис дæсны агураг, цæмæй Батрадзы ыссæрибар кодтаид, уый тыххæй»).

О В. как напиток нартов имеется запись и в одном из кабардинских сказаний: «Ежегодно на пир к божеству жизни приглашали самого сильного и мужественного из нартов. Был приглашен и Сосруко. На пиру, на вершине Ошхамахо, Сосруко первый из смертных выпил божественный напиток “сано”. Он захотел, чтобы все люди отведали сано, и скатил вниз бочку с сано, на дне которой были семена винограда. Сано рекой разлилось в стране нартов, а семена проросли на земле нартов и дали плоды. Так, нарты с помощью Сосруко получили сано — вино».

Согласно осетинским и кабардинским текстам, нартам были известны виноград и изготовлявшийся из него напиток — В.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 149; Абаев. ИЭСОЯ. Т. III. С. 66–68; Калоев. Осетины. С. 266; СН. 1981. С. 47; Геродот. История. IV. С. 28–30; Тресков И. В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963. С. 141; Гадагаль А. М. Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар, 1967. С. 125; Рубрук В. Путешествие в Восточные страны // ОГРИП. Ордж., 1967. С. 13–20.

И. А. Бедоева

ВНЕШНИЙ ОБЛИК НАРТОВ. Согласно осетинскому эпосу, нарты по своему внешнему виду и многим антропологическим характеристикам заметно отличались от других племенных групп. Они выделялись на фоне *небожителей*,

антропоморфных *великанов* и карликов — *Быцента*, а также отличались от соседних *чинтов* и *гумских* людей. В эпосе говорится, что сами нарты легко определяли среди незнакомцев своих сородичей, да и другие племена и народы узнавали их по многим внешним чертам: росту, фигуре, строению *черепа*, цвету волос и глаз и т. д. В *кадагах* часто присутствуют такие обороты, как: «Вижу я, что вы из нартов», или «Видим мы, что ты из наших — нартов». Великаны приветствовали их: «Будь здоров, нартский муж».

Как известно, нарты, проводившие большую часть жизни в *балцах*, войнах и на *охоте* и питавшиеся дичью, обладали высокой выносливостью и недюжинной силой уже с юношеского возраста. Они имели и особое строение туловища. Так, отмечается, что у таких людей нередко срстаются ребра, и их в эпосе называли «фæйнагфарс». Данная характеристика с инверсией присутствует в скифском имени из Ольвии *Парсланако*. Этих людей сразу узнавали по одному прикосновению. Таким свойством обладал и *Созырыко*. Нартовский эпос сообщает, что виднейшие герои, вожаки нартов имели деформированные головы. Их называли «гуыппырса́р», где первая часть слова означает «выпуклый, выдающийся», а вторая — «са́р» — «голова». Со временем значение этого термина сместилось от физических характеристик к духовно-нравственным, и «гуыппырса́р» стало означать ‘широкоплечий’, ‘отважный’, ‘знающий’, ‘соблюдающий традицию’, ‘именитый нарт’. По данным археологии, у некоторых древних народов был обычай искусственной деформации черепа. Производимые изменения отдельных частей человеческого тела в содержательном отношении увязывались с половой и социальной дифференциацией общества. С целью создания отличительных признаков в физическом строении тела в период классообразования деформация черепа приобретала политический смысл. Этим способом кодировалась определенная часть войска. Черепа с измененной формой встречаются в скифских погребениях, и уже по этому признаку можно проследить ареал обитания их племен.

В *кадагах* рассказывается, чтобы полностью убедиться в племенной принадлежности, прибежали иногда к ощупыванию головы, туловища,





запястий рук. Так, в сказании «Как Урызмаг и Хамыц нашли своего деда Уархага», *Уархаг* говорит братьям: «Ближе, ближе подойдите ко мне. Только по тому, как сложены вы, кости ваши ощупав, могу я признать вас». Подошли *Урызмаг* и *Хамыц* к нему, обняли его, и *Уархаг* стал неспешно кончиками пальцев ощупывать их запястья. Так он признал своих внуков.

Нарты были светловолосыми или златоволосыми — и это тоже был их отличительный признак. Они характеризовались тяжелой поступью, разящим взглядом и могучим голосом (нартон хъалас). Так, *Ганпаг-алдар* предостерегал своего заносчивого сына, чтобы он опасался Нарта с крутым лбом и пронзительным взглядом, булатного *Батрадза*; рыбаки-великаны, придя домой, говорят своей матери, что чувствуют запах *аллон-биллона* (так они именовали нартов). Об *Ахсаре* и *Ахсартаге* сказано, что они были светловолосыми, стройными, широкоплечими и искроглазыми (цахærцаæст). Про Урызмага говорится: статный видом, красивый человек, благородного нрава, мужеством отличный, силой никому не уступающий. Хамыц был «стальноусым» и обладал чудесным зубом *Аркыза*. *Сырдон*, в силу многоликости своего образа и способности менять внешний вид, не отличался особыми внешними признаками. Но у него — шрам на лбу, что считалось признаком счастья. При этом ни счастливым, ни благополучным он не был. Более рельефно выписаны *Сослан* и *Батрадз*. Закаленные небесным *Курдалагоном*, они были булатнотельными, но у каждого имелись свои отличительные особенности. У колченогого *Сослана* борода торчала в разные стороны, а в глазу было два зрачка. К тому же, на спине у него — изображения *солнца* и *луны*. О *Батрадзе* сказано, что он смуглый и высоколобый, а его глаза величиной с сито.

Описания женских персонажей «Нартиады» стандартизированы. Все они — *Ельда*, *Дзерасса*, *Акола*, *Агунда*, *Ацырухс*, *Бедуха* (Бедоха) и другие — были неописуемо красивы, о них говорится только в восхитительных тонах. Исходящее от них сияние освещало все вокруг. В описаниях встречаются следующие сравнения: «черные брови — вороньи крылья», «смеющиеся губы, как вечер солнечного дня», «станом лебедь, взгляд — лунный свет» и т. д. Примером

описания нартовской девушки может служить следующий отрывок:

С правой щеки смотрело смеющееся солнце,
с левой — виднелся игривый месяц,
С шеи сверкала рассветная звезда.
Высокобровая была, как лань Черного леса,
Золотые волосы доходили до щиколоток,
Глаза испускали синее пламя.
Одним словом — свет неба, краса земли
(«арвы рухс, зæххы фидауц»).

Красота главной героини эпоса — *Шатаны* — особо не подчеркивается, хотя есть упоминание, что была она красивее своей матери *Дзерассы*. Другие женщины оказывались в тени могучего образа хозяйки нартов. В эпосе чаще отмечается ум, смекалка, хозяйственность, гостеприимство, заботливость *Шатаны*, нежели ее внешняя красота. К тому же, она обладает даром предвидения, способностью менять свой внешний облик, повелевает стихиями и умеет находить выход из самого сложного положения.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 39, 795; НК. ИАЭ. 7. С. 43, 523; СН. 1978; НК. 1949; Абаева. Этюды; Абаева В.И. Скифо-сарматские наречия // Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979. С. 298; его же: ИЭСОЯ. Т. I. С. 531; Грантовский Э.А. Ранняя история иранских племен в Передней Азии. М., 2007. С. 196; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 94, 243, 244.

Б. К. Харебов

ВОДНЫЙ МИР. В большинстве эпизодов осетинского эпоса «Нарты» присутствует вода в самых разных проявлениях — море, река (большая река), озеро, ручей, ледник. Говорится о том, что нарты проживали вблизи масштабных водных объектов. Из текстов следует, что они преодолевали большие водные пространства, хотя и не были мореходами. Водная стихия для них была близкой, понятной, если не сказать родной. Многие нарты подолгу жили в водном царстве. Например, *Батрадза* пришлось выманивать из моря. Нарты охотно брали в жены морских дев, рождались с *Донбеттырами*.

В традиционных представлениях осетин *Донбеттыр* был повелителем морей и крепных рек, *Доффа* — хозяином рыб и всех рек, в которых водится рыба, а *Гатаг* — хозяином родников, т. е. питьевой воды. Такое четкое распределение функций говорит о хорошем знакомстве





предков осетин с различными водными объектами. Ю. А. Дзиццойты указывает, что наиболее полные представления о Донбеттырах встречаются в Нартовском эпосе. Здесь же сохранилось их второе название — менагорта.

Морские жители приветствовали нартов, принимали их, давали им кров. Те пользовались их *гостеприимством* и подолгу задерживались в водном царстве. По описаниям, Донбеттыры жили в достатке. Стены их домов были отделаны перламутром (æргъæу), полы — из голубого хрусталя, а с потолка светила утренняя звезда *Бонварнон*. Есть и упоминания о жемчуге. Водные жители предстают и в виде людей, и в виде рыб. Девушки из рода Донбеттыров на земной тверди становятся одними из лучших представительниц нартов (*Дзерасса* — праматерь нартов).

У Донбеттыров имеется свой морской транспорт: лодки (в некоторых вариантах — золотые), хранящиеся в закрытой гавани под водой — навват — букв. 'место для корабля'. Судя по названию гавани, лодка Донбеттыров была кораблем. Об этом же говорит описание «лодки», различные детали которой носят следующие названия: сетаънадаън 'передняя часть, которая открывалась и служила входом', сатаънхебрагъ 'приспособление для пришвартовывания и одновременно 'трап', каъфгом 'порог двери', раемп 'специальный короб для хранения флага'. Эти лексемы встречаются только в языке эпоса, их этимологии не выяснены. Сюда же следует добавить и оригинальное название морского берега сеттаънарс, происхождение которого также неизвестно. По мнению Ю. А. Дзиццойты, наличие такого количества названий различных частей корабля свидетельствует о хорошо налаженном мореходстве у предков осетин. Об этом же говорит скифское имя Navaza, нарицательно означающее 'кормчий, управляющий кораблем'.

Жившие в Северном Причерноморье ирано-язычные народы с древности были знакомы с судоходством и корабельным делом. Так, согласно Страбону (VII 3, 9), Эфор утверждал, что двузубый якорь изобрел не кто иной, как мудрый скиф Анахарсис. Историки отмечают, что во II в. до н. э. у скифов появился флот. Он служил для борьбы с пиратами с периода проявления у скифских царей интереса к заморской торговле, в том числе хлебом. Ученые предпо-

лагают, что флот состоял из греков, прежде всего союзных и полуподчиненных ольвийцев.

По свидетельству Диона Кассия, условия договора, заключенного в правление Марка Аврелия между римлянами и сарматским «племенем» языгов, включали в себя запрет судам языгов плавать по Дунаю, а им самим — занимать острова на этой реке. Птолемей во II в. н. э. зафиксировал город Навар (Ναυαρσ) в бассейне реки Каркинит, которая, возможно, может быть отождествлена с Утлюком или Токмаком в северной Таврии. Согласно В. Ф. Миллеру, имя Навар происходит от иранского *nav* 'лодка'. О переправах сарматов на ладьях через Дунай говорится у Аммиана Марцеллина и у Зосима. На основе анализа античных источников А. К. Нефедкин пришел к выводу о том, что «некоторые племена сарматов занимались морским разбоем, что в общем не вяжется с нашим представлением о них как о кочевниках». Епископ Кирский Феодорит в середине V века пишет, что у «скифов» и «савроматов» (сармато-алан) существовали не только такие ремесленные специальности, как кожевники, медники, плотники, живописцы, но и такие, как кораблестроители и кормчие.

О хорошем знакомстве нартов с морем говорит и морская лексика. Ю. А. Дзиццойты указывает на слова, употребляющиеся только (или преимущественно) в языке Нартовского эпоса: уырбын, даелдон заъхх 'морское дно'. Несколько названий для дельфина: сæмсгæф, æргæвкæф, æргæуон кæсаг — букв. 'перламутровая рыба', галгæф — букв. 'бык-рыба', дойнаг гал 'водный бык', донхъуццытæ 'водные коровы'. Нарты *Урызмаг* и *Хамыц*, проводя детство в подводном царстве у родственников матери, часто устраивают скачки (дугъ), сидя верхом на *самсгафах*. А когда Нарт Хамыц пустился вплавь по морю, самсгафы заботливо сопровождали его. Кроме того, в эпосе упоминается какая-то крупная рыба беркæф, жиром и молоком которой питается Нарт Батрадз перед закалкой.

Гигантская морская рыба-кит упоминается в *кадагах* о *черной лисице* нартов, где герои состязаются в том, с кем какая произошла диковина. Сказал *Сослан*: «Я ездил с товарищами на двенадцати арбах, и на ночлег [мы] остановились на берегу моря, арбы [же] расставили вокруг себя для обороны от нападения. В эту же





ночь из моря выплыла рыба и проглотила всех нас с быками и арбами. Когда в животе рыбы развели мы огонь, то увидели сидевшую там девицу, которую я взял к себе. Мы жили в животе рыбы, питались тем, что срезали с боков ее мясо, варили и ели. Когда же бока рыбы от огня согрелись, все мясо истощилось, а [сквозь] бока начали показываться лучи солнца, то рыба выплыла на берег. Мы прорезали ей бока и вышли все оттуда, то есть из живота рыбы, живыми. На девице я женился и теперь живу с ней. Вот мой амбисонд, можете спросить ее, если это неправда».

В одном из дигорских вариантов этого же кадага Нарт Урызмаг рассказывает, как он попал в чрево кита. «Запряг я черных быков, рожденных в день празднования Тутыр, чтобы пахать, и пришел к берегу океана (моря). Море вздыбилось и всех — повозку, быков — забрало к себе. И оказались мы все в пасти рыбы. Пока я рубил ее бок, прошел год. К тому времени бок истончал, и я выпрыгнул в море. Оно опять взволновалось и выкинуло нас на сушу. Когда мы оказались на суше, то я стал отрезать от рыбы части и привез целую повозку. Если я еще что-то буду говорить, то подобного этому не видал».

В осетинском языке общим названием для крупных рыб служит лексема «кæф». Предки осетин не были рыболовами, хотя и жили вблизи больших водоемов. Не входила рыба и в их пищу (до последнего времени рыба отсутствовала на традиционном осетинском столе). Есть несколько упоминаний о том, когда нарты собираются поесть рыбу. В сказании «Кому досталась черная лисица» Хамыц рассказывает, как вместе со своим воспитанником купил сушеную рыбу в Ахар-Калаке (надо полагать, близ Каспийского моря у дельты *Волги*, где сушение и вяление рыбы имеют древнюю традицию). Хамыц говорит: «Я сказал своему младшему: хочу немного поспать, а ты возьми с повозки одну сушеную рыбу, помочи ее в воде и, когда она размокнет, разбуди меня. Мы поедем и отправимся дальше». Но не суждено было Хамыцу и его спутнику полакомиться рыбой. Когда юноша опустил ее в ручей, она ожила, вильнула хвостом и уплыла.

Перед закалкой у небесного кузнеца *Курдалагона* Батрадзу необходимо в течение нескольких дней питаться у Донбеттыров рыбьим жиром

и молоком. *Солнце* советует ему: «Отправляйся к родственникам своей матери. У них есть большие рыбы. Недделю питайся их жиром и пей их молоко, а иначе не сможешь ты закалиться в кузнице Курдалагона».

В кадаге «Сослан ищет того, кто сильнее его» рыболовством занимались сыновья женщины-великанши. В эпосе встречается топоним «Рыбье ущелье». В современной топонимии Осетии есть сел. Касагджын (рыбное место) и сел. Гуфта, куда, по свидетельству старожилов, добирались осетровые и метали икру (еугæф).

В сказании «Сослан и сыновья Тара» герой спускается на дно моря и спит там семь дней. За это время намерзает на нем лед на семь локтей. Насквозь промерзает море, и в нем — рыба. На восьмой день Сослан просыпается, выпрямляется, поднимает на себе весь этот лед и, обливаясь потом, шагает в степь на самую середину. Там он отряхивается с силой, и вся рыба сыплется на землю. И Сослан кричит: «Эй, кому нужна рыба? У кого есть лошадь с арбой, пусть приезжает за рыбой, у кого лошади нет, пусть на себе несет!».

Пытаясь обидеть удалого *Арахдзау*, сын *Хыза Челахсартаг* обращается к нему: «И чего это ты, собачий щенок, приехал сюда? Ведь от тебя рыбой несет».

В *Стране мертвых* видит Сослан родники, которые бьют из подножия горы. Кишмя кишат они рыбой, и прыгает рыба из одного родника в другой и там резвится, и ни одна рыба другой не мешает. Подивился Сослан этому чуду, а мудрая *Бедуха* объяснила ему, что настанет время, когда люди, принадлежащие к разным родам, будут жить дружно, как родные братья.

В эпосе встречается имя *Кафты-сар-Хуандон-алдар*. «Кæф» — букв. 'большая рыба', 'осетр'; В. И. *Абаев* предполагал, что в языке скифов «канна» — рыба. По его же мнению, речь здесь идет о Керченском проливе — Пантикапее, отличавшемся богатством рыбы. В сюжете о гибели Сослана герой отвергает предложение Кафты-сара отправиться с ним в рай, заявляя, что от того разит рыбой. По мнению А. Р. *Чочиева*, за этим стоит презрение к рыболовству как профессии.

Двойное отношение к В. м., возможно, связано с тем, что нарты в определенном смысле та-





буизировали обитателей глубин. См.: *Воды земные и небесные*.

Лит.: СН. 1978; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 168, 443–444; кн. 3. С. 111; НК. ИАЭ. 2. С. 721; НК. 1989. С. 468; У а д а т и Хь. ИАС. Тауаѣрѣхъта. Аргъауттаѣ ама дигорон царди хабаѣрттаѣ. Дз., 2012. С. 12; А б а е в В. И. Сарматско-боспорские отношения в отражении нартовских сказаний // ИТ. 1990. С. 369–381; Ч о ч и е в. Очерки. С. 53, 243; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 236–237; В е р н а д с к и й Г. В. Древняя Русь. Тверь-М., 1996. С. 127; Н е ф е д к и н А. К. Военное дело сарматов и аланов (по данным античных источников). СПб., 2011. С. 102–103; Д з и ц ц о й т ы. ВОФ. С. 71.

Б. К. Харебов

К. Ю. Рахно

ВОДЫ ЗЕМНЫЕ И НЕБЕСНЫЕ. В осетинском языке составной частью многих сложных слов является ‘дон’ (цаѣугаѣдон, лаѣугаѣдон, донгуыраѣн, донваѣз, дон-дон и др.), эта же лексема — компонент большинства гидронимов. По мнению В. И. *Абаева*, единственный древнеиранский язык, в котором слово *dānu-* означало «река», — скифский. Этот корень отложился в названиях южнорусских рр. Дон, Днепр, Днестр, Дунай и сохранился только в осетинском языке (дон ‘река’, ‘вода’).

Помимо указанных в качестве примеров сложных слов в эпосе встречается лексема ‘чылыхдон’ — грязная, непригодная для питья вода, а также название определенного известного места в *Стране Нартов* — ‘Борѣты дондаѣтгаѣн’: «Когда достиг он источника рода Бората (водоема, принадлежащего роду Бората), то услышал выстрель» («Борѣты дондаѣтгаѣнмаѣ куы бахаѣцаѣ ис, уаѣд фехъуыста топпы гаѣрѣхътаѣ»).

В «Нартиаде» река вблизи *Селения Нартов* называется ‘Нартыдон’ / ‘Нарты дон’ (источник, река нартов). Согласно *кадагам*, *Гагаг* повелевает реками, может закрыть *женщинам* доступ к воде, а владыкой морей, океанов является *Донбеттыр*. Названия р. Терек — ‘Терк’ / ‘Терчы дон’ — также встречаются в эпосе: «Отнесли его [сундук] к берегу реки Терек и уложили в сундук Урызмага, и бросили его в Терек» («Ныххастой йаѣ [чырын] Терчы былмаѣ амаѣ дзы Уырызмаѣджы нываѣрдтой амаѣ йаѣ Терчы баппаѣрстой»); «Взяли и бросили его в сундуке в воды Терека» («Схаѣцыдысты амаѣ йаѣ Терчы доны баппаѣрстой аѣд чырын»). В данных примерах Терек — река, у берегов которой находит-

ся Страна Нартов, а отрывки относятся к вариантам сюжета о последнем *балце Урызмага*. Часто встречается в кадагах река (родник) с названием ‘Дзыхыдон’ / ‘Дзыхдон’. Со Страной Нартов связывается гидроним ‘Цаѣлахъон дон’. Существительное ‘цаѣлахъ’ В. И. Абаев сопоставлял с лексемой цаѣхъал ‘волна’, ‘струя’, указывая на связь с грузинским *s’qali* ‘вода’.

Интерес представляет тот факт, что в «Кадагах о Нартах» сохранилось средневековое название реки *Волги* — ‘Идыл’ (ир.) / ‘Йедил’ (диг.), являющееся таковым до сих пор в ряде тюркских языков (башкирском, татарском, монгольском и др.). Другой реальный гидроним — Малка — встречается в дигорском кадаге: «Агунда спрашивает его, что, мол, случилось. Уырызмаг говорит ей, что со стороны реки Малки подошли бесчисленные войска» («Агунда имаѣ дзоруй, циуаваѣр хабаѣр аѣй, заѣгъгаѣ. Ораѣзмаѣг ба ин заѣгъта, Малхъи донбаѣл дуйней аѣфсаѣд аѣрбахизтаѣй, заѣгъгаѣ»).

Среди эпических гидронимов можно выделить названия рр. ‘Турон’; ‘Уайсы дон’, на берегу которой жил алдар Уаспия; ‘Уырбыны дон’, протекающая по границам Страны Нартов; ‘Цырддон’ (букв. цырд — быстрый) — река, находящаяся за *Черной горой*; ‘Фардыгдон’.

Эпический текст, как известно, отличается своеобразной числовой организацией. В осетинских «Кадагах о Нартах» число «семь» несет особую функциональную нагрузку. Так, наряду с семью горами или семью ущельями говорится о семи реках. За ними находится поле, непрестанно объятое пламенем. Либо за семью реками стоят войска, жаждущие сражения. В обоих случаях употребляется лексема ‘пиллон’ (пламя, гнев). Здесь же следует обратить внимание на цветовую символику, соответствующую таковой в русском языке (ср. гореть синим пламенем, покраснеть от гнева и т. д.). Расстояние, находящееся за семью реками от Селения Нартов, герою необходимо преодолеть в поисках невесты: «Там, за семью реками, где земля полыхает пламенем, есть крепость, стены которой сделаны из стали. В ней сидят две красавицы» («Уаѣртаѣ, авд доны фале заѣхх судзгаѣ зынгаѣй арт каѣм уадзы, уым ис, йаѣ кълутаѣ ’ндонаѣй каѣмаѣн ысты, ахаѣм фидар. Дыуаѣ раѣсугъды бады йаѣ мидаѣг»). Через семь рек *Сослан* переносит раненого *Саууайа*.





Относительно пространственной организации любопытный отрывок встречается в одном из кадагов: «Прости меня, — сказал Донбеттыр-старший, — | К тебе мы поднялись из-под семи вод (рек), | [Посланные / делегированные] От уважаемых старейшин из нашего рода Донбеттыров» («Ныббар мын, — загъта Донбеттыр, хистæр, — | Дæумæ ссыдыстæм авд доны бынай, | Нæ Донбеттырты кадджын хистæртæй»). Таким образом, в «Нартиаде» присутствует организация пространства вод не только в привычной горизонтальной плоскости, но и в вертикальной.

Берег реки представляет собой место отдыха эпических героев во время *походов*. ‘Суадон’ — источник, родник, ключ — одна из ярчайших репрезентаций мифологемы воды в осетинском эпосе. Согласно В. Ф. Миллеру, ‘суадæттæ’ — черные воды от ‘сау дон’ — вместо ‘саудæттæ’. В осетинском фольклоре часто встречается устойчивая формула ‘æвдæдзы суадон’. Согласно кадагам, это источник, который исцеляет от различных заболеваний, а в некоторых случаях может вернуть к жизни мертвого. Аналогичен ему ‘тæхгæ суадон’ (букв. летящий / бегущий источник): «Поднял Донбеттыр Ахсартага, отнес его к летящему роднику, омыл его, и ожил Ахсартаг» («Æхсæртæгы сиса, Донбеттыр æй тæхгæ суадонмæ аскææфта, уым æй æрæхсадта, æмæ райгас Æхсæртæг»). И в данном отрывке налицо магия, связанная с очистительной функцией воды, ее исцеляющими свойствами.

Лучших лошадей в эпосе водят на водопой к определенным источникам, у некоторых из них имеются названия, например, ‘Рæфы суадоны’. См. *Араф*.

Ледник ‘цъити’ и ледниковая вода ‘цъитидон’ также могут рассматриваться в качестве источника, относящегося к земным водам. В эпосе объясняется образование ледников, а раскаленный в бою *Батрадз* охлаждается на леднике (в вариантах — в море). Подобный мотив находим и в кельтском эпосе: «А в Эмайн-Махе королю Конхобару сообщили: “Одинокая колесница быстро мчится через равнину; дикие белые птицы бьются над ней, и дикие олени привязаны к ней; по бортам ее висят окровавленные головы врагов”. Конхобар взглянул, кто это, и понял, что это Кухулин, охваченный неистовством битвы, и что он принесет смерть каждо-

му, кого встретит; и тогда он приказал всем женщинам Эмайна выйти за ворота, снять одежду и ждать его обнаженными. Так они и сделали, и когда мальчик увидел их, то опустил голову от стыда. Тогда люди Конхобара схватили его и бросили в заранее подготовленный чан с ледяной водой, но вода в нем вскипела, и обручи и клепки лопнули и разлетелись; в три чана окунули Кухулина, и, наконец, ярость оставила его, и к нему вернулся прежний облик. Тогда ему дали новое платье и пригласили на пир в чертог короля». По тому же принципу (охлаждение раскаленного героя в воде) происходит закаливание героев.

Лед и ледник рассматриваются как твердое состояние воды. В осетинских эпических текстах часто встречается устойчивая фольклорная формула ‘залты мит æмæ æнусон цъити’ — *заловский снег* и *вечный ледник*. В словаре, приведенном в издании «Нарты кадджытæ» 1989 г., К. Ц. Гутиев пишет, что ‘залты мит’ — это снег, который не тает. Согласно кадагам, этот снег падает крупными хлопьями и не тает даже с наступлением весны. Растопить эти снег и лед может дыхание чудесного коня, принадлежащего эпическому герою: «Тот, у кого есть конь, способный своим дыханием растопить заловский снег и вечный ледник, и сам не замерзнет» («Ахæм бæх кæмæн ис, æмæ йæ комытæфæй залты мит æмæ æнусты цъити чи тайын кæны, уый йæхи дæр узал кæнын нæ бауадздæн»). Снег и ледник выступают в качестве преграды на пути героев эпоса. С выпадением заловского снега и вечного ледника нартовский скот остается без подножного корма, и нартам приходится искать новые пастбища, с чего начинаются сюжеты о предприятии завоевательных походов.

Утреннюю росу также можно отнести к небесным водам, она обладает волшебными свойствами: «Вот тебе моя войлочная плеть, — говорит юноше Батрадз. — Намочи ее в утренней росе и проведи ею по камням. Тогда животные оживут» («Мæнæ дын мæ нымæтын йæхс, — загъты лæппуйæн Батырадз. — Сæуæртæхыл æй схуылыдз кæн æмæ йæ дуртыл асарф. Стæй райгас уыдзысты фос»).

К области земных вод относятся ‘туацъæ’ — междуречье, низкое болотистое место, поросшее камышом и кустарниками, ‘лæм’ — болотистая местность; ‘хуыдым’ — запруда, омут,





водоворот. В составе мифологемы воды можно выделить мифологему «цад» (*озеро*) на основе ее широкой представленности в эпических текстах. Согласно кадагам, в царство Донбеттыров можно попасть, войдя в море, однако встречается в эпосе особое озеро Зилгæцад (букв. крутящееся / *вращающееся озеро*), которое также ведет в подводный мир: «Белая лань вошла в озеро Зилгæцад и скрылась в его водах» («Урс саг Зилгæцадмæ бахызт æмæ фæдæлдон»). Со сказочным жанром перекликается в эпосе мотив *молочного озера*, дающего силу и способствующего обновлению героя: «Там, в расщелине скалы, есть молочное озеро, тот, кто искупается в нем, станет таким, как в молодости» («Уæдта ма уæртæ хонхи дагъи йес æхсири цадаæ, уоми æхе ка ниртайа, йе æ фиццаги хузон лæхъуæн фæстдзæнаей»). В молочном озере купается *дочь Солнца*, а в кадаге о *Сырдоне*, путешествующем по *Царству мертвых*, говорится, что оно находится в *раю*.

Интересно отметить, что в одном из кадагов встречается покровитель озера Цады бардуаг, функции которого до конца неясны, известно лишь, что он благословляет Сослана жить в воде, и поэтому возможности бывать на суше у нарта нет. Водопад — ‘æхсæрдзæн’ / ‘донхауæн’ (ир.) / ‘лæхпорæн’ (диг.) — также является репрезентацией мифологемы воды. К небесным водам можно отнести дождевую, которая после сильного дождя скапливается в оврагах, затапливает равнины — ‘тæзгъыдон’.

Лит.: Абаев. ИТ. 1990. С. 31–32, 75; НК. 1989. С. 15, 17, 22, 87, 129, 192, 208, 224, 232, 351, 479, 486, 493; НК. ИАЭ. 1. С. 410, 426; НК. ИАЭ. 2. С. 124, 325, 353, 400, 685; НК. ИАЭ. 3. 155–156, 228, 240; НК. ИАЭ. 5. С. 8, 79; НК. ИАЭ. 6. С. 31, 40, 101, 102, 111, 122, 159, 164, 263, 267, 407, 477; Абаев. ИЭСОЯ. I. С. 302; Миллер. ОЭ. 1992. С. 125; МД. 1996. № 1. С. 774; МД. 1996. № 5. С. 146, 167; Гуриев. Словарь. С. 36; Роллестон Томас. Мифы, легенды и предания кельтов / Пер. с англ. Е.В. Глушко. М., 2004. С. 80; Дарчиева. Мифопоэтический. С. 106–121.

М. В. Дарчиева

ВОДЯНАЯ ЗМЕЯ [ДОНЫ КАЛМ] — неизвестное мифическое пресмыкающееся, враг *Сотиа*. После смерти Сотиа, эпическим героям предстояло стеречь его *склеп* от В. з. в течение трех месяцев. Настала очередь *Батрадза*, он уснул, а В. з. подобралась к склепу. Внезапно про-

снувшийся Батрадз обнажил *меч*, и, испугавшись блеска меча героя, В. з. ударила об одну стену склепа и выскочила через противоположную, проделав в склепе дыры («Уæд Батырадз æвиппайды фехъал ис æмæ доны калммæ йæ кард фæдзæррæсы лафта. Доны калм фыр тæссæй зæппадзы къулыл йæхи ныццафта æмæ инна къулаей атæррæтт лафта. Уæдæй фæстæмæ Недины зæппадзæн йæ къултæ хуынкъæй баззæдысты»). Здесь Батрадз проявляет себя змеборцем, что характерно для Громовержца индоиранской и вообще индоевропейской мифологии.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 533–554, 714.

И. Б.

ВОЕННОЕ ДЕЛО В ЭПОСЕ. По периметру *Селения Нартов* были выстроены оборонительные стены. Над входом в селение воздвигли *башню*, обороной которой руководил один из наиболее опытных воинов. Система оборонительных сооружений вокруг поселенческого локуса называлась «быру» — ‘вал — ров — крепостная стена’. В случаях, когда подчеркивалось значение земляного вала, употреблялось выражение «сыджытбыру» или «зæххынбыру», а в порядке такого же уточнения крепостную стену обозначали «быруамад». К другому типу сооружений в эпосе относится «фидар» — крепость, которая всегда принадлежат кому-либо из видных нартов (или их врагу).

В нартовском войске были представлены практически все категории воинов древности. В *пятницу* нарты собирались на *Памятном кургане*, где формировалось войско и происходило разделение воинов по типу вооружения и оснащения. Это был день военного игрища, для которого существовало особое место. За неявку на игрище налагался штраф — у провинившегося резали вола. На поле, предназначенном для игрища, строились попарно: упражнялись во владении *мечом*, *копьем*, *луком* и *стрелами* и т. д. По данным эпоса, руководил игрищем *Сослан*, он же налагал штрафы за неявку.

В *кадаге* «Последний поход Урызмага» последовательно перечисляются, согласно своей значимости, пехотинцы, конница, копыеносцы, кольчужники и «воины, всеми видами оружия снаряженные». При этом последняя категория — это, очевидно, те, кого можно причислить к конным воинам, имеющим полный комплект





вооружения: копье, лук, панцири, мечи, *шлемы* и *щиты*, своего рода всадническая элита — первые рыцари древности (см. *Вооружение нартов*). Пехота, имевшая у сармато-алан вспомогательное значение, состояла из беднейших слоев населения. В эпосе сохранились отголоски пренебрежительного отношения к передвижению пешком и, соответственно, к тем, кто не мог себе позволить передвигаться верхом. Есть и указания на дисциплину в войске.

Военные *походы* носили продолжительный характер — от одного года до трех лет: «Долгое ли короткое ли время прошло после этого, но вот собирается Урызмаг в дальний поход — год ему быть в отлучке» или «В те времена нарты часто уходили в долгие походы и по два, по три года не возвращались». Направления военной экспансии также были разнообразны. Например, страна *Терк-Турк* на берегу бурливого моря, страна *алдара Уарби*, страна владетеля Балгайской степи, племена *агуров*. Среди конкретных географических маркеров — крепость Гур (город Гори в современной Грузии). В исторической литературе находится подтверждение указанному факту. В 1292 г. эту крепость взял осетинский полководец Ос-Багатар. У осетин, по свидетельству этнографов, в старину существовала соответствующая система терминов для определения богатых земель и стран, представляющих интерес для завоевателей. Частично эта терминология встречается в «Нартиаде»: *æвицогъ бæстæ* — нехоженная, неисследованная, непроверенная страна; *æнæвнæлд бæстæ* — нетронутая страна; *æнæсгæрст бæстæ* — необследованная страна; *æнæфхæрд бæстæ* — букв. неизраненная страна, то есть богатая, непотроженная, сильная. Для поиска нетронутых земель нередко предпринимались далекие походы. В одном из сказаний воины отправляются в страну, которая букв. «менее других сломлена» («*æнæсастдæр цы захх у*»), следовательно, покорение необследованных земель проходило поэтапно. Виднейшие герои эпоса нередко обеспокоены: не осталась ли где-нибудь незавоеванная ими земля (*æнæхæрд бæстæ*). Факт существования таких областей был достаточным основанием отправиться в завоевательный поход. Снаряженные отряды насчитывали в среднем около сорока воинов. Как правило, подобные пред-

приятия предварялись тщательным сбором разведывательной информации об объекте нападения: достаточно ли богата страна, и какое количество воинов необходимо для ее покорения. Примечателен в этом плане сюжет осетинского эпоса о плененном *Урызмаге*, который просит прислать за себя выкуп и иносказательно дает понять, как найти к нему *дорогу*. Нарты догадываются, что Урызмаг нашел неразграбленный город и зовет их поживиться, а в размерах выкупа скрыта информация о требуемых видах войск и их численности. Имеются в эпосе и другие свидетельства об использовании лазутчиков. Так, *Буртаг* подсылает своего человека к *Бора* с целью разузнать его уязвимое место, не защищенное *доспехами*.

Кроме того, в эпосе есть описание обычая награждать воинов, ворвавшихся во вражеское укрепление первыми: «Кто первым ударит в дверь плетня, тому [ты] должен отдать свою жену, кто вслед [за ним] ударит, тому — своего коня». При этом в качестве арбитра выступает женщина-ворожея, которая «должна своим зорким глазом приметить, кто первым из воинов ворвется в крепость». Участие женщины в военном предприятии — дело само по себе необычное, тем более в качестве военного наблюдателя (см. *Дочь Даргафсара*).

Добыча во время завоевательного похода могла быть разной — прежде всего скот и другие материальные ценности. Желанной добычей были и молодые пленники. Так, одна из героинь эпоса дает совет своему возлюбленному: «Поезжай-ка опять в поход. Завтра ногайская молодежь — юноши и девушки будут собирать землянику. Приведи оттуда сто юношей и девушек и посели их вокруг нашей крепости, чтобы благодаря им легче пошла наша жизнь». Возвращаясь без добычи, нарты встретили на пути одинокого всадника. Они решили пленить его: «Этот всадник пригодится на что-нибудь. За него хоть одежду купим нашим женщинам». Т. е. пленники нужны для получения за них выкупа. Сказание о последнем походе Урызмага свидетельствует о наличии такой практики: попав в плен к *Кафты-сару*, Урызмаг заявляет о праве требовать за него выкуп (*ахæстаргъ*).

По окончании похода устраивался всеобщий *кувд*, а спустя несколько дней — специальный





День дележа военной добычи. Для этого существовало определенное место *Площадь дележа*. Часть добычи предназначалась для военного предводителя, равные доли — для участников, а также семей погибших в походе, была даже доля незаконнорожденных, очевидно, она предназначалась тем участникам похода, которые по праву своего рождения имели невысокий статус в обществе, но, тем не менее, наделялись определенной частью как участники военного предприятия.

Но не только коллективные военные мероприятия были в чести у нартгов. Приветствовались и одиночные походы (балц). В эпосе есть описание одиночного похода Нарта Сослана в *Гумскую* степь, где он встретился с таким же воином-одиночкой. Здесь мы видим, как происходили подобные схватки: «Стали пускать они стрелы друг в друга, потом Сослан выхватил меч, а гумский человек — саблю и стали наносить они друг другу удары. После этого противники сошли с коней и продолжили сражаться пешими». Трофеями в такого рода сражениях служили *конь* противника, его вооружение, доспехи. Однако в некоторых случаях требовалось более конкретное доказательство победы. Так, Нарт *Батрадз* убивает *Сайнаг-алдара*, а в качестве свершившегося акта мести отрубает ему правую руку и приносит ее в Селение Нартов. Впрочем, подобные меры предпринимались не только в отношении противников. Иногда такое отсечение конечностей было частью общественной казни. В сказании о *Яблоке Нартов* Нарт *Уархаг* обращается к своим сыновьям с настоятельной просьбой усердно сторожить волшебные яблоки: «Если не убережете, то знайте — все три рода соберутся сюда. По одному человеку от каждого дома пришлют они, и одному из вас отрубят голову, другому отсекут руку и, позор мне, наденут их на копья». В данном примере, помимо информации о формах наказания, обнаруживается принцип формирования судей: по одному представителю от каждого из трех нартговских родов.

Но нарты мерились силой не только с врагами. Известны сражения как между отдельными родами, так и между членами одного рода. И военные действия, и поединки-дуэли назначались на пятницу. Так, *уаиг Мукара* обращается к ма-

ленькому Нарту *Чеху*: «Если он нарт, то скажи ему, что у нартгов день поединка пятница, и я буду готов к этому дню».

Война приносила горе не только в дома побежденных, но и делала сиротами детей и вдовами жен нартговских воинов, павших в походах. В эпосе есть много примеров, где героями повествования становятся совсем юные нарты: *Ацамаз*, *Айсана*, *Чех*, *Сыбалиц*, *Тотрадз* и др. По мнению В. А. *Дынник*, это не показатель того, что у нартгов даже мальчишки были героями. В битвах с врагами, вторгающимися в страну, погибало много взрослых мужчин, и тогда за оружие приходилось браться мальчикам. В боевых действиях активное участие принимали и женщины. Нартовский эпос сохранил предание о девичьем войске дочери Даргафсара, сражавшемся верхом в мужской *одежде*.

Лит.: Дынник. Сюжетика. С. 350–353; Чочиев. Очерки. С. 13, 124–125, 143–157; Чочиев А. Р. Нарты-арии и арийская идеология. М., 1996. Кн. 1. С. 166; Сланов А. А. Военное дело алан I–XV вв.: Монография. Вл., 2007. С. 18–19; Абаев. ИТ. 1990. С. 220–221; Дарчиева М. В. Завоевательные походы в осетинских сказаниях // III ВМЧ. Вл., 2012. С. 291; Цхурбаты З. Л. Мотив мирового дерева в осетинском нарттовском эпосе // *Nartamongæ*. АОИ. С. 130; Дзидцойты. Нарты. С. 109; Нарты. ОГЭ. 2. С. 356.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

ВОЕННО-ИЕРАРХИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ. Сказания о Нартах складывались на протяжении двух тысячелетий (от скифских времен и до татаро-монгольского нашествия XIII в.) и отразили в себе разные исторические эпохи развития общества. Как отмечал В. И. *Абаев*, в сказаниях оставили след «все типы и оттенки общественных отношений, начиная от матриархата и до феодализма», но в основном — это «эпос родового строя». Действительно, в эпосе, который начал складываться в VIII–VII вв. до н.э., запечатлелись различные напластования родового строя. Однако наиболее яркий фон «Кадагов о Нартах» составляет время его распада, время военной иерархии. Этот фон в одинаковой степени свойствен всем национальным вариантам эпоса (осетинскому, кабардинскому и др.). Поэтому картина





нартвовского общества, по замечанию В. И. Абаева, служит великолепным источником для познания того, что представлял этот уклад жизни народа, когда «война и организация войны были нормальной функцией народной жизни».

Основное занятие нартов — военные *походы*, называемые в осетинских сказаниях ‘балц’, ‘хатæн’. Главная цель этих походов — угон табунов и скота, захват пленных. «Нарты постоянными наездами добывали добычу», — говорит *Урызмаг*. «Балцы — это обычай наш», — вторит ему *Хамыц*. Отправляясь в очередной поход, он молится: «Боже устрой так, чтобы я добыл пленника или хоть немного скота».

Захваченная во время «удачных походов» добыча распределяется затем на *Площади дележа*. Пленные (уацайраги) в основном служат предметом торговли, но их также обращают в рабов, в подневольных *пастухов* и земледельцев (косагов).

Воинские добродетели считаются у нартов высшими, а смерть в походе — самой почетной. Культ силы, воинского духа господствует в сознании нартовского общества. Превыше всего здесь ценится воинская доблесть. Нарты-воины презирают немощных стариков, надменны с «безусой» молодежью. Красноречивым примером неуважения служит отношение к «одряхлевшему» *Урызмагу*, некогда «славнейшему из нартов», который больше не может участвовать в военных походах. К нему перестали обращаться за советом. Его унижают; над ним насмеваются за немощность; открыто говорят, что от него нет никакой пользы. Чтобы вернуть себе уважение и вновь обрести почетное место на *Ныхасе*, *Урызмаг* придумывает необычайно хитроумный план, в результате которого нартам удастся не только убить своего давнего врага — *Кафты-сар-Хуандон-алдара*, но и пленить весь его народ и получить богатую добычу скота.

Помимо походов за добычей, излюбленным занятием нартов является *охота*. Охотничьи экспедиции нартов — «богатырская потеха», а не снискание средств к жизни воинов-добытчиков. Это не жизненно важный промысел первобытных людей, а скорее удалое времяпровождение, подчас опасное приключение. Охота дает возможность продемонстрировать присущие нартовским воинам бесстрашие, смекалку, умелое владение оружием.

Возвращаясь из походов или с охоты, нарты собираются на *Ныхасе* (место собрания), выполняющем в нартовском обществе важнейшую социальную функцию. Здесь рассматриваются текущие дела, разрешаются внутренние споры, обсуждается организация военных походов («решили поехать в чистое поле попытать счастья — поискать добычи») и т. д. Кроме того, имеющие право присутствовать на *Ныхасе* нарты упражняются в стрельбе, красноречии, развлекаются, слушая певцов *сказителей*. В последующем, на определенном этапе развития нартовского общества в рамках новых военнотружинных порядков *Ныхас* становится собранием боеспособных мужчин-воинов, вооруженного народа, испытанных воинов-дружинников. Заслуженные воины пьют из чаши героев *Уацамонга*, равно как пили из особой чаши воиновскифы, умертвившие врагов.

Со временем нартовское общество становится социально неоднородным. В условиях военнотружинного быта формируются отношения имущественного и общественного неравенства в противоборстве со старыми родовыми порядками. Среди нартов выделяются «родовитые» и «именитые» люди, есть «бедные и богатые роды». Однако в нартовском обществе, как и раньше, авторитет приобретают, прежде всего, благодаря военной доблести.

Именно военная доблесть дала возможность сыну пастуха *Сослану* стать одним из сильнейших и популярнейших нартов. Он обладает огромной силой, но там, где ему не хватает физической силы, побеждает врага умом, военной смекалкой, хитростью и коварством. Стальногрудый *Батрадз* принадлежит к сословию знатных нартов. Устная традиция щедро наградила его чертами, в которых народ видел идеал мужчины, воина, члена дружины. Он герой неограниченной силы, отваги, не знающей границ, открытый в нападении. Он славится среди нартов честностью и благородством, презрением к хитрости и уловкам, служит образцом мужественности и неукротимой ярости к врагам и насильникам.

В контексте данных приоритетов особенно важно отметить, что в эпосе нарты далеко не всегда выступают как народ, племя, род или фамилия. Сказания буквально изобилуют выражениями вроде: «стал прославленным нартом»,





«на поле ратном будешь ты нартом», «нарт из нартов» и т. д. Не менее характерно неперево-димое выражение *partu nærtan*, эмфатически дублирующее термин «нарт», — нечто вроде «самый нартский из нартов». То есть Сослан, Батрадз и равные им герои эпоса становятся отдельной категорией героев, «самыми нартскими из нартов», образцами для подражания, обладающими правом наследования, правом преемственности доблестей разных поколений нартов.

Часть этих «нартов из нартов» составляет определенную эволюционировавшую категорию «старших нартов», формирующих управляющую элиту — нартовских предводителей. Специфическая особенность их власти — военное предводительство. Оно напоминает описание Гомером содружество воинов, обозначающую царскую власть при наличии совета вождей и народного собрания.

Черты народности развивающегося нартовского общества даже при явной военно-иерархической дифференциации устойчиво сохраняют традиции проведения регулярных массовых праздников. Для их описания, в том числе и места проведения, в эпосе существует *Площадь игр*. Это место, где нарты состязаются в доблести, ловкости, силе, меткости и плясках. Логическим продолжением игр и их завершением являются пиры (*кувды*). «Я пир люблю и бой люблю жестокий», — говорит Сослан. Обрядность пиров, церемонии их проведения насыщены сакральной символикой. На них чествуют героев почетными кубками, поминают доблестно павших в сражениях нартов, возносят тосты в честь небожителей. Смысловая нагрузка языка пиров превращает их в яркую страницу жизни нартов. Поэтому честь организации пиров и церемония их проведения воспринимается виднейшими нартами как награда. Пир раскрывают еще одну черту нартовской жизни, которая в повседневности, в суровых условиях военно-иерархического общества была бы не столь выразительна. Речь идет о *гостеприимстве* нартов. Пир становился поводом для проявления «гостеприимства, не знавшего пределов». До сих пор эпитет «нартон», т. е. нартовский в применении к хозяину или хозяйке дома является синонимом неограниченного хлебосольства и наивысшей похвалы.

Итак, основные занятия нартов, описываемые в эпосе: походы, охота, *игры*, состязания и пиры. Поколения сказителей, описывая героев эпоса в этих занятиях, наделяли их яркими жизненными чертами. Вместе с тем, в перечень этих занятий редко попадают мирное земледелие, скотоводство и т. д. Нарты в сказаниях почти не работают. С точки зрения мифологической концепции, образ жизни нартов, в котором главенствуют пиры и походы, объясняется тем, что одно свое занятие они унаследовали от предка-*Солнца*, другое — от предка-*Волка*. Стронники исторической концепции объясняют подобный образ жизни иначе. Они полагают, что нарты, в первоначальном значении слова, — это не весь народ, а лишь часть его, опоэтизированные воины, дружинники, добытчики, то есть те, кому завоевательный поход «кажется более легким и даже более почетным, чем созидательный труд».

Таким образом, исходя из имеющихся научных исследований, можно заключить, что эпос описывает нартовское общество как военно-иерархическое с присущими ему характеристиками: военными походами как постоянным промыслом, военно-дружинным бытом и задиристо-состязательным досугом дружинников на охоте, на пирах и в играх. На основе этих характеристик воинского уклада жизненным кредо поколений нартов стал вызов — вызов своему природному началу, вызов окружающему миру, природе, наконец, вызов богам, завершившим их существование.

Лит.: А б а е в. НЭ. 1945. С. 17–19, 47, 56; НЭ. 1949. С. 6, 8, 43–44; С м и р н о в а Я.С. Военная демократия в нартском эпосе // СЭ. 1959. № 6. С. 60–68; Э н г е л ь с Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. М., 1982. С. 48; А б а е в. ИТ. 1990. С. 215; Нарты. ОГЭ; Г у т н о в Ф.В. Общество нартов // Нартоведение в XXI веке: 2012. С. 171–182.

И. Т. Цорнева

ВОИНЫ-«ЗВЕРИ» В ЭПОСЕ. Следы скифо-аланских представлений о воинах как псах-волках сохранились в Нартовском эпосе. В некоторых вариантах один из героев эпоса *Саууай*, подобно римским близнецам, выкармливается волками. *Сослан*, один из виднейших нартовских героев, стал неуязвимым после того, как выкупался в волчьем молоке. Причем в ряде





версий волчиц для этой цели сгоняет и помогает доить прародитель *собак* Селан (*Силам*).

Некоторые сказания свидетельствуют о дружбе между нартами и волками. Так, умирающий Сослан предложил волку полакомиться его мясом. Однако волк благородно отказался, вспомнив многочисленные благодеяния, оказанные ему Сосланом. В сказании о «Черной лисице» волки дружески беседуют с обращенным в собаку *Урызмагом*, а затем последний помог им опустошить стада своего хозяина. Наконец, первопродок правящего рода *Ахсартагата* носил имя *Уархаг*, что в переводе означает 'Волк'.

Как дети Волка нарты «больше всего любят охоту, войны, набеги и походы за добычей»; относительно характера нартовских *походов* не приходится заблуждаться: «это были хищнические, 'волчьи' походы».

Возможным ключом к истолкованию информации о войнах-«зверях» является следующая гипотеза В. И. *Абаева*. Ученый обратил внимание на то, что в одном из сюжетов Сослан зарезал быка, выпотрошил его и залез в его *шкуру*. Зачем он это сделал, сказители не могут дать ответа. Но они твердо убеждены, что шкура быка — неустранимый элемент сказания. В другом сказании Сослан проиграл единоборство юному *Тотрадзу*. Тогда Сослан оделся в волчьи шкуры и вновь сразился и на этот раз победил: «волчьи шкуры сделали свое дело». «Переодевание» — это своего рода хитрость, а в первобытном мышлении «хитрость» была синонимом «колдовства». В осетинском языке слово *xip* «хитрость» означает также «колдовство».

Следы союзов мужчин-воинов, поклонявшихся собаке (волку), находим и на средневековом Северном Кавказе. В «Книге познания мира» (1404 г.) архиепископ Иоанн де Галонифонтибус, описывая «Кавказские или Каспийские горы», среди примечательностей региона указал и то, «что там живут человекособаки — полусобаки и полулюди, которые бегают быстрее, чем олень». Архиепископ, заимствуя данный сюжет у Платона Карпини, писал далее об этих существах: «они имели во всем человеческий облик, но концы ног у них были, как у ног быков, и голова у них была человеческая, а лицо как у собаки». По нашему мнению, и в данном случае мы имеем дело с фольклорным отраже-

нием реального бытования мужского союза, поклонявшегося собаке.

Лит.: М и л л е р. ОЭ. I. С. 147; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 87–89; А б а е в. НЭО. С. 18–20; его же: Скифо. С. 77–80; его же: «Шаман сильнее воина» // Историко-этнографические исследования по фольклору. М., 1994. С. 11–19; Де Галонифонтибус И. Сведения о народах Кавказа (1404 г.). Баку, 1980. С. 15, 34.

Ф. Х. Гутнов

ВОЙЛОЧНАЯ ПЛЕТЬ [НЫМÆТЫН ЕХС] — магическое орудие, встречающееся в Нартовском эпосе, с помощью которого герои сказаний воздействуют на любые объекты окружающего мира. Это волшебное средство (В. Я. Пропп) существует во множестве экземпляров, и им владеют многие персонажи эпоса. По отношению к вещам В. п. выполняет конструктивную, восстановительную, трансформирующую функции, а по отношению к живым существам — целительную, оживляющую, преображающую. Нарты использовали различные волшебные средства, но довольно часто прибегали к В. п. Достаточно было ударить В. п. по столу, чтобы на нем появились кушанья и напитки; если ударяли мертвого — он оживал, раны исцелялись; от прикосновения В. п. человек мог принять облик животного (превращение *Урызмага* в вола, в лошадь и собаку) и т. д.

Исцеляющая функция В.п. проявляется в сказании о *Яблоке Нартов*. Ахсартаг, идя по следу раненного им золотого *голубя*, похищавшего плоды чудесного дерева (*Дзерассы*, принявшей облик птицы), погружается на дно моря и попадает в дом *Донбеттыров*. Мать девушки сказала, что вылечить ее можно, приложив крыло на прежнее место. Ахсартаг вынул из-за пазухи разбитое крыло, а женщина приложила его «к руке девушки, ударила ее войлочной плетью: стала девушка в семь раз краше, чем была прежде».

В следующих двух эпизодах проявляется конструктивная функция В. п. После гибели *Ахсара* и *Ахсартага* «... Уастырджи хлестнул братьев войлочной плетью, и вырос над ними чудесный памятник, а вокруг него галуан на известковой кладке». *Сослан* рассказывает *Шатане*, что *дочь Солнца*, находившаяся на воспитании у семи *уаигов*, дала согласие выйти за него замуж, но с Сослана запросили необычный





выкуп: «Велят мне на берегу моря выстроить черный железный замок, чтобы было в нем сто туров, сто оленей, сто всяких других зверей и чтобы в одном из углов Азан-лист». Шатана успокаивает Сослана: «Если пойду я на берег моря с войлочной плетью, вырастет там черный железный замок».

Оживляющая функция В. п. ярко проявляется в эпизоде, когда *Уастырджи* проникает в *склеп* умершей Дзерассы. «Войлочной плетью хлестнул умершую, и женщина стала в семь раз краше, чем была. И прежде вошел к ней сам, потом коня своего к ней пустил, потом [гончего] пса. Потом опять ее плетью хлестнул, и женщина стала такой, какой была». В сказании о *Уастырджи* и Нарте *Маргудзе* Уастырджи проводит В. п. по костям жены и сына Маргудза, они оживают и становятся краше, чем были.

Та же функция, но по отношению к животным, описана в другом сюжете. Однажды оказался Урызмаг в гостях у уаига. Поймал уаиг барана, разрубил на две равные части и бросил в *котел*. Когда сварилось мясо, поели они, собрал уаиг все кости, ударил по ним В. п., «и баран ожил, встряхнулся и вошел в середину стада».

В. п. является непременным атрибутом *Афсати*.

С помощью В. п. *Агунда*-красавица восстанавливает золотую *свирель* *Ацамаза*, которую тот, разгневавшись на ее обидные слова, разбил на мелкие осколки.

В. п. (или ее аналоги) встречается в мифах, преданиях, сказках, былинах многих народов мира. Ее аналогом является золотой кнут, которым Ахурамазда одарил первого человека — Йиму. Этим кнутом Йима раздвинул и расширил землю, на которой построил замок Вара. Аналогия В. п. есть и в экипировке знаменитого Золотого человека — сакского вождя, погребенного под курганом Иссык в Семиречье. В русских былинах В. п. владеет герой Дюк Степанович. По мнению археологов, В.п. является шаманским атрибутом ираноязычных народов еще со времен пазырыкцев и сармато-алан.

Лит.: П р о п В. Я. Морфология волшебной сказки. Издательство «Лабиринт». М.: 2001 С. 35, 36; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 8–9, 22, 24, 75, 151, 343, 475; Р а к И. В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.-М., 1998. С. 157–160; Я ц е н к о С. А. О шаманстве у

алано-осетин // Кавказ и кочевой мир Евразии: V Минаевские чтения по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа. Ставрополь, 2001. С. 74; его же: О предполагаемых шаманских атрибутах в Пазырыке // Теория и практика археологических исследований. Барнаул, 2007. Вып. 3. С. 35.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

ВОЙСКА КУЛАНА [ХЪУЛАНЫ АФСАД-ТÆ] — эпические враги нартов под предводительством Кулана. В *кадаге* «Кувшин Нартов» («Нарты быркуы») *три квартала* спорят о том, кому должен достаться огромный кувшин. В это время в их земли вторгаются В. К. Нарты решили: пусть кувшин достанется тому кварталу, который отличится в сражении с В. К. «Воины из *Нижнего квартала* разделили надвое войска Кулана. Воины из *Верхнего квартала* окружили их. Сослан из *Среднего квартала* бросил Кулана в кувшин, и его войска не осмелились дальше сражаться, и нарты взяли их в плен» («Дæллаг сых Хъуланы афсæдты фæдыууæ дихы кодта. Уæллаг сых съл тыхсгæ æркодта. Астæу сыхæй Сослан быркуыйы хуылфы Хъуланы ныппæрста, æмæ стæй афсæдтæ хæцыннал бауæндыдысты, æмæ сæ Нартæ уацары ракодтой»). Спор за кувшин так и не прекратился, и тогда *Сослан* разбил его.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 143–145, 539.

М. Д.

ВОЙСКА УАРБИ [УАРБИЙЫ АФСАД-ТÆ]. Уарби — неизвестный народ, упоминающийся в *кадаге* «Как Нарт Созырыко женился на красавице Бедухе из рода Ахсартагата» («Нарты Созырыхо куды æрхаста Ахсæртæггаты рæсугд Бедухайы»). Согласно тексту, *Созырыко*, проходя вечером по улице, услышал разговор юношей о себе, дескать, кто он, Созырыко, без их поддержки. Решив испытать их, Созырыко сообщил им, что утром В. У. будут переходить через *перевал Хызына* (Хызыны афцæг), и предложил сразиться с ними. Поднявшись во главе нартовского войска к перевалу, Созырыко увидел В. У. Испугавшись громкого шума их барабанов, все юноши разбежались. Созырыко пришлось одному сразиться с В. У. Одержав победу и завладев их сокровищами, он вернулся в *Селение Нартов*.





Относительно племени уарби (*warbi*) Ю. А. *Дзицойты* отмечает: «...под этнонимом *warbi* можно видеть абхазов или сванов. Косвенным доказательством в пользу абхазской отнесенности этнонима *warbi* может служить следующее сведение о городе *Warbi*: Хамиц с другом отправился в этот город и купил там сухих рыб. Город, жители которого занимались рыбным промыслом, должен был находиться на берегу моря. Таким городом мог быть город Дюоскурия, находившийся недалеко от нынешнего Сухума».

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 46–48, 796; ИАС. Т. I. 2007. С. 112; Дз и ц о й т ы. Нарты. С. 72.

К. Р.

ВОЛГА. См. *Идил*.

ВОЛК [БИРАЕГЪ] — хищный зверь, чаще других животных фигурирующий в «Кадагах о Нартах». В. отводятся самые разные роли и функции. Он стоит в эпосе особняком. В одних случаях — это обычное хищное животное, от которого надо охраняться, ибо оно похищает скот. В других случаях — сакральное животное. Нартовский эпос подтверждает наличие у предков осетин тотемических представлений, связанных с В. В монографии «Нартовский эпос» В. И. *Абаев* показал, что В. является родоначальником нартов. Одновременно, по его мнению, они и дети *Солнца*. «Происходя в тотемическом плане от волка, а в космическом плане от солнца, нарты остаются верны своей двойкой природе: как дети волка, они больше всего любят охоту, войны, набег за добычей; как дети солнца, они любят буйную радость жизни, пиры, песни, игры и пляски».

Самым ярким примером сохранения пережитков тотема В. в эпосе осетин является сказание о нартовских героях-близнецах *Ахсаре* и *Ахсартаге*. Эпос сообщает об имени «Уархаг», которое носил отец этих двух героических юношей. Фонетически оно восходит к *Warkata*, а семантически связано с др.-иран. *Warka* (волк). Это позволило В. И. *Абаеву* причислить его к категории племенных имен «волчьего происхождения». Запрет (табу) на название тотема обусловил вытеснение этого имени из повседневного языка. Поэтому прежнее имя «*warx*» (*warg*) заменено на «*biragъ*» (В. И. *Абаев*). Сохранение в

эпосе тотемного имени Уархага свидетельствует о той далекой эпохе, когда «люди верили, что могли происходить от птиц и зверей» (В. И. *Абаев*). Помимо Нартовского эпоса тотемное имя Уархаг сохранилось в охотничьем языке осетин в качестве исконной лексемы. В современном осетинском языке В. произносится как «*бирæгъ*», от хотано-сакского «*bigga*».

В. И. *Абаев* раскрыл связь культа В. с *кузнечным делом*. Он предложил следующее объяснение этого явления: *покровитель огня* и кузнечного дела получил имя своего предшественника, тотемного «бога» В., так как культ *огня* и кузнечного дела связан преемственно с культом В. Кроме волчьего имени *Курдалагона*, связь двух культов ярко демонстрирует эпизод закалывания Нарта *Сослана*. В сказании «Как рожден был Сослан и как его закалили» Курдалагон сказал *Шатане*, что для закалки потребуется сто бурдюков волчьего молока. *Урызмаг* с помощью прародителя всех собак *Силама* добывает нужное количество молока и тело Сослана превращается в булат. Образ В. связан, таким образом, с процессом закалки (инициации).

В эпосе есть много примеров, указывающих на важное значение образа В. (*собаки*). Образ В. — универсальный, он встречается в мифах многих народов мира: волчица вскормила своим молоком не только легендарных итальянских близнецов Ромула и Рема, но и предка князей ираноязычного народа усуней. Во многих эпосах герои облачаются в *шкур* зверей. Это, по замечанию В. И. *Абаева*, отголоски древней шаманской практики: магия сильнее оружия,



Урызмаг доит волчиц. Худ. В. Харебов





«шаман сильнее воина». В сказании «Сослан и Тотрадз» Сослан одолел своего противника только благодаря магическим приемам. Шатана сшила для него из волчьей шкуры *шубу*. «Чертями вскормлен его могучий конь, — поучала она, — но черти боятся волков, и конь испугается волчьих шкур». Так оно и случилось. Не смог вовремя развернуть своего коня *Тотрадз*, и был поражен Сосланом в спину. Смысл ряженья в шкуру тотема, по замечанию В. И. Абаева, в том, чтобы «магическим, колдовским средством принять образ животного для достижения цели, сперва на охоте, а потом вообще в борьбе с врагами или злыми силами».

Согласно Нартиаде, волки часто служат стражами у *великанов, алдаров, небожителей*. Для этого они наделяются многими чудесными качествами — железной пастью, необычной силой и свирепостью, умением понимать человеческий язык, способностью перевоплощаться. Следовательно, нартам приходится затрачивать много усилий, прибегать к хитрости, чтобы побеждать своих врагов. В осетинском эпосе есть сюжеты, рассказывающие о трепетной дружбе нартов с В. Когда умирающий Сослан предлагает В. полакомиться его мясом, тот благородно отказывается, вспоминая многочисленные услуги, оказанные ему героем.

В сказании «Безымянный сын Урызмага» говорится, что престарелый Нарт и его сын отправляются в страну *Терк-Турк* за добычей. В этой стране стада охранялись *железномордым конем*, В. с железной пастью и *ястребом* с железным клювом. Однако мальчик поразил В. своей стрелой и потом отрезал ему ухо. Сюжет повторяется в сказании «Нарт Дзылы и его сын». Здесь также герою преграждают путь к алдару семь В. с железной пастью. Но, наученный *Кулбадаг-ус*, он заготовил туши жирных баранов и кинул их голодным В. И когда уходил обратно, обкраденный алдар *Черной горы* призвал В. разорвать похитителей. На что те ответили: «За всю нашу жизнь ты даже обглоданной кости нам не кинул, а он каждому из нас дал по откормленному барану. Так с чего же нам гнаться за ним?». В сказании «Как нарты убили золотую лисицу» Урызмаг был превращен в собаку женщиной-волшебницей и отдан *пастухам* охранять овчье стадо. Ночью пришли двенадцать волков резать овец, но Урызмаг не испугался их

и убил всех, за что был вознагражден отарщиками. (Кстати, самого Урызмага Шатана нередко называла «старым В.»).

В отличие от всех других животных, у В. есть свой персонифицированный небесный покровитель — *Тутыр*. Поэтому их называют «собаками Тутыра». Это своеобразный «пастух» В., он собирает их и направляет за добычей, без его воли ни один В. не смеет тронуть животное. Желая наказать кого-либо из людей, Тутыр посылает В. уничтожить его скот. Поэтому, когда на стада нападали В., осетины призывали на помощь Тутыра, задабривали его, устраивали в его честь *пирь* на первой неделе Великого поста. Праздник продолжался три дня. В эти дни *пастухи* ничего не ели, ходили без шапок и не подпоясывались, дабы предохранить скот от В. Не довольствуясь постом в честь Тутыра и соответствующим молением, хранители старых обычаев прибегали также к магическим приемам для избавления скота от пасти В. В ночь под Новый год обвязывали веревкой от хвороста очажный столб в уверенности, что посредством этого волчья пасть будет «связана» в течение всего наступающего года. Магический прием «связывания зубов В.» использовался и в том случае, если по каким-либо причинам скот оставался на ночь в лесу или в поле. Но когда скотина возвращалась невредимой, завязанные предметы развязывали, иначе В. не смог бы раскрыть пасти и околел бы с голоду, а за это пришлось бы иметь дело с Тутыром.

Во время посвященного ему праздника Стыр Тутыр устраивались военные *игры*, мужские сборы и пиршества, а также многоступенчатая инициация мальчиков и юношей. Особую роль в ней играл обряд умирания с последующим возрождением (вообще обычный при инициациях), во время которого старую душу посвящаемого уносил демон Удхэссæг, имевший обличье В.

По В. И. Абаеву, имя Тутыра восходит к имени христианского святого Феодора Тирона. Почитание Тутыра заимствовали у осетин балкарцы, карачаевцы, ногойцы. В осетинском фольклоре он изображается в виде огромного красного человека в сопровождении столь же огромного В. Возможно, что первоначально сам Тутыр представлялся в виде В., и лишь впоследствии В. стал атрибутом небесного покровителя.





Тутыр — один из почитаемых в Нартовском эпосе небожителей. В сказании «Как Батрадз избил дзуара нартов» есть эпизод, когда *дзуар* отказался от приношений жены *Батрадза* и оскорбил ее бранным словом. Разгневанный Батрадз набрал охажку дубовых палок и стал избивать ими обидчика. Тот скрылся в доме повелителя молний *Уаццлла*, но не нашел там спасения. Не нашел он заступничества и в доме покровителя домашнего очага — *Сафа*. Только в доме Тутыра спасается несчастный и побитый дзуар. Ради Тутыра прощает его Батрадз. Легко понять уважение Нарта Батрадза к небожителю, в котором сконцентрированы наиболее важные функции для общества эпохи военной демократии». О тотемическом культе В. у осетин в далеком прошлом свидетельствуют фамилии Бираговы, Кудзаговы и др. В колыбельных песнях осетины желали детям иметь волчью храбрость в сердце. Качая колыбель Сослана, Шатана приговаривает: «Не рожденный мною сын, подобно В. из стаи, нападающему на своего собрата, будешь ты!».

Остатки культа тотема В. на протяжении длительного времени сохранялись в быту осетин. Чтобы оградить больного от чертей и других злых сил, считалось достаточным обрядить его в волчью шкуры. Образ В. складывался на протяжении тысячелетий, сплавливая в себе смыслы магики-религиозной, охотничьей и скотоводческой деятельности. Древний охотник видел в В. своего брата и коллегу, уподобляясь ему в образе жизни. В. представлялся человеку сородичем, имеющим с ним равное право на охотничью добычу. И даже впоследствии, когда В. из собрата охотника превратился в злейшего врага скотовода, сохраняется память о былом братстве. Осетин, зарезав жертвенное животное, отбрасывает в сторону долю В. — *бирагъгы хай* — часть гола.

Лит.: СН. 1978; А б а е в. ИЭСОЯ. Т. IV; его же: Опыт. С. 302; его же: ОЯФ; его же: НЭО. Т. I; Ч и б и р о в. ТДКО. С. 160; К о ч и е в К. К. Тутыр — владыка волков // ИЮОНИИ. Вып. XXXI. Тб., 1987. С. 58–65; Г а б у е в З. К. Этногонические представления древних кочевников Великой Степи: иранцы и тюрки. М., 2002. С. 38; Ч о ч и е в. Очерки. С. 53; К а м б о л о в Т. Т. Очерк истории осетинского языка. Вл., 2006. С. 131, 455; К а р п о в Ю. Ю. Джигит и

волк: Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996. С. 156–157, 163; Ц а г а р а е в. Золотая яблоня. С. 97–98; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. М., 1989. С. 450.

К. К. Кочиев

ВОЛОС, ВОЛОСИНКА [ХИЛ, АРДУ (ир.) / ГЪУН (диг.)]. В традиционной культуре волосы являются универсальным символом, заключающим в себе представления о душе и жизненной силе в самых разнообразных проявлениях. Они нередко отождествлялись с самим человеком, с жизнеспособными силами. Все ритуальные действия с волосами направлены на сохранение и поддержание сил и жизни тех, кто находится в опасности. В Нартовском эпосе В. наделен сакральной, волшебной силой. Девушкой с золотыми волосами представлена в «Нартиаде» *Дочь Солнца*. Златовласыми являются *Дзерасса* и ее сестры: «Две их сестры выше их сидят — их золотые волосы [на плечах] не умещаются, в золотые сундучки [спадают]».

Сбривание В. трактуется как инициация в мотиве выманивания *Батрадза* из подводного царства, после чего он не может вернуться в море. Согласно некоторым *кадагам*, незакаленными остались три волосинки на голове Батрадза («Батрадз уйд сыгъдæг болаты æндонь тылд, æрмаæст ма йæ ныхы аззадис æртæ урс æрттивгæ æрдуйы æнæ ‘вдылдай...»; «Фурд уыйбæрц ныссур кодта, æмæ ма йæ сæры астау æртæ æрдуйы æнасæрст баззиди»).

Широко известны в традиционной культуре многих народов способы наказания в виде отрезания волос. Под давлением своего народа князь *Насран-алдар* согласился расстаться со своими семью бездетными женами. Князь укоротил верхние платья своих жен и отрезал у них косы. Публичное наказание женщины путем отрезания волос и укорачивания подола верхнего платья, то есть лишения ее ценностных женских атрибутов за то, что она не выполнила своей общественной функции, заимствовано из иранского мира.

На *шуре* чудесного *олена* каждый В. звенел колокольчиком (бубенчиком). В «Кадаге о Уастырджы и Маргуце» встречается *черная лиса*, каждый волосок на шуре которой улыбается, точно *солнце*, сверкает, точно *Бонварнон* («Ахæм





сау рувас рауагъта Маргъуыц, æмæ йæ алы хъуын дæр хурау худгæ кодта, Бонварнонау тыбар-тыбур кодта»).

Бора сбрил три В. на бороде правителя *далимонов* (*нечистой силы*), и тот потерял способность опускаться в подземелье: «Борæ йæм бацыд уæд кардæлвæстæй, | Даргъ рихитыл ын йæ кард æруагъта, | Йæ бур хъистæй йын æртæ æрдаста. | Дæлимон тæссæй хæрдмæ фæхаудта, | Куы базыдта уый, кæрддзæф кæй фæци, — | Сындæг фæстæмæ йæхи æруагъта, | Дæлдзæх фæуын æй бæргæ фæндыди, | Фæлæ хъисцухæй йæ бон нæ уыди». Одним из этих волосков Бора, по совету правителя далимонов («Дæ карды 'фсæныл хъистæй иу бабæтт, | Уæд дын тыхгæнæг тых нал ыссардзæн, | Дæуæн дæ ныхмæ лæг нал фæлæудзæн!»), обмотал рукоять *меча* в сражении со своими врагами (Ханддыхъдзуйы æфсад) и стал в три раза сильнее. Другой персонаж эпоса *Болатбарзай* одержал победу над врагами благодаря намотанным на мизинец трем В. из косы невестки, доставленным им *ласточкой* во время сражения.

Волшебной силой наделены волосы *великанов*. Они могут выступать в качестве символов верховной власти, сверхъестественной сущности, плодородия, а также самостоятельной силы, существующей отдельно от человека. *Мукара* говорит *Сослану*: «На бедре у меня растет волос, вырви его, я свяжу им этих трех неумных» («Мæнæ мæ агъды фарсыл иу æрду ис, æмæ мын уый ратон, æз сæ уымæй ныббæттон»). На голове уаига *Бызгуана* есть седой волос, который вырвал одолевший его Сослан. Герой обмотал им дерево, и оно разлетелось надвое, затем он намотал волос на свой мизинец и стал вдвое сильнее: «Йæ сæры астæу цы урс æрду уыд, уый йын стыдта, раздæр æй бæласыл æрбатыхта, æмæ бæлас дьууæ фæхауди, стæй йæ йæ кæстæр æнгуылдзыл бабаста, æмæ йæ тых фæдывæр ис». См. также: *Адау-Уаиг-алдар*.

В «Нартиаде» встречается *мост* толщиной с В. (мост-волосинка 'æрдуйын хид', мост из конского волоса). Так, кадаг о путешествии Сослана в *Царство мертвых* дает следующее представление: «Нартовский смельчак идет дальше | И видит: там к острову | Ведет мост-волосинка, тонкий, словно лезвие острого ножа» («Нæртон цæхæрцæст куы цæуы дарддæр | Æмæ та федта:

уым сакъадахмæ | Цыргъ карды комау æрдуйын хид уыд»).

Чудесный эпический *конь*, уходя пастись, предлагает Батрадзу вырвать В. из его гривы и в нужный час поднести его к *огню*: «...мæ барцæй иу æрду ратон æмæ-иу æй артмæ бадар, æз дьууæ къуырийы фæстæ дæ цуры уыдзынæн». Спустя две недели Батрадз поднес В. к огню, и конь появился перед ним. В кадаге «Сын Аца Ацамаз» («Ацæйы фырт Ацамæз») конь советует наезднику вырвать три В. из его хвоста и бросить их в море, чтобы появился мост, по которому они могли бы пройти («Мæ къæдзилæй мын æртæ хъисы ратон æмæ уыдон аппарат денджызыл, æмæ йыл хид фестдзæнис, æмæ раздæр мах ацæудзыстæм, нæ фæстæ та адæм дæр рацæудзысты»).

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 1. С. 418; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 21, 472; НК. ИАЭ. 2. С. 367; НК. ИАЭ. 3. С. 17, 358–359, 431; НК. ИАЭ. 4. С. 311; НК. ИАЭ. 6. С. 38, 41, 339; ПНТО. 1927. С. 27, 97, 98; НК. ИАЭ. 4. С. 411; Джыккайтты Ш. Æрду (волосинка) // МД. 2005. № 9; Б е с о л о в а Е. Б., Г а б у н и я З. М. О знаковой функции и культурной семантике волос // ИСОИГСИ. Вып. 23 (62). 2017. С. 125–127; Т у а л л а г о в. Скифо. С. 197; А б а е в. ИЭСОЯ. Т. I. С. 247; Т. 2. С. 81; Ч о ч и е в. Очерки. С. 256; П л а е в а З. К. Уаиги — враги Ацамаза: от хтонической архаики до борьбы с феодалами // ИСОИГСИ. 2015. № 18 (57). С. 92–93; К о в а л е в с к и й М. Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. М., 1886. Т. 2. С. 154, 170; Д о д е З. В. Отражение социальных ценностей в костюмах средневекового населения Северного Кавказа // ЭО. 2006. № 1. С. 149; Р а х и м о в. Р. Дети и подростки в афганском обществе // Этнография детства: Традиционные формы воспитания детей и подростков у народов Передней и Южной Азии. М., 1983. С. 94; Р е в у н е н к о в а Е. В. Представления о волосах (опыт сравнительно-типологического анализа) // Фольклор и этнографическая действительность. СПб., 1992. С. 108, 109, 111.

Л. А. Чибиров

ВОЛОСЯНАЯ ЛЕСТНИЦА [ХИЛ АСИН].

Живущие в подземелье быценаги могут подняться к земле только по В. л. В *кадаге* «Меч Нарта Ахсара» Ахсартаг узнал, что каждую субботу распахиваются двери *пещеры*, из которой выскакивают быценаги и хватают кого-нибудь из людей. Герой попал в пещеру и увидел: «...в одном месте мужчину распяли, из бороды и усов его плетут к земле лестницу» («...иу ран





иу лаггы фэйнэрдэм бабастой, йæ боцъотæ æмæ йын йæ рихитæй хиласин бийынц уæлзæхмæ»). Обрубив веревки, Ахсартаг побрил мужнину, таким образом освободив его.

Лит.: Ц г о е в. Словарь. С. 355–356; Нарты. 1957. С. 62–63; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 457; Ц х у р б а т и З. Л. Мотив мирового дерева в осетинском нартовском эпосе // Nartamonga. АОИ. 2005. Vol. III. № 1–2. С. 131–132.

Л. Ч.

ВОЛОСЯНОЙ КОЛОКОЛЬЧИК [ХЪИ-СÆЙ ХЪУЫТАЗ ÆМÆ ÆРДУЙÆ МЫР-МЫРАГ] — встречается в *кадаге* «Смерть Ацамаза» («Ацæмæзы мæлæт»). *Шатана* сшила для *Созырыко шубу* из волчьей *шкуру* с В. к. и волосяным бубенчиком. Возможно, это были амулеты, обереги, предметы для изгнания злых духов.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 421, 519; Романова Е. Н. Люди солнечных лучей с поводами за спиной (судьба в контексте мифоритуальной традиции якутов). М., 1997. С. 114, 124, 128; М и х а й л о в Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск, 1987. С. 111.

К. Р.

ВОЛШЕБНАЯ БУСИНА. См. *Цыкура-бусина*.

ВОЛШЕБНАЯ ВЕРЕВКА [АЛÆМÆТЫ БÆНДÆН, ГÆРЗ БÆНДÆН, ГÆРЗЫН СИНАГ] встречается в осетинском фольклоре, в том числе в «Кадагах о Нартах». Какую бы тяжелую ношу человек ни обвязал ею, нести ее для него не составит труда. Например, в *кадаге* «Как Сырдон обманул трех братьев» («Сырдон æртæ æфсымæры куыд фæсайдта») братья спорят о том, кому должны достаться волшебные предметы — кусок сыромятной кожи (æрчыаг), *фынг* и веревка: «Если связать веревкой все зерно и сено, которое есть, то не почувствуешь их тяжести» («Бæндæнæй та æнæхъæн хор-хос куы сбæдтай, уæд дын уæз нæ кæндзысты»). *Сыр-дон* выманивает чудесные предметы у споривших братьев.

В *кадаге* «Война Нарта Уархага и его сыновей с уаигами» («Нарты Уæрхаг æмæ йæ фыртты хæст уæйгуытимæ») В. в. упоминается в ряду чудесных предметов *одежды* (шапки ‘*гамхуд*’, обуви ‘*дыууæ басмахъы*’) и называется ремнем ‘*гæрзын синаг*’ (‘*гæрз*’ — ремень, ‘*синаг*’ — веревка, шнур, шпагат): «А третье сокровище таково, — положил он его перед собой, — это

ременная веревка; пусть только соединятся два ее конца, а коли соединятся, хоть гору обвяжи, не почувствуешь даже тяжести самой веревки, настолько легко будет тебе ее нести» («Æртыккаг хæзна у ахæм, — æрæвæрдта йæ йæ разы, — ай дын гæрзын синаг; йæ дыууæ кæроны æрбахæццæ уæнт кæрæдзимæ, куы ‘рбахæццæ уой, уæд æй фæнды хохыл æрбавæр, уæд дын йæхи уæз дæр нал кæндзæн, афтæ йæ рогæн хæсдзынæ»).

В. в. присутствует среди предметов, которые герой обманом добывает у споривших дerviшей, в афганской сказке о Джемаль-хане.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 217; НК. ИАЭ. 5. С. 34, 126, 656; СН. 1978. С. 350; Сказки и стихи Афганистана. М., 1958. С. 20–21.

Л. Ч.

ВОЛШЕБНАЯ ПАЛКА [АЛÆМÆТЫ ЛÆ-ДЗÆГ] — чудесный, обладающий сверхъестественной магической силой предмет в Нартиаде, символ силы, атрибут вождя, предмет, приносящий удачу своему обладателю. Елуаты *Елой*, направляясь в *балц*, заметил у обочины дороги три одинаковых молодых деревца («...иу хатт Елой балцы фæцайцыд æмæ иу ран фæндагæрон æртæ талайы суыдта») и решил одно из них срезать себе на палку. Елой замахнулся на первое, потом на второе, но оба раза голос свыше предупреждал его. По подсказке ангела (фарны зæд) Елой срезал счастливое деревце, сделал из него палку, и с тех пор его никто не мог одолеть. Нарты не раз пытались завладеть ею, но им это не удавалось. Однажды Нарт *Бзар* захотел завладеть В. п. и предупредил Елоя о наступлении. Наутро Елой взмолился: «Пусть поможет мне ангел (зæд), который дал мне палку...» («Цы зæд мын дæ радта, уыцы зæд мын абон баххуыс кæнæд...»). Бзар и Елой решили сразиться без войск, в честном поединке Елой убил Бзара.

В. п. напоминает о чудесном куске дерева, семейной реликвии, которой приписывали влияние на благосостояние. Она сохранялась в семье Атаевых из сел. Галиат до 1865 г., пока не была сожжена местным священником. О происхождении этой святыни существовала легенда, согласно которой один из предков Атаевых отправился в дальний лес за дровами. Когда он замахнулся на одно дерево, вдруг раздался откуда-то голос: «Не руби!». Он начал рубить другое дерево, и голос повторился. Когда же он ударил





по третьей сосне, то из нее потекло молоко и кровь. Атаев решил, что это дерево — дух богатства, и взял с собой отрубленный чурбан пуда в два весом. По дороге он услышал голос: «Береги эту вещь!». Чурбан хранился в конюшне, и с тех пор Атаевы стали богатеть, устраивая ежегодно *кувд* в честь святыни.

Аналогичный родовой культ и легенда бытовали у соседних тюркоязычных балкарцев. По преданию, в отдаленные времена один из куртатинских осетин Элеу, приезжая в Балкарию, задумал заpastись палкой в теснине Хызны. Он высмотрел куст с тремя очень прямыми ветвями и стал их рубить. Когда он начал срезать первую ветвь, из нее раздался голос: «Не бери меня!». Тот же голос повторился из другой ветви. Из третьего же отростка послышался голос: «Возьми меня, куда ты будешь владеть мною, я принесу тебе счастье!». Элеу срубил ее одним взмахом и, обстругав, сделал из нее палку. С этой палкой он не расставался. Однако ему все же пришлось лишиться ее, но до этого она оказалась ему последнюю услугу — возвратила свободу. Однажды куртатинцы под предводительством Элеу угнали скот у балкарца Беппи, таубия из рода Абаевых. Тот бросился с дружиной в погоню за похитителями, догнал и разбил наголову. Видя, что ему приходится плохо, Элеу незаметно бросил свою палку в кусты, чтобы она не досталась балкарцам. Сам же с частью своей шайки попался в плен и был отведен в Балкар. Находясь в плену, он рассказал Абаеву о чудесных свойствах своей палки, и тот обещал отпустить его на волю без выкупа, если осетин отыщет В. п. и передаст ее ему. Элеу посоветовал зажечь траву на месте стычки, что и было сделано. Выгорела вся трава, кроме небольшой лужайки, где лежала В. п. Таким образом она перешла к роду Абаевых. Они хранили ее как святыню в особом *сундуке*. В обмен Элеу получил свободу. Впоследствии его потомки не раз старались вернуть свою родовую святыню, но их попытки были безуспешными. Говорили, что время от времени они приезжали к Абаевым, чтобы взглянуть на В. п. Очевидно, схожее значение придавалось и дубовой ветви с ответвлениями, хранившейся у князей Мударовых в Карачае. См. *Посох*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 575–577; СН. 1978. С. 471–474, 477–478; Миллер. ОЭ. II. С. 262; Миллер В. Ф.,

Ковалевский М. В горских обществах Кабарды // ВЕ. 1884. Т. 106. Кн. 4. С. 556–557; Каракетов М. Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М., 1995. С. 28; Рахно К. Башкирский оберег жилища, его истоки и параллели // Национальные культуры Урала. Семантика пространства в традиционной культуре. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Екатеринбург, 2018. С. 74–79.

К. Ю. Рахно

ВОЛШЕБНАЯ СВИРЕЛЬ [АЛЭМЭТ УАДЫНДЗ, ДИССАДЖЫ УАДЫНДЗ]. См. *Сви-рель*.

ВОЛШЕБНАЯ ШКУРА [АЛЭМЭТЫ АРЧЬИАГ] — кусок сыромятной кожи, обладающий чудесным свойством перемещать героя в пространстве. Упоминается в *кадаге* «Как Сырдон обманул трех братьев» («Сырдон артае афсымаеры кувд фэсайдта»): «Арчьиагмае ис ахам миниуаг, амае йыл куы сбадай, уад да кадаем фанда, уырдаем бахаццае каендзэн». См. *Шкура*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 217.

Л. Ч.

ВОЛШЕБНОЕ КОЛЬЦО. См. *Кольцо*.

ВОЛШЕБНОЕ ОЗЕРО. См. *Молочное озеро*.

ВОЛШЕБНЫЙ ПЛАТОК. См. *Платок*.

ВОЛШЕБНОЕ СРЕДСТВО. См. *Авдадз*.

ВОЛШЕБНЫЕ ЧУВЯКИ [АЛЭМЭТЫ ДЫУУАЕ БАСМАХЬЫ (ир.) / ДУУАЕ БАСМУХЬИ (диг.)] — в «Нартиаде» обувь, способная мгновенно перемещать героя в пространстве. В *кадаге* «Война Нарта Уархага и его сыновей с уаигами» («Нарты Уархаг амае йае фыртты хаст уа́йгуытимæ») В. ч. упоминаются наряду с другими предметами *одежды*, которые не могут поделить между собой три *черта*. Проезжающий мимо них *Саталаг* спросил, о чем они спорят и кем приходится друг другу. Оказалось, братья делят чудесную шапку (*гамхуд*), чувяки (*дыууае басмахьы*) и ремень (*гæрзын синаг*). В. ч. переносят того, кто надел их на ноги и произнес необходимые слова, в любое место земли или подземелья: «Аннае хазна





та у ахам — дыууæ басмахы, дæ къахыл сæ æрбакæн æмæ дæ дзыхæй зæгъ: “Мæ дыууæ басмахы! Уырдаем мæ фæхæцца кæнут!”. Дæлдзæхæй, уæлдзæхæй, уæлдай нæу, цыма дзургæ-дзурын дæ разы фестадысты, афтæ тагъд дæ [уырдаем] фæхæцца кæндзысты».

Кадаг «Как Нарт Созырыко женился на красавице Бедухе из рода Ахсартаггата» («Нарты Созырыхъо куд æрхаста Æхсæртæггаты рæсугъд Бедухайы») повествует о том, как *Созырыко* оказался под семью подземельями (авд дæлдзæхы) у чертей. Их повелитель *Елизбар* (Елызбар), узнав, что Созырыко больше всего хочет вернуться домой, приказал принести ему два старых башмака. По его совету, герой надел их на ноги и взмолился *Богу*: «Хуыцаутты Хуыцау, сделай так, чтобы я оказался у своего порога» («Ныр сæ дæ къæхтыл бакъуыр æмæ ныккув Хуыцаумæ: “Хуыцаутты Хуыцау, уæдæ мæ дуармæ фестын кæн!”»). В. ч. подобны талариям (сандалиям Гермеса) и сапогам-скороходам европейских волшебных сказок.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 79, 531; НК. ИАЭ. 2. С. 796; НК. ИАЭ. 5. С. 34–35, 656.

М. Д.

ВОЛШЕБНЫЙ ОЛЕНЬ [САГ]. См. *Олень*.

ВОЛШЕБНЫЙ ПОЯС. В сюжете о противостоянии *Созырыко* и *Мукара* побежденный *уаиг* признается, что его сила — в его спинном мозге (астæуы магъз), опоясавшись которым можно стать гораздо сильнее. Созырыко отрубил *уаигу* голову, достал спинной мозг с помощью буйволов, и когда хотел им опоясаться, услышал предостерегавший его голос *Фарна*, по совету которого он отнес мозг *Мукара* в лес. Спинной мозг срубил множество деревьев в лесу («Созырыхъо магъз ахаста бæлæстыл, æмæ сæ уый цæгъдгæ ацыдис»), когда же его сила иссякла, Созырыко опоясался им и, действительно, стал сильнее. В. п., придающий силу двенадцати человек, встречается в германских сказаниях о короле остготов *Дитрихе Бернском*, он принадлежит карлику *Лаурину*. См. *Волшебная веревка*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 216, 267, 290–291, 816; В а г н е р В. Норвежские, кельтские и тевтонские легенды. М., 2009. С. 86.

Л. Ч.

ВОЛШЕБНЫЙ СОВОК [АЛÆМÆТЫ КÆ-ФОЙ] — совок для зерна, сделанный из прутьев; волшебный предмет, приносящий изобилие своему обладателю. В *кадаге* «Женитьба Ацамаза» («Ацæмæзы ускуыр») В. с., наряду с волшебным березовым прутком и *свирелью*, является собственностью старого *Аца*. Умирая, он предоставляет старейшинам нартов распорядиться, кому из его сыновей достанутся волшебные предметы. Так, старший из сыновей *Аца* получил в наследство В. с., средний — березовый прут, обеспечивающий обилие домашнего скота, а свирель досталась младшему *Ацамазу*.

В. с. встречается в тексте «Легенды об исчезновении рода Нартов» («Нарты мыггаджи сæфты таурагъ»). В неурожайный год Нарт *Дзылы-малик* отправил своего сына *Темиркана* за помощью к небесному покровителю *Уацилла*. По совету *Кулбадаг ус*, Темиркан попросил у него совок, лежащий за дверью амбара. В доме, в котором находился старый совок, зерно никогда не иссякало, его всегда было в достатке («Уыцы зæронд кæфоймæ уый миниуæг ис, æмæ уый цы хæдзары уа, уыцы хæдзары хор æвидигæ, дзагæй дзагдæр кæны: уæлейæ исгæ, бынæй ахадгæ кæны»). *Уацилла* подарил сыну своего друга В. с.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 376–377, 514; НК. ИАЭ. 5. С. 591–592.

Л. Ч.

ВОЛШЕБНЫЙ ФЫНГ [АЛÆМÆТЫ ФЫНГ] — чудесный столик в эпосе. Достаточно ударить его *войлочной плетью*, и он весь уставится кушаньями и напитками («Фынджы та нымæтын ехсæй куы ‘рцæвай, уæд хæрд æмæ нозтæй айдзаг вæййы»). *Сырдон* выманивает его у трех споривших братьев. В. ф. упоминается в *кадаге* «Как Сырдон обманул трех братьев» («Сырдон æртæ æфсымæры куд фæсайдта»), наряду с *волшебной икурой* (æрчъиаг) и волшебной *веревкой* (бæндæн). Столик-самобранка, дарующий изобилие, встречается в славянских волшебных сказках.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 217; П р о п В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2000. С. 252.

Л. Ч.

ВОЛЬНАЯ (КЕРЦЕВА) Галина Николаевна (1964 г. р.), к. и. н., доцент, консультант Коми-





тета по охране и использованию объектов культурного наследия РСО-А; с. н. с. Института истории и археологии РСО-А.

Область научных исследований — прикладное искусство скифской и кобанской культур, миграционные процессы на Северном Кавказе, объекты культурного наследия Северной Осетии и сопредельных территорий, охрана памятников.



Г. Н. Вольнова (Керцева)

В., изучая кобанское и скифское прикладное искусство, неоднократно обращалась к Нартовскому эпосу. Чтобы понять сущность прикладного искусства этого периода, по ее мнению, необходимо обращаться к эпическим текстам, ибо в них отражены многие зооморфные и антропоморфные образы. Так, исследуя образ крылатого хищника на бронзовых поясах Тлийского могильника, она находит ему соответствия в образе фантастического животного Паскунджи (*Пакундза*) или *Кандзаргас*. Эта птица, фигурирующая в Нартовском эпосе, обладает сразу двумя ипостасями — звериной и птичьей, и имеет визуальное воплощение в прикладном искусстве кобанской и скифской культур. В образе птицы она встречается на птицевидных поясных бляхах «типа Исти-Су».

Рассматривая образ барана, широко распространенного в кобанском прикладном искусстве (подвески, скульптурные фигурки и др.), В. отмечает его многозначность, которая нашла отражение в осетинском эпосе, что помогает раскрыть сущность образа. В Нартовских сказаниях баран выступает как показатель богатства, меновый товар, а также как жертвенное животное. Бараньи *альчики*, встречающиеся в погребениях Северного Кавказа, начиная с эпохи ранней бронзы и до позднего средневековья, в «Нартиаде» используются для гадания и *игр*. Часто встречающиеся изображения двух симметрично расположенных баранов в кобанском искусстве также находят отражение в эпосе, где присутствует противоборство и противопоставление черного и белого барана как двух миров — верхнего и нижнего. Выбирая того или иного бара-

на, герой попадает в соответствующий мир. По мнению В., образ барана здесь интерпретируется как символ испытания, противоборства, решения сложной задачи, выбора.

Исследуя фигурки парных конных всадников в кобанской и колхидской культурах, В. находит параллели с образами *Ахсара* и *Ахсартага*. Она приходит к выводу о том, что в подобных бронзовых изображениях находит воплощение миф о близнецах, восходящий к древней индоевропейской традиции почитания божественных близнецов.

Серию бронзовых подвесок в виде редуцированной руки В. рассматривает как обычай брать трофей, связанные с которым культы отражены в некоторых сказаниях осетинского Нартовского эпоса, а именно: «Как нарт Батрадз нашел Бурадзага», «Как Батрадз отомстил за смерть отца» и др. Она отмечает параллели с этим обычаем в сказании *Геродота* (IV, 62), где он пишет о жертвоприношениях рук пленных врагов *Аресу*.

Соч.: Изображение фигурок коня с всадником в искусстве кобанской и колхидской культур // Проблемы археологии Кавказа (к 70-летию Ю.Н. Воронова). 2011. С. 80, 79–92; Образ всадника в прикладном искусстве раннего железного века и фольклоре народов Кавказа // Языковая ситуация в многоязычной поликультурной среде и проблемы сохранения и развития языков и литератур народов Северного Кавказа. Ч. 1. Карачаевск, 2011. С. 160, 158–163; Птица Симвург персидской «Шахнаме // Сборник статей I Международной научно-практической конференции «Османовские чтения». Махачкала: Издательство ДГУ, 2017. С. 19–22; Обычай отсечения руки в нарттовском эпосе и параллели в археологических источниках Северного Кавказа // Нартоведение в XXI веке: 2017. Вып. 4. С. 216–221; К вопросу об иранских влияниях на Центральном и Северо-Восточном Кавказе (на примере бронзовых птицевидных пряжек «типа Исти-Су» // *Stadi Iranici Ravennati II. Indo-Iranica et orientalia*. Milano-Udine, 2018. С. 271–292.

Л. А. Чибиров

ВООРУЖЕНИЕ НАРТОВ. Оружие в нарттовском социуме выполняет важную знаковую функцию и является предметом поэтизации: «...меч, клинок которого светится с одной стороны лучами солнца, а с другой — светом полнолуния; стрелы твои, которые попадают метко... И затем щит твой, от которого беспрестанно отражается свет самый яркий». Для именитых





героев оружие изготавливает *Курдалагон*. Оружие, сбруя и боевой *конь* — не только дорогие и престижные вещи, они наделены личными именами и являются одушевленными. *Доспехи* Нарта *Сослана*, *шлем* Бидаса и *Цереков панцирь* от жадности сражения излучают синее пламя, а панцирь при крике «К бою!» сам надевается на героя. Огромный *меч* *Батрадза*, *Дзус-кара*, самостоятельно нападает на нарттов. Сама жизнь Нарта Батрадза волшебным образом связана с его мечом (он не может умереть, пока его меч не будет погружен в море). В сказании «О голоде в Стране Нартов» фигурирует некий сын Быцена *Губата*, судя по всему, приходящийся родственником Батрадзу. Ему не страшно ни одно оружие, кроме меча, который родился вместе с ним. Оружие сопровождает нарттовских героев не только при жизни, но следует за ними после смерти: над умершим необходимо воздвигнуть курган, а в саму могилу положить оружие (как правило, *лук* и *стрелы*); в других случаях оружие изображается на могильном камне. Погибший воин должен был продолжить битву и на том свете.

В качестве оружия Первого Нарта в эпосе упоминается *палица*, в виде дубины, утыканной гвоздями. Первыми видами оружия, которыми *Уастырдж* учил воевать людей, были *палка* и *камень*, и у осетин они считались древнейшими видами оружия. В эпосе упоминается пастуший *посох* (*ладзæг*), который в умелых руках мог сбить противника с ног или с коня.

Комплекс вооружения нарттов составляют: *лук* (*æрдын*), *стрелы* (*фаттæ*), *меч* (*кард*, *æхсаргард*, *цирхъ*), *кинжал* (*хъама*), *копье* (*арц*), *панцирь* (*згъæр*, *згъæрхæдон*), *щит* (*уарт*), *шлем* (*згъæрхуд*). В сказаниях фигурируют также *ружье* (*топп*), *пушка* (*сармадзан*) и *сабля / шапка* (*æхсаргард*), что является результатом интерполяции поздних реалий, наряду с «русскими» или «казаками». Основным видом наступательного вооружения является *лук* со *стрелами*. Нарты вооружены также *стальными мечами* и *кинжалами*. Меч является самым популярным оружием ближнего боя и наиболее престижной частью вооружения. Нарты используют меч в конном, реже — в пешем строю как рубящее оружие, короткий кинжал — как колющее. Нарттовский эпос сообщает о способе подвешивания меча. Там же говорится, что оружие могло

напитываться ядом. Сохранилось и упоминание о классической форме западноевропейского меча, бытовавшей у алан в V–VII вв., под термином «фаринк кард» — букв. «франкский нож». Эпос относит к числу лучших видов клинков *фаринк*, *тесмел*, *горду*, *кандзал*. Как следует из текстов, хороший меч высоко ценился и использовался только для серьезных военных мероприятий: «Скотом и состоянием (Коба) уступал остальным чинтам, но зато, насколько он был лишен состояния, настолько у него для гордости (букв. «для хорошего»), были два меча. Для большого дела у него был звонкоголосый меч, для простого дела — безмолвствующий меч». Мечи нередко имеют исполинские размеры: достигают 7 обхватов (более 14 м); меч всадника *Арахдзау* тащится по земле, оставляя широкую борозду.

Вызывает интерес упоминание в Нарттовском эпосе появления палаша. Братья-близнецы *Ахсар* и *Ахсартаг* из куска небесной руды заказали себе выковать мечи: *Ахсар* — меч с двусторонней заточкой (*дывацыргъ*), а *Ахсартаг* — с односторонней. Однажды мечам приходится сойтись в поединке, и однолезвийный меч разлетается на куски. Этот отрывок свидетельствует, что аланы признавали за двулезвийными мечами больше достоинств, что сказалося в их численном преимуществе.

Другим оружием ближнего боя является *копье*. Описание его использования также подвержено *гиперболизации*: во время одного из состязаний или поединков Нарт *Тотрадз* поднял *Сослана* за панцирный ворот своим копьем и до вечера не опускал на землю (или носил на своем копье *Сослана* вместе с конем). Подобные «штурмовые» копья появляются у скифов и ранних сарматов; впоследствии длинная пика является главной отличительной чертой вооружения катафрактариев.

В эпосе осетин говорится о «луке-самостреле», но сложно сказать, что под ним подразумевается. Вилкообразная форма наконечников аланских стрел упоминается в сказании о том, как нарты срезали колосья пшеницы: «на концах стрел раздвоенные копья» («сæ фатты бырынчытыл саджил æрцытæ»), а сама стрела носит название «саджил фат». Возможно, они предназначались для *охоты* на дичь. Встречаются в «Нартиаде» и упоминания *аркана*, кото-





рым, согласно историческим источникам, виртуозно владели аланы.

Нарты широко используют защитное вооружение — *кольчугу* или комбинированный доспех (згъар): в качестве его составляющих фигурируют кольца, упоминается доспех в 100 и 200 колец. Наличие у доспеха «панцирного ворота» говорит о том, что он был сложным и, вероятно, массивным. Имеется в эпосе и свидетельство об использовании щитов, в знак мирных намерений узорный щит всаживали в землю. В сказании о *борьбе Ахсартаггата* и *Бората* фигурирует еще одна историческая деталь — боевые штандарты (тырыса), которые несут знаменосцы отрядов.

О применении при осаде катапульты упоминается в эпосе в связи с *походом* нартвов на *крепость Хыза*, где с ее помощью были разрушены стены. Повествование иносказательно: сообщается о большом луке и стреле, к которой привязывают Батрадза, и стреляют им в сторону осажденных (в вариантах речь идет о пушке). Б. А. *Алборов* сравнил такой лук-самострел с катапультами и баллистами, известными с античного времени, а также на протяжении всего средневековья. У ассирийцев имелся лук, при помощи которого выбрасывались стрелы на дальнейшее расстояние. Они также применяли катапульты и осадные *башни*. Были соответствующие орудия и у древних персов. Так, в войне Кира с лидийцами под Сардами у персидской армии были боевые башни, которые перевозились восемью парами волов и поднимали до 20 лучников. Персы также имели метательные машины. У средневековых персов возникло название для особого рода катапульты в виде огромного самострела тир-и чърх, то есть «стрелы колесо», потому что колесо натягивало тетиву, которой выбрасывалась стрела. В Киевской Руси этот термин заимствовали как «шерешеры», упомянутые в «Слове о полку Игореве». С помощью данного самострела стреляли «живым огнем». В сказании «О славном сыне Чандза — маленьком Суае» *Созырыко* предлагает *Урызмагу* и *Сыбалцу* забрать у Суая стрелы. В роли такой стрелы или метательного снаряда выступает Батрадз. Из-за наличия в устройстве металлических труб в поздних версиях сказаний это орудие стало пониматься как мортира (хьумбара) или пушка (сармадзан).

Все нартты — конные воины. Персонаж, отправляющийся в *балцу* пешком, становится предметом насмешек и издевательств. Чудесный конь (из богатырской породы *афсургов*) — непременный спутник героя, наделен личным именем, человеческой речью и мудростью. Выбор или приручение коня и получение юным нартом отцовских доспехов — важный элемент героической инициации, которая часто становится зачином сказания.

Нартты используют в бою различные тактические схемы. В тех случаях, когда в ближнем бою нарттовские герои применяют мечи, сражение или поединок предваряет обстрел противника из лука: «Сперва бьются стрелами, потом мечи друг против друга выхватывают». В других же случаях бой или состязание открывается копейным ударом, и затем обращенный в бегство противник поражается стрелами. В основных чертах первая тактическая схема соответствует раннесарматскому периоду: в отличие от классической скифской тактики со ставкой на массивный обстрел из лука с коня по пешему и конному противнику, акцент делается на ближний бой, основным оружием в котором является длинный меч.

В сказании о последнем балце Урызмага представлена структура нарттовского войска (в зашифрованном послании): «Сто по сто однорогих быков, сто по сто двурогих, сто по сто трехрогих, сто по сто четырехрогих, сто по сто пятирогих». Мудрая *Шатана* сумела понять сообщение: «Однорогими быками пешее войско называет, двурогими — конное войско, трехрогими быками — копьеносное войско, четырехрогими — панцирное войско, пятирогими — тех, кто с головы до ног вооружены». Военные контингенты в послании следуют друг за другом по мере утяжеления вооружения. Главную силу составляет тяжелая кавалерия. Особо выделенное «копьеносное войско» позволяет предполагать, что это наступательное оружие имело важное значение в бою. К категории «конное войско» можно отнести легковооруженных всадников; в «пешем войске» — видеть легковооруженные вспомогательные отряды. Интерес представляет сообщение о кольчужном доспехе, который прикрывает не только всадника, но и лошадь: «Небесный Курдалагон тебе панцирь кует, в нужный день он и коня твоего





прикроет; против ружейной пули в нем будет сто колец собираться, против удара меча — двести...». По ряду позиций нартовские тяжеловооруженные всадники сопоставимы с катафрактами — основной ударной силой сарматского и раннеаланского войска.

Отмеченные черты вооружения и военной организации нартов обнаруживают широкий круг параллелей в типологически близких эпических памятниках. С другой стороны, там, где эти реалии поддаются исторической интерпретации (паноплия героя, тактические схемы, структура нартовского войска), они находят соответствия в скифо-сарматской и аланской традиции. См. *Военное дело в эпосе*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 214; НК. ИАЭ. 5. С. 598, 606; И в а н е с к о А. Е. Вооружение нартов (на материале осетинских сказаний) // ДА. 1998. № 1; его же: Реалии воинского быта осетинских нартовских сказаний и проблема датировки основного ядра нартиады // Известия высших учебных заведений. Северо-Кавказский регион. Общественные науки. 2003. № 2; С л а н о в А. А. Военное дело алан I-XV вв.: Монография. Вл., 2007. С. 47–49, 86, 93, 111, 122, 131, 144, 158, 191; А л б о р о в Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Ордж., 1979. С. 235–256; Ч о ч и е в. Очерки. С. 138–141, 202; Д з и ц о й т ы. ВОФ. С. 207.

А. Е. Иванеско
К. Ю. Рахно

ВОРОН [СЫНТ] — птица из семейства врановых, широко распространенная в Евразии, в том числе в предгорьях Кавказа. В эпосе осетин он наделен благородными чертами. Так, в сказании «Смерть Сослана» есть эпизод, когда над умирающим *Сосланом* пролетает черный В. Увидев героя в таком состоянии, заплакала птица: «Осиротел я, Сослан. Как мне прожить без тебя? Все тропинки и ущелья заваливал ты дичью, и потому всегда мог я насытить свою утробу. Кто теперь накормит меня?». «Напрасно сокрушаешься, — ответил Сослан, — ничего не поправит теперь твой плач. Подлети ко мне ближе и насыться кровью моей». «Как ты можешь говорить так, Сослан? Ведь душа моя горюет по тебе», — ответил В. Видя, как он искренен, простился с ним Сослан: «Если даже там, где сходится небо с землей, будет лежать падаль, ты всегда найдешь ее. Кровавым столбом обозна-

чено то место, где лежит она, своими зоркими глазами ты найдешь этот столб и всегда будешь сыт. Пусть наградит тебя Бог счастьем!».

У зирихгеранов, пришедших в Дагестан, как полагают, из сасанидского Ирана, по сообщению арабского автора XII в. Абу Хамида ал-Гарнати, мясо умерших давали поедать лишь определенным птицам. Специальные лучники допускали к останкам мужчин только В. В связи с сакральностью В у иранцев заслуживает внимания также прозвище персидского полководца VI в. Бахрама Чубина («Ворона»), происходившего из знатного парфянского рода Михранов.

Лит.: СН. 1978. С. 241; И л и м б е т о в а А.Ф. Культ птиц у башкир в свете духовного наследия народов мира. Уфа, 2015. С. 24; Р а п о п о р т Ю.А. Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии). М., 1971. С. 27; Б а р т о л ь д В. В. Сочинения. М., 1966. Т. IV. Работы по археологии, нумизматике, эпиграфике и этнографии. С. 121; Русские народные сказки Сибири о чудесном коне. Новосибирск, 1984. С. 54–55, 70; Д а р ч и е в а М.В. Орнитоморфная символика в осетинских «Кадагах о Нартах» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М. К. Аммосова. Серия «Эпосоведение». Вып. 4 (20). С. 50–61.

Б. Х.
К. Р.

ВОРОНА [ХАЛОН] — птица отряда воробьинообразных. К ним же относятся галки, сороки, сойки, которые также присутствуют в Нартовском эпосе. В отличие от *ворона*, В. наделена отрицательными чертами. Она считается предвестницей несчастья и скорби. Такое отношение вызвано внешним видом и повадками В., питающейся только падалью. В сказании «Смерть Сослана» она подлетает к умирающему герою: «О, кто же теперь каждый день будет накрывать нам обильный стол? Кто будет заваливать для нас дичью ущелья? Как будем мы жить без тебя?». «Подлети поближе ко мне, — сказал ей Сослан. — Вот лежат мои отрезанные ноги, вот запекшаяся кровь, все равно гнить им без пользы. Поешь, насыть себя и не печалься напрасно». Приблизилась к нему В., чтобы поклевать мясо его и кровь, и проклял ее *Сослан*: «Ты, злая птица, с утра до вечера проклинаешь людей, но не исполнятся над ними твои проклятия. С ночи до утра не шевелясь будешь отныне сидеть ты на ветке дерева. Такова будет твоя участь».





В сказании «Как Сослан спас Сатану из озера Ада» так же поступила В. в ответ на просьбу *Шатаны*: «Ворона, черная ворона! Прошу тебя, толстошея, полети ты туда, где солнце восходит. Не впервой тебе быть вестником несчастья. Прокарай Сослану, что хотят нарты бросить меня живьем в озеро Ада. Услужи мне, и я так одарю тебя, что ты запомнишь об этом навеки». Но отвечала В.: «Нет, не полечу я, Сатана, вестницей о твоём несчастье. Бывало, сын твой Сослан набьет полное ущелье дичи, но даже косточки никогда не оставит мне, — прокакала Ворона. — Хотела бы я тебя видеть в беде еще большей». И прокляла птицу Шатана: «Будь же ты навеки бесприютно среди птиц!». Еще одной вестницей могла стать «тонкошея» сорока. Но и она, как и В., сказала Шатане: «Хоть бы одним глазом посмотреть на такое горе Сослана. Иль ты не помнишь, как он хлопнул меня метлой, когда я утащила куриное яйцо из твоего курятника? Насилу я тогда спаслась от него и в жизни никогда этого ему не забуду».

Этот мотив из осетинского эпоса проник в «Амираниани», где Амиран убивает огнедышащую великаншу, а затем поочередно обращается к В., потом к сороке и, наконец, к *голубю* с просьбой слетать к его братьям и сообщить им об исходе сражения, но В. и сорока, напомнив Амирану о старых обидах, отказались выполнить его просьбу. Следы антропоморфизации В. обнаруживаются в мифологии, обрядах и обычаях народов почти во всех частях света. Представления о ее проклятости характерны для Восточной Европы и Балкан.

Лит.: СН. 1981. С. 152–183; Г у р а А.В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 533, 535; С у м ц о в Н.Ф. Ворон в народной словесности // ЭО. 1890. № 1. С. 66, 82; Д з и ц ц о й т ы. Нартовский эпос. С. 145; Д а р ч и е в а М.В. Орнитоморфная символика в осетинских «Кадагах о Нартах» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. Серия «Эпосоведение». Вып. 4 (20). С. 50–61.

Б. К. Харебов
К. Ю. Рахно

ВОСТОЧНОЕ МОРЕ [СКÆСÆНЫ ДЕНДЖЫЗ] — эпическое, сказочное море. В *кадаге* «Смерть Бора» («Борæйы мæлæт») *Донбеттыр* открыл врата *царанна* («царæппы дуар»), и сое-

динились два моря — В. и море *Уартдзаф* (Уартдзаф денджыз). Согласно этому сюжету, *склеп* с телом *Бора* ушел на морское дно и остался там.

В «Географии» Страбона (III, 4) есть ссылка на свидетельство Стратона, согласно которому Понт Эвксинский прежде не имел выхода у города Византия, пролива Босфор не существовало до тех пор, пока реки, впадающие в Понт, не прорвали проход, и *вода* не устремилась в Пропонтиду (Мраморное море) и Геллеспонт (Дарданеллы). То же самое говорит и Диодор Сицилийский (V, 47.1), сообщая, что в более поздние времена рыбакам случалось вытаскивать сетями со дна каменные капители колонн, поскольку затопленными оказались целые города. Античные авторы связывали прорыв вод *Черного моря* в Средиземное с Дардановым потоком, последним из трех великих потоков, о которых говорят древнегреческие мифы. Прорыв этот произошел у Кианейских островов, у входа в Босфор. Вслед за Босфором образовались и Дарданеллы. Вопрос о том, когда в последний раз Черное море перестало быть «озером», замкнутым водным бассейном, и соединилось со Средиземным, имеет давнюю историю. Некоторые исследователи полагали, что «Босфориды», сухопутная перемычка, разделявшая Черное и Средиземное моря, исчезла около 4000 и даже 2000 года до н. э. Если это так, то человеческая память действительно могла сохранить, пусть в мифологизированной форме, воспоминание о гибели Босфориды. Отдельные участки суши в Причерноморье испытывали погружение в более поздние времена. Под воду Понта Эвксинского полностью или частично ушли многие античные поселения, которые знали скифы, — часть Ольвии, Одессос на берегу устья Тилигульского лимана, башня Неоптолема, Кремниски, Тира, Диоскурия в Сухумской бухте, Геюнасса, Анакопия, Горгиппия, Херсонес Таврический, по обоим берегам Боспора Киммерийского — Пантикапей, Акра, Нимфей, Китей, Гермонасса, Фанагория, Тирамба, Мирмекий, Корокондама, Тиритака, Илурад.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 91, 471; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 235; С т р а б о н. География в 17 книгах. М., 1964. С. 57; Диодор Сицилийский. Греческая мифология. (Историческая библиотека). М., 2000. С. 111; А г б у н о в М. В. Загадки Понта Эвксинского: античная география Северо-Западного





Причерноморья. М., 1985. С. 6–138; Кондратов А. М. Атлантиды ищите на шельфе. Л., 1988. С. 169–220.

К. Ю. Рахно

ВОСЬМИГРАННЫЙ ЧЕТЫРЕХУГОЛЬНЫЙ ДОМ [АСТФИСЫНОН, ЦЫППАРКЪУЫМОН ХÆДЗАР] — стойкое эпическое выражение. Строительная архитектура домов, крепостей, *башен* у предков осетин была на высоком уровне, что подтверждается и данными эпоса. В *кадаге* «Башня Урызмага» («Уырызмæджы мæсыг») два брата-близнеца *Урызмаг* и *Хамыц* спорили о том, кто из них старше. *Уастырдж* предложил нартам выстроить башни: решено было признать старшим того, кто быстрее и лучше сумел бы справиться с задачей.

В *кадаге* «Как появился фандыр» нарты строили *общий дом* для того, чтобы собираться там вместе, советоваться, решать общественные дела. Целый год они трудились над строительством дома. Но *Сырдон* все равно находил в их работе изъяны. Таким же чудом являются «*Ердамонгæ хæдзар*» рода *Бората* и дом *Алагата* для проведения *кувдов* (пиров). Для большей прочности и долговечности снаружи дома были восьмигранными, а внутри — четырехугольными. В *кадаге* «Рождение и смерть Нарта Батрадза» («Нарты Батрадзы райгуырд æмæ йæ амард») говорится о большом доме рода Бората. Числа 7 и 8 обладали сакральным значением. Восьмеричность счета описана В. И. *Абаевым*, а по представлениям скифов, мир был четырехгранным (восток — запад, юг — север). Часто жилище или комнату в эпосе называют В. ч. д. Некоторые ученые соотносят это понятие с христианским крестом, другим их доводы представляются необоснованными.

Лит.: НК. 1989. С. 229–243; НК. ИАЭ. 3. С. 662; Романова А. В., Мыреева А. Н., Барашков П. П. Взаимовлияние эвенкийского и якутского языков. Л., 1975. С. 131; Романова А. В., Мыреева А. Н. Фольклор эвенков Якутии. Л., 1971. С. 269; Чочиев. Очерки. С. 19–20; ОЭЭ. С. 60.

Л. Ч.

ВОСЬМИНОГИЙ И ЧЕТЫРЕХУХИЙ КОНЬ [АСТКЪАХОН ÆМÆ ЦЫППАРХЪУСОН БÆХ, АСТКЪАХЫГ ÆМÆ ЦЫППÆРХЪУСОН] в «Нартиаде» есть у сына *Бедзенага Арахдзау* («Бæхæн уыдис цыппар хъусы

æмæ аст къахы»). В *кадаге* «Как Созрыко женился на Бедухе» («Созырыхъо Бедухæйы куды ракуырдат») В. ч. к. принадлежит Бедзенагу; по совету *Кулбадаг-ус* Арахдзау выпрашивает у своего отца *коня* («Уымæн йæ бæх у асткъахыг æмæ цыппæрхъусон, дæуæн йæ цæст кæй нæ уарзы, уыцы бæх»).

В *кадаге* «Созрыко из рода Бората и Тотрадз из рода Ахсартаггата» («Борæты Созырыхъо æмæ Тотырадз Æхсæртæггаты») восьминогий конь с четырьмя ушами принадлежит *Албегу*, а в дальнейшем достается *Тотрадзу* («Тотырадз Æмхицхæрæн бæрæг барзы (уæлвæз) уобаума ауагъта асткъахон, цыппархъусон бæх»).

В скандинавских мифах восьминогий чудесный конь Слейпнир принадлежит богу Одину. В персидской сказке из Хузестана волшебный камень на берегу моря дает герою Малек-Мохаммаду такую лошадь. Восьминогим конем владеет также Царь Огненный Щит — Пламенное Копье, противник главного героя русской сказки о Еруслане Лазаревиче, восходящей к иранским повествованиям о *Рустаме*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 158–159; НК. ИАЭ. 5. С. 325, 406, 690, 697; Персидские народные сказки. Сост. М.-Н. О. Османов. М., 1987. С. 114–115; Пущкарев Л. Н. Сказка о Еруслане Лазаревиче. М., 1980. С. 42.

К. Р.

ВРАЩАЮЩЕЕСЯ ОЗЕРО [ЗИЛГÆ ЦАД, ЗИЛГÆЦАД] — фантастическое кипящее *озеро* («Кæсыг йæ разы зилгæ цад фыцы, | Фыцы 'мæ 'хсиды раст цæджджинагау»), под которым находится *вращающийся камень* (горный хрусталь, кварц), он трется о кремневые камни, сверкает и освещает подводный мир. Посреди озера находится остров, где глубокая *пещера* ведет в подводный мир *Донбеттыров*. В *кадаге* «Бора у Донбеттыров» («Борæ Донбеттыртæм») жизнь и положение *Донбеттыров* идеальны, у них признаки «золотого века»: они богаты, живут счастливо, у них есть золотые корабли, они великодушны, благородны, гостеприимны и преданы нартам.

«Вращающееся озеро» известно в апокрифической севернорусской рукописи «Оповедь» об истории Валаамского монастыря, где в качестве земель, посещенных святым Андреем, упоминались также «Голядь», «Косогъ» и «Скифъ».





Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 458; Д а р ч и е в а. Мифопоэтический. С. 118–119; Валаамский монастырь. СПб., 1864. С. 4. К. Р.

ВРАЩАЮЩИЙСЯ КАМЕНЬ [ЗИЛГÆ ДЗÆНХЪА] — это фантастический камень, кварц или горный хрусталь, упоминаемый в *кадаге* «Бора у Донбеттыров» («Борæ Донбеттыртæм»). В. к. находится под *вращающимся озером*, он трется о кремневые камни, сверкает и освещает чудесный мир *Донбеттыров* под *водой*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 458.

И. Б.

ВРЕМЯ В ЭПОСЕ [РÆСТÆГ НАРТЫ ЭПОСЫ] — одна из составляющих эпического мира «Нартиады» и научная категория, позволяющая анализировать эпос как феномен устной культуры. Временная организация нартовского мира обусловлена последовательностью эпох: века *великанов* и *карликов* (мифологическое время); века нартов (насыщенные героикой и подверженные идеализации); времени *сказителя*, которое воспринимается как непреодолимо отделенное от прежних двух эпох, хотя в фольклорной традиции осетины являются потомками нартов. Донартвовская эпоха — время хаотического, социально не устроенного мира. Великаны были сильными, но неумными, безобразными; они были незнакомы с фундаментальными культурными явлениями: «Гумиры были огромными, сильными, но глупыми. Они не понимали, что от огня можно отодвинуться, и прикрывали себе лица (кусками) сланца...»; «До нартов на земле жили гумиры, топоров у них не было, деревья они вырывали руками...»; «Уадмеры... дома не строили... После этого появились уаиги — грубые, сильные, но безобразные: у кого из них было семь голов, у кого — одна голова и один глаз». С другой стороны, эпоха великанов отмечена чертами «золотого века»: питались тогда «жиром земли», насыщавшим лучше всякого мяса, а, сражаясь, не уклонялись от брошенных друг в друга камней и деревьев. Великан, оживленный нартами, узнал, как измельчал людской род физически («Какой ты мелкий, ничего в костях у тебя нет») и нравственно («А мы увиливаний не знали. Что такое увиливание?»), и попросил вновь забрать у него жизнь.

В общем масштабе каждая из эпох мыслится как конечная: великаны были уничтожены *Богом* (Хуыцау), поскольку оказались не под стать земле (или погибли в борьбе с нартами); «Кадаги о Нартах» содержат *циклы о начале нартов* и о гибели этого богатырского племени (нарты погибают, бросив в своей заносчивости вызов Богу). Но эта линейность условна, особенно в отношении начала нартов: с одной стороны, прародителем их является *Уархаг*, но, с другой стороны, сам он — единственно уцелевший в борьбе одного нартовского рода с другим (*Ахсартаггата* и *Бората*).

Если в перспективе смена «веков» образует определенную линейность, то в пределах самой героической эпохи (век нартов) время статично или циклично. Нартовское общество воплощает представления о социальной гармонии и устойчивости. Своего пика эта гармония достигает во время регулярных пиров в доме *Алагата*: они характеризуются полным изобилием (запасы еды и питья неиссякаемы), соблюдением общественной иерархии, строгим выполнением этикетных норм: «Приготовились Алагата: все, что создал Бог из напитков и съестного, было у них. Потом пригласили они нартов; расселись нарты рядами. Во главе одного ряда сидел Урузмаг; другого — Хамыц, третьего — Созырыко, четвертого — сын Хыза, Челахсартаг, из фарсагов... Затем начали нарты пить, возносить тосты. Прислужником был Сырдон». Любое развитие сюжета нарушает исходную гармонию и является пружиной эпического конфликта (нападение врагов, похищение стада, стремление занять более почетное место, нарушив сложившуюся иерархию).

Маркеры, обозначающие длительность события, в Нартовском эпосе связаны с физиологическими процессами («...и через десять месяцев у нее родилась девочка») или цикличны (суточные, недельные, годичные). *Яблоны Нартов* цвела до полуночи, с полуночи до рассвета приносила плоды; «ночь и день стали отделяться друг от друга», «...когда взошло солнце»; пир продолжается «от одного дня недели до другого такого же дня»; герой отправляется в годичный завоевательный *поход*. Редко они связаны со сменой сезонов и характером хозяйственных работ: «наступила суровая зима». «Весной... Сыбалц выпустил своего быка.





Наступило время пахоты». В *кадаге* «Как нарты хотели опоить Урызмага» нарты устраивают «годовой праздник — почетный пир». Другие формы выражают неопределенную длительность: «Сколько времени прошло, одному Богу известно», или условно-большую: «Триста лет прошло... И еще триста лет прошло...». В редких случаях временные маркеры имеют социокультурную мотивировку: «Женщины пошли на кладбище на утреннее поминание».

В некоторых эпических мотивах ключевую роль играет точно назначенное время. Например, *Хамыц* приходит к назначенному сроку, чтобы забрать у *Донбеттыров* свою будущую жену. *Сослан* согласовывает с уаигами срок свадьбы: если он не вернется через три года за невестой, то они имеют право выдать ее замуж. Большую роль играет назначение определенного срока в мотиве сражения юного *Тотрадза* (в других вариантах — *Албега*) с *Сосланом*. *Чинты* и *гунты* договариваются с *Ацамазом* об отсрочке сражения на три дня.

Эпическое время может убыстряться или замедляться, что обосновано сюжетной необходимостью: пытаясь обмануть стражу, похититель чудесного яблока сделал так, что «вдруг рассвело, и люди пошли по дрова...», но охранники остались бдительны. «А потом опять стемнело»; по мольбе мальчика *солнце* замедляет свое движение, и он успевает достичь Царства *мертвых*. Быстро текущее время обнаруживается в мотиве взросления героя-младенца и характерно не для одного сюжета. Время, текущее обычным образом для всех героев эпоса, оказывается стремительным для одного из них. Годовые процессы взросления и становления укладываются в рамки короткого времени, часто одного года. Статические черты временной системы эпоса дополняются постоянными возрастными характеристиками героев: всегда юны *Тотрадз*, *Арахдзау*, *Саууай*; всегда стары и мудры *Уархаг* и *Урызмаг*. Исключение составляют описание первого подвига, «богатырской инициации» (цель которой — быть допущенным в когорту героев) и последнего похода Урызмага, в котором стареющий герой доказывает способность быть предводителем. Временная перспектива эпического мира создается за счет построения генеалогии героя, описания происхождения его чудесного *коня* и оружия, иногда — рассказов о

сюжетно необходимых прошлых и будущих событиях.

В. в э. обладает типовыми характеристиками, отражающими общие закономерности эпического творчества и выражающими художественную специфику героического эпоса как жанра. Эпическое действие протекает во времени, которое неоднородно, нелинейно, субъективно, но воспринимается сказителем и его слушателями как действительно бывшее.

Лит.: Иванеско А. Е. Образы времени и пространства в осетинском нартовском эпосе // Пространство и время в восприятии человека. СПб., 2003; Цховребов З. Л. Космология осетинского Нартовского эпоса: Дисс. ...к.и.н. М., 1989; Дарчиева. Мифопоэтический. С. 203–261.

А. Е. Иванеско

ВЫКУП ЗА НЕВЕСТУ. См. *Калым*.

ВЬЕЛЬ Кристоф [**VIELLE** Christophe (1967)] — бельгийский ученый-мифолог, литературовед и фольклорист. Ассоциированный член Гентского центра буддийских исследований, член международного и редакционного совета Дубровникской международной конференции по санскритским эпосам и пуранам. Родился во франкоязычной фламандско-швейцарской семье, живущей в Брюсселе. После получения степени магистра в области классической филологии и востоковедения в Университете Лувена (Лувен-ля-Нев) в 1996 г. получил степень магистра по восточной филологии и истории, защитив диссертацию по сравнительной мифологии греческого и санскритского эпосов. Его монография, изданная в серии «Труды Института востоковедения Лувена», получила премию Франца Кюмона за историю религий в 1994–1996 гг. от Королевской академии наук и искусств Бельгии. В качестве постдокторанта был избран в 1998 г. научным сотрудником Майкла Колсона по индологии в Вольфсон-колледже в Оксфорде. В 1999 г. он был назначен научным сотрудником (ныне старшим) Бельгийского фонда научных исследований и стал (по совместительству) обычным лектором (теперь профессором) по санскриту и индологии в составе Института востоковедения, где он координирует индологические исследования. В. получил степень бакалавра в 2007 г., защитив док. дисс., заключающуюся в первоиздании первых 15 глав «Джайминия-самхита»





(«Брхаманда-пурана») — до сих пор неопубликованной южноиндийской мифологической эпопеи, сохранившейся в малайзийских рукописях на пальмовых листьях. Его работа по изданию санскритской грамматики XVIII в. иезуита Иоганна Эрнста Хэнкследена была удостоена премии имени Колежт Кайят 2013 г. в области индийских исследований от Института Франции.

Основные исследовательские интересы В. лежат в области индийской литературы и филологии, историографии и эпистемологии западной (до)индологии, а также истории культуры и антропологии Южной Индии, где он много путешествовал с 2000 г. Среди его трудов имеется работа, в которой Нартовский эпос подвергается сравнительному анализу, автор рассматривает культурных героев древности — древнеиндийского (арийского) *Раму*, греческого (скифского) *Геракла* и нартовского *Сослана*. В. удалось обнаружить и проанализировать 14 точек весьма убедительных соприкосновений (параллелей) между вышеперечисленными образами. Проведенная В. основательная сравнительная характеристика героев древней Индии, Скифии и

«Нартиады», отстоящих друг от друга на значительном расстоянии хронологически и географически, свидетельствует о существовавшей преемственной связи между отдельными звеньями единой ветви индоевропейского дерева.

Из персонажей осетинского эпоса «Нарты» В. наиболее ярким считает *Батрадза*, проводя параллели между ним и образом *Арджуны* в Индралоке.

В. обратил внимание и на один редкий индосетинский мотив. *Сыбалц* возвращался домой с дочерью *Солнца* после свадьбы с подарком для своего отца от свекра — волшебной кольчугой. Напавшие на них сыновья *Сонпара* отняли кольчугу. С помощью *Хамыца* Сыбалц отомстил им и вернул кольчугу. В. находит аналогичный сюжет в индийском фольклоре: волшебную броню Солнца с рождения носили Карна и его отец. В итоге Карна сам избавился от нее и сам себя же искалечил.

Соч.: В ь е л ь. Осетино.

Лит.: Ч и б и р о в. ОН. С. 11, 22, 40, 107, 111, 112.

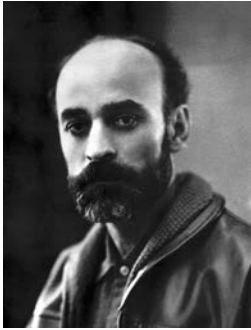
Л. А. Чибиров

К. Ю. Рахно





ГАБАРАЕВ Илья Гаврилович [ГÆБÆРАТЫ Гаврилы фырт Илья (1926–1993)] — композитор, музыкально-общественный деятель, засл. деят. искусств СОАССР (1968), РСФСР (1976), член Союза композиторов СССР (с 1954 г.). В 1987–1991 гг. Г. — председатель правления Союза композиторов СОАССР; нередко выступал с критическими статьями.



И. Г. Габараев

В детстве Г. учился музыке у Б. А. *Галаева*, рисованию — у М. *Туанова* в Сталининской изостудии. В 1939–1943 гг. он играл в оркестре Юго-Осетинского ансамбля песни и пляски, руководил самостоятельными музыкальными коллективами в Южной Осетии. В 1949 г. Г. окончил теоретико-композиторское отделение музыкального училища при Ленинградской консерватории, а в 1954 г. — Ленинградскую консерваторию по классу композиции профессора Х. Л. Кушнарева.

С именем Г. связано становление и развитие национальной симфонической, оперной и камерной вокальной музыки. Он — автор первой многоактной оперы «Азау» на осетинском языке, первых осетинских романсов и симфонических сочинений, получивших признание всесоюзной аудитории. Лучшие сочинения композитора, наделенные национальной самобытностью, граж-

данским пафосом, эмоциональной силой и глубиной содержания, представляют несомненную художественную ценность.

Интерес к образам «Нартиады» Г. проявлял в течение всей своей жизни. В студенческие годы музыкантом была написана одночастная симфония «Нарт Батрадз» (1949), определившая творческие поиски и склонность к эпико-героической тематике. В дальнейшем Г. удалось емко и красочно отобразить национальный дух и характер эпических сказаний в непрограммных оркестровых сочинениях. Глубокое проникновение Г. в характер и сущность осетинского музыкального фольклора вызвало использование архаических интонаций, в том числе нартовских напевов и наигрышей. Эпическую окрашенность приобрели его героико-драматическая «Симфония № 1», «Осетинская рапсодия № 2», основанная на мелодике песни «Афсати» («Æфсати»). Не лишены черт эпичности оркестровые «Осетинская рапсодия № 1» и лирико-поэтическая картинка «Весна» из сюиты «В горах Осетии», в которых автор использовал интонации «Ханты цагъд».

Характерные для Нартовских сказаний образы героики, сурового эпического величия и искренней, всеподчиняющей танцевальной стихии блестяще воплощены в «Осетинской рапсодии № 3» для симфонического оркестра, в основе которой лежит мелодия нартовского *симда* и музыкально-драматургический прием оркестрового крещендирования, соответствующий фольклорному принципу неуклонного роста динамики и ускорения темпа.

Эпичность как черта композиторского идиостиля просматривается в лирико-драматических операх Г. «Азау», «Оллана». Лучшими человеческими качествами наделены центральные и второстепенные персонажи: обобщающее значение приобретает сила и стойкость чувств влюбленных Азау и Таймураза, Олланы и *Амрана*, мудрость сказителя Иласа, доброта и благородство крестьян Бибо и Бабо. Важную роль в операх Г. играют монументальные, исполненные величия хоровые обрядовые сцены, воплощающие душевную красоту и силу народа.

Соч.: Одночастная симфония «Нарт Батрадз» (1949); три симфонии (1960, 1976, 1986); четыре осетинские рапсодии для симфонического оркестра (1952, 1962, 1963, 1988); оркестровые сюиты; оперы «Азау» (1968), «Оллана» (1972),





«Бонваэрнон» (1982); хоры, романсы, песни, музыка к спектаклям и кинофильмам.

Лит.: Батагова Т., Габараев И. Г. // Композиторы Осетии. Вл., 2000. С. 30–43; Батагова Т. Э. Песня моя, Иристон! // Музыка и время. 2011. № 9. С. 18–21; Левитская Л. Д. Илья Габараев. Ордж., 1981; Цхурбаева К. Г. Илья Габараев // Композиторы Российской Федерации. Вып. II. М., 1982. С. 116–142.

Т. Э. Батагова



С. Ш. Габараев

ГАБАРАЕВ Сослан Шалвович [ГÆБÆРАТЫ Шалвайы фырт Сослан (1925–1982)] — известный ученый и организатор науки, д. филос. н., проф.

С 1946 по 1953 гг. Г. — аспирант и н.с. Института философии АН ГССР, с 1953 по 1954 гг. — ст. преп.

ЮОГПИ, с 1954 по 1962 гг. — директор ЮОНИИ, с 1967 г. — проф. ЮОГПИ.

В 1964 г. Г. защитил докторскую диссертацию на тему: «Из истории философской и социологической мысли в Осетии второй пол. XIX — нач. XX вв.». Он являлся автором ряда монографий: «Материализм Фейербаха» (1955, издана в 1959 г. в Пекине на китайском языке), «Мировоззрение К. Хетагурова» (1959), «Инал Кануков» (1960), «Георгий Цаголов» (1962), «Атеизм А. Гассиева» (1966) и др.

Г. занимался и разработкой проблем «Нартиады». В статье «О нартском обществе в осетинском эпосе» (1960) он попытался определить общественный строй нартов. Проанализировав отдельные сказания, Г. пришел к заключению, что Нартовский эпос отразил в основном родовой строй на патриархальной стадии его развития. Он отметил, что значительное место в нем занимали и пережитки материнского рода. В определенной мере, по его мнению, в эпосе нашли отражение и элементы феодализма.

В статье «К вопросу о народном мировоззрении в нартском эпосе» (1969) Г. рассмотрел религиозно-мифологические и богоборческие мотивы осетинского эпоса, которые, по его мнению, определялись их пониманием окружающего мира, природы и человеческой жизни. Г.

отметил, что в «Нартиаде» нашли отражение все формы первобытной религии: *тотемизм*, магия, аниматизм, анимизм, антропоморфизм. Он классифицировал космогонические представления нартов следующим образом: 1) Земля; 2) *Небо*; 3) *Вода*; 4) Подземелье, преисподняя; 5) Загробный мир.

Мотив богоборчества в Нартовском эпосе, по мнению Г., был связан с именем *Батрадза*, одного из главных героев осетинских сказаний. Своеобразие богоборчества он видел в том, что против *Бога* выступили не отдельные герои, а все нарты. Г. считал, что *гибель нартов* в этой борьбе символизировала поражение языческой религии и победу христианства.

Г. пришел к выводу о том, что, несмотря на мифологизм «Кадагов о Нартах», в них есть сильная струя художественного реализма, благодаря чему эпос имеет большую познавательную ценность и является незаменимым источником изучения материального и культурного быта создавших его народов.

Соч.: Мировоззрение Коста Хетагурова. М., 1959; Этические взгляды Коста Хетагурова // ИСОННИИ. Т. XXI. Вып. 3. 1959. С. 6–118; О нартском обществе в осетинском эпосе // ИЮОНИИ. Вып. X. Цх., 1960. С. 81–93; К вопросу о народном мировоззрении в нартском эпосе // СЭННК. М., 1969. С. 69–102.

Лит.: Сослан Шалвович Габараев // ИЮОНИИ. Вып. XXVII. Цх., 1985. С. 188–189; Габараев А. Д. Габараев Сослан Шалвович — первый доктор философских наук в Осетии // Южная Осетия. 9 июля. 2015. № 86.

Л. К. Гостиева

ГАБУЕВ Казмагоммет [ГÆБУТЫ Хъазмæхæмæт] — *сказитель*, уроженец сел. Карджин РСО-А. От него в 1956 г. Н. Кулаевым записан *кадаг* «Зуб Нарта Хамыца» («Нарты Хæмыцы дæндаг»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 52, д. 166, л. 166–171; НК. ИАЭ. 3. С. 643.

И. Б.

ГАБУТДЗАЛИ [ГÆБУТДЗАЛИ] — сын покровителя урожая зерновых *Уацилла* в «Кадаге Сырдона о Нарте Уахтанаге» («Сырдоны кадаг Нарты Уæхтанæгыл»). Г. охранял посева *Уахтанага*, не подпуская к ним тучи, град с облаков и сильный ветер («Уациллайы фырт Гæбутдзали йын хъахъхæдта йæ хъугæмтты цард. Нæ





уагъта Уахтанæджы хуымтæм мигъæй-æврагъæй ихы сыг æмæ Нафы фыдагъæй дымгæ»); редко упоминается в эпосе. См. *Га-лагон*.

Лит.: НК. ИАЭ. I. С. 25, 525; Дз и ц ц о й т ы. ВОФ. С. 183.

И. Б.

ГАГКАЕВ Константин Егорович [ГАГКАЙТЫ Егоры фырт Казан (1912–1986)] — один из крупнейших осетиноведов и лингвистов-теоретиков, д. филол. н., проф.



К. Е. Гагкаев

С 1948 по 1952 г. Г. работал в СОГПИ, с 1952 по 1980 г. — в Одесском ун-те им. М. И. Мечникова, с 1980 по 1986 г. в СОГУ (зав. каф. практического курса русского языка, затем зав.

каф. осетинской филологии и общего языкознания).

Г. внес большой вклад в изучение осетинского языка. Его научные труды посвящены проблемам системы и структуры осетинского языка, разноплановому функционированию языка как в фольклорных, так и в литературных текстах. Главные труды Г. — монография «Синтаксис осетинского языка» (1956), «Очерки по стилистике осетинского языка» (1985). Г. изучил функционально-стилистические и лексико-стилистические особенности языка произведений К. Л. Хетагурова.

Особое место в исследованиях Г. занимало исследование языка «Кадагов о Нартах». В статье «О языке и стиле осетинских нартских сказаний» (1969) Г. проанализировал особенности художественного языка «Нартиады». Автор отметил, что для языка эпоса характерно обилие словесных архаизмов (бытовая, хозяйственная и военная лексика), которые имели свои особенности. Важным элементом поэтического стиля Нартовского эпоса, по мнению Г., являлась метафора, которая редко ограничивалась одним словом или словосочетанием. Несколько образов могли соединяться в одну метафорическую систему. Одним из самых эффективных средств

художественного языка Нартовских сказаний, придающего эпическому стилю красочность и художественную наглядность, Г. считал эпитеты.

Г. — автор обстоятельных рецензий на издания, посвященные героическим «Кадагам о Нартах». В рецензии «Нартовский эпос» он охарактеризовал четыре книги, вышедшие в конце 30-х — нач. 40-х гг. XX в. [*Абаев* В. И. Из нартского эпоса (М.-Л., 1939); *Джанаев* Иван Сказания о нартах (Ордж., 1941); *Нарты*. Осетинский героический эпос (Ст., 1942); *Сказания о нартах*. Из эпоса осетинского народа (Пер. и вступительная статья В. Дынник (1944)]. Наибольшее внимание Г. уделил книге В. И. Абаева, которая содержала десять кадагов, записанных им в 1934 г. от известного сказителя Илико *Маргиева* во время поездки в Южную Осетию. Автор считал, что на основании этих текстов можно неопровержимо доказать, что Нартовский эпос попал в Южную Осетию с Северного Кавказа и что он, как по содержанию, так и по своей форме, существенно не отклоняется от североосетинского варианта.

В рецензии на «Книгу о героях» Жоржа Дюмезиля, изданную на французском языке в Париже в 1965 г., Г. указал на важность того, что перевод Нартовских сказаний был сделан непосредственно с осетинского оригинала (1946). Он отметил превосходное знание осетинского языка Ж. Дюмезиля, а также его глубокое погружение в эпический контекст и нартговскую героику. Г. обратил внимание на то, что автор старался передать в книге даже идиоматические обороты, меткие выражения, традиционные эпические повторы и т. д. По его мнению, в обширном предисловии к книге Ж. Дюмезиля проявил прекрасное знание историографии эпоса. Г. подчеркнул важность выводов ученого о скифо-аланском происхождении «Нартиады» и заимствовании его соседними народами именно у осетин.

Соч.: Нартовский эпос (рец.) // СЭ. 1946. № 2. С. 239–242; Синтаксис осетинского языка. Ордж., 1956; О языке и стиле Коста Хетагурова. Ордж., 1956; Александр Арнольдович Фрейман как редактор «Осетинско-русско-немецкого словаря» Вс. Ф. Миллера // ИСОНИИ. Т. XXIII. Вып. I. Ордж., 1961. С. 143–150; В. Ф. Миллер. Биобиблиографический очерк // ИСОНИИ. Т. XXIV. Вып. I. Ордж., 1964. С. 9–22; Состав и функции осетинских личных имен // ИСОНИИ. Т. XXIV. Вып. I. Ордж., 1964. С. 53–73; Б е н в е н и с т Э.





Очерки по осетинскому языку / Пер. с франц. М., 1965; Книга о героях (рец.) // ИСОННИИ. Т. XXVII. Языкознание. Ордж., 1968. С. 261–268; О языке и стиле осетинских нартических сказаний // СНЭНК. М., 1969. С. 426–435; Очерки по стилистике осетинского языка. Ордж., 1985.

Лит.: М а м и е в а. Сатана. С. 51; К а р а ж а е в Ю. Д. К. Е. Гагкаев и осетиноведение // Жизнь в науке. Вл., 2008. С. 15–34; Д ж и о е в а А. А. Мои воспоминания о К. Е. Гагкаеве // Жизнь в науке. Вл., 2008. С. 115–118.

Л. К. Гостиева

ГАГЛОЕВ Яша [ГАГЛОЙТЫ Яшæ] — народный *сказитель*, уроженец сел. Уанел Джавского р-на РЮО, грамоте научился у односельчанина, известного сказителя Гарсо Гаглоева. От него в 1923 г. З. Ваневым записаны *кадаги* «Сын Беденага Нацыган» («Беденаджи фырт Нацыгъан»), «Безымянный сын Уырызмага» («Уырызмаг æмæ йе ‘нæном лæппу»), «Как Нарт Батрадз мстил за смерть отца» («Нарты Батырадз йæ фыды туг куыд иста»), «Как собирались убить старого Уырызмага» («Зæронд Уырызмаеджы куыд мардтой») и «Созырыко и Гумский человек» («Созырыхъо æмæ Гуымаг лæг»).

Лит.: ИАС. Т. 1. С. 81–83; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, д. 52, л. 149; ПНТО. 1932. V. С. 105–106; ХИАУ. С. 29–37, 121–138, 145–151; ХИФ. С. 136–142, 154–158.

И. Б.

ГАГЛОЕВА Зинаида Давидовна [ГАГЛОЙТЫ Дауыты чызг Зинаэ (1922–2009)] — видный осетинский этнограф, д. и. н., засл. деят. науки РЮО. Более пятидесяти лет Г. работала в ЮОНИИ, пройдя путь от м. н. с. до зав. отделом этнографии.



З. Д. Гаглоева

Круг научных интересов Г. — хозяйство и материальная культура, общественный и семейный быт, религиозные верования осетин,

система родства, история этнографической науки.

Главное место в исследовательской тематике Г. занимали вопросы социального и семейного быта осетин. Патронимическая организация осетин рассмотрена ученым в широком аспек-

те — начиная с порядка образования, ее структуры и расселения, хозяйственной, социальной, идеологической общности и заканчивая ее социальной сущностью. Этой теме посвящена монография Г. «Очерки по этнографии осетин» (1974) и ее докторская диссертация.

В своем научном творчестве Г. затрагивала и вопросы Нартовского эпоса осетин. В 1980 г. она опубликовала обстоятельную рецензию на книгу Ж. Дюмезиля «Осетинский эпос и мифология». Проанализировав его же работы «Книга о героях», «Сказания о нартах» и др., Г. отметила заслуги ученого в области исследования осетинского эпоса, который им был подробно изучен с привлечением национальных версий других народов. Ссылаясь на Ж. Дюмезиля, Г. писала, что основной фонд «Кадагов о Нартах» являлся древним и оригинальным, унаследованным осетинами от богатой скифо-сарматской и аланской эпической традиций.

В юбилейной статье, посвященной известному осетинскому фольклористу и нартоведу А. Х. Бязрову, Г. подробно рассмотрела его научные труды, в том числе связанные с проблемами нартоведения.

Соч.: Составные элементы праздника «Ног бон» // ИЮОНИИ. Вып. IX. Тб., 1958; Семейная община у осетин // ИЮОНИИ. Вып. XV. Тб., 1969; Очерки по этнографии осетин. Тб., 1974; Общественный быт осетин в XIX в. (патронимия). Автореф. дисс. д. и. н. Тб., 1975; Семейно-родственные коллективы у осетин // КЭС. Тб., 1979. Т. V. Вып. II; Ж. Дюмезиль об осетинском эпосе и мифологии // ИЮОНИИ. Т. XXIV. Тб., 1980. С. 186–191; З. Н. Ванев. Цх., 1981; А. Х. Бязрову — 75 лет // ИЮОНИИ. Тб., 1985. Вып. XXVII. С. 177–182; Осетинские фамилии. Цх., 2002.

Лит.: Ч и б р о в Л. А. Славный путь // Советская Осетия. 1983. 3 / XII; С а н а к о е в М. П. К 80-летию Зинаиды Давидовны Гаглоевой // ИЮОНИИ. Цх., 2005. Вып. XXXVII. С. 239–241.

Л. К. Гостиева

ГАГЛОЙТИ Юрий Сергеевич [Сергийы фырт Юрий (1934–2022)] — известный историк, источниковед, нартовед, проф., засл. деят. науки РЮО, зав. отделом истории и этнологии ЮОНИИ им. З. Ванеева, зав. каф. истории Осетии и кавказоведения ЮОГУ им. А. А. Тибилова, лауреат Государственной премии им. К. Л. Хетагурова.

Г. окончил истфак МГУ им. М. В. Ломоносова (1958), работал ученым секретарем и директором





Ю. С. Гаглойти



ЮОНИИ, ректором ЮОГПИ, Министром внешних связей РЮО (1996–1998).

Область научных интересов Г. — древняя и средневековая история Осетии. Им исследованы вопросы этногенеза и этнической истории осетин, грузино-осетинские взаимоотношения с древнейших времен, этническая принадлежность древнего и средневекового населения Южной Осетии и др.

В нартоведческих исследованиях Г. подняты проблемы генезиса «Нартиады», параллелей в национальных версиях, терминологии и ономастики. Большое внимание Г. уделено сравнительно-историческому изучению национальных версий эпоса, которое дало возможность ученому прояснить взаимосвязи национальных версий и их роль в формировании общекавказского эпоса.

При анализе осетино-абхазских нартовских параллелей Г. выявлены общие элементы в Нартовских сказаниях осетин и абхазов, касающиеся как сюжетного состава и этнографических реалий, так и ономастической лексики. Автор опровергнуто мнение о том, что абхазо-адыгские и осетинские Нартовские сказания имеют разные ядра, в первом из которых центральным героем является Сосруко, во втором — Батрадз. По мнению Г., существовало первоначальное ядро, т. е. определенный круг сказаний, связанных между собой генетической циклизацией, к которому прямо или опосредованно восходят национальные версии. Преобладание абхазо-осетинских параллелей над соответствующими абхазско-адыгскими и кабардино-осетинскими, выявление круга осетино-абхазско-западно-адыгских (абадзехских, хакучинских, натухайских) параллелей позволили ученому

предположить определенный период ареальных контактов между предками осетин, абхазцев и западно-адыгскими племенами, имевших место до эпохи татаро-монгольских нашествий и переселения кабардинцев на северо-запад Северного Кавказа, где последние ассимилировали прежнее аланское население. Г. отмечено, что судя по количеству абхазо-адыгских сходжений, как в сюжетном составе, так и в ономастике эпоса, распространение Нартовских сказаний в Абхазии в прошлом было намного шире, чем оно зафиксировано в XIX и нач. XX в.

При рассмотрении осетинско-вайнахских нартовских параллелей Г. сделан вывод о наличии сильного аланского (осетинского) субстрата в западном ареале расселения вайнахов и высказано предположение о прямом заимствовании отдельных нарт-орстхойских (ингушских) сюжетов и мотивов из осетинского эпоса.

Г. занимался и историографическими вопросами Нартоведения. В книге «Некоторые вопросы историографии нартовского эпоса» (1977) им проанализирована проблема генезиса осетинского эпоса в литературе и рассмотрена история сбора и публикаций сказаний. В частности, Г. аргументированно выступил против монгольской теории происхождения Нартовского эпоса и критически отнесся к идее В. И. Абаева о нескольких центрах формирования сказаний о нартах.

Соч.: Аланы и скифо-сарматские племена Северного Причерноморья // ИЮОНИИ. Вып. XI. Цх., 1962. С. 107–171; К изучению терминологии нартовского эпоса // ИЮОНИИ. Вып. XIV. Цх., 1965. С. 88–109; Аланы и вопросы этногенеза осетин. Тб., 1966; Абхазо-осетинские нартовские параллели // ИЮОНИИ. Вып. XVI. Цх., 1969. С. 57–71; К проблеме генезиса нартовского эпоса // Мацне. Вестник АН ГССР. Серия языка и литературы. 1974. №1; Аланика-Георгики // НВИНЭ. Цх., 1977; Некоторые вопросы историографии нартовского эпоса. Цх., 1977; Трехфункциональное деление в этнической культуре осетин // ПЭО. Ордж., 1989. С. 11–35; Осетино-вайнахские нартовские параллели // ПЭО. Ордж., 1989. С. 135–163; О нартовской ономастике // ИЮОНИИ. Вып. XXXIII. Цх., 1989. С. 129–136; О происхождении фамильного имени Алагата // *Studia Iranica et Alanica. Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovich Abaev on the Occasion of His 95th Birthday.* (Serie Orientale Roma, LXXXII). Rome, 1998; Абаев как нартовед // Южная Осетия. 18 октября. 2000 г.; Осетино-абхазские нартовские параллели // ПОНЭ. Вл., 2000. С. 5–37; О происхождении термина нарт // Дарьял.





2001. № 3. С. 201–227; Некоторые вопросы цикла Сослан-Сосуко в нартском эпосе // Актуальные проблемы иранистики и теории языкознания. Вл., 2002. С. 128–150; Избранные труды. Т. 1. Цх., 2010; О социальной терминологии нартского эпоса // Nartamongæ. 2017. Vol. XII. № 1–2; Нарты и аланы. Цх., 2017.

Лит.: Т е х о в Б. В. Гаглойты Юрий Сергийы фырт // ОЭЭ / Гл. ред. Л.А. Чибиров. Вл., 2013. С. 139–140; Г а г л о й т ы Р. Х., Д з у г а е в К. Г. Юрий Гаглойти. Эпоха в исторической науке // Южная Осетия. 2014. 4 ноября.

Л. К. Гостинова

ГАДАЕВ Тазе [ГАДАТЫ Тазе] — *сказитель*, уроженец г. Владикавказа РСФСР. От него в 1930 г. Г. А. Дзагуровым записаны «Песнь о Нартовской Шатане и Оразмаге» («Нарти Сатана æма Орæзмаги зар»), «Песнь о сыне Уаза Ацамазе» («Уази фурт Ацæмæзи зар») и «Песнь о сыновьях Уаца» («Уаци фуртти зар»).

Лит.: НА СОИГСИ, п. 21, д. 36 (1), л. 46–48.

И. Б.

ГАДЖИ — персонаж *кадага* «Нарт Гаджи и сын Хыза Челахсартаг» («Нарты Гаджи æмæ Хуызы фырт Челахсæртæг»). Когда Г. ушел в поход, сын *Хыза Челахсартаг* похитил его жену. Узнав об этом, Г. напал на крепость Челахсартага, выманил его наружу, и в схватке они убили друг друга. Сестра Челахсартага *Пакундза* провела по ним шелковым *платком* и обоих оживила. Оживила она и других воинов Г. — сына Уаза *Чеха* и сына *Бедзенага Арахдзау*. Пакундза стала женой Г., а жена Г. осталась с Челахсартагом.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 571–574, 718–719.

И. Б.

ГАДЗА [ГАЦЦА] — собака, охраняющая врата *Рая*. Встречается в сказании «Сослан в Стране мертвых»: «За воротами лежит понесшая щенят сучка, — говорит Сослан Бедухе. — Как только я вошел, она сама спала, но из ее утробы послышался лай ее щенят. Очень это меня удивило». Устойчивый мотив «старой беременной суки», лежащей у дверей, из чрева которой лают щенки, Б. Мисиков связывает с «собаками — привратниками загробного мира» в индоевропейской мифологии. Почти во всех вариантах Нартовских сказаний, повествующих о путешествии *Сослана в Страну мертвых*, указывается

на то, что она лежит у ворот. Примечательно, что «собака у ворот» выступает привратником и другого царства нижнего мира, подводного дворца *Донбеттыров*. Ахснарт для того, чтобы проникнуть во дворец, обнаруживает «отверстие вроде дверей, а у отверстия — собаку-суку. Собака спала, но из чрева ее раздался лай щенят, которые, вероятно, почуяли присутствие чужого». В одном дигорском варианте образ Г. представлен весьма устрашающе, что примыкает к индоевропейским аналогам. Она описана как огромных размеров сука (устур гацца) с лающими из ее утробы щенками, услышав которых Нарт Сослан сильно пугается и говорит про себя: «Та, у кого лают щенки изнутри, если проснется, то съест и меня самого».

Этот образ встречается также в эсхатологическом тексте посвящения коня покойнику. Как указывает В. А. Цагараев, лающая *собака* присутствует и в сибирских описаниях шаманских путешествий в потусторонний мир, на которые предположительно повлияла мифология иранских народов.

Особо интересным исследователям представляется вариант сказания, в котором собака не спит у ворот, а выступает агрессивным стражем. Она накидывается на лошадь Сослана и отступает только после сильного удара *плетью*, возвращается на свое место, и из ее утробы лают щенки. В варианте сказания, записанном В. Ф. Миллером, беременная сука с лающими из утробы щенками представлена не спящей, а «околевшей», то есть мертвой, что усиливает хтоничность её образа. Б. Мисиков находит изображения Г. в изобразительном искусстве ранних северокавказских алан позднеантичной эпохи, например, на фаларе IV в. н. э., найденном вблизи Беслана.

Весьма примечательно и то, что в абхазском варианте мотива видений Сасрыквы увиденные героем чудеса истолковываются его невестой «как предзнаменования его скорой гибели, как признаки загробного мира», а лающие на героя щенки сопоставляются с его кровными врагами. Хорошо увязывается в данном контексте и само объяснение, которое дает осетинский Нартовский эпос образу Г. с лающими из чрева щенками. По своей сути, он является эсхатологическим предсказанием о причинах начала конца света. *Бедуха* ответила Сослану: «Это





знак того, что придет время, когда младшие не будут давать слова старшим». По другим вариантам: «Настанет такое время, когда ребенок только лишь выйдет из утробы своей матери, как сейчас же примет на себя право распоряжаться»; «Когда придет Судный день, все дела будут юноши вершить, старикам это уже будет не под силу»; «Молодежь будет учить уму разуму старших»; «Старшие будут тихо сидеть, а младшие будут говорить снизу вверх»; «Младшие будут старшим советовать и будут их учить уму-разуму»; «Под конец младшие будут принимать решения, старшим права решать не будет доставаться».

Образ Г. сближают со «стерегущими путь» собаками индоарийского бога Ямы (Ригведа X, 14, 10–12), псом Гармом — стражем загробных владений богини Хель в германской мифологии, знаменитым трехглавым псом Кербером, охраняющим вход в царство Аида в мифах древних греков, псом преисподней, по имени Дормартх (буквально ‘дверь смерти’), принадлежащим валлийскому владыке загробного мира Гвин ап-Нудду. См. *Сослан в Стране мертвых*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 267, 524, 555, 569, 571–572, 574, 576–577, 584, 609, 632, 687, 706, 759; 771; М и л л е р. ОЭ. I. С. 112–113; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 27, 153, 180; Д ж а п у а З.Д. Абхазские эпические сказания о Сасрыкуа и Абрыйкиле. Сухум, 2003. С. 68, 271; Ц г о е в. Словарь. С. 117; Ц а г а р а е в. Золотая яблоня. С. 32, 85, 143; М у с у к к а т у В. Wæjyg // Nartamongæ. АОИ. 2019. Vol. XIV. № 1, 2. С. 299–301.

К. Ю. Рахно

ГАДЗУНИ [ГАДЗУНИ, СЫРДОНЫ ГАДЗАКУЫДЗ] — собака Сырдона из кадага «Мешочек Сырдона» («Сырдоны дзæкъул»). У Г. было двенадцать щенят, которые вместе с ней крали нартовскую птицу и мелкий скот, так, что нарты жаловались об этом друг другу на *Ныхасе*. Сослан выследил их и обнаружил тайный ход в жилище Сырдона. Проникнув внутрь, он зарезал щенят, оставив живой Г., и побросал их в кипящий котел. Вернувшись, Сырдон все понял и, содрав в сердцах шкуру с Г., сделал из нее мешок, наполнил мясом щенят и повесил над калиткой Сослана. Когда Сослан явился домой, на него посыпались куски собачьего мяса. Зная, что Сослан не простит ему этого, Сырдон обратился

к *Шатане*, чтобы она помогла ему устроить *пир Трем Нартам* и *чинтам* в честь Сослана. После того как пирующие вдоволь выпили, Сырдон отправил Сослану его долю из лопатки жертвенного телёнка и *ронг* в честь примирения, а также мешок из шкуры Г. Так они и помирились.

В. И. *Абаев* отмечал, что «из домашних животных у Сырдона имеется прославленная сука, животное, по нраву и повадкам вполне достойное своего хозяина». По наблюдению А. Р. *Чочиева*, Г. оказывается важным действующим персонажем центральных сюжетов эпоса и наравне с его главными героями участвует в творимых ими деяниях. Поступки нартов по отношению к Г. напоминают поступки по отношению к Сырдону.

Действительно, в других сказаниях сука Сырдона (Сырдоны гацца) служит проводником между средним и нижним уровнями мироздания. Привязав к ее шее нитку и следуя по ее пяткам, члены воинского рода *Ахсартаггата* обнаруживают в глубокой потайной яме бездыханное тело своего мальчика *Айсаны*. Таким же способом *Хамыц* находит *дорогу* в потайной *домлабиринт* Сырдона, где обнаруживает останки украденной коровы и убивает сыновей Сырдона. С этим последним сюжетом сопоставляют ведический миф о Вале, повествующий о том, как «божественная сука Сарама» приводит *Индру* в потайную *пещеру*, где Пани укрывали похищенных священных коров.

Единственное известное объяснение о происхождении Г. говорит о том, что изначально эта собака принадлежала Сослану, однако Сырдон ее прикормил и хитростью стал ее хозяином. Как-то Сослан привез из *похода* «собаку блудливой породы». «Нарты дивились ей. На ночь Сослан привязал ее во дворе. Когда все уснули, Сырдон пришел и украл собаку Сослана». Все попытки Сослана вернуть себе собаку были безрезультатны, она не шла к нему, а исчезала под *мостом*, в глубинах подземного жилища Сырдона. У осетин бытовала поговорка: «Тощий, что сука Сырдона». О том, кто бездельничал летом, говорили, что он потом «как сука Сырдона бегаёт по кварталу. И, подобно суке Сырдона, из-за чьих только ворот не выгланет (в поисках пищи)». В. А. *Цагараев* усматривает в образе Г. лунарные черты, что возможно ввиду





связи собаки с культом богини *Луны* Гекаты у древних греков и таких же коннотаций у индоарийской Сарамы. По Б. Мисикову, Г. является бледным и менее престижным продолжением образа собаки *Силам*, тоже связанной с Сосланом.

Лит.: Абаев. ИТ. 1990. С. 194; НК. ИАЭ. 4. С. 165–167, 475; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 189–190, 206, 208, 358; Осетинские пословицы и поговорки. Цх., 1962. С. 120; Хачирти А. Аланика — мудрость народа: жемчужины и самоцветы народной философии. Вл., 1999. С. 95; Чочие в А.Р. Нарты-арии и арийская идеология. М., 1996. Кн. 1. С. 12, 16, 36–37; Цагарав. Золотая яблоня. С. 257, 259; Туаллагов. Скифо. С. 105, 112; Мусуккаты В. Wæjyg // Nartamongæ. АОИ. 2019. Vol. XIV. № 1, 2. С. 297–298.

К. Ю. Рахно

ГАДИЕВ Петр Юрьевич [ГÆДИАТЫ Секъайы фырт Петр (1893–?)] — деятель народного просвещения, педагог, к. и. н., собиратель фольклора, сын Сека Гадиева.

Г. окончил Владикавказское духовное училище (1908), Александровскую духовную семинарию в сел. Ардон (1915). С 1932 г. работал преподавателем ЮОГПИ (ныне ЮОГУ), с 1941 г. — зав. каф. педагогики.

Г. — автор монографии об истории развития народного образования в Юго-Осетии и научных статей; соавтор учебника «Русский язык» для III класса осетинских школ.

В 1918–1925 гг. Г. участвовал в собирании и записи фольклора осетин в рамках «Осетинского историко-филологического общества». От жителя сел. Коб Казбегского р-на Грузии Заурбека Туаева им записаны семь нартовских и четыре даредзановских сказания, хранящиеся в НА СОИГСИ. См. *Туаев Заурбек*.

Соч.: История развития народного образования в Юго-Осетии до установления Советской власти. Б. м., 1958; Русский язык для III класса осетинских школ. Ст., 1940 (в соавт. с Ханикаевым Н. Г.); НА СОИГСИ. Фольклор, п. 5, д. 226.

Л. Г.
И. Б.

ГАДИЕВ Цомак Секаевич (Михаил Юрьевич) [ГÆДИАТЫ Секъайы фырт Цомахъ (1882–1931)] — известный осетинский поэт, писатель, драматург, переводчик, литературовед, политический и общественный деятель Северной Осетии, сын Сека Гадиева.

Г. писал во многих жанрах, переводил на осетинский язык произведения русских и зарубежных авторов. С наибольшей силой его дарование проявилось в области литературы. Как драматург, Г. выступил автором пьесы «Идущие к счастью» (1928). Последним крупным произведением писателя стала повесть «Честь предков» (1931).



Ц. С. Гадиев

Г. известен и как переводчик Нартовских сказаний осетин на русский язык. В 1924 г. он опубликовал во владикавказском журнале «Горский вестник» две статьи под названием «Из цикла сказаний о Нартах». В первый номер журнала вошел перевод Г. Нартовского сказания «Собрание нартов», во второй — перевод двух сказаний «Сказание о Нарте Батрадзе, сыне Хамыцца» и «Как Нарт Батрадз мстил за убийство своего отца Хамыцца».

Соч.: Из цикла сказаний о Нартах // Горский вестник. Вл., 1924. №1. С. 22–24; Из цикла сказаний о Нартах // Горский вестник. Вл., 1924. № 2; Уацмыстæ. Ордж., 1984; Равзаргæ уацмыстæ. Цх., 1986; Æмдзæвгæтæ // Ирыстон поэзи / чиныг саразта Хъодзаты Æ. Вл., 2012. С. 67–72.

Лит.: Джусойты Н. Цомак Гадиев: исследование. Ордж., 1965; Гæдиаты Цомахъ и др.

Л. Г.

ГАЗДАНОВА Валентина Солтановна [ГÆЗДЭНТЫ Солтаны чызг Валентинæ (1964–2006)] — этнолог, к. и. н., с. н. с. СОИГСИ ВНИЦ РАН (1990–2006).

В 1989–1992 гг. Г. училась в аспирантуре ИЭА РАН, в 1995 г. защитила кандидатскую диссертацию на тему: «Традиционные социальные институты в общественном сознании осетин XIX в.».

Научные интересы Г. были связаны с вопросами общественного сознания осетин в



В. С. Газданова





традиционном и меняющемся обществах, мифологической структуры религиозного мировоззрения и ритуальной практики, традиционной свадебной обрядности.

В своих исследованиях Г. затрагивала и проблемы Нартоведения. В статье «Руймон: имя и образ» она сопоставила три дигорских фольклорных текста, в которых упоминалось это имя. В одном из текстов, представляющем вариант сюжета «Гибель Сослана», смерть *Сослана* происходит от Колеса Руймон — брата *дочери Солнца*. Г. видела в Колесе Руймон символ, означающий конец солнечной половины года и начало темной половины. По ее мнению, в осетинском фольклоре мифологический образ змевидного чудовища под именем Руймон являлся символом нижнего мира в вертикальной мифологической модели пространства и темной половины года в горизонтальной структуре времени, разворачивался в три вида: зооморфный, геометрический и метеоролого-зооморфный с общей семантикой смерти, потемнения.

В монографии «Традиционная осетинская свадьба; миф, ритуалы и символы» (2003) Г. провела аналогии между брачными обрядами осетин и мотивами «с разделяющим мечом» и «о сочетании *Уастырджи* с *Дзерассой*» в Нартовском эпосе. Автор полагала, что мотив о сочетании Уастырджи с Дзерассой в трансформированном виде сохранил структуры брачных ритуалов и мифа творения: охрана невесты первые три ночи и сочетание с божеством. То есть в мифологическом сознании «право первой ночи» принадлежало не реальному жениху, а этногенетическому предку, громовержцу. По мнению Г., обряд снятия фаты в брачных обрядах осетин символизировал брак между невестой и громовержцем, символом которого могла выступать стрела, *шайка*, *кинжал* или какое-либо металлическое оружие, имевшее острие.

В статье «“Язык богов” в нартовском эпосе» Г. проанализировала семантику мотива «похищения коровы» в *кадагах* о *Сырдоне* и мифа «освобождение коров» в Ригведе. Автор считала, что Нартовский эпос, будучи героическим, сохранил многие черты архаического шаманского эпоса, в том числе многие элементы сакрального языка, или «языка богов», воплощением которого в мотиве эпоса «похищение коровы» являлась сырдонова *арфа*.

В первом школьном учебнике по традиционной культуре осетин в параграфе «Устное народное творчество» Г. кратко охарактеризовала Нартовский эпос осетин, отметив наличие в нем трех типов эпосов: мифологического, архаического и героического. Автор привела в книге отрывок из предисловия Ж. *Дюмезиля* к французскому изданию осетинского эпоса «Нарты», а также кадаг «Собрание нартов» на осетинском и русском языках.

Соч.: Общественное сознание осетин по крестьянским прошениям сер. XIX в. // ПЭО. Ордж., 1989; Институт номылу в общественной структуре феодальной Осетии // ПЭО. Вл., 1992; Размышления об этническом мифе осетин // Осетия XX век: Альманах. Вып. II. Вл., 1997; Руймон: имя и образ // Дарьял. 1997. № 4; Образ Уастырджи в религиозно-мифологических представлениях осетин // Дарьял. 1998. № 3; Трудное задание, или испытание жениха // Осетия XX век: Альманах. Вып. III. Вл., 1998; Традиционная осетинская свадьба; миф, ритуалы и символы. Вл., 2003; Мысайнаг // Б. А. Алборов и проблемы кавказоведения. Ч. II. Вл., 2006; «Язык богов» в нартовском эпосе // Б. А. Калоев и проблемы современного кавказоведения. Вл., 2006. С. 196–200; Традиционная культура осетин: Учебник для 8–9 кл. общеобразоват. учреждений. Вл., 2006; Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Вл., 2007.

Лит.: Д з а д з и е в А. О «Традиционной культуре осетин» и не только // СО. 2006. 12 августа; Б з а р о в Р. С. Мечта о золотом дожде // Г а з д а н о в а В. С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Вл., 2007. С. 5–10; С о х о в а Л. «Золотой дождь» Валентины Газдановой // СО. 2007. 13 декабря.

Л. К. Гостиева

ГАЗДАРОВА Аза Хадзбатыровна [ГÆЗДÆРТЫ Хадзыбатыры чызг Азæ (1950)] — филолог, литературовед, к.



А. Х. Газдарова

филол. н., доц. каф. осетинской литературы ф-та осетинской филологии СОГУ.

В исследованиях Г. рассмотрены взаимосвязи современной осетинской литературы и фольклора. По ее мнению, из всех жанров фольклора Нартовский эпос оказал наиболее





интенсивное воздействие на развитие осетинской литературы.

Г. проанализирован роман Н. Г. Джусойты «Слезы Сырдона» (1979), в основу которого положены сюжеты «Кадагов о Нартах». В свободном обращении с эпическими сюжетами, их субъективной интерпретации, нетрадиционной трактовке конфликтов и образов эпоса автор видит яркое проявление творческого дарования писателя-новатора.

Г. исследован роман Михаила Булматы «Седьмой поход Сослана Нарты», созданный по мотивам «Нартиады». По мнению автора, это замечательное явление осетинской литературы свидетельствовало о неограниченных возможностях и способах использования мотивов и образов Нартовского эпоса, о неуязвимой идейно-художественной силе сказаний — вечном источнике поэтического вдохновения и творческих свершений.

Соч.: История и современность в художественной интерпретации Нафи Джусойты. Вл., 2002; Поэзия правды и любви: творческий портрет Шамиля Джикаева. Вл., 2010; «Злой гений» — символ музыки и поэзии в романе «Слезы Сырдона» Н. Джусойты // Нартоведение в XXI веке: 2013. II. С. 260–270; Между жизнью и смертью: нравственно-философский аспект в повести Нафи Джусойты «Возвращение Урузмага» // ВВНЦ. 2015. Т. XV. № 5. С. 35–38.

Л. Г.

ГАЗЗАЕВ А. [ГÆЗЗАТЫ А.] — сказитель, уроженец г. Ардон РСО-А. От него в 1924 г. Ц. Амбаловым записан кадаг «Нарт Сослан ищет силу» («Нарты Сослан — тыхагурæг»).

Лит.: ИАС. Т. I. С. 83–87; ПНТО. 1932. V. С. 107–110.

И. Б.

ГАЗЗАЕВ Алексей Парсаданович [ГÆЗЗАТЫ Парсаданы фырт Алекси (1904–?)] — советский государственный и политический деятель, уроженец сел. Зар Цхинвальского района РЮО.

Г. окончил Всесоюзный индустриально-педагогический институт (1932), находился на хозяйственной, общественной и политической работе, занимал должности 2-го секретаря Северо-Осетинского обкома ВКП(б) (1940–1944), председателя Совета Министров СО АССР (1944–1952).

Наряду с решением неотложных народнохозяйственных задач, Г. уделял большое внимание

и вопросам культурного развития. В 1946 г. он выступил ответственным редактором первого издания сводного текста «Сказаний о нартах» на осетинском языке. В 1949 г. были изданы тексты «Сказаний о нартах» на осетинском языке в стихотворной форме, ответственным редактором и автором вступительной статьи вновь стал Г.

Соч.: НК. 1946 (отв. ред.); Нарты кадджытæ // МД. 1949. № 7. С. 21–27; НК. 1949 (отв. ред.); Нарты кадджытæ — ирон адамы культурон хæзна // НК. 1949. С. I–XXXI (автор. вступ. ст.).

Л. Г.



А. П. Газзаев

ГАЗЗАЕВ Владимир Александрович [ГÆЗЗАТЫ Сандыры фырт Лади (1895–1961)] — известный просветитель и общественный деятель первой пол. XX в., уроженец с. Корнис Знаурского района ЮОАО, врач по специальности.

Г. — активный участник борьбы за установление Советской власти в Южной Осетии. В советские годы многое сделал в области просвещения и культуры. Занимался и литературным творчеством. Г. — автор повестей и переводов на осетинский язык произведений Горького, Короленко, Иксуля, Куприна, Гоголя, Лермонтова, Лондона.

Г. известен и своими заслугами в сборе и популяризации Нартовских сказаний осетин. Во-первых, вместе с В. Карсановым он записал кадаги от непосредственных исполнителей в селах автономной области. Во-вторых, его перу принадлежат публикации об эпосе. В статье «Нарты кадджытæ. Ирон адамы стыр хæзна» Г. отстаивал аланское происхождение эпоса, мнение о проникновении эпоса к соседним кавказским народам от алан-осетин. Г. призывал



В. А. Газзаев





очистить Нартовские сказания от позднейших наслоений, ошибочно считал нартов не эпическим, а реально существовавшим народом.

Вторая статья Г. посвящена происхождению термина «нарт». Проанализировав суждения по этому вопросу *Лопатинского, Миллера, Рклицкого, Бартоломео* и др., Г. пришел к выводу о персидском, скифско-сармато-аланском происхождении ключевого слова эпоса. Этот вопрос Г. поднял в своем выступлении в прениях на Всесоюзной сессии по этногенезу осетин (1966).

Г. — автор ряда публицистических статей.

Соч.: Нарты кадджытæ. Ирон адамы стыр хæзна // Коммунист. 28 мая 1948; Цы нысан кæны дзырд «нарт» (нарт)? // Коммунист. 2 ноября, 1956.

Лит.: Б и г у л а е в а И. С. Лади Газзаев // Сердца, наполненные светом. О просветителях Южной Осетии. Цх., 2016. С. 378–414; Писатели Советской Осетии. Ст., 1957.

Л. А. Чибиров

ГАЙДАР [СОХЪХЪЫР САУ ГАЙДАР] — персонаж *кадага* «Нарт Батрадз и косой Гайдар» («Нарты Батрадз æмæ сохъхъыр Гайдар»), разбойник, враг нартов, живет на берегу *Черного моря*; ‘сохъхъыр сау Гайдар’ — букв. ‘косой черный Гайдар’. Имя Г. восходит к персидскому и арабскому мужскому имени Хайдар со значением ‘лев’.

Г. давно был зол на нартов. Однажды, когда лучшие из них ушли в завоевательный *поход*, а в *Селении Нартов* остались только дети и женщины, он со своим войском напал на них. Не встретив сопротивления, Г. угнал весь нартовский скот, забрал с собой все богатства и беременную жену *Батрадза* — *Аколу* (Ахъуллæ). Вернулись нарты из похода с большими стадами и другими богатствами. Когда Батрадз узнал о происшедшем от *Шатаны*, он попросил у нее чудесный *меч*, *коня Дзындз-аласа* и отправился за Аколой.

Г. связал Аколу по рукам и ногам, посадил у дверей своей крепости, и каждый, кто входил или выходил, плевал на нее. Когда она родила ребенка, Г. скормил его своей *собаке*, а Аколу заставил кормить грудью щенят.

Добравшись до крепости, Батрадз притворился мертвым, и конюхи занесли его тело внутрь. Оказавшись в

крепости, Батрадз напал на Г. Они сражались семь дней и семь ночей. Батрадз обезглавил Г., разгромил его крепость и освободил всех пленных. Собрав весь скот и богатства Г., верхом на Дзындз-аласе Батрадз и Акола вернулись домой.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 143–146, 623.

И. Б.

ГАЛАБАЕВ Ханджери Бицкаевич [ГÆЛÆБАТЫ Бицкайы фырт Ханджери] — *сказитель*, уроженец сел. Верхний Какадур или Дарг-Кох (Хъахъхъæдур / Даргъкъох) РСО-А. От него в 1941 г. У. *Богазовым*, В. Тотровым и Б. *Карсановым* записаны *кадаги* «Как настали тяжелые времена для нартов» («Нартыл фыд аз куыд ыскодта»), «Как обманули Сырдона» («Сырдоныл сайд куыд æрцыдис»), «Как Сырдон спас нартов от уаигов» («Сырдон Нарты куыд фервæзын кодта уæйгуытæй») и «Урызмаг, Созрыко и Хамыц» («Уырызмаг, Созырыхъо æмæ Хæмыц»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (I), л. 1–7, 33–65; НК. ИАЭ. 1. С. 533; НК. ИАЭ. 4. С. 462.

И. Б.

ГАЛАГОН [ГАЛÆГОН] — *небожитель*, владыка ветров, сидевший на высоких горах. Ему молились, прося не допустить метелей и бурь. В период веяния хлебов в Осетии у Г. просили ветра, чтобы очистить зерно от плевел и остатков после молотбы: «Подуй, подуй, очисти зер-



Галагон. Худ. В. Пухаев





Галагон (фрагмент). Скульп. Н. Ходов



Галагон. Худ. А. Хетагуров

но наше от половины, от плевел очисти, и мы тебе красного петуха зарежем, последняя лопата зерна твоей будет». Это обещание всегда исполняли. Согласно обычаю, последнюю лопату высоко подбрасывали — дарили *Покровителю ветров*, а потом резали красного петуха. Этот обычай был якобы учреждён эпическими богатырями-нартами. Он совершался в благодарность Г., обещавшему насладить ветер, который унесет мякину и оставит на гумне чистое зерно осенью, когда нарты будут везть зерно. *Сослан* не замедлил ответить: «Но и я даю тебе слово, нартовское слово, что последнюю лопату зерна каждого урожая мы будем отдавать тебе».

Обычай сохранился у современных осетин — последнюю лопату зерна на гумне высоко подбрасывают — как бы дарят его покровителю ветров Г. Имя Г. в эпосе упоминается в *кадаге* о сотворении нартов: «Появилось тогда из легкого ветерка облако, и погнал его по небесам Галагон» («Фэзындис дымгаёйы уддзæф уæлдæфæй мигъы фæлм, æмæ йæ фæйлаугæ расырда Галагон æврагъты»). Г. и небожители *Уаццлла*, *Покровитель огня* и *Покровитель туч* вместе участвуют в процессе закаливания в *огне* Нарта *Батрадза*.

Для нартов Г. — олицетворение силы и мощи: «И поднимает Нарт Батраз ветер, подобно Г., дыханием вызывая бурю» («Æмæ нарт Батрадз рауадзы дымгæ, раулафы Галагонау комы тæфæй уддзæф»). В *кадаге* «Дары нартам» («Лæвæртгæ нартæн») Г. обещает нартам помощь в сохранении огня: «За то, что нарты так



Галагон. Худ. И. Лотиев



любят друг друга, буду я возжигать их огонь, чтобы он никогда не погас» («Нартæ кæрæдзи кæй уарзынц, уый тыххæй сын сæ арт судздзынæн, цæмай сæ зынг хуыст макуы уа»).

В осетинском фольклоре у Г. есть помощник Гарнагон / Гæрнагон — покровитель легкого ветерка. Вариантом образа Г. в «Нартиаде» считается Уады бардуаг, покровитель вихря, бури и ветра. Культ бога ветра составлял отличительную черту религии древнего Ирана.

Лит.: Чем небожители одарили Сослана // ОНС. 1949. С. 58–60; НК. ИАЭ. 2. С. 27–28, 794; НК. ИАЭ. 3. С. 436, 659; НК. ИАЭ. 4. С. 7, 436; НК. ИАЭ. 6. С. 498; ОЭЭ. С. 142; Зуев Ю. А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002. С. 179–180; Чибриков Т. ДКО. С. 216; Цгоев В. Словарь. С. 117.

Р. П. Кулумбегов



Б. А. Галати

ГАЛАТИ (ГАЛАЕВ) Борис Александрович [Алыксандры фырт Барис (1889–1976)] — известный композитор, исследователь осетинского музыкального фольклора, общественный деятель, член Союза композиторов СССР (с 1936 г.), засл. деят. искусств ГССР.

Окончив Ленинградский Центральный музыкальный техникум (1931), Г. избрал постоянным местом жительства Южную Осетию, где с его именем связаны первые серьезные начинания в дальнейшем развитии музыкальной культуры. Он был основателем детской музыкальной школы (1931), создателем и руководителем духового и струнного оркестров, Государственного ансамбля песни и танца «Симд», который ныне носит его имя.

Большую работу Г. провел по сбору и записи осетинских народных песен, Нартовских сказаний и инструментальных наигрышей. Знакомство и общение с советским музыковедом и музыкальным этнографом Е. В. Гиппиусом определило его отношение к народному творчеству. В 1928 г. Государственный институт истории искусств (Ленинград), создававший фонограм-



Афиша спектакля «Нарт Батрадз»

мархив звукозаписей музыкального фольклора народов СССР, командировал Г. в Северную Осетию для записей осетинской народной вокальной и инструментальной музыки. Музыкально-этнографической экспедиции удалось собрать около 370 образцов осетинских народных песен и инструментальных наигрышей. В 1929 г. он пополнил фонотеку образцами осетинских народных мелодий из Южной Осетии. В 1934 г. Г. и Е. Г. Пчелина записали строй и гармонические приемы игры известного сказителя Ника Ханикаева, игравшего на двенадцатиструнном фандыре.

Завершающим этапом деятельности Г. в области музыкального фольклора стал сборник «Осетинские народные песни» (1964), первый опыт серьезной научной публикации осетинских народных песен. В сборник вошло «Сказание о Сырдоне», исполненное на музыкальном инструменте хысын фандыр солистом Юго-Осетинского гос. ансамбля песни и танца П. И. Келехсаевым.



Соч.: Музыкальное искусство Юго-Осетии // ИЮОНИИ. Ст., 1941. Вып. 4. С. 110–119; Музыка к драматическим спектаклям (ок. 40): Музыка к фильму Фатима (в соавт. с А. Кереселидзе) (1958), записи на фонографе (более 700 образцов), Осетинские народные песни / Сост. Б.А. Галаев; под ред. Е.В. Гиппиуса. М., 1964; 2-е изд. Цх., 2016.

Лит.: А л б о р о в Ф. Ш. Галаев Б. А. (К 80-летию со дня рождения) // ИЮОНИИ. 1969. Вып. XVI. С. 183–188; Б а т а г о в а. Композиторы; А л б о р о в Ф. Ш. Галаты Барис Алыксандры фырт (1889–1976) // ОЭЭ. С. 142.

Л. К. Гостиева

ГАЛУАН (ир.) / **ГАЛАУАН** (диг.) — замок, основательное строение, красивый дворец; усадьба в виде крепости. Обычно принадлежавший отдельным большим семьям или фамилиям, Г. непременно включал в себя, кроме жилых и хозяйственных построек, жилую и боевую *башни*.

В «Нартиаде» первые Г. построил *Уахтанаг* на равнине *Талагской*. Ю. А. *Дзиццойты* сравнивает эти замки с крепостью Вара, построенной авестийским праотцом Йимой. Г. называется в одном из сказаний дом *Бурафарныга*.

Род *Ахсартаггата* имел свой Г., и *Донбеттыры* показали его *Урузмагу* и *Хамыцу*: «Прошли они в галуан своих отцов, вычистили его и стали в нем жить». По мнению Ю. А. *Дзиццойты*, именно этот Г. в центре *Селения Нартов* ранее принадлежал *Бурафарныгу* и достался ему по наследству от общего предка *Бора*. Сказание «Как Шатана поддалась обману» начинается с того, что *Урызмаг* собрался в балц и сказал Шатане: «Отправляюсь в балц на год, а вот ключи от галуана». Живя патриархальным строем в состоянии постоянной вражды, осетины строили надежные крепостные укрепления. И у нартов Г. служат безопасным убежищем. Строили они их на высотах и обносили довольно высокой каменной оградой под прикрытием высокой башни от возможного неприятельского нападения.

В *кадаге* о женитьбе Нарта *Созырыко* уаиги в качестве *калыма* за свою воспитанницу, дочь *Солнца Ацырухс*, требуют построить Г. из черного железа, по четырем углам которого должны быть посажены четыре листа *Аза-дерева*, растущего в *Стране мертвых*. В самом Г. должно быть сто *олений*, сто туров и сто прочих животных. Отзвук этого сюжета есть в грузинской (рачинской) версии, где восточный государь соглашается отдать двадцать своих дочерей за сы-

новой бедняка, если тот сможет возвести железную ограду (галавани) и загнать туда зверей.

Г. выступает также объектом сравнения. Когда *Батрадз* потребовал от нартов плату за кровь своего отца, нарты свезли на вершину священной горы *Уарынт* двенадцать груженных шелком ароб, выстроили их подобно двенадцатиугольному замку (дыууадæсфисынон галуан) и подожгли с двенадцати сторон.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 791, 856; НК. ИАЭ. 3. С. 220; Д з и ц ц о й т ы. ВОФ. С. 177, 183, 191–193, 220, 265.

Р. Г. Дзаттиаты

К. Ю. Рахно

ГАМЕРЫ [ГАМЕРЫТÆ (ир.) / ГАМЕРИТÆ, ГÆМЕРИТÆ, ГУМЕРИТÆ (диг.)] — мифический народ в «Кадагах о Нартах», из числа первых появившихся на Земле. В осетинском мифологическом миропонимании, когда *Бог* создал Вселенную, он захотел населить землю разумными существами, которые стали бы ее гармоничной частью. Согласно *кадагу* «Дерево Нартов» («Нарты бæлас») сначала он создал *уадмиров*, затем *камбада*, но ни те, ни другие не оправдали его надежд. Спустя триста лет, он создал гамеров, но и они оказались слишком велики ростом и чересчур сильны («Æртæфондзыссæдз азы куы рацыд уыдон сфæлдисынаей, уæд та Хуыцау скодта гамерыты; фæлæ та уыдон дæр æгæр стыр разындысты асæй дæр æмæ тыхæй дæр»). К этому народу принадлежит воскрешенный по молитве нартов *великан*. По наблюдению А. А. *Туаллагова*, имя Г. напоминает название киммерийской страны Гамир, Гамирра в ассирийских текстах VIII–V вв. до н. э. Урартский царь Руса I предпринял поход в «страну Гамирра», но потерпел поражение, а три его военачальника со своими отрядами погибли. Оседание киммерийцев в восточных районах Каппадокии отразилось в армянском названии этой области — Гамирк. См. *Гумиры*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 14, 523; НК. ИАЭ. 2. С. 465, 468, 833, 837; К р у п н о в Е.И. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960. С. 63; Т у а л л а г о в. Скифо. С. 229.

Л. Ч.

ГАМХУД [ГАМХУД (ир.) / СÆЛФ-ХОДÆ (диг.)] — чудесный головной убор в фольклоре осетин. По предположению В. И. *Абаева*, этимологически первая часть слова (*gam*) восходит к





тюрк. *kat, qam* ‘шаман’, следовательно, может значить “шаманская (т. е. волшебная) шапка”. Б. А. *Алборов* трактует Г. как «шапку, закрывающую лицо», воинский *шлем* с забралом.

В *кадаге* «Воспитанник Сафа Крымсолтан» («Сафайы хъан Хъырымсолтан») Г. принадлежит *Уацилла*. Когда *Сафа* просит одарить своего воспитанника, *Уацилла* преподносит свой Г., указав на волшебные свойства: «Бог и земля мне свидетели: если наденешь ее, будешь видеть людей, тебя же самого никто не увидит» («Хуыцау æмæ зæхх ме ‘вдисæн: дæ уæлæ йæ куы æркæнай, дзыллæйы уындзынæ, дзыллæйы, дæхæдæг кæм дæ, уый дæ ничи фендзæн»). В *кадаге* о взятии крепости *Челахсартона* («Созырыхъо æмæ Челахсартоны хæст») *Сослан* говорит: «Я надену свою шапку-невидимку, | Меня никто не будет видеть, а сам я буду видеть всех людей» («Æз мæ гамхуд ныккæндзынæн, | Мæхи мын ничи уындзæн, мæхæдæг та æгас адæмы дæр уындзынæн»). В сказании о *Урызмаге* («Уырызмæджы тыххæй») Г. есть у хозяина дома, где остается на ночлег *Урызмаг* («Уымæн дардта йæ мой гамхуд æмæ йæхæдæг уыдта адæмы, фæлæ йын йæхи ничи уыдта»). В Г. превращается *Сырдон*, чтобы выведать способ убить *Сослана*, который при возвращении из *Страны мертвых* поднимает шапку и берет ее с собой. Г. упоминается в ряду других волшебных предметов (*волшебные чувяки* ‘дыууæ басмахъы’, *волшебный пояс* ‘гæрзын синаг’), принадлежащих *чертям*.

Встречается в «Нартиаде» и другое значение Г. — человек, невидимый для окружающих. Его подкупает *Сырдон*. «Гамхуд был таким человеком: он стоял среди людей, слушал их разговоры, но его невозможно было увидеть» («Гамхуд Сырдонаен æлхæд уыд. Уый сæм рарвыста, æмæ сын хъуыста сæ ныхæстæм. Гамхуд ахæм адæймаг уыдис: лæууыд-ну адæмы ‘хсæн, хъуыста сæ ныхæстæм, фæлæ йын цæстæй фенæн нæ уыд»).

Шапка-невидимка есть у героя германского эпоса *Зигфрида*, известна она и в русских сказках и былинах, а также в древнегреческих мифах (шлем *Аида*, *Афины* или *Персея*). В. Я. *Пропп* полагал, что шапка-невидимка в конечном счете оказывается связанной с мотивом смерти-оживления.

Лит.: *Абаев*. ИЭСОЯ. I. С.507; НК. ИАЭ. I. С. 441; НК. ИАЭ. 2. С. 110, 688, 802, 851; НК. ИАЭ. 5. С. 34–36,

655–656; *Алборов* Б. А. Шапка-невидимка (Сæлф-Хода, Гам-худ) осетинских нартских сказаний // УЗ ЮОГПИ. Серия гуманитарных наук. 1967. Т.ХI; Туаллагов. Скифо. С. 145, 198.

Л. А. Чибиров

ГАППАГ-АЛДАР [ГАППÆГ-ÆЛДАР] — недруг нартов. Согласно сказанию «Живущий на возвышенности сын алдара и Батрадз» («Къуыппыл шарæг æлдыры фырт æмæ Батыраж»), живущий над нартовским селением Г.-а., остерегаясь нартов, редко спускался на Нартовский *Ныхас*. Однако его подросший заносчивый сын, пренебрегая советом отца, дважды спустился на нартовские *игры*, когда *именитые нарты* были в *походе*. Одолев всех в *танцах* и поиздевавшись над нартовской молодежью, он победоносно возвращался домой. *Шатана* сообщила гостившему у небожителей *Батрадзу* о бесчинствах сына Г.-а. Сын алдара в третий раз пришел на хъазт, вызвал *Батрадза* на состязание, в ходе которого *Батрадз* искалечил спесивого сына Г.-а. По дороге домой, обессилев, он умирает, а Г.-а. отказывается за него мстить.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 127–129, 620.

Л. Ч.

ГАППОЕВ Ахмат Хусинаевич [ГАППУАТЫ Хуысинæйы фырт Ахмæт] — сказитель, уроженец сел. Хумалаг РСО-А. От него в 1941 г. В. *Дулаевым* и А. *Бугаевым* записаны *кадаги* «Сырдон», «Уастырджи был земной человек» («Уастырджи уыдис зæххон лæг»), «Кого больше?» («Фылдæр сæ чи у?»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (X), л. 75–80, 95; п. 27, д. 83 (I), л. 252; НК. ИАЭ. 4. С. 485, 493.

И. Б.

ГАППОЕВ Баба [ГАППУАТЫ Бæбæ] — сказитель, уроженец сел. Бираганг РСО-А. От него в 1941 г. М. *Цагараевым*, М. *Гаппоевым* и К. *Бесоловым* записан *кадаг* «Гибель нартов» («Нарт кувид фæцагъды сты»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (V), л. 21; НК. ИАЭ. 5. С. 727.

И. Б.

ГАППОЕВ Дудар [ГАППУАТЫ Дудар] — сказитель, уроженец сел. Бираганг РСО-А. От него





в 1941 г. М. Цагараевым, М. Гаппоевым и К. Бесоловым записан кадаг «Созырыко — глава нартов» («Созырыхъо — Нарты хицау»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (V), л. 17–20.



Н. У. Гаппоева

ГАППОЕВА Наталия Урусбиевна [ГАППОТЫ Уырысбийы чызг Наталия (1956)] — осетинский художник-график, член СХ России (с 2003 г.), сотрудничает с издательством «Ир» (с 1982 г.) и журналом «Ногдзау» (с 1999 г.).

Г. окончила отделение художественного

атре «Саби» (1983–1984), на каф. ЮНЕСКО СОГПИ (2005–2014).

Г. занимается иллюстрацией, станковой и промышленно-прикладной графикой, оформлением книг. Ее творчество пронизано национальной тематикой. Художник — постоянный участник всероссийских, региональных и городских выставок. В издательстве «Ир» Г. оформлено множество книг осетинских писателей, поэтов и ученых, в журнале «Ногдзау» ею проиллюстрированы сказки, стихи, рассказы. На каф. ЮНЕСКО СОГПИ художником оформлены и проиллюстрированы экспериментальные учебники и детские книги по программе полилингвального образования. Г. — художник-постановщик мультфильмов на осетинском языке, в 2016 г. она участвовала в создании первого осетинского мультфильма по мотивам стихотворения «Кæмæн цы...» Коста Хетагурова (Санкт-Петербургская Кинокомпания «Арсен Студио»).

Г. иллюстрирует и Нартовские сказания. В 2014 г. созданные художником иллюстрации для книги «Нартский эпос» (для детей младшего возраста) («Нарт Сослан», «Сатана», «Яблоня нартов» и др.) были отмечены дипломом VII Всероссийского конкурса «Образ книги» в номинации «Лучшие иллюстрации к произведениям для детей и подростков».

Соч.: Джыккайтты Ш. Ныхасы фарн. Дз., 1995 (худ.); Хъайтмазты А. Æхсанарт æмæ йæ фырттæ. Дз., 2001 (худ.); 20. Скъодтати Э. Дуджы азæлд. Дз., 2014 (худ.) и др.

Л. К. Гостиева



Яблоня нартов. Худ. Н. Гаппоева

оформления Северо-Осетинского художественного училища (1977). Работала художником в Северо-Осетинском Комитете по телевидению и радиовещанию (1978–1983), в кукольном те-

ГАРДАНОВ Валентин Константинович [ГАРДАНТИ Амурханы фурт Батрадз (1908–1989)] — известный учёный-кавказовед, д. и. н., проф., засл. деят. науки КБР и РФ. С 1959 г. и до конца своей жизни Г. работал в ИЭ АН СССР (ныне ИЭА РАН), с 1961 по 1985 г. возглавлял сектор народов Кавказа.



В. К. Гарданов

Г. занимался исследованием социально-экономической истории Северного Кавказа,





общественным бытом его народов. Итогом научных изысканий ученого явилась фундаментальная монография «Общественный строй адыгских народов (XVIII – первой пол. XIX в.)» (1967), в которой представления о горском феодализме были им значительно обогащены и уточнены. Г. соавтор и научный редактор второго тома «Народы Кавказа», вышедшего в серии «Народы мира». Под его редакцией выходил «Кавказский этнографический сборник» (с IV по IX вып.). Г. внес большой вклад и в подготовку этнографов-кавказоведов.

В 1947 г. Г. опубликовал в двух центральных периодических изданиях рецензию на работу В. И. Абаева «Нартовский эпос» (1945). В целом он оценил работу как крупное событие в истории изучения Сказаний о Нартах, но при этом высказал ряд принципиальных замечаний по поводу ее основных положений и методики исследования. Главное возражение Г. вызвало положение об осетинском (аланском) происхождении Нартовского эпоса. Он отрицал его генетическую связь с одним каким-либо этносом вообще и писал об общей для народов Кавказа «исторической почве, стадийной основе, на которой зародилось древнейшее ядро нартовского эпоса у разных этнических групп». Г. полагал, что древнейшим ядром эпоса являлись космогонические и тотемические мифы, имеющие общекавказское и мировое распространение, и связывал ядро эпоса с древнейшим населением Кавказа и Причерноморья.

Исследователи (Ю. С. Гаглойти и др.) видели основные недостатки схемы Г. в том, что признание древнейшим ядром эпоса космогонических и тотемических мифов не подтверждалось Нартовскими сказаниями, и что рецензент не принял во внимание наличие в сказаниях ярких скифо-алано-нартовских историко-этнографических параллелей, послуживших основой для заключения об аланском происхождении «Нартиады».

Не имела под собой доказательной основы и мысль Г. о том, что «... представление об исключительном богатстве нартских сказаний у осетин основано, главным образом, на лучшей изученности осетинского фольклора». Ученые (Л. А. Чибиров и др.) видели причину наибольшей изученности «Кадагов о Нартах» вовсе не в чрезмерно большом внимании к их поискам и

публикациям, а в том, что сказания были плотью и кровью алано-осетинского народа, родились в его душе, передавались из поколения в поколение, и потому глубже и ярче сохранились в народной памяти.

Соч.: (Рец.) В. И. Абаев. Нартовский эпос // СЭ. 1947. № 2. С. 242–248; Советская книга. 1947. № 3; Обычное право как источник для изучения социальных отношений у народов Северного Кавказа // СЭ. 1960. № 5; Общественный строй адыгских народов (XVIII – первая пол. XIX в.). М., 1967; Народы Северного Кавказа во вт. пол. XVIII в. // История народов Северного Кавказа с древнейших времен до XVIII в. М., 1988 (в соавт.).

Лит.: К а л о е в Б. А. В. К. Гарданов. К 60-летию со дня рождения // СЭ. 1968. № 5. С. 134–136; Г а г л о й т ы. НВИНЭ. С. 36–43; Ч и б и р о в Л. А. К вопросу о динамике нартведения и степени изученности Нартиады у кавказских народов // ВВНЦ. 2014. Т. 2. № 2. С. 10–16.

Л. К. Гостиева



К. С. Гарданов

ГАРДАНОВ Константин Соломонович [ГАРДАНТИ Цæрайи фурт Амурхан (Муха) (1878–1944)] — врач, один из создателей народного здравоохранения в Осетии, собиратель устного народного творчества.

В 1907 г. Г. окончил медицинский ф-тет Московского ун-та. В 1920 г. он возглавил медико-санитарный отдел при Владикавказском Ревкоме. Тогда же Г. организовал Владикавказскую фельдшерско-акушерскую школу с целью подготовки среднего медицинского персонала.

Г., будучи сотрудником естественно-исторического отделения ОНИИК, занимался разработкой важной научной темы по курортологии Осетии. Обширная статья Г. «О высокогорных климатических станциях и минеральных источниках Северо-Осетинской автономной области» была опубликована в «Известиях ОНИИК» (1926). Это была первая научная работа по курортологии советского периода.

Еще студентом Г. начал собирать материалы устного народного творчества. Пять фольклорных текстов, записанных им в 1900 г. на





дигорском диалекте осетинского языка, были включены В. Ф. Миллером в сборник «Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева, с переводом и примечаниями Всев. Миллера», который был издан в 1902 г. в «Трудах по востоковедению», выходивших в Лазаревском институте восточных языков. В сборник вошли записанные Г. кадаг о *Бурафарныге* (диг. Бурафарнуге), представлявший собой вариант сказания об *играх Батрадза*, и кадаг о *Сослане* «Сослан и нарты». Мотивы и отдельные атрибуты Нартовских сказаний прослеживались и в других фольклорных текстах. Так, в историческом предании «Об Одиноком» упоминалась нартовская чаша *Уацамонга* и знаменитый нартовский конь *Арфан*.

Г. также оказал консультативную помощь В. Ф. Миллеру в его работе над рукописью «Дигорские сказания...».

Соч.: Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К.С. Гарданова и С.А. Туккаева, с пер. и прим. Вс. Миллера // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. М., 1902; О высокогорных климатических станциях и минеральных источниках Северо-Осетинской Автономной области (предварительное сообщение) // ИОНИИК. Вып. II. Вл., 1926. С. 23–68.

Лит.: Г р и б а н о в Э. Д. К истории здравоохранения Северной Осетии в первые годы Советской власти // ИСОНИИ. Т. XXI. Вып. I. (История). Ордж., 1958. С. 73–90; Г о с т и е в а Л. К. Из истории осетиноведения: Константин Соломонович Гарданов // ИСОИГСИ. Вып. 27 (66). Вл., 2018. С. 71–85.

Л. К. Гостиева

ГАРДАНТИ Михаил Кайтукович [Хъайтыхъы фыргт Михал (1870–1962)] — известный деятель осетинской культуры и народного просвещения в конце XIX – первой пол. XX вв. Г. оставил заметный след в фольклоре, этнографии, истории, лингвистике, литературе и публицистике, был большим знатоком культуры и быта осетин. Он являлся автором ряда содержатель-



М. К. Гарданти

ных работ по самым разным сторонам истории и этнографии осетин. Среди этнографических работ самая значительная — «Дигорский домострой», в которой Г. дал характеристику родовых и имущественных отношений, зафиксировал кодекс обычаев и обрядов, определявших образ жизни и быт осетин.

Г. — один из активных собирателей устного народного творчества. В 1927 г. во втором выпуске ПНТО были изданы его фольклорные записи на дигорском диалекте осетинского языка. В книгу вошли записи текстов различных фольклорных жанров, среди которых особое значение имели 25 *кадагов* о нартах. Из числа этих сказаний в первую очередь следует выделить сказания об *Ахсаре* и *Ахсартаге*, четыре сказания из *цикла Сослана* («Рождение Сослана», «Сослан и сын Тотрадза Алибег», «Смерть Сослана и Колесо Ойнона», «Сослан в Царстве мертвых»), сказания о *Батрадзе*, *Сырдоне*, *Уархаге*, *Бедзенаге* (Деденаге) и *Арахдзау*, *Ацамазе*, о вражде *Бората* и *Ахсартаггата*, о взятии нартами *крепости Гур* и др. Такие сказания, как «Курдалагон», «Дочь Адакез Уадзафтау», «Сослан и сын Хамыца Батраз» были изданы впервые. Г. удалось также зафиксировать наиболее ранние варианты сказаний с участием *Шатаны*.

Большинство сказаний было записано Г. в нач. XX в. от известного народного сказителя Кертиби *Кертибиева*. К сожалению, он не смог записать у сказителя всего цикла Нартовских сказаний, которым тот владел. Часть кадагов записана со слов сказителей Б. Колоти, Х. *Калухова*, Г. Ходаева, Ш. Абаева и дана в дословной записи, благодаря чему были сохранены своеобразие и манера исполнения сказителей. Тексты сопровождалась точным русским переводом Г. А. *Дзагурова*.

Собранные Г. материалы в значительной степени расширили круг Нартовских сказаний осетин и представляют ценный вклад в сокровищницу осетинского эпоса «Нарты».

Соч.: ПНТО. Дигорское народное творчество в записи М. Гарданти. Вып. II. Вл., 1927; Социально-экономические очерки (Современная Северная Осетия). Вл., 1908; Селение Христиановское в фактах жизни // ИОНИИК. Вып. I. Вл., 1925. С. 179–228; Гарданти Михал. Уадзимистæ / Сост. Э.Б. Скюдтаев. Дз., 2007; Нравы и обычаи дигорцев. О космогонических представлениях древнего человека // НА СОИГСИ, ф. 163, оп. 1, д. 3, п. 51.





Лит.: Мамиева. Сатана. С. 31–33; Гаглойти. НВИНЭ. С. 120–121; Лолаев Б. П. Пастырь народа. Вл., 1991; Скюдтати Э. Гарданты Михал // Гарданты Михал. Уадзимистæ / Сост. Э. Б. Скюдтаев. Дз., 2007. С. 5–13.

Л. К. Гостиева

ГАРНАГОН [ГÆРНÆГОН] — покровитель легкого ветерка, помощник *Галагона*.

ГАСАНОВ Махамат [ГАСАНТЫ Мæхæмæт] — сказитель, уроженец сел. Чикола РСО-А. От него в 1941 г. А. Хамицаевым записаны кадаги «Как Нарт Сослан отправился по гибельному пути» («Нарти Сослан адзали фæндагбæл куд ранæхстæр æй»), «Как нартовские охотники не могли договориться о шкуре черной лисицы» («Нарти цауæйнонтæ сау робаси царбæл куд нæ федудтонцæ»), «Как Сослан убил сына Тара Нокар-алдара» («Сослан Тари фурт Нокар-æлдари куд рамардта»), «Нарт Сослан» («Нарти Сослан»), «О приключениях нартовских охотников» («Нарти цауæйнонти хабар»), «Нарт Уархаг» («Нарти Уæрхæг»), «Балц Нарта Хамыца и сына Кандза юного Саууая» («Нарти Хæмиц æма Къанддзи фурт мæнкъæй Сæууайи балци»), «Нартовский мальчик-сирота» («Нæртон седзæр биццеу») и «Сын Хамыца Батрадз» («Хæмици фурт Батрадз»).

Лит.: ИАС. Т. 1. С. 168–173; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VI), л. 3–5, 94–104, 118–132, 167–191, 174–180, 205–216; НК. ИАЭ. 2. С. 789, 821, 850; НК. ИАЭ. 3. С. 660; НК. ИАЭ. 5. С. 654, 687.

И. Б.

ГАССЕЕВ Владимир [ГАССЕТЫ Владимир] записывал сказания накануне ВОВ в селах Южной Осетии от М. Гурциева и др.

Л. Ч.



У. Х. Гассиев

ГАССИЕВ Умар Харитонович [ГАССИТЫ Харитоны фырт Умар (1930–2002)] — член СХ СССР, яркий представитель осетинской художественной школы, живописец. Родом из г. Цхинвала. После окончания Цхинвальского художественного



Яблоно нартов. Худ. У. Гассиев

училища им. М.С. Туганова поступил в Ленинградское Высшее художественно-промышленное училище имени Мухомовой и окончил его в 1956 г.

В творческом наследии Г. видное место занимают полотна на тему быта и культуры осетинского народа. В связи с нартовской тематикой им созданы такие полотна, как «Яблоко нартов», «Мыкалгабыр», «Почетный бокал», «Борьба Сослана с Балсаговым Колесом», «Старейшины нартов слушают игру Сырдона». Г. выступил соавтором известных росписей на нартовскую тему в Юго-Осетинском драматическом театре (уничтоженном пожаром 2005 г.) и владикавказском ресторане «Кавказ».

Лит.: Шахлово в М.М. Образы нартовских сказаний и современников в работах художников // Фидиуаг. 2018.

Л. Ч.

ГАТАГ [ГÆТÆГ, ГÆТ, БÆТÆГ] — повелитель водной стихии, антропоморфное существо. В отличие от *Донбеттыра*, который является владыкой морей и океанов, во владении Г. — реки, водопады и ручьи; в одном сказании он появляется в образе *Залийской змеи*.

В Нартовском эпосе он известен и как отец *Сырдона*. Участие Г. в рождении Сырдона представлено в двух вариантах. В одном из вариантов Г. не давал набрать *Дзерассе воду* из *родника*, пока не склонил ее к связи, результатом которой стало рождение Сырдона. Согласно другому варианту, Дзерасса убежала от Г., и он произнес ей вслед слова, от которых она забеременела. Дзерасса стянула подол платья, и из него выпал малыш, подобранный Г. и нареченный Сырдоном. В сказании Сырдон именуется





Гатаг. Худ. В. Лотиев

как «Гәтәгәй гуырд» (букв. рожденный от Гатага), унаследовав многие черты характера от своего отца.

По второй версии рождение Сырдона произошло в результате принуждения к любовной связи *Шатаны* во время ее работы в поле. Во всех эпизодах Г. предстает как соблазнитель, в некоторых вариантах он фигурирует как повелитель *чертей* под именем *Батаг*.

Г. находится в родственных отношениях с *Донбеттырами*, являясь частью их общности. Так, в сказании «Рождение Сырдона и его сыновей» («Сырдон әмә йә фыртты райгуырд») его имя представлено в форме Донбеттыр Гәтә (букв. Донбеттыровский Гатаг).

Г. предстает в Нартовских сказаниях не только в антропоморфном образе, но и в виде змеи, что сближает его с восточноевропейским мифологическим образом змея-любовника. К нартам Г. относится доброжелательно, он подарил им водяную *мельницу* (куырой). Это соответствует европейским, в частности славянским, демонологическим представлениям о связи между мельницей и водяным, участии водяного в ее постройке.

В сказании «Сослан и брат отца Сырдона» («Сослан әмә Сырдоны фыды әфсымәр»)

встречается упоминание о брате Г. по имени *Карадзау* (Хьәрәдзау). В этом же *кадаге* говорится о болезни и смерти Г., которого хоронят в чудесном *склепе* (әвдадз зәппадз).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 61, 605; НК. ИАЭ. 4. С. 9, 13; НК. ИАЭ. 7. С. 107, 568; Бубенюк О. Б. Ясы и бродники в степях Восточной Европы (VI – нач. XIII вв.). Краснодар, 1997. С. 144.

Р. П. Кулумбегов

ГАТАГОВ Гамат [ГӘТӘГТЫ Гәмәт] — *ска-зитель*, уроженец сел. Сурх-Дигора РСО-А. От него в 1938 г. М. Гатаговым и Х. *Секинаевым* записан *кадаг* «Сырдон и его заветы» («Сирдон әма ә фәдзәхститә»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 133, д. 345 (X), л. 7.

И. Б.

ГАТИЕВ Борис Петрович [ГАТИТЫ Тотыры фырт Барис (1841–1879)] — один из первых этнографов-осетин, уроженец сел. Ход Алагирского ущелья РСО-А.

Г. окончил Тифлисскую духовную семинарию (1865) и Казанскую духовную академию (1870), служил в Управлении Терской области (г. Владикавказ).

В 1871 г. в Москве была издана брошюра Г. «О заслугах для Отечества Троице-Сергиевой лавры в смутное время». В сочинении на степень кандидата богословия, написанном на выпускном курсе Казанской духовной академии, он проследил роль Троице-Сергиевой Лавры в консолидации русских патриотических сил.

Г. — автор содержательных работ по этнографии, в том числе выдающегося для своего времени этнографического очерка «Суевия и предрассудки у осетин». Он подробно описал обычаи и обряды осетин, их праздники, верования, мифологию, суевия. Очерк Г. послужил одним из главных источников работы В. Ф. *Миллера* «Религиозные верования осетин» во второй части его знаменитого труда «Осетинские этюды». Работа Г. и по настоящее время остается востребованной среди тех, кто интересуется традиционной духовной культурой осетин.

Г. занимался записью памятников народного творчества, в том числе Нартовского эпоса. В 1925 г. в первом выпуске ПНТО были опубликованы рукописные фольклорные записи на русском языке, сделанные во второй половине





XIX в. Гацыром *Шанаевым*, Г. и Иналом *Кануковым*. В сборник было включено 21 сказание, основную часть которых составили собственно *кадаги*. Кроме того, в издание вошли и сказания с позднейшими наслоениями мотивов легенд исторического характера, бытовых и волшебных сказок, а также одна легенда Даредзановского цикла. Все тексты были снабжены примечаниями собирателей. Исследователи затрудняются определить личное участие каждого из собирателей в записи конкретных текстов, но полагают, что большая их часть была записана Г. Шанаевым.

Соч.: О заслугах для Отечества Троице-Сергиевой Лавры в смутное время. Сочинение осетина Бориса Гатиева. М., 1871; Суеверия и предрассудки у осетин // ССКГ. Тифл., 1876. Вып. IX. С. 1–83; ПНТО. Вып. I. Вл., 1925.

Лит.: Гаглойти НВИНЭ. С. 107–112; Гостиева Л. К. Борис Гатиев (1841–1879) // Православие в Осетии: Очерки о православном духовенстве второй половины XIX – нач. XX в. Вл., 2014. С. 271–292; ее же: Из истории этнографического осетиноведения: Борис Гатиев // ИСОИГСИ. Вып. 12 (51). 2014. С. 13–26.

Л. К. Гостиева

ГАГУЕВ Дабег Асланикоевич [ГАТУТЫ Аслаьныхъойы фырт Дабег (1872–1956)] — известный осетинский *сказитель* из г. Дигора (бывшее сел. Христиановское).

В поисках заработка Г. побывал в Закавказье, был рабочим в железнодорожных мастерских и мостостроителем в Средней Азии, трудился на золотых приисках на Дальнем Востоке. С оружием в руках боролся за установление советской власти в Осетии. Позже участвовал в организации колхозов в сел. Христиановское, занимал ответственные посты по партийной линии, был пенсионером союзного значения.

Г. был народным певцом-сказителем (*кадæгæнаг*), исполнявшим *кадаги* под аккомпанемент двухструнной *скрипки* — *хъысын фæндыр*. Первые уроки мастерства он получил от братьев отца, известных народных сказителей Гула, Келемета и Тугана Гатуевых. Г. обучался также у известных сказителей Базе *Колоева*, Туйгана Цаукаева, Саукуя Малиева и др. В поиске путей совершенствования сказительского искусства Г. побывал в Куртатинском ущелье у знатока эпической традиции Асламурзы Гуриева, в Алагирском ущелье посетил в сел. Згид 90-летнего Кавдына Габалаева.

Большой вклад в изучение личности и творчества Г. внес Г. А. *Дзагуров*. В 1920–1930-е гг. он записал от него фольклорные произведения, в том числе 9 *кадагов* на дигорском диалекте осетинского языка. Среди них варианты сказаний «Нартовская красавица Акола и сын Хамыца юный Батрадз», «Нарт Урызмаг и юный Саууай, сын Кандза», «Ахсартаггата и Бората», «Нарт Сослан и сын Тара Нокар» и др. Сказание «О неродившей матери Сослана» собирателям удалось записать трижды, в 1924 и 1930 гг. его зафиксировал Г. А. Дзагуров, в 1941 г. — писатель К. *Казбеков*. По свидетельству Г. А. Дзагурова, исполняемые Г. *кадаги* отличались четкостью, логичностью сюжетов, ритмичностью и напевностью.

Соч.: ИАС. Т. I. С. 117–121; Нарты. ОГЭ. Кн. I–II; Дзагуров Г. А. Осетинский фольклор. Дигорское народное творчество. Записи 1924 и 1930 гг. от Дабега Асланикоевича Гатуева // НА СОИГСИ, ф. Дзагурова Г. А. оп. 1, д. 18; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, оп. 1, п. 145, д. 352.

Лит.: Дзагуров Г. А. Осетинские народные сказители и певцы // НА СОИГСИ. Ф. Фольклор. Оп. 1. П. 134. Д. 418. Л. 100–107; Хамыцаева Т. А. Сказители осетинского нартовского эпоса // Нарты. ОГЭ. Кн. 3. М., 1991. С. 145–146; Мамеева И. В. Институт эпического сказительства на Северном Кавказе: универсалии и этноспецифика // ИСОИГСИ. 8 (47). 2012. С. 61–79.

Л. К. Гостиева

ГАГУЕВ Дзахо (Константин) Алексеевич [ГАТУТЫ Какуйы фырт Дзахо (1892–1938)] — видный осетинский писатель, публицист, общественный деятель.

Г. работал в газете «Горская жизнь» (1917–1918), в Российском телеграфном агентстве (1920–1923), заведовал художественным отделом Наркомпроса Горской ССР (1921–1923). С 1925 по 1928 г. он был аспирантом кавказской секции Института народов Востока, занимался историей народов Кавказа, собирал материал в экспедициях в Чечне, Ингушетии и Осетии. Г. — автор повестей «Зелимхан» (1926), «Ингуши» (1926), «Дикало Замана» (1928), «Гага-аул» (1930) и др. В своих произведениях о жизни горцев Северного Кавказа он широко использовал устное народное творчество.

С 1928 г. Г. проживал в Москве, где работал в Коммунистическом университете трудящихся





Востока. В 1937 г. он был необоснованно репрессирован, в 1938 г. — расстрелян, в 1956 г. — посмертно реабилитирован.

Г. занимался и сбором материалов устного народного творчества осетин. Он записал и опубликовал в периодической печати осетинские песни и сказки, подготовил сборник «Осетинские сказки» на русском языке (300 ед. хр.), рукопись которого хранится в РОГПБ им. Салтыкова-Щедрина.

Г. занимался переводами на русский язык «Кадагов о Нартах» («Женитьба Урызмага») и «Легенд о Даредзантах». В 1932 г. в издательстве «Академия» вышла книга «Амран. Осетинский эпос»; тексты легенд о Даредзантах были переведены Г. на русский язык, обработаны, им же были составлены комментарии. В основу переводов легли Даредзановские тексты, изданные в 1929 г. ЮОНИИ (сказитель Дзагко Губати). В книгу также вошли запись сказания «Амиран Даредзанти и Огнедышащий богатырь» (сказитель Кудза Джусойти) и сказания, опубликованные В. Ф. Миллером и А. Кайтмазовым.

Соч.: Уацилла // Терек. 1913. № 4544; Осетинская сказка «Женщина» // Терек. 1914. № 4798; Песни // Горская мысль. 1922. № 3; Ингуши. Л., 1926; Дикало Замана. М.-Л., 1928; Зелымхан. Р-на-Д., 1929; Гага-аул. М.-Л., 1930; Амран. Осетинский эпос. М.-Л., 1932 (Пер., обр., комм.); Избранное. М., 1970; Стакан шейха. Ордж., 1981.

Лит.: Туаллагов А. Дзахо Гагуев // Приговоренные к бессмертию. Вл., 1993. С. 149–211; Суменова З. Н. Дзахо Гагуев — очеркист // Журналистика на пороге XXI века: исторический опыт, современное развитие. Вл., 1997. Вып. II. С. 68–96; Бибоева И. Г., Казиты М. Р. Писатели Осетии: библиографический справочник. Вл., 2015. С. 115–117.

Л. К. Гостиева

ГАЦОЛАЕВ Урусби [ГАЦОЛАТЫ Уырысби] — сказитель, уроженец сел. Сурх-Дигора РСО-А. От него в 1941 г. Б. Хадаевым записан кадаг «Как Сослан сокрушил крепость Гори» («Сослан Гори федар куд басаства»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VI), л. 55–56.

И. Б.

ГЕМУДА [ГЕМУДÆ, ГЕМА-ГЕМУДÆ (диг.)] — кличка лошади Саууая, сына Нарта Кандза (в вариантах — Чандза). В сказании «О

славном сыне Чандза — маленьком Суае» говорится, что Чандз был богат и уважаем среди нартов, но не было у него детей. Бог, узнав о его несчастье, передал ему с ласточкой яблоко, семена которого следовало съесть жене Чандза и лучшей из его кобылиц. Сын Чандза Суай и жеребенок появились на свет в один день. В кадаге «Гемуда, конь сына Кандза Саууая оказался первым на скачках Нартов» («Къантдзи фурт Сæууайи [бæх] Гемудæ Нарти догъи æрфиццаг æй») Г. описывается как маленький аласа, ростом с петуха. Саууай пригнал его к реке Едил (см. Идил), к месту слияния двух ручьев, и оставил в запруде. Конь поручил ему вернуться на рассвете и начать объезжать его, пока из-под его копыт не станут сыпаться белые искры («Цалдæн мæ къахи бунæй уорс зинг хаун райдайа, уалинмæ рæвдзæ нæ уодзæнæн»). На скачках, которые проводили нарты, Саууай на своем коне оказался первым. Из восьми дней скачек три дня и три ночи Саууай отдыхал на шелковистой траве, а наутро третьего дня он сел на Г. и стал догонять остальных. Опережая участников, Г. отрывал ухо всаднику или коню. Так, Саууай прибыл на три дня раньше назначенного срока, но нарты не поверили ему, пока не увидели подъехавших искалеченных участников, подтвердивших победу Саууая.

Маленький рост и удалство всадника, встретившегося Хамыцу, подчеркиваются в кадаге «Балц Нарта Хамыца и сына Кандза маленького Саууая» («Нарти Хæмиц æма Къанддзи фурт мæнкъæй Сæууайи балци»): «Когда они [Хамыц и Саууай] приблизились друг к другу, его [Саууая] конь оказался ростом с петуха, а звали его Гема-Гемуда» («Кæрæдземæ ку æрбахæрдтæнцæ, уæд уомæн æ бæх адтæй уасæнги асæ, хунгæ ба ин кодта Гема-Гемудæ»).

Согласно Ю. А. Дзиццойты, данный иппоним неотделим от карачаево-балкарского 'Гемуда', кабардинского 'Джамидеж' (кличка коня нарта Савая). В карачаево-балкарской версии эпоса Гемуда — конь Карашауая. Известны сказания, посвященные Г., у которого могли вырастать крылья. В тексте «Испытание Карашауем Гемуды» говорится, что ударом груди Г. ломает скалы и открывает нынешние ущелья Черека, Чегема, Баксана. Самое глубокое на Кавказе Голубое озеро Чирик-Кель появилось в результате





его удара копытом о землю, Минги-тау (Эльбрус) стал двуглавым, когда Карашауай перелетал через гору, и богатырский скакун случайно задел ее верхушку копытом. Не зная об осетинском слове, Г. В. Бейли предложил для карачаево-балкарского и адыгского иппонима иранскую этимологию, сопоставив их с базой *šam- ‘быстро двигаться’, отложившейся в хотаносакском tsamū ‘саранча’, т. е. быстро передвигающееся насекомое.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 426–429; НК. ИАЭ. 5. С. 237, 291–295, 299; В а и л е у Н. W. Ossetic (Nartä) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London, 1980. P. 245; Д з и ц о й т ы. ВОФ. С. 140–141.

К. Ю. Рахно
Х. Ф. Цгоев

ГЕНЕАЛОГИЯ НАРТОВСКИХ СКАЗАНИЙ. Осетинские «Кадаги о Нартах» обладают явными чертами генеалогической циклизации. В эпосе действуют три знаменитых нарттовских рода: *Алагата*, *Ахсартаггата* и *Бората*. Все главные герои относятся к этим трем родам и находятся в разной степени родства между собой.

Алагата — жреческий род, миролюбивые нарты, практически не участвующие в военных походах. О героях этого рода в эпосе нет прочной традиции, его представители упоминаются реже остальных. Наиболее известными героями, которых относят к Алагата, являются Нарт *Алымбег* и его сын *Тотрадз*, а также *Ацамаз*, сын *Аца*.

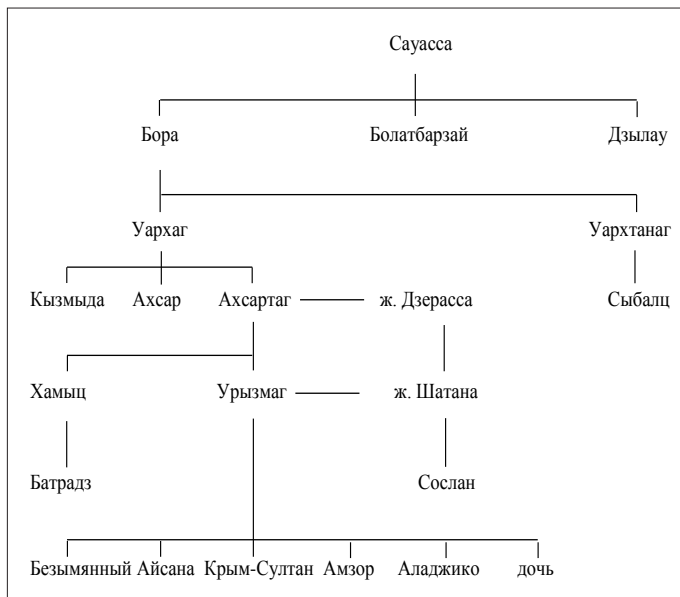
Ахсартаггата — род воинов. Самые известные герои эпоса являются представителями этого рода: *Урызмаг*, *Хамыц*, *Шатана*, *Сослан* и *Батрадз*. Эта же фамилия встречается в грузинской хронике XIII в., где сообщается, что между 1257 и 1265 гг. «пришли осетины, преследуемые Берка-ханом. Среди них была удивительная женщина, по имени Лимачав, и она с собой привела маленьких детей родом Ахсарпакаянов: первенца Пареджана и младшего Бакатара и много князей».

Бората — многочисленный род богатых скотоводов и землевладельцев, часто враждовавших с родом Ахсартаггата за главенство среди нартов. *Бурафарныг* с семью сыновьями, *Сайнаг-алдар*, *Кандз*, *Саууай* принадлежали к роду Бората.

Родоначалник всех нартов *Сауасса* был сотворен *Богом* по просьбе Духа *огня*, который закалил человека на своем огне и бросил в реку, и вышел он оттуда стальным. От его трех сыновей (*Бора*, *Болатбарзай* и *Дзылау*) произошли все нарты.

Главные герои эпоса, принадлежащие к роду Ахсартаггата, *сказителями* упоминаются и как члены рода Бората, т. е. потомки Бора. А возможным другим, более древним названием рода Алагата, могло быть родовое название *Асата* (*Æsætæ*).

Три рода нартов связаны брачными союзами их представителей. Так, первой женой Нарта Урызмага была девушка *Ельда* из рода Алагата, а женой Нарта Сослана была *Агунда* (Агуындаæ-хан), которая в большинстве сказаний является *дочерью Солнца*, но в некоторых вариантах она дочь Сайнаг-алдара или Бурафарныга — старшего в роду Бората. Сказания повествуют о том, как два рода уничтожали друг друга до тех пор, пока в каждом роду не оставалось по одному мужчине. Когда же фамилии разрастались, снова началось противостояние. Примирились кровники лишь тогда, когда Нарт Саууай из рода Бората женился на дочери Урызмага и Шатаны из рода Ахсартаггата. Нартами заключались браки и внутри своих родов. Примером подобного брака может





служить женьба Нарта Сослана на красавице *Бедухе* из рода Ахсартагата, ставшей его первой женой.

Герои сказаний рождаются не только с нартами, но и с *небожителями*, с которыми они состоят в дружбе, а также с правителями других земель. При этом особо подчеркивается социальный статус невесты. Отцом Нарта *Сырдона* был повелитель рек *Гатаг*. Дочерью повелителя морей *Донбеттыра* была *Дзерасса*, жена Нарта Ахсартага. Нарт *Сыбалиц* был женат на дочери Солнца *Ададза*. Женой Нарта *Созырыко* (Сослана) была дочь Солнца Фатимат. На дочери Солнца *Хорческа* женат Нарт *Болат*. Второй женой Сослана стала *Азаухан*, сестра семи уаигов-великанов, которую те называли «не 'хсин» — «наша госпожа».

В эпосе упоминаются представители владетельных классов — *алдары* (Сайнаг-алдар, *Насран-алдар*, *Тогус-алдар*, *Гуцмаз-алдар* и др.), *паддзахи*, *малики*, ханы, а также категории зависимых от них: *фарсаглаги*, *кусаги*, *кумайаги*, *кавдасарды*. Главные герои — Урызмаг, Сослан и др., имели свои замки — *галуаны*. Они владели рабами, накладывали на свой народ дань и т. д. Одним из представителей зависимого сословия в эпосе является Сырдон, который, не будучи «полноправным» нартом (т. е. не принадлежа к роду Ахсартагата), является их кавдасардом. В эпосе встречаются примеры архаичной системы родства, не согласующейся с современными представлениями о браке, такие как женьба брата на сестре (см. *инцест*) или женьба отца на жене своего сына. Брак Урызмага и Шатаны является типологической параллелью распространенного в мифологии многих народов мотива супружества брата и сестры: брак Яма и Ями в Древней Индии, Йим и Йимак в Иране, Зевса и Геры в Древней Греции и т. д. Женьба же *Уархага* на своей невестке Дзерассе является пережитком группового брака. В сказаниях имеются сюжеты об искусственном породнении эпических героев через такие традиционные общественные институты, как аталычество, молочное родство и *побратимство*.

В осетинском эпосе можно проследить различные варианты аталычества: пребывание ребенка в материнском роде или при матери, согласно положениям матриликальной семьи, и

отдавание сыновей на воспитание до совершеннолетия в чужой род. Все сыновья Нарта Урызмага воспитываются вне дома. Первый, *Безмянный сын Урызмага* и Шатаны, был отдан на воспитание в подводное царство к *Донбеттырам*. Второй его сын *Айсана* также пребывал с рождения у Донбеттыров. Третий сын Урызмага *Крым-Султан* был аталыком у небожителя *Сафа* и жил у него на *небе*. Четвертый сын его *Амзор* до совершеннолетия пребывал аталыком Сайнаг-алдара. Нарт *Арахдзау* воспитывался в доме *Бедзенаг-алдара*, который считался его названным отцом. Названной сестрой Батрадза была дочь Солнца (Хуры чызг). Другая дочь Солнца *Ацырухс* воспитывалась у братьев-великанов.

В основе фамилии Гатаговых лежит имя «владыки рек» Гатага. Интерес к фамилии Келлахсаевых (Челлахсага) обусловлен явной связью его с одним из героев Нартовского эпоса — *Челлахсартагом*. По одной из версий цикла о Сослане, Челлахсартаг «жил в другой стране в крепости Хыз». Однако, как справедливо подчеркивает Ю. А. *Дзиццойты*, в большинстве сказаний Челлахсартаг сам является нартом. Более того, в ряде версий он был их предводителем — нарты алдар. К нартам названный фольклорный герой относится в адыгских и карачаевских вариантах эпоса.

Цереков панцирь — необыкновенный панцирь героя по имени Церек. При вести о предстоящем бое панцирь сам надевался на воина: *меч* не рубил, и стрела не пронзала его. Происхождение куртатинских таубиев Церековых Ф. Х. *Гутнов* также увязывает с Цереком из Нартовских сказаний.

Осетинский эпос «Нарты» раскрывает нам не только родственные связи самих нартов, но и тех небожителей и повелителей стихий, с которыми эпические герои имели тесное общение и вступали в браки. В эпосе называются имена дочерей Солнца: *Ацырухс*, *Хорческа*, *Фатимат-красавица*, *Агунда*, *Хуры-чызг*, *Ададз*, имя сына Солнца — *Хаматкан*, имя дочери *Луны* — *Мысырхан*. В сказаниях также указывается на то, что повелитель рек Гатаг и повелитель морей Донбеттыр являются братьями.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 3; Т а к а з о в Ф. М. Устное народное творчество // Осетины. М., 2012. С. 477–492; НКю ИАЭ. 4; А б а е в а. О героянях. С. 59–87; НК ИАЭ. 2.



НК. ЭОН. З. Гаглойти Ю.С. О происхождении фамильного имени Алагата // Исследования по иранистике. Рим, 1998. С. 85–103; Хадикова А.Х. Основные принципы социализации в Нартовском эпосе осетин // Нартоведение на рубеже XX–XXI вв. 2017. № 4. С. 259–266; НК. ИАЭ I и др.

И. Т. Марзоев

ГЕРАКЛ — один из богов скифского пантеона, в «эллинской» версии мифа победитель трехголового чудовища и супруг змедевы, отец пратцов народов Агафирса, Гелона и Скифа. Он тесно связан с функцией защиты (физической мощи, военной доблести), победы над чудовищами. Геродот не называет его скифского имени, очевидно, потому что функционально он тождественен греческому Г., сыну Зевса, культ которого быстро распространился по всему эллинистическому миру, слившись с образами аналогичных божеств или героев, восходивших к образу общеиндоевропейского божества типа *Индры-Веретрагны*; многие авторы под ним подразумевают Таргитая. В. Ф. Миллер и Д. С. Раевский обратили внимание на Фирмика Матерна (Об ошибочности языческих религий, V), автора IV в. н. э., отмечающего, что в персидской религии существовал связанный с почитанием *огня* единый культ мужского божества, которое понималось как «угоняющее быков», и женского божества со змеями, что составляет прямую аналогию Г. с быками Герiona и его змееной супруге в скифской легенде. А. А. Гуаллагов указывает также на аналогии в легенде о происхождении кельтов в поэме античного автора Парфения, в Шахнамэ, русских былинах и средневековой литературе. Судя по росписям из Пянджикента, легенда о богатыре и женщине-змее была хорошо известна согдийцам.

Освобождение Г. *коней* в результате брака со змеедевой можно рассматривать как вариацию змеборческого мифа, имевшего космогонический оттенок. С. С. Бессонова вспоминает о вступлении *Урызмага* в связь с лесной хозяйкой как брак прародителя с божественной девой, совершаемый по ее инициативе. По сравнению с Зевсом-Папаем, функционально ему близким, Г. был более специализированным божеством, более близким людям, отсюда и антропоморфизм.

К. Вель проводит весьма убедительные параллели между нартовским *Сосланом*, индий-

ским *Рамой* и Г. Сослан представлен как кровный сын «могущественного» бога *Уастырдж*, который разделяет с Зевсом свойство неисправимого мужественного соблазителя и домогается Шатану, как Зевс — Алкмену. «Исключительная мощь героя, которая иллюстрируется оригинальным мотивом “искателя силы”, также подчеркивается в приписываемых ему определениях или внешности. Герой начинает очень рано путешествовать по дикому миру, поддерживая тесные связи с животным царством. По отношению к людям, как мы видим, он допускает жестокие членовредительства или ряд преступлений, подлежащих анализу в соответствии с герологемой «трех грехов воина». Его атрибутами являются волшебный *лук* и *шуба*, отличающаяся тем, что сделана она из человеческой кожи. *Великаны*, которых он побеждает, характеризуются условной неуязвимостью и/или множеством членов. Наконец, этот «подлинный» герой, который служил богам, своим естественным и культурным бессмертием продолжает действовать на службе у людей». Преследование волшебного *олень* соответствует преследованию Керинейской лани в подвиге Г. Наконец, Сослан становится из смертного героя, как Г., бессмертным. *Дочь Солнца* (или дочь *Бальсага*) является, как Гера по отношению к Г., антагонистом героя и виновницей его смерти, но также парадоксальным образом и самой причиной его бессмертия. Ж. Дюмезиль тоже сравнивает Сослана и Г., указывая,



Геракл



что последний «в своих подвигах ... часто сталкивается со зловредными великанами, от которых он очищает землю, и сила его ужасна». См. Рама. Вель.

Лит.: В е л ь. Осетино; МС. 1991. С. 464; М и л л е р. ОЭ. Т. III. С. 128–129; Т у а л л а г о в. Скифо. С. 14–19; Ч и б и р о в. ОН. С. 107–112; Б е с с о н о в а С. С. Религиозные представления скифов. Краснодар, 1983. С. 13–14, 17, 43–45; Р а е в с к и й Д. С. Мир скифской культуры. М., 2006. С. 77, 119, 149; Д ю м е з и л ь. Ж. Скифская теология Геродота // ЭМОМК. С. 101–102.

К. Ю. Рахно

ГЕРМАНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К НАРТОВСКОМУ ЭПОСУ.

Язык германцев (немцев) — самый западный язык, в котором есть инновации, общие с индоиранским праязыком. Отсутствие эксклюзивных германо-иранских инноваций свидетельствует о том, что иранцы не были непосредственными соседями германцев, хотя исследователи предполагают период германо-иранского (скифского) соседства, которое, однако, следует относить только к началу н. э., когда общегерманский мир уже распался. Тем не менее, во время Великого переселения народов сармато-аланы контактировали с готами, бургундами, вандалами, квадами, франками, герулами и другими германскими племенами. Историческая связь готов и алан была исключительно тесной, у них даже выработались некоторые общие обычаи, имели распространение сходные культы *волка, оленя*.

Снорри Стурлусон говорит о прародине германских богов во главе с Одним как о стране, название которой до сих пор порождает множество догадок: «К северу от Черного моря расположена Великая, или Холодная Швеция». Древнеисландское название Свитьод (Швеция) было созвучно названию страны Скифия, расположенной в Северном Причерноморье. Но для Снорри Великая Швеция — это полумифическая страна, край обитаемого мира: «Там есть великаны и карлики, и черные люди, и много разных удивительных народов». Это напоминает мир Нартовского эпоса. Народы-монстры, а также удивительные звери и драконы живут только на краю земли. На этом краю заселенной земли течет р. Танаис — так античные авторы именовали Дон. Но Снорри дает этой реке другое название, которым она якобы именовалась в

древности — «Танаквисль или Ванаквисль. Она впадает в Черное море. Местность у ее устья называлась тогда Страной Ванов, или Жилищем Ванов». Ваны — это один из родов скандинавских богов. Далее речь идет о другом роде — об асах. «Страна в Азии к востоку от Танаквисля называется Страной Асов, или Жилищем Асов, а столица страны называлась Асгард». О приходе Одина и его народа из самой восточной части Европы — «Скифии, которую мы называем Великой Свитьод», говорит и трактат XIV в. «Описание Земли III».

Сикамбры, франкское племя, считали себя потомками киммерийцев, населявшими некогда степи Северного Причерноморья и вытесненными оттуда скифами. Свое название они выводили от имени легендарной прародительницы Камбры. Хроника «Саксонского анналиста» в середине XII в. сообщала: «Норманны зовутся на варварском языке «северными людьми» потому, что пришли поначалу из этой части света. Отправившись почти 166 лет [назад] во главе с неким герцогом Ролло из нижней Скифии, что лежит в Азии, от реки Дунай на север», они пришли в Северную Европу. Стихотворная «Хроника герцогов нормандских» Бенуа де Сент-Мора в начале XII в. так же производила германцев из «Сис (Скифии), называемой Нижней», которая «начинается и сосредоточена у Меотийских озер» и в ней теперь обитают «готы» и «алэны».

Существуют параллели между скифской мифологией и германским эпосом. В частности, по мнению Х.-Г. Сантьяго, Пал и Нап соответствуют Вельсу, родоначальнику Вельсунгов, и Нифлу, родоначальнику Нифлунгов (Нибелунгов). Х. Вольфрам, сопоставляя это с преданием о *мече* Тюрфинг, сохраненным в эдической «Песни о Хлёде», а также в «Саге о Хервёр и Хейдрек», предполагает, «что готским богом был фракийско-скифский Арес-Марс, воплощение народа и страны в образе меча». Змеедеве, вступившей в брак с *Гераклом*, соответствует Мелюзина, легендарная змееподобная прародительница франкских аристократических династий.

Тацит пересказывал германское этногенетическое предание о том, что племена делятся на три группы истевонов, ингвеонов и гермионов, происходящие от трех сыновей первочеловека Манна. Ему был известен и еще один миф, при-





надлежащий отдельному германскому племени наганарвалов, относящемуся к свевам; они почитали в священной роще божественных братьев-близнецов, которых римский историк сопоставил с античными Кастором и Поллуксом, указав, что их германское имя — Алки. Они близки к *Ахсару* и *Ахсартагу*. Их культом руководил жрец, одетый в женскую *одежду*. Он соответствует скифским энарэям.

Рождение *Хамыцем Батрадза* находит параллель в изложенном Тацитом германском мифе о том, как андрогинный бог Туисто породил праотца германцев Манна. В Эдде таким же является великан Имир, из тела которого был создан весь мир: под мышками у него родились первые люди, мальчик и девочка, а ноги также породили сына.

В. И. *Абаев* указывает на совпадение названия нартовского рода *Бората* (от *Бора*) с эддическими «сынами Бора». Е. М. *Мелетинский* тоже считает, что «Бората» созвучны «сынам Бора».

Война *Ахсартаггата* и *Бората*, по Ж. *Дюмезилю*, соответствует междоусобной войне двух родов германских богов — асов, воплощающих воинское начало, и ванов, за которыми стоит плодородие. «Тинг богов», по Е. М. *Мелетинскому*, соответствует Нартовскому *Ныхасу*. Ж. *Дюмезиль* пришел также к выводу о глубокой древности нартовского мотива появления несметного войска, отметив скандинавскую легенду о появлении войска из *мельницы* Гротти.

Ю. А. *Дзицойты* указал на параллели рождению *Сослана*. О происхождении богов в Младшей Эдде говорится следующее: корова *Аудумла* породила богов, вылизав их родоначальника из соленого камня. Кроме того, карлики в древнеисландской мифологии тоже считаются рождёнными из камня.

Булатнотелый *Батрадз*, в отличие от *Сослана*, действует исключительно физической силой и защищает нартов всякий раз, как им угрожают великаны. Но *гиперболизация* силы *Батрадза* связана с представлением о грозном божестве: он низвергается с *неба* на землю, на врагов, пробивает своим булатным телом крепость. И внешний облик *Батраза*, и характер его идеализации, и его роль в эпосе вполне аналогичны образу *Тора*. Эта аналогия была замечена Ж. *Дюмезилем* и Е. М. *Мелетинским*.

Эпизод с переодеванием *Урызмага* (или *Кайтара*) в невесту, когда он проникает в дом

Бората во время свадьбы, имеет параллели в сюжете о возвращении скандинавским *Тором* своего молота, где его нарядили невестой, украсили его принадлежавшим *Фрейе* чудесным ожерельем *Брисингов*, повесив на пояс ключи, как следует хозяйке, и скрыв колени силача под женским платьем.

Заслуживает быть отмеченным совпадение популярного эпизода встречи нартов во главе с *Батрадзом* с древним великаном колоссального роста и силы, перед которым они чувствуют себя пигмеями, и соответствующего эпизода встречи *Тора* и его спутников с великаном *Скрюмиром*. *Асы* прячутся в рукавице *Скрюмира*, как встреченный *Сосланом* исполин и его впоследствии погибшие братья — в *черепах* ганта.

В Нартовских сказаниях великаны вторгаются в *Селение Нартов*, мешают пляске (*симд*), калечат их, пока не спускается сверху богатырь *Батраз*. Все это близко напоминает эддические сказания, особенно сказание о *Хрунгнире*, где *Тор* выступает в той же роли, что и *Батрадз*. Борьба с великанами и хтоническими чудовищами занимает равное место во всех этих произведениях.

Как и *Урызмаг*, бог земного плодородия *Фрейр* состоит в связи со своей сестрой-близнецом *Фреей*, у которой много общего с *Шатаной*. Их отец *Ньёрд* сам был женат на сестре.

В германской мифологии обнаруживается параллель к светящимся рукам *Ацвирухс*. В «Старшей Эдде» такой светящейся рукой обладает *Герд*, дочь *Гюмира*. Бог *Фрейр* говорит о ней: «Близ дома *Гюмира* мне довелось желанную видеть; от рук ее свет исходил, озаряя свод неба и воды». В «Младшей Эдде» об этом же эпизоде говорится: «А к дому шла женщина, и лишь подняла она руки и стала отпирать двери, разлилось сияние от ее рук по небесам и морям, и во всех мирах посветлело».

Одним из самых близких к героям осетинских сказаний является *Локи*, именовавшийся «кузнецом несчастья». Соответствует он «несчастью нартов» *Сырдоу*. Выявивший это соответствие Ж. *Дюмезиль* писал: «Среди скандинавских богов *Локи* один из самых своеобразных. Он сбил с толку, замучил, запутал все школы толкователей, и трудно даже перечислить те логические несуразности и противоречия,





которым довелось свидеться в образе этого персонажа». Вместе с тем, Локи напоминает не только Сырдона. «Перебранка Локи» соответствует спору нартов за *Уацамонга*, когда Батрадз каждому доказывает, что тот не является безупречным мужем. Локи на пиршестве вокруг огромного котла Эгира находит бесчестные, в том числе немужские, поступки и изъяны у всех богов.

Сырдон подстрекает великанов на спор о том, какие кузнечные орудия важнее, спор переходит в драку, и великаны убивают друг друга. Но весьма сходный эпизод содержится в истории добывания Одним меда поэзии — Один вызывает драку и взаимное истребление слуг Бауги.

Путешествие Сослана в *Страну мертвых*, где он получает советы от своей умершей жены и ищет лист *Аза-дерева*, тоже имеет соответствие в скандинавских преданиях. Согласно Саксону Грамматику, герой Хаддинг, вслед за волшебной проводницей, отправился в загробный мир, чтобы увидеть там полюбившиеся плоды. Помимо хтонических богатств преисподней, Хаддинг увидел и реку, воды которой состояли из потока мечей и копий. Перебравшись через нее по мосту, герой встретил два сражавшихся войска. «Это те, кто пали от меча — они вечно сражаются, убивая друг друга», — объяснила Хаддингу его спутница. Точно так же Один, который хочет узнать от мертвой вельвы о судьбе Бальдра и конце мира, посещает царство мертвых. Один сближается с Сосланом и тем, что тот часто прибегает вместо силы к колдовству и хитрости.

Специальный миф в «Видении Гюльви» рассказывает о том, как Тор отправился на восток, в Страну Великанов, на своей колеснице, взяв с собой Локи. На ночь они остановились в одном доме (он принадлежал великану Эгилю, как свидетельствует «Старшая Эдда»), где Тор сам приготовил ужин: бог зарезал своих козлов и бросил их мясо вариться в котел. На ужин Тор позвал хозяев с дочкой и сыном Тьяльви, велел им не разгрызать кости, а бросать на расстеленные шкуры. Но Тьяльви (по коварному совету Локи) расколол одну бедренную кость. Наутро Тор взял молот и освятил им шкуры: козлы тут же воскресли, но один из них хромал. Громовнику пришлось продолжить путь пешком, а ви-

новник этого злключения Тьяльви и его сестра Рёсква должны были стать его слугами. Эта история перекликается с осетинскими преданиями об охотниках, участвовавших в пиршествах *Афсати* и нечаянно сломавших кость поедаемого животного.

Трудную задачу задал Тору друг богов, морской великан Эгир, когда боги вернулись однажды с богатой охотничьей добычей и решили устроить у Эгира пир. У великана было много котлов, но не было подходящего для варки пива. Его и должен был добыть громовник. Боги не знали, где добыть такой сосуд, чтобы пива хватило на всех, но Тюр подал совет: на востоке у края небес живет отец Тюра мудрый великан Хюмир, у него есть огромный котел в версту глубиной. Тюр и взялся сопровождать громовника в этой поездке, которая закончилась добытием ценной посуды, как и поход за котлом *Уастырдж* и *Маргудза*.

Н. Л. Членова сопоставляла эддических великанов Хюмира и Гюмира с осетинскими великанами-гумирами, а котел — со скифскими котлами.

Е. М. Мелетинский упоминает о том, что «мелькающий» в скандинавском эпосе тип героя-ребенка, мстящего за отца или брата (Вали и Магни), является «буквально навязчивым» в Нартовских сказаниях осетин (*Ацамаз*, *Саууай*, *Безьянный сын Урызмага*, *Айсана* и др.), что, по его мнению, связано с традициями воинской инициации. Он считал, что в Нартовских сказаниях «имеются и другие параллели с эддической традицией, поражающие своей близостью: например, сокровища нартов (в том числе три золотых кубка Сосруко, чудесная чаша Нартамонга или котел, закипающий при правдивых словах), пробуждение мертвого великана, перед которым нарты кажутся пигмеями; пиры на ныхасах и питье ронга».

В «Саге о Вельсунгах» есть параллели *Яблоне Нартов*. Однажды, когда в зале конунга Вельсунга был пир, Один вошёл в зал в виде человека в плаще, слепого на один глаз. Он подошёл к родовому дереву Вельсунгов — огромной яблоне, которая росла посреди зала, и воткнул в неё меч, сказав, что тот, кто вытянет его оттуда, будет иметь лучший клинок. Здесь прослеживается параллель не только с мечом из камня кельтского *Артура*, но и с жертвенником скифского *Ар*.





Как полагает Е. М. Мелетинский, мотив жизни Сигмунда и Синфьётли в лесу, частично в волчьем облике, и инцестуальный мотив рождения Синфьётли от связи Сигмунда и сестры его Сигню (ср. инцест в истории Хельги Хальвдана-нарсона — отца Хрольфа Краки) чрезвычайно характерны для сказаний о родоначальниках, племенных первопредках и т. п. Они близки к Нартовским сказаниям осетин, где имеется и «волчий» образ *Уархага*, и инцестуальный брак родоначальников-патриархов Шатаны и ее брата Урызмага. Есть им соответствия и на уровне богов-ванов. Кроме того, волк изображен на скипетре, обнаруженном на англосаксонской погребальной ладье в Саттон Ху: он символизировал легендарного предка королевской фамилии.

В осетинском эпосе встречается мотив поднесения герою Хамыцу (в вариантах — Батрадзу или Сослану) кубка, содержащего напиток с гадами. Этот же мотив имеется в «Старшей Эдде», где на тризне Боргхильд поднесла Синфьётли большой полный рог *вина*, в который подмешала яда; герой догадался о намерении Боргхильд и передал рог своему отцу Сигмунду, который был нечувствителен к яду. Сигмунд осушил рог, но Боргхильд снова подала Синфьётли рог с ядом; герой и в этот раз передал рог отцу, но Боргхильд и в третий раз поднесла ему рог с ядом. Синфьётли ничего не оставалось, кроме как выпить рог, а выпив его, он тут же умер. В другом сказании рог с ядом поднесли герою Оттару.

В «Саге об Одде Стреле», которая датируется второй пол. XIII в., фигурирует сын великанши и *колдун* Эгмунд Убийца Эйтьова; он был одет в *шубу*. Эгмунд отправился в Аустрвег (Восточную Европу), сделался зятем великана Гейррёда «и обложил данью всех конунгов в Аустрвеге на таких условиях, что все они каждые двенадцать месяцев должны присылать ему волосы из собственных усов и бороды. Из них Эгмунд и велел сделать себе ту шубу, что у него была». Это напоминает шубу из скальпов осетинского Сослана.

Батрадз во время своей закалки в небесной кузнице поет и играет на *фандыре*. Его пение, игра на фандыре, сливаясь со стуком молота и грохотом наковальни, пробудили всех живых существ в мире. К этому эпизоду находят западноевропейские параллели в виде эддического

сказания о Гуннаре, играющем на *арфе* во рву со *змеями*.

Сказание о борьбе Батрадза с огромным *кабаном* напоминает о германских сказаниях, где положительных героев убивает кабан или их умерщвляют во время *охоты* на кабана, как Зигфрида. Образ Хагена, убийцы Зигфрида, отождествлялся с кабаном.

В «Роговом Зейфриде» герой изгнан из-за своего богатырского характера и воспитывается в лесу кузнецом, в «Эдде» Сигурд растет без отца, опять же на попечении кузнеца. Это одиночество, сиротство юного королевича коррелирует с перспективой мести за отца в «Эдде», как и в Нартовских сказаниях.

Воспроизводится в германской мифологии и история *Арахдзау*, ведь в англосаксонском эпосе отец старого Беовульфа получил свое имя Скильд Скефинг (означающее сын Скеафа), потому что в раннем детстве лодку, в которой он спал на снопе пшеницы, выбросило на берег чужой страны. Морские волны прибили его к берегу страны, на защиту которой ему суждено было встать. Обитатели этой страны приняли его как чудо и вырастили. Есть еще один момент в эпосе, который привлек внимание нартоведов. Отрубленная правая рука с предплечьем, водруженная Беовульфом под дворцовой кровлей в свидетельство своей победы над монстром Гренделем, служит, по мнению Т. Салбиева, убедительным аргументом в пользу предположения о том, что в основе противоборства героя с чудовищем лежит именно месть, сопоставимая с кровной мезтью Батрадза, добывшего такую же трофей.

Франкская раннесредневековая династия Меровингов, её обычаи и связанные с нею династические легенды представляют значительный интерес для изучения культурного влияния ираноязычных народов, первоначально живших в Северном Причерноморье, на Западную Европу. Так, анонимный бургундский автор «Хроники Фредегара» (сер. VII в.) рассказывает о том, как предок королевской династии Меровея был зачат королевой на берегу моря от загадочного водяного чудовища — «зверя Нептуна, похожего на квинотавра». Потому у Меровея на спине была щетина, как у *вепря*. В небольшой поэме «Морское чудовище», записанной в Дрезденской Книге героев 1472 г., рассказывается о





неназванной по имени королеве Ломбардии, которая родила сына от напавшего на нее чудовища, вышедшего из моря. В стихах известного нюрнбергского мастерзингера XVI в. Ганса Сакса на тот же сюжет она именуется Теодолиндой. Это заставляет вспомнить и о морском коне в искусстве скифов, и о почитании царскими скифами морского бога Тагимасада, а индоскифами — морского бога Варуны, и о появлении на свет Сырдона в Нартовском эпосе от связи *Дзерассы с донбеттыром Гатагом*. Звериная шетина на хребте у всех Меровингов как признак их происхождения от акватического демона тоже напоминает о звериных чертах новорожденного Сырдона.

К одному из древнейших сказаний — о рождении матери нартов, главной героини эпоса Шатаны в *склепе* от мертвой Дзерассы и воина-всадника, *небожителя* Уастырджи, впечатляюще близка легенда рыцарского ордена тамплиеров. Одну знатную даму из замка Маракля в Триполи или из Армении полюбил тамплиер, властитель Сидона. Он не добился от нее взаимности. Но она умерла молодой, и, не познав женщину при жизни, влюблённый рыцарь овладел ее телом в гробнице в ту самую ночь, когда ее похоронили. Умершая впоследствии родила чудесное дитя — голову, которая уничтожала врагов рыцарского ордена и приносила ему богатство.

Нартовскую Шатану также можно сблизить с мудрыми «Белыми матушками», которые, согласно средневековым сказаниям фризов, руководили в прошлом их страной.

В ряде немецких сказок присутствует мотив варки в котле ребенка. Это сказки типа «О можжевельнике» из сборника братьев Grimm, близость которых к сказанию о судьбе семьи Сырдона и скифской мести Киаксару очевидна. Злая мать либо мачеха убивает мальчика и скармливает его плоть отцу. Немцы в Баден-Вюртемберге рассказывали про жену лесоруба, которая всегда носила ему обед в лес. Однажды она убила и сварила их сына, принесла мужу, и тот съел. В померанском варианте жена богача в присутствии дочери варит из своего пасынка суп. В большинстве этих сказок из костей мальчика, сохранённых его родной либо сводной сестрой, возникает птичка, которая своей песенкой обличает случившееся и в конце убивает свою маче-

ху. После ее смерти мальчик возвращает себе свой прежний облик.

В датской сказке «Что всего дороже» главная героиня, мудрая королева Дагмар, подобно Нартовской Шатане, будучи изгнанной мужем из замка, забирает с собой в родительскую лачугу самое дорогое — своего мужа. Именно такая поучительная участь постигает и Нарта Урызмага. Любопытна и отраженная в германском фольклоре сила *танца*, сопоставимая с эффектом нартовского симда. Во фламандской сказке «Двенадцать пляшущих принцесс» подземное царство состоит из серебряного, золотого и бриллиантового сада, в котором неумоимо пляшут зачарованные девушки. А чудесная сила музыки, известная осетинским сказаниям в связи с фандыром Сырдона и *волшебной свирелью* Ацамаза, отражена в шведской сказке «Мальчик со скрипкой», где главный герой, пастушок, получает за свою доброту в дар от старухи волшебную *скрипку*, от звука которой все пускается в пляс.

Лит.: Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о Нибелунгах. М., 1975; Стурлусон С. Младшая Эдда. Л., 1970; Что всего дороже: сборник скандинавских народных сказок. Л., 1969. С. 16–24; Дзидцойты. Нартовский эпос. С. 44, 141, 144; Мелетинский И. ПГЭ. С. 141–142; его же: «Эдда» и ранние формы эпоса. М., 1968. С. 101, 213–214, 218–220, 270, 300; Салбиев Т. К. В поисках Создателя: мифология и традиционная культура осетин. М., 2013. С. 20–23; Баркова А. М. Гуннар в змеином рву: исландско-осетинские параллели // Б. А. Алборов и проблемы кавказоведения: Материалы региональной научной конференции, посвященной 120-летию со дня рождения Б. А. Алборова. Вл., 2006. С. 215–218; Членова Н. Л. Оленные камни как исторический источник (На примере оленных камней Северного Кавказа). Новосибирск, 1984. С. 79–81; Петрухин В. Я. Мифы древней Скандинавии. М., 2010; Панк О. Миф о рождении героя. М., 1997. С. 215; Дюмезиль ОЭМ. С. 225–229; Бейджент М., Лей Р., Линкольн Г. Святая кровь и Святой Грааль. М., 1997. С. 236; Лобе М., Фогт Трагедия ордена тамплиеров; Дело тамплиеров. М.-СПб., 2007. С. 246; Барбер М. Процесс тамплиеров. М., 1998. С. 309–313; Демурже А. Жизнь и смерть ордена тамплиеров. 1120–1314. СПб., 2008; Вольфрам Х. Готы. От истоков до середины VI века. Опыт исторической этнографии. СПб., 2003. С. 44, 48; Гарднер Л. Чаша Грааля и потомки Иисуса Христа. М., 2001. С. 191; Santia go J.-G. Terra Barda. Paris, 2010. Tome 1. Les Indo-européens. P. 243; Sch r ö d e r F.R. Sigfrids Tod // Germanisch-romanische

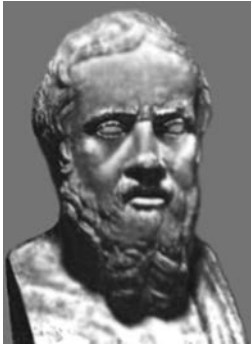




Monatsschrift. 1960. D. 41. S. 121–122; Die Ura Linda Chronik / Übersetzt und mit einer einführenden geschichtlichen Untersuchung herausgegeben von Herman Wirth. Leipzig, 1933; Miller D.A. Legends of Hair: Tracing the Tonsorial Story of Indo-European King and Hero // The Journal of Indo-European Studies. 2007. Vol. 35 (3–4). P. 313–314.

К. Ю. Рахно

ГЕРОДОТ Галикарнасский (ок. 484 г. до н.э. — ок. 425 г. до н.э.) — знаменитый древнегреческий историк, признанный «отец истории». Самый значительный труд — незаконченное многотомное сочинение «История».



Геродот

О скифах (быт, культура, обычаи, обряды, религиозные верования, война с Дарием и др.) Г. рассказал в IV книге «Мельпомена». Сведения Г. отличаются точностью и достоверностью, что подтвердили археологи-скифологи, изучив знаменитые скифские курганы и другие артефакты на территории Украины, юга России и Северного Кавказа.

Сообщаемые Г. материалы об обычаях, обрядах и фольклоре скифов легли в основу знаменитой статьи В. Ф. Миллера «Черты старины в обычаях и быте осетин». В ней ученый впервые в науке провел сопоставительный анализ обычаев и обрядов скифов с сюжетами из Нартовского эпоса и этнографии осетин. В дальнейшем к труду Г. обращалось большинство нартоведов.

Соч.: История, 1972.
Лит.: Лурье С. Я. Геродот. М.-Л., 1947; Русаева А. С., Супруненко А. Б. Исторические личности эллино-скифской эпохи. Киев-Комсомольск, 2003; Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. Историко-географический анализ. М., 1979; Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982; Нейхардт А. А. Скифский рассказ Геродота в отечественной историографии. Л., 1982.

Л. Ч.

ГЕРОИЧЕСКОЕ ДЕЯНИЕ — ОСНОВНАЯ ТЕМА ЭПОСА. Эпический идеал раскрывает-

ся на протяжении всего эпоса в самых различных сюжетах и мотивах. Но в основном сказания воспевают героическое начало в человеческой личности, ибо этой идеей порожден сам героический эпос.

И *Урызмагу*, и *Сослану*, и *Батрадзу* уготована в эпосе героическая судьба, героическая биография. Если взять каждый из циклов, соответственно представляющий эпическую хронику жизни определенного героя, то среди разнообразнейших сюжетов можно выбрать те, которые составят основные этапы его жизни:

1. Сказание о рождении;
2. Сказание о женитьбе;
3. Сказание о гибели.

Они являются как бы своеобразными записями актов эпического состояния героя. Эти этапные сказания перемежаются различными сюжетами, в которых повествуется о победных подвигах богатыря.

Наиболее полно представлены эпические биографии главных героев Нартовского эпоса Сослана и Батрадза. Если проследить линию становления их богатырства, то мы увидим знаменательное сходство, поймем, как намечается единый принцип построения героической биографии. Причем в эпосе прослеживается качественное изменение в понятии героического.

Г. д. выражаются в следующих сюжетах и мотивах: и Сослан, и Батрадз борются с великанами (сказания «Сослан и великан Мукара, сын Тара», «Батрадз и Пестробородый великан» и др.). Борьба здесь носит, скорее, характер состязаний в находчивости. Особенно это касается сказаний, связанных с Сосланом. Батрадз оказывается и физически сильнее великанов, частенько нанося им тяжелые увечья. Затем идут сказания, где в поединке с нартовским героем выступает уже не великан, а человек, инородец или представитель другой нартовской фамилии. Очень популярны сказания на тему *кровной мести* («Сказание о поединке Сослана и Тотраза», «Сказание об отмщении Батрадзом крови отца» и др.). К этой группе относятся и сказания о борьбе нартовского героя с каким-нибудь владельцем крепости («Как Сослан сломил Горийскую крепость», «Батрадз и владелец крепости Хыза — Челахсартаг»). Целый ряд сказаний посвящен борьбе фамилий (родов) и племен («Бората и Ахсартагата», «Война между Нартами





и Чинтами)), где главные герои (Сослан и Батрадз) защищают честь своей фамилии, рода, или становятся во главе всего нарттовского воинства. И, наконец, идут сказания о борьбе нарттовских героев с небесными силами: Сослан борется с солнечным *Балсаговым Колесом*, Батрадз — с небесным войском *Бога* (Хуыцау), и, наконец, все нарттовское племя бросает вызов Всевышнему.

Этими последними сказаниями о гибели героев заканчиваются эпические циклы о Сослане и Батрадзе, и, соответственно, завершается вся нарттовская эпопея. Вместе с тем, как замечают Ж. Дюмезиль и К. Вьель, Сослан допускает три недостойных «преступления» (в эпосе они определяются термином фудйеуэгдзийнад), которые отвечают индоевропейской герологеме «трех грехов воина».

Лит.: Абаева. Характер. С. 75-76; Вьель. Осетино. С. 172; Дюмезиль. Ж. Три греха Сослана и Гуинна // ЭМОМК. С. 101-142.

З. В. Абаева

ГЕТОЕВ Соломан [**ГЕТЪОТЫ** Соломан] — сказитель, уроженец сел. Сурх-Дигора РСО-А. От него в 1941 г. Б. Хадаевым записаны *кадаги* «Кандз и его сын Саууай» («Къандз æма æ фурт Саууай») и «Симд нарттов» («Нарти синд»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VI), л. 28, 38-39.

И. Б.

ГЕЦАЕВ Баба [**ГЕЦАТИ** Баба] — сказитель, уроженец сел. Махческ РСО-А. От него 8 октября 1903 г. М. Гарданти записан *кадаг* «Пир Урузмага» («Орæзмæги кувд»).

Лит.: ПНТО. 1927. С. 11-15.

Л. Ч.

ГИБЕЛЬ НАРТОВ [**НАРТЫ СÆФТ**]. Непосредственно к кругу сказаний о борьбе *Сослана* и *Батрадза* с небесными силами примыкает кадаг «Гибель Нартов» («Нарты сæфт») — последняя сцена, апофеоз их героического величия. Жажда подвигов, славы достигает здесь своего наивысшего предела. Гордыня, вскормленная непомерной силой и бесстрашием, толкает нарттов на борьбу с самим *Богом*. Они бросают вызов небесам не из-за претензий к Богу, а только из желания проявить себя в высшем подвиге. Именно избыточность сил нарттов, уже не

находящих себе противников на земле, заставляет их искать повод испытать себя в сражении с *небожителями*. «Рассердите Бога, и тогда он явится к вам», — советует хитроумный *Сырдон* и подсказывает нарттам, как это сделать. Надо перестать ему молиться, забыть его имя и поднять выше дверные косяки. Оказывается, когда «нартты входят в свои дома, у них настолько низкие двери, что им приходится наклонять голову. Бог принимает этот жест как поклонение ему. Сделайте в домах своих высокие двери, не упоминайте имя Бога, не приносите ему жертв, и тогда он рассердится и явится к вам», — таков совет Сырдона. Нартты так и поступают. Они перестают поклоняться Богу и упоминать его имя. Переступая пороги своих домов, они прежде вынуждены были нагибаться, но теперь, перестроив дома, они избавились от вынужденных «поклонов». «Иначе Бог подумает, — говорили они, — что мы молимся ему, если будем проходить через низкие двери и наклонять голову». Нартты прекратили подставлять *лестницы* к дверям своих домов, опасаясь, как бы Бог не решил, что они возводят храмы для поклонения ему. Их битвам с ангелами (*зæдта æмæ дауджытæ*) не было числа. Бог пытался образумить нарттов, отправив к ним свою вестницу *ласточку*. Но нартты стояли на своем. В конце концов Бог велел ласточке передать им: «Если вдруг одолею вас, тогда [как]? Всех до единого истребить или оставить плохое потомство?». Ласточка передала нарттам вопрос. Нартты переглянулись меж собой: «Недобрые это слова. Как нам быть?». Самые мудрые из них сказали: «Ответим на эти слова отказом, так прямо и скажем». И передали они свой ответ Богу: «Если хочешь истребить нас — то всех до единого. И чтобы нигде не осталось никакого потомства». Но глупые говорили, что лучше плохое потомство, чем всеобщая гибель, на что *Урузмаг* ответил: «Лучше всеобщая гибель, чем плохое потомство». Никто больше не осмелился возразить Урузмагу.

Жажда подвигов и презрение к смерти — неотделимые качества истинного нарта. В одном из преданий мудрая нарттовская невестка делает выбор в пользу имени нарттов в веках, а не бесславного продолжения рода. Согласно другим вариантам, Бог предложил им выбрать либо вечную жизнь, либо вечную славу. Нартты без





колебаний предпочли гибель бесславному прозябанию. Они сказали: «На что нам вечная жизнь? Жить мы и так будем. Если же слава останется нашим потомкам, тогда имя наше еще больше прославится». Сказали ангелам (зæдтæ): «Не нужно нам вечной жизни, пусть [Бог] даст нам вечную славу». То было последнее слово нартов.

В гневе Бог насылал на них разные бедствия, от которых нарты должны были бы погибнуть, но каждый раз они выживали благодаря своей изобретательности. Бог вызвал на земле страшный голод; хлеба на полях поспевали ночью, а днем становились зелеными, или хлеб совсем перестал родиться на земле, лишь на *небе* ночью появлялись спелые колосья, которые горели как свечи и были горячими. Нарты стали сбивать их стрелами и днем кормились ими в течение года. Затем они решили: «Ведь мы сами сказали Богу, что отказались от вечной жизни, сами себе пожелали гибель». И каждый стал копать себе могилу. Так пришла гибель славных нартов. По другим вариантам, Бог поразил нартов недородом, и они, примирившись с судьбой, сами соорудили себе *склепы* и закончили в них свои дни. По еще одной версии, под ними разверзлась земля и поглотила их. Такую смерть приписывают и *Даредзанам*. Есть варианты, в которых нарты бросились в море или в *озеро* Келы-цад, либо умерли от голода, как соседние народы *чинтов* и *царциатов*, или же были накрыты горой *Уаз* на равнине *Хыза*. В одной из трансформаций сюжета Бог наслал на них потоп, и нарты погибли все до единого.

Гибель всех нартов в борьбе против Бога символизирует, согласно одной из версий, поражение языческой религии и победу христианства в Осетии. Эпизоды борьбы нартовских героев с богом и небожителями интерпретируются как борьба новой и старой религий. Всенародное христианское крещение, действительно, могло восприниматься жреческой элитой в средние века как катастрофа и отразиться в эпическом фольклоре. Художественное мышление «нащупало» в этом явлении героическую ситуацию, и уже в переосмысленном виде оно отразилось в эпическом сюжете борьбы нартовских героев с небесными силами. Если сказание о борьбе Сослана с *Балсаговым Колесом* отразило какие-то более ранние этапы этой смены рели-



Гибель нартов. Худ. А. Джанаев



Гибель нартов (фрагмент). Скульп. Н. Ходов





Гибель нартвов. Худ. А. Джанаев



Гибель нартвов. Худ. М. Туганов



Вызов богам. Худ. В. Пухаев

гий (период христианизации алан-осетин растянулся на многие века), то сказание о борьбе Батрадза с небожителями и гибель всех нартвов — последний этап этой борьбы.

Некоторые варианты сказания «Гибель нартвов» дают более ясные признаки того, что перед нами незримый, но карающий Бог христиан. В этих вариантах нарты высказывают настойчивое желание увидеть Бога. Они не хотят молиться и приносить жертвы Богу, который ни разу не показал им своего лица: «Открой небесные двери и покажись».

Боги новых религий бывают непонятны. Мысль с трудом, сопротивляясь, принимает их. Носители эпоса выразили свое смятение перед новой религией именно в этой форме непонимания и неприятия Бога (Хуыцау). Художественно эта проблема оформилась в желание нартвов ви-

деть Бога. Видеть — значит понять и принять его. Отсюда и эта альтернатива, поставленная нартами: или явись, или мы не станем молиться тебе, не станем признавать в тебе Бога.

Так, в некоторых сказаниях (например, «Как Батрадз избил святого») имеется попытка «приземлить» христианских святых. Нового Бога нарты не представляли, а они желали знакомства с ним, такого же близкого, скажем, как с *Курдалагоном* — небесным кузнецом. И тогда они не нашли другого способа, как бросить ему вызов. Психология воинов подсказала им единственное место

встречи — поле брани. Бог, по некоторым вариантам, является им в типично христианской обстановке: «И Хуыцау в назначенный срок открыл двери своего голубого неба и глянул на них из середины облаков. Блеск озарил мир, осветилось все от его вида». И далее Бог губит нартвов, свалив на них горы.

Другая версия указывает на то, что стало уходить в небытие величие нартвов, так как в обществе наметился духовный и физический упадок; стали «мельчать» потомки нартвов, а самым страшным для них было, когда «сын становился хуже отца». Но герои осетинского эпоса предсказывали грядущее: «Мы суровы и отважны, и пусть об этом помнят потомки». Даредзанта были смекалисты: «То, что произойдет впоследствии [в будущем], мы знаем, но пусть вспоминают (задумываются) о нас потомки. И





тому, кто нас будет помнить [в делах], пускай тому наша слава достанется...». При этом герои предсказывают возрождение «былой славы нартов». И потому, прежде чем уйти в мир иной, они оставляют для своих далеких потомков память о себе в виде эпоса.

Предание о гибели нартов исследователи, начиная с Ж. Дюмезиля, сопоставляют с рассказом Геродота (IV. 12–13) о гибели благородных киммерийцев, считая его частью скифского фольклора: «Существует еще и третье сказание (ему я сам больше всего доверяю). Оно гласит так. Кочевые племена скифов обитали в Азии. Когда массагеты вытеснили их оттуда военной силой, скифы перешли Аракс и прибыли в киммерийскую землю (страна, ныне населенная скифами, как говорят, издревле принадлежала киммерийцам). С приближением скифов киммерийцы стали держать совет, что им делать пред лицом многочисленного вражеского войска. И вот на совете мнения разделились. Хотя обе стороны упорно стояли на своем, но победило предложение царей. Народ был за отступление, полагая ненужным сражаться с таким множеством врагов. Цари же, напротив, считали необходимым упорно защищать родную землю от захватчиков. Итак, народ не внял совету царей, а цари не желали подчиниться народу. Народ решил покинуть родину и отдать захватчикам свою землю без боя; цари же, напротив, предпочли скорее лечь костями в родной земле, чем спастись бегством вместе с народом. Ведь царям было понятно, какое великое счастье они извели в родной земле и какие беды ожидают изгнанников, лишенных родины. Приняв такое решение, киммерийцы разделились на две равные части и начали между собой борьбу. Всех павших в братоубийственной войне народ киммерийский похоронил у реки Тираса (могилу царей там можно видеть еще и поныне). После этого киммерийцы покинули свою землю, а пришедшие скифы завладели безлюдной страной. И теперь еще в Скифской земле существуют киммерийские укрепления и киммерийские переправы; есть также и область по имени Киммерия и так называемый Киммерийский Боспор».

Данные представления в мифологии, как правило, осуществляют несколько функций, в том числе когнитивную, заключающуюся в разработке моделей, с помощью которых происхо-

дит осмысление прошлого и настоящего. Такое восприятие подразумевает идею, что тайна конца времен проявляется через исторические события и действия исторических персонажей. На эпическом уровне эсхатологические мотивы могут быть связаны со смертью главных действующих лиц, маркируя прекращение существования героического мира. В таких сказаниях век людей отделяется от века героев. Герои исчезают, появляются люди, и последний день эпоса, по сути, является первым днем человеческой истории. Таковы предания о гибели бургундского королевского дома на пиру у Этцеля в «Песни о Нибелунгах», об уничтожении государства логров на Камланнском поле в цикле о короле *Артуре* и т. д. Их уход оказывается своего рода экзаменом, который человечество должно выдержать, дабы хаос сменился гармонией.

Мифоэпическое время имеет предел. Концом его является, бесспорно, Г. Н., исчезновение которых воспринимается как «конец золотого века». Противопоставление нартов и их «измельчавших» потомков — современных людей — как бы предопределяет первые «контур» конца мифоэпического времени. Роль осетинского верховного Бога (Хуыцау) заключалась не только в том, чтобы творить лучшее из поколений, но и в том, чтобы уничтожать «худшее поколение». Своим выбором нового народа Бог обрекает нартов на уничтожение. Пришло новое время, в котором должны жить новые люди. При уничтожении нартовского народа происходит вселенское бедствие, подобное смене мироустройства, его перевоплощению, переворачиванию. Битва нартов и Хуыцау оканчивается переходом всего народа, энергию которого нельзя было укротить, в хтоническую зону мира, в первопространство. В результате мир как бы возвращается к исходному состоянию. Здесь пересекаются два основных мотива эпических эсхатологических представлений: исчезновение племени героев в результате какой-то катастрофы (голод, мор) и как итог выполнения героями своей основной эпической миссии — уничтожение чудовищ и подготовка Земли для жизни на ней обычных людей.

Однако данные представления связаны, скорее, не с эсхатологией, а с концепцией превращения эпических героев в духов-хранителей





после того, как они покинули этот мир и переселились на небо (богатыри мордвы), под *воду* (запорожцы украинского предания), под землю (сиды ирландской традиции), на остров (король Артур) и др. Из речи посвятившего *коня* в осетинском обряде бæхфæлдисын следует, что нарты, исчезнув с земли, ушли в своеобразный *рай*: родственники покойного, собравшись у могилы, желали ему счастливого пути «в страну нартов». Представление о *Царстве мертвых* как о мире нартов было заимствовано балкарцами и карачаевцами.

Лит.: Абаева. Характер. С. 78–80; Архив ЮОНИИ. Ф. фольклор. № 117; СН. 1981. С. 386–389; Дюмезиль. ОЭМ. С. 31–32, 164; Дюмезиль. Скифы. С. 215–216; ИАС / Сарæзта йæ Салагаты Зоя. Дз., 2007. Фыццаг том. С. 321–322; Нарта. Мифологи æма эпос дигорон æвзагбæл / Киунутæ исаразтонца Скъодтати Эльбрус æма Къибирти Амурхан. Вл., 2005. С. 222; НК. ИАЭ. 5. С. 585, 598–602, 604–608; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 484–487; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 117; Цагараяев. Золотая яблоня. С. 122; Слантыг. Ирон адемон сфæлдыстад: Нарты кадджытæ, даредзанты таурагътæ, аргъæуттæ æма зарджытæ. Дз., 2011. С. 58; Туганов. М. Литературное наследие. Ордж., 1977. С. 144, 148; Габараяев. К вопросу о народном мировоззрении в нартском эпосе // СНЭНК. С. 100; Таказов. Ф. М. Ислам в системе традиционной культуры осетин (XVIII нач. XX вв.). Вл., 2007. С. 145; Ирон таурагътæ / Чыныг сарæзта, разныхас æма йын фиппаинагтæ ныффыста Джыккайтты Ш. Ордж., 1989. С. 44; Джанаиты С. Х. Три Слезы Бога. Вл., 2007. С. 104; Чочиев. А. Р. Ир-Ас-Аланское единобожие. Краткий справочник. Цх., 2006. С. 35–36; Рахно. К. Ю. Осетинские мотивы в украинском фольклоре // ВНЦ. 2014. Т. 14. № 1; Абаева. ИТ. 1990. С. 203, 229.

З. В. Абаева

К. Ю. Рахно

ГИБИЗОВ Гаппо [ГИБИЗТЫ Гаппо] — *сказитель*. От него в 1940 г. И. Караевым записан *кадаг* «Нарт Сослан».

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 90, д. 113, л. 101–104.

И. Б.

ГИГИЕНА НАРТОВ. У каждого народа есть свое представление о гигиене, правилах соблюдения телесной чистоты. И зависят они во многом от его культуры, мировоззрения и объ-

ективных условий проживания. Всеобъемлющий свод Нартовских сказаний не мог обойти и эту сторону повседневной жизни нартов.

Тексты говорят, что нарты всегда проживали вблизи от больших водных объектов, будь то река, *озеро* или море, и имели тесные связи с водными жителями — *Донбеттырами*. Поэтому водная стихия для них, можно сказать, была родной. Купание, стирка, принятие ванн были явлением обычным. Гостям подавалась *вода* для мытья рук перед застольем. («Шатана видела, что приехал гость, и послала к нему свою дочь с рукомойником и тазом. Полила девушка на руки Саууаю, умылся юноша»). А порядок омовения ног мужчин дома и гостей мужского пола сохранился, хоть и не повсеместно, до недавнего времени. Уже загнанные в горы предки осетин не всегда имели возможность регулярно омыться горячей водой, но порядок регулярной смены белья оставался неизменным. В сказании «Сослан и безвестный сын Уархага» есть момент, когда сноха *Уархага* вынесла *Сослану* семь пар сменного белья и *одежды* на *дорогу*. Но и нартовские мужи заботились в этом плане о своих женщинах. В сказании «Сын Шатаны», например, нарты во время *похода* решили захватить сына *алдара* с тем, чтобы «купить белья нашим женщинам» (то есть, по сути, обменять его на белье). Мужчины брили головы налысо, что также является не только поведенческим, но и гигиеническим обрядом. Так, *Батрадз* бреет голову *Урызмагу*. В одном из сказаний *Ахсартат*г, освобождая Нарта из подземелья *Быцента*, обривает его. В «Елене» Еврипида говорится: «На голове ножом обрезаны волосы начисто, как у скифов». О подобном сообщается и в пьесе неизвестного трагика «Ифигения в Авлиде»: «...Ни скифская прическа? Железом очищена голова». Нарты, как и предки осетин, застилали обувь травами (фæсал): это смягчало хождение и носило санитарную функцию — заживляло раны и спасало от грибковых заболеваний.

Нарты много времени проводили на *охоте*, и как опытные охотники прекрасно знали, что для того, чтобы подойти к дичи на расстояние выстрела, надо быть достаточно чистым и быть в выстиранной одежде, чтобы не спугнуть зверя посторонним запахом. Это тоже способствовало соблюдению санитарно-гигиенических норм.





В вышеуказанном *кадаге* есть еще один примечательный момент, когда сестра *Авдиуага* принимала гостей: «Завела она в дом своего мужа и Сослана, сняла с них одежду, вынесла им арык-мыло и тщательно их обмыла. Семь пар одежды положила она возле каждого из них и с головы до ног одела».

Есть в сказаниях упоминание об *авадз*, оно использовалось как смазка для металлов и, очевидно, служило и гигиеническим средством для «булатногрудых». Омывали мылом, мазями и настоями не только себя, но и своих *коней* — верных спутников. Это совпадает с сообщением *Геродота* (IV. 75): «Скифские женщины растирают на шероховатом камне куски кипариса, кедра и ладана, подливая воды. Затем полученным от растирания тестом обмазывают все свое тело и лицо. От этого тело приобретает приятный запах, а когда на следующий день смывают намазанный слой, оно становится даже чистым и блестит».

Гигиенические принципы распространяются и на животных. В одном сказании читаем: «Вывел Сослан из-под семи подвалов Циланконя. Повел его *Арахдз*у к реке и вымыл с таким старанием, с каким моют стол перед пиршеством».

Лит.: СН. 1978. С. 185; Геродот. История. Л., 1972. С. 205.

Б. К. Харебов

ГИОЕВ Барысби [**ДЖИОТЫ Барысби**] — *сказитель*, уроженец с. Коста РСО-А. От него в 1941 г. *Х. Бигулаевым* и *Б. Дзагаевым* записан *кадаг* «Как Батрадз, сын Нарта Хамыца, велел Курдалагону закалить себя» («Нарты Хамыцы фырт Батырадз йæхи Куырдалагонæн куыд байсæрын кодта, уый»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 44–45; НК. ИАЭ. 3. С. 613.

И. Б.

ГИОЕВ Махамат [**ГИОТЫ Махамат**] — *сказитель*, уроженец сел. Регах Алагирского ущелья РСО-А. От него 10 июля 1932 г. М. Цаллаговым записан *кадаг* «О гумирах» («Гуымырыты тыххæй»).

Лит.: НТХ. С. 205; Нартæ. С. 78; НК. ИАЭ. 1. С. 519.

И. Б.

ГИОЕВ Николоз [**ГИОТЫ Николоз**] — *сказитель*, уроженец сел. Бабиат Алагирского ущелья РСО-А. От него 10 июля 1932 г. М. Цаллаговым записан *кадаг* «Уаиги» («Уæйгуытæ»).

Лит.: НТХ. С. 205; НК. ИАЭ. 1. С. 519.

И. Б.

ГИПЕРБОЛИЗАЦИЯ — один из самых характерных приемов изображения в осетинском эпосе «Нарты». В частности, при создании образа *Батрадза* Г. связана с его качеством булатной неуязвимости и необычайной силы и ловкости. Например, Батрадз обращается к сыновьям *Бурафарныга*: «Я встану на расстоянии прицельного выстрела, открою рот, а вы пускайте мне в рот стрелы». Когда старший из братьев *Бората* выстрелил, Батрадз поймал его стрелу зубами. В другом варианте сила Батрадза подчеркивается еще и такой деталью: «Батрадз открыл свой рот; семеро братьев по два раза выстрелили ему в рот, а Батрадз выплевывал гнутые стрелы (жеваными)».

Основным законом создания эпоса является закон художественной Г., и в первую очередь Г. силы и бесстрашия. Мощь Батрадза демонстрируется не только в таких своеобразных «соревнованиях», но и в обычной борьбе: «Батрадз слегка хлопнул их — и косточек от них не осталось».

Г. выливается в разнообразные формы. Вот как описывается прибытие Батрадза к нартам: «Посмотрите-ка со склона — не видно ли там нашего буйнонравого». Юноши приносят весть: «Стали слышны удары Батразовой плети». А на второй день к обеду доехал и Батрадз».

Г. так или иначе применяется в изображении всех героев эпоса, как положительных, так и отрицательных; но именно образ Батрадза дает нам наиболее яркие примеры положительной Г. *Е. И. Мелетинский*, который в своих исследованиях по эпосу немалое место отводит анализу Нартовских сказаний, пишет: «...Высшую ступень в нартских сказаниях представляет булатнотельный Батраз, действующий исключительно с помощью физической силы, хотя эта сила и выражена посредством фантастической гиперболы». Сила Батрадза выражена средствами фантастической Г. Гипербола же эта имеет некоторое специфическое выражение: Батрадз обычно не бьется мечом, а своим собственным булатным





телом сокрушает врагов и вражеские твердыни. Так он, например, разрушает крепость *Хыз*, будучи пущен в виде стрелы или снаряда *пушки*, катапульты.

В сюжетах борьбы *Сослана* и Баградза с великанами прием Г. выступает особенно явственно. Эстетическая ценность этих сказаний заключается в том, что грубой силе великана противопоставляется не только сила, но ум и воля человека. Мощь и неуязвимость великана предельно гиперболизированы, и тем значительней победа нартовского героя.

Г. в осетинском эпосе «Нарты» служит основным средством поэтизации, с ее помощью выражается чувство восторга и преклонения, сила эмоционального напряжения. Она носит почти универсальный характер. Преувеличивается буквально все: рост и размеры героев, сила, выносливость, вооружение и *кони*, военные столкновения; их жилища и хозяйственные постройки, *пища* и питье; даже нет домашней утвари обыкновенных размеров.

Г. достигает наивысшей степени в описании великанов, их внешнего вида, образа жизни и действий. Неприятно гигантские размеры этих безобразных существ вызывают чувство брезгливости; гипербола подчеркивает их хтоническую, хаотическую природу и нечеловеческую трудность борьбы с ними.

Лит.: НА СОННИИ, Ф. Фольклор (Нарты), п. 1, д. 19 а; п. У. д. 19 а, № 75, п. 283. С. 3; Мелетинский И. Место. С. 53, 64–65, 73; Абаева В. С. 89–90.

З. В. Абаева

ГИППОЛОГИЧЕСКАЯ ЛЕКСИКА В ЯЗЫКЕ НАРТОВСКОГО ЭПОСА ОСЕТИН. В индоевропейской традиции *конь* и лошадь отличались особой ритуальной близостью к человеку, вплоть до отождествления с ним. Отзвуки данной традиции сохранились в языке Нартовского эпоса, где известны специальные тосты в честь боевых коней во время ритуальных пиршеств. Нарты провозглашали их в следующей последовательности: первый — за героев (живых и павших в бою), затем — за боевых коней и только после этого — за покровителя хлебных злаков *Уацилла*. В древнеиндийской традиции в качестве объектов жертвоприношения: человек — конь — бык — баран — козел. В римском ритуале перечисляются: человек — конь — бык. В белорусском обряде

перечислены: человек — лошадь — корова и т.д. Нет сомнений, что и в нартовском эпосе последовательность человек — конь и др. является рудиментом этой индоевропейской традиции.

Из синонимических рядов языка Нартовского эпоса десигнат «конь / лошадь», объединяющий как термины для общего названия этого животного, так и названия, передающие значение через разные признаки, а также квазисинонимы, выражающие видовые и родовые различия общего значения, стоит на первом месте, насчитывая около тридцати слов. Среди них — родовые и видовые названия лошади, полностью или преимущественно встречающиеся в языке Нартовского эпоса: *Æрфæн*, *Æфсургъ*, *бадæн*, *бах-уырс*, *Бигъуыла*, *Гемудæ*, *Дур-Дура*, *сугхæссæн*, *уаддымд*, *уадсур*, *уадындз*, *хорхор*, *цыппаркъахыг*, *черчена*, *чесана*.

По происхождению гиппологическая лексика языка осетинского эпоса преимущественно иранская. Среди заимствований довольно много тюркизмов — «аласа», «алыпп», «араппаг», «арахъан», «Гемудæ», «Дур-Дура», «Дзындз-аласа», «емылыкк». Значительно меньше кавказизмов — «саулохаг», «хорхор».

Лит.: Дзидцойты. ВОФ. С. 132–161.

Ю. Дз.

ГЛАВА РЫБ — ВЛАДЕТЕЛЬ ПРОЛИВА.

См. *Кафты-сар-Хуандон-алдар*.

ГЛАЗДАРИ — неизвестная шелковая ткань из сказания «Дары Бога Нартам» («Хуыцауы лавæртгæ Нартаен»). Однажды Бог решил преподнести пять даров нартам (волшебные предметы: *коня* с седлом, *щит*, кольчугу, стальной клинок и золотую *свирель*). Потому поручил *Уастырдж* довести до нартов свое решение и условия: дары распределят между теми, чьи рассказы о проявленном героизме во время *похода* окажутся более правдоподобными и интересными. За всем действием должны были наблюдать избранные им судьи: *Уастырдж*, *Афсати*, *Уацилла*, *Тутыр*, *Фалвара*. Нарты стали рассказывать свои подвиги. Так, *Урызмаг* удостоился коня с седлом, *Хамыц* — щита, *Сослан* — кольчуги, *Батрадз* — меча, и *Ацамаз* — свирели.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 28–37, 795.

Л. Ч.





ГЛАШАТАЙ [ФИДИУÆГ] — сельский избранный вестник. Идя по улице, он сообщал людям важную весть, звал их на *Ныхас*, собрание, общее дело, *тревогу*. Принятые на Ныхасе решения подлежали официальному оглашению и доводились до сведения жителей села Г. Он оповещал и о торжествах: «С вершины высокой башни Нартов голос фидиуага призвал Нартов на сход к площади». Его лозунгом было: «Пусть никто не говорит, что не слышал». В роли Г. в случае необходимости мог выступить и кто-то их дозорных. Он упоминается в сказании «Уархаг и Уархтанаг» («Уæрхæг æмæ Уæрхтæнаг»). В сказании «Урызмаг и Созырыко» («Уырызмæг æмæ Созырыхъо») говорится: «Отправили глашатая, и он крикнул: “Нарты, — говорит он, — пусть ни один, из тех, кто может идти, не останется: Созрыко понадобились войска; из тех, кого трое [в семье], одного оставьте смотреть за домом, из тех, кого двое, пусть оба идут!”» («Фидиуæджы арвистой, æмæ ныхъхъæр кодта: “Нарт, — зæгъы, — цæуынхъом чидæр [иддæр] у, уыдонæй иунаг дæр фæсте ма ныллæууæд: Созырыхъойы æфсæдтæ бахъуыди; æртæ чи у, уыдонæй иу хæдзаргæс ныууадзут, дыууæ чи у, уыдон дыууæ дæр рацæуæнт!”»).

Г., поднявшись на верхушку фыдыуана, кричит: «Урызмаг устраивает пир! Кто способен идти, пусть приходит; кто идти неспособен, того несите!». *Сослан* говорит двум Г.: «Крикните: завтра все, кто способен ходить, пусть придут на перепутье семи дорог», или велит прокричать: «Сослан идет на крепость Гори с войском!». Во время всеобщих *кувдов* Г. положена особая доля — *икуру* быка, которую он делит с кузнецом.

Лит.: НК ИАЭ. 3. С. 70, 194-195; НК. ИАЭ. С. 7, 87, 91, 579; ПНТО. 1. 1925. С. 100; ППКОО. Т. 3. С. 767; Миллер. ОЭ. Вып. I. С. 43, 123; Магомедов А.Х. Общественный строй и быт осетин (XVII–XIX вв.). Ордж., 1974. С. 227–228; Чочиев А.Р. Очерки истории социальной культуры осетин: (Традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). Цх., 1985. С. 32.

К. Р.

ГОАР (GONAR, GOTHAR) (?–450) — предводитель алан. В нач. V в. (407) аланы под предводительством Г. обосновались в Арморике — на севере-востоке Франции, сделав своей столицей Орлеан. Этот район Франции упоминается как

центр артуровских легенд. «Это всего за 10–20 лет до предполагаемой даты рождения короля или вождя по имени Артур, который среди своих последователей считался великим рыцарем, приплывшим из-за моря, из Арморики» (*Рид*). Г. верой и правдой служил римским властям, что способствовало расширению владений аланов на северо-востоке страны и укреплению его авторитета как могущественного вождя, великого полководца, ни разу не потерпевшего поражения в битве. Обосновывая свое заключение о том, что Г. (по версии Констанция Лионского — Эотар) является историческим прототипом легендарного короля *Артура*, Г. Рид отмечает, что аланы в Арморике «сумели сохранить свое привилегированное положение в развивающихся рыцарских обществах средневековой Франции и Англии, особенно учитывая то, что, как мы теперь знаем, у них был такой великий предок по имени Артур». Г. Рид допускает, что деяния их высокочтимых предков запечатлены в народной памяти и устных преданиях, и могли легко составить источник артуровских легенд, которые близки к Нартовскому эпосу осетин. С. *Литтлтон* и Л. *Малкор* рассматривают Г. как прототипа Персиваля (Перлесево), в романах о котором тоже есть параллели к осетинскому эпосу «Нарты». С аланами Г. связывают культ чаши, соответствующей нартовской *Уацамонга*.

Лит.: Рид Артур; Литтлтон. От Скифии. С. 185–188, 312, 315–316, 354.

Л. Ч.

ГОБЕЕВ Баде [**ГОБЕТИ** Баде] — сказитель, уроженец сел. Стур-Дигора РСО-А. От него в 1880 г. В. Ф. *Миллером* записано и переведено *кадаг* «Урузмаг, Хамыц и Созрыко» («Урызмæг, Хæмыц æма Созрыхъо»).

Лит.: Миллер. ОЭ. I. С. 137.

И. Б.

ГОБЕЕВ Беппа Дзанхотович [**ГОБЕТИ** Дзанхоты фырт Беппа] — сказитель, уроженец сел. Стур-Дигора РСО-А. От него в 1940 г. Т. *Бесаевым* записаны *кадаги* «Рождение сына Натар-Уатара Сырдона» («Натар-Уатари фурт Сирдони райгурд»), в 1937 г. Г. *Дзагуровым* — «Уацамонга нартов» и в 1953 г. А. *Цагаевой* — «Рождение Батрадза», «Рождение Сослана», «Происхождение Сырдона и Сослана» («Сырдон





æма Сослани сæнтæсун»), «Сказание о Шатане», «Смерть Сослана» и «Сослан и сын Тыха Алибег» («Сослан æмæ Тухи фургт Алибег»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 28, д. 110 (3), л. 3; п. 144, д. 153, л. 1–4, 8–13, 19–20; ПНТО. 1992. С. 157–158.

И. Б.

ГОБЕЕВ Бугули [**ГОБЕТИ** Бугъули] — сказитель, уроженец сел. Сурх-Дигора РСО-А. От него в 1938 г. Т. Бесаевым записан кадаг «Зеваг из рода Ахсартаггата и сестра семи братьев из рода Бората» («Æхсæртæггати Зеваг æма Борити авд æнсуварей хуарæ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 133, д. 345 (X), л. 11.

И. Б.

ГОБОЗОВ Агор [**ГОБОЗТЫ** Агор] — сказитель, уроженец сел. Елтура Цхинвальского района РЮО. От него в 1940 г. И. Плиевым записаны кадаги «Безымянный сын Урызмага» («Уырызмæджы æнæном лæппу») и «Нарт Сырдон» («Нарты Сырдон»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, п. 4, д. 81; Фольклор, ф. 4, арх. 21, оп. 1, л. 41–51.

Л. Ч.

ГОДЗОЕВ Така [**ГОДЗОЙТЫ** Тæкъа] — сказитель, уроженец сел. Дур-Дур РСО-А. От него в 1941 г. Т. Бесаевым записаны кадаги «Как исчезли нарты» и «Как нарты спорили о том, кто из них лучший» («Нартæ æз-хуздæруонбæл куд дзуртонцæ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VII), л. 62–67.

И. Б.

ГОЛОЕВА Нато [**ГОЛОТЫ** Натъо] — сказительница, уроженка с. Салбиер Ленингорского района РЮО. От нее в 1929 г. В. Голоевым записан кадаг «Безымянный мальчик» («Æнæном лæппу»).

Лит.: ХИАУ. С. 162–164.

И. Б.

ГОЛОС И ВНЕШНОСТЬ НАРТА. См. *Внешний облик нартов.*

ГОЛУБЬ, ГОЛУБКА [**БÆЛОН**]. Орнитоморфный образ Г. встречается в культуре мно-

гих народов мира, он относится к особо почитаемым птицам. В какой-то мере Г. удалось одомашнить, подвергнуть селекции, придать ей экзотический вид, создать из нее символ мира и благополучия.

В «Нартиаде» облик Г. принимает племянница *Бога* — *Ацырухс*; позднее она стала женой *Бора* и матерью близнецов *Уархага* и *Уархтанага*. В эпосе Г. нередко становится существом судьбоносным. Так, в сказании «Сослан и сыновья Тара» три Г. являются олицетворением силы, надежды и души врага нартов *Бибыца*. Выведав этот секрет, *Шатана* рассказала о нем *Сослану*, который оторвал всем птицам головы и, таким образом, расправился с Бибыцом.

В Г. превращается и красавица *Дзерасса*. Каждую ночь она прилетала в Сад Нартов, откуда похищала *золотое яблоко*. Нарты стали стеречь *яблоню*: «Осветилась внезапно яблоня, и увидел Ахсартаг голубку возле чудесного яблока. И только сорвала та яблоко, как пустил в нее стрелу Ахсартаг, и половина крыла голубки упала на землю, сама она, обливаясь кровью, неровно и низко пролетела над землей, а яблоко упало на землю».

Г. в фольклоре различных народов связывается с любовно-брачной миссией. Так, в греческой мифологии он приносит Зевсу амбросию, дававшую бессмертие и вечную молодость, как и яблоко нартов. У древних иранцев Г. связывался с женскими водными божествами плодородия.

Лит.: СН. 1978. С. 155–156; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 403–404; НК. ИАЭ. 6. С. 461.

Б. Х

ГОМДЗЫХ [**ГОМДЗЫХ ХЪÆД**] — эпический топоним, название леса; букв. «лес с открытым ртом». Упоминается в *кадаге* «Нарт Сослан и Бызгуан-уаиг» («Нарты Сослан æмæ Бызгуаны уайыг»). Через лес Г. *Сослан* возвращался из *похода*, когда навстречу ему вышли нарты, чтобы сообщить об очередном нападении *Бызгуан-уаига* на *Селение Нартов* («Нартæ Гомдзых хъæдыл акалдысты Сосланы размæ»). Герой отправляется в погоню за уаигом и расправляется с ним. Там же, в лесу Г., *Сослана* встречают нарты на обратном пути.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 365–367; Нарты Сослан æмæ Бызгуаны уайыг // ИАС. Т. I. С. 88.

Л. Ч.





ГОМРУС-ЗЫЛЫНДЗЫХ — предводитель молодежи, соседнего с нартами племени *кацита*, злодей, разбойник в *кадаге* «Кациевская Лжешатана» («Къæцциты дузон Сатана»). Имя Г.-З. состоит из двух сложных слов: ‘гом’ (открытый) + ‘рус’ (щека), ‘зылын’ (кривой) + ‘дзых’ (рот). Прибыв на *Площадь* (Хъязæн фæз), где танцевали нартовские девушки, Г.-З. вместе с друзьями покалечил их во время *танцев*, а затем прогнал, воспользовавшись тем, что никто не мог заступиться за них: *именитые нарты* находились в *походе*. Девушки пожаловались вернувшемуся *Сослану*: «Гомрус-Зылындзых, йæ туг фæкала, | Уый нын нæ фæрстæ ысцæхтæ кодта. | Къæцциты хъалтæн сæ тых басæтта! | Нæ тæригъæдæй сæ бон бакæла! | Симды æхсæн нæ симын нæ уагътой, | Хъязæн лæгъзæй нæ уыдон фæтардтой!». Сослан, не стерпев обиды, отрубил одному из Кацита голову. Вражда между Нартами и Кацита продолжилась в других *кадагах*. Г.-З. упоминается и в *кадаге* о гибели рода *Кацита*. Встретив *пастуха* Нартов, вместе со своими друзьями Г.-З. отнял у него отары, а его самого привязал к дереву. Нарты, собравшись на клич сына пастуха, истребили род Кацита.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 347–348, 350–351, 355–358, 511; Батрадз Сосланы куыд фервæзын кодта // НК. 1993. С. 241.

Л. Ч.

ГОРА АХОХ [АХОХАГ ХОХ, АХОХАЙЫ ХОХ]. См. *Ахох*.

ГОРА УАИГОВ [УÆЙГУЫТЫ ХОХ] — мифическая гора *великанов*, упоминаемая в сказании «Поход Нартов — Хамыца, Урызмага, Созырыко, Сайнаг-алдара, Бурафарныга, Бора, Албег и Сырдона» («Нарты Хæмыцы, Уырызмæджы, Созырыхъойы, Сайнаг-æлдары, Бурафæрныджы, Борæйы, Албеджы æмæ Сырдоны хæтæндзуан»). Поохотившись близ Г. у., позже нарты оказались в плену. С помощью клея *бурамаз* великаны приклеили к лавочке *Урызмага, Хамыца*, а затем и всех остальных. Спас нартов *Сырдон*. См. *Бурамаз*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 75–79, 462.

И. Б.

ГОРИЙСКАЯ КРЕПОСТЬ. См. *Крепость Гори*.

ГОРНАЯ МЕСТНОСТЬ. Степные мотивы занимают в осетинских нартовских сказаниях очень важное место. Однако связывать эпос только со степью было бы ошибочно, потому как большую роль сыграли и горы. Для иллюстрации сказанного достаточны примеры из сводного текста первого академического издания «Осетинские нартовские сказания» (Дзауджикау, 1948). В этих текстах очень часто встречаются упоминания о горах: «Издали услышал Уархаг богатырские шаги Урызмага и Хамыца. Земля дрожала под их ногами, и горы осыпались от их топота»; «Тут же острием вверх воткнул свой меч Мукара возле подошвы горы»; «Полез Сослан на высокую гору»; «Закачались в лад песне высокие стены замка, и горы стали подпевать»; «Отпрянул Батраз и, спасаясь от сурового наказания, прыгнул он и одним прыжком перекинул себя через семь горных хребтов»; «Вот пригнал Батраз нартовские стада на высокогорные пастбища в пышные травы»; «Гордый Алаф, сын кривого великана Афсарона, сидел на высокой горе»; Батрадз «находился совсем неподалёку на вершине горы»; «Батраз спрыгнул с неба, ударился о каменную гору»; «Батраз рассказывает: “Охотился я вчера вечером, подымался по горному склону”» и т. д. Упоминаются также ущелья: «Спустился Сослан по кровавому следу вниз и видит — лежит на дне ущелья убитый олень»; «Все ущелья и овраги завалил он тушами убитых зверей». «Поднимаются вверх по ущелью»; *Сослан* «пошёл по одному из ущелий»; *Хамыц* «не успел пустить стрелу, как гром загремел по ущельям»; «Нашли они глухое ущелье» и т. д. Упоминаются и горные перевалы: «Через семь перевалов перебрался Сослан, и вот перед ним восьмой перевал — Гумский перевал»; «Войска недруга нашего Уарби направились к перевалу Хизин». В сказаниях описываются *пещеры* (как типичное явление горного ландшафта): «И видит Урызмаг, что входят овцы в большую пещеру»; «Видишь там, на вершине горы, черную пещеру?».

Горный пейзаж, горная обстановка — не случайны в Нартовских сказаниях, не эпизодичны; горы, скалы, ущелья часто встречаются как в древнейших, так и в более поздних сказаниях. Недаром *великаны* дали нартам насмешливое прозвище — ‘горный *дзигло*’ (хæххон дзигло). В связи с этим Ю. С. *Гаглойти* подчеркивал, что





в аланский период формирования эпоса (I–XIII вв.) аланы обитали не только в нагорной, но и в горной полосе Центрального Кавказа. Более того, нагорной части Центрального Кавказа не чуждались и скифоязычные предшественники алан в этом районе, прежде всего аорсы, сираки и сами скифы, роль которых в формировании эпоса Л. П. Семёнов, сделавший ценные наблюдения о горных мотивах, явно недооценивал. Следовательно, наличие горных мотивов в осетинских Нартовских сказаниях вполне объяснимо.

Горное пространство в эпических текстах формируется обилием используемых оронимов, а также лексикой, обозначающей рельеф: 'хох' — гора; 'айнаг' — скала, утес; стремнина; 'обау' — курган, холм; 'кьюбыр' — холм, небольшая возвышенность, пригорок, бугор; 'кьюылдым' — холм, небольшая возвышенность, горка; склон горы; 'кхэй' — сланцевая скала, каменная плита; 'кьюыпп' — холм, бугор, небольшая возвышенность, выпуклость; 'рагъ' — хребет, гребень, гряда; 'æфцæг' — перевал; 'дагъ' — расщелина, терраса на склоне горы; 'суанг' — склон, откос (в югоосетинских текстах) и т. д.

Лит.: ОНС. 1948. С. 20, 55, 90, 100, 131, 132, 139, 167, 228, 230, 250, 253, 270, 277, 280, 303, 496; Семёнов Л. К вопросу. С. 4–5; Гаглойти. НВИНЭ. С. 55; Дарчиева. Мифопоэтический. С. 14–42.

Б. К. Харебов

ГОРНЫЙ ЧИЖ. См. Дзигло.

ГОРОД ГУМСКОГО УЩЕЛЬЯ [ГУЫМЫ КОМЫ КАЛАК] упоминается в *кадаге* «Созырыко и сын Малика» («Созырыхъо æмæ Мæликкы фырт»). «Гуымы ком» — это место, в котором правит Малик (великий князь). Созырыко на охоте видит оленя, на шерсти которого были золотые и серебряные колокольчики. Когда он подошел к нему на расстояние выстрела, то сверху закричал некий охотник, и олень убежал в Гумское ущелье. По Гумскому ущелью Созырыко идет вслед за оленем и прибывает в Г. Г. у. к властителю города — Малику, который собирается зарезать ему этого оленя. Созырыко заявляет, что нарты «не едят зарезанное чужими», и режет его сам. Созырыко угощали целую неделю. Через неделю он решил уехать к себе

на родину, но ничего не захотел брать с собой, кроме *шкуру* того оленя. Сын Гумского малика проводил Созырыко верхом на *коне* до выхода из Гумского ущелья во избежание какой-либо беды.

Прощаясь, Созырыко просит коня у провожающего, но тот отказывает, во-первых, потому, что Созырыко уже дома предлагали взять в подарок гораздо больше коней, а, во-вторых, потому, что дома могут подумать, что коня у него отняли. Созырыко предлагает сыну Малика поменяться конями, но и на это *Гумский человек* не соглашается; тогда они наносят друг другу раны *саблями*, а затем расходятся. Далее следует разлука на год для новой боевой встречи, которая так и не состоялась, потому что Созырыко предложил Гумскому человеку совместный поход. Тот предложил угнать скот из страны Малика *Цаххахуха*. *Пастух* дает знать игральным *альчиком* своим близким о том, что неизвестные угоняют его скот. За похитителями следует погоня. Примирителем двух сторон оказывается *Уастырджы*, который побуждает разделить скот так: одну часть хозяевам, другую — Созырыко и Гумскому человеку. Но между ними вновь возникли разногласия из-за дележа добычи. Созырыко дал гумцу две доли — одну ему, а другую преподнес как *калым* за его сестру. Созырыко привел к нартам свою жену-гумку и зажил благополучно.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 63–65, 798; Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Ордж., 1979. С. 207–208.

К. Ю. Рахно

ГОРОД ГУННОВ [ГУЫНТЫ КАЛАК, ГУЫНДТЫ КАЛАК]. Состарившийся *Урызмаг* сожалел, что ему так и не удалось предпринять завоевательный *поход* в одну неизведанную богатую местность — Гуынды калак. По совету *Шатаны* нарты зарезали большого буйвола, сняли с него *шкуру*, завернули в нее Урызмага и бросили в море. Волны выбросили его на побережье Г. Г. В вариантах Г. Г. именуется страной или ущельем — Гуынты ком. А. *Бзыров* связывал этноним гунты с гуннами.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 405–410, 446–447, 556, 560, 575; Бзырты А. Зæронд этикон терминтæ: нарт, чынт æмæ царциатæ // Фидиуаг. 1968. № 1.

Л. Ч.





ГОРОД-КРЕПОСТЬ [АХАР-КАЛАК]. В Нартовских сказаниях это название вражеского укрепления. Г-к. невозможно было захватить, но против *Батрадза* он не смог устоять. Об этом рассказывает Нарт *Хамыц* в сказании «Меховая шкура чернубурой лисицы нартов». В Г-к. он приехал покупать лососей и белуг; очевидно, он был расположен на берегу моря. Ю. А. *Дзидзиды* сопоставляет топоним Ахар-калак с названием армянского города Ахал-калак в Грузии, построение которого приписывали царю Фарнавазу. Интересен также Ахар — город в северной Персии, лежащий на пути из Зенджана в Казвин.

Лит.: СН. 1978. С. 98; Д з и ц о й т ы. Нарты. С. 114.

Х. Ц.

ГОРОД-СЕЛО [КАЛАК-ХЪÆУ] — в значении: «большое село», главное село.

ГОРОД УАРБИ [УАРБИЙЫ КАЛАК]. Упоминание о Г. У. имеется в сказании «Как нарты убили золотую лисицу». Однако Г. *Шанаев*, записавший текст, о его местонахождении и принадлежности ничего не сообщает. В *кадаге* «Как Созырыко женился на Ахсартагговской красавице Бедохе» («Нарты Созырыхъо куыд æрхаста Æхсартаггаты рæсугд Бедухайы») упоминаются *войска Уарби*, с которыми сразились нарты во главе с *Сосланом*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 46; Нарты. ОГЭ. 3. С. 112.

Л. Ч.

ГОРОДЕЦКИЙ Сергей Митрофанович (1884–1967) (литературный псевдоним «Петербург-жец») — известный русский поэт, прозаик, переводчик, драматург, журналист, брат историка и библиографа Б. М. Городецкого (1874–1941).



С. М. Городецкий

Г. — один из основателей «Цеха поэтов» (1912), в который, помимо него, входили

Н. Гумилев, А. Ахматова, М. Лозинский. Он был ярким представителем литературного течения акмеизм, что нашло отражение в сборниках «Ива» и «Цветущий посох» (1913). Г. был

другом А. Блока и С. Есенина, которого он открыл как поэта.

В 1920 г. Г. опубликовал в тифлисской газете «Вольный горец» (главный редактор газеты — Ахмед Цаликов) Нартовское сказание «Ацамаз и Агунда» в переводе на русский язык. Текст был записан им в Баку со слов скульптора А.-Г. Т. Туганова (1885–1970). Во все последующие сборники Г. оно включалось уже как оригинальное произведение, созданное поэтом по мотивам осетинского Нартовского эпоса. По сравнению с первым вариантом оно было расширено и блестяще доработано. В СОИГСИ в фонде Г. хранится черновой вариант перевода сказания «Ацамаз и Агунда», а также текст, записанный Г. со слов А.-Г. Туганова. Перевод Г. высоко оценивали как его современники, так и нынешние литературоведы.

Древние фольклорные мотивы вдохновили Г. В 1914 г. он написал либретто к балету «Ала и Лоллий» для постановки труппой «Русский балет Дягилева». Позднее Г. создал сочинение для оркестра — знаменитую «Скифскую сюиту», также написал либретто к опере «Амран» («Прометей», 1929) (музыка композитора Я. Е. Столляр), герой которого — известный персонаж осетинских *Даредзановских* сказаний.

Г. являлся автором замечательного цикла «Сагат-Ир» (Северная Осетия), напечатанного в 1926 г. на страницах столичной газеты «Известия». В качестве корреспондента этой газеты он совершил поездку по Осетии и описал свои впечатления в серии очерков.

Соч.: Избранные лирические и лиро-эпические стихотворения. 1905–1935. М., 1936; «Ацамаз и Агунда» // Вольный горец. 1920. 7 января; Стихотворения. М., 1956; Жизнь неукротимая: Статьи. Очерки. Воспоминания / Сост., посл. и прим. В. Енишерлова. М., 1984.

Лит.: Н а й ф о н о в а Ф.Т. С.М. Городецкий и Кавказ // ВМЧ. 2014. Вып. 4. С. 410–420; А б и с л о в а Р. Н. «Влюбленный в Кавказ»: С. Городецкий в Осетии // ИСОИГСИ. Вып. 33 (72). 2019. С. 87–103; е е ж е: Осетинский эпос в творческом наследии С.М. Городецкого // Нартоведение в XXI веке: 2019. Вып. 5. С.158–174; е е ж е: С. Городецкий и осетинская литература // ИСОИГСИ. 2020. Вып. 36 (75). С. 104–118.

Л. К. Гостиева

ГОСАМА [ГОСÆМА] — жена *Албега*, родная мать *Алымбега* из *кадага* «Сын Албега Алымбег» («Албеджы фырт Алымбег»). Албег и Г.





были бездетны, но к старости родился у них сын Алымбег, который уже в младенчестве проявил свою физическую силу. Будучи ребенком, он выехал на отцовском коне с его оружием на пятничные сборы нартов, но погиб в сражении с врагом семьи *Сосланом*. Однако, отпросившись у *Барастыра*, он вернулся к нартам, отомстил Сослану и к закату солнца вернулся в *Страну мертвых*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 177, 676.

Л. Ч.

ГОСТЕПРИИМСТВО «составляет до сих пор выдающуюся черту осетин» (В. Миллер). Эта яркая и самобытная традиция осетинского общества, нашла отражение и в эпосе. В различных формах данное качество присуще многим народам, а степень его развитости варьируется в зависимости от социально-экономического устройства жизнедеятельности людей. Нарт *Сослан* пришел в гости в дом гумского друга, который оказал ему достойный прием. Когда Сослан уходил, хозяин отправил своего младшего сына, чтобы он проводил гостя. По дороге они поссорились и нанесли друг другу по 12 ранений. Когда сын вернулся домой израненный и рассказал отцу, как он бился с Сосланом, отец возмущенно сказал: «А ты почему бился? Биться с гостем позорно, теперь мы опозорились». Сын ответил отцу: «Ссора началась, когда мы перешли границу». После этих слов отец успокоился.

Согласно осетинской традиции, «гость — Божий гость». Хозяин готов принести ему всякую жертву, в противном случае, он может подвергнуться осмеянию. Он отвечает за гостя до тех пор, пока тот не перейдет границы селения. Г. было характерной особенностью нартов. Гость настолько высоко почитался нартами, что даже при устройстве состязаний в его честь, с его же участием, все делалось для того, чтобы победил гость. Когда однажды Сослан попал в гости к *Бедзенаг-алдару* и ему было предложено помериться силами с *Арахдзау*, последний сказал Нарту: «У вас, у нартов, считается позором осилить гостя, у нас же — славой». Через весь эпос красной нитью проходит традиция Г., присущего *Урызмагу* и *Шатане*.

Хлебосольность и Г. высоко почитались в нартовском обществе. Нарт *Созырыко* предложил три золотых кубка на *кувде* в награду сильнейшему, наиболее хлебосольному и наиболее

уважительному среди Нартов. Согласно одним вариантам, кубки достались *Уархагу*, т. к. его сын оказался сильнейшим, а невестка — наиболее хлебосольной и наиболее уважительной, а по другим — *Батрадзу*. Г. было свойственно еще скифам, например, скифское племя абиев, судя по «Освобожденному Прометею» Эсхила, славилось как самый справедливый и самый гостеприимный к странникам народ.

Лит.: СН. 1978. С. 184; ПНТО. 1925. С. 75; Миллер В. Осетины // Энциклопедический словарь изд. Ф. А. Брокгауз, И. А. Ефрон. Т. XXII. С. 265.

Л. А. Чибиров

ГОСТИЕВА Лариса Казбековна [ГОСТИ-ТЫ Хъазыбеджы чызг Ларисæ (1953)] — этнолог, к. и. н., доцент, с. н. с. отдела этнологии СОИГСИ.

Область научных интересов Г. — этнология православия, история этнографического осетиноведения, историография Нартовского эпоса.



Л. К. Гостиева

В истории записи и издания текстов осетинской «Нартиады» на протяжении второй половины XIX – нач. XXI в. Г. выделены разные периоды, различавшиеся своей интенсивностью. Автором отмечено, что во второй половине XIX в. начались систематические записи и публикации Нартовских сказаний. Г. акцентировано внимание на неценном вкладе русских ученых, в первую очередь В. Ф. Миллера, в дело собирания и издания осетинского эпоса «Нарты». Отмечена важная роль дореволюционной осетинской интеллигенции в сборе и публикации «Кадагов о Нартах» (В. А. Цораев, Б. П. Гатиев, С. А. Туккаев, И. Т. Собиев, К. Г. Гарданов и др.).

Г. подчеркнуто особое социально-политическое и идеологическое значение, предававшееся сбору, публикации и изучению фольклора народов СССР, прежде всего эпического наследия, в годы советской модернизации и становления новой советской культуры. 1920-е – 1930-е гг. стали временем активной исследовательской деятельности по сбору, систематизации и публикации богатейшего осетинского Нартовско-





го эпоса. Автором рассмотрена деятельность Осетинского Историко-филологического общества, заложившего основы научной систематической работы по сбору и текстологической обработке Нартовских сказаний.

Г. проанализированы 1940-е гг. как качественно новый, масштабный этап в изучении Нартовского эпоса, вызванный потребностями политического и идеологического характера. Этот период, который исследователи называли «Нартовским», явился временем значительных успехов по сбору, публикациям, научным изысканиям осетинского эпоса. В 1946 и 1948 гг. были изданы сводные тексты сказаний на осетинском и русском языках. Издание имело большое общественное значение и вызвало широкий интерес читателей, которые впервые получили целостный, систематизированный материал, дававший представление о богатстве осетинского Нартовского эпоса.

Важным итогом многолетней кропотливой деятельности нескольких поколений нартоведов явились академические двуязычные издания осетинской «Нартиады» из трех книг (1989–1991) и из семи книг (2003–2012). Обширная библиография изданий «Кадагов о Нартах» с полным основанием позволила Г. характеризовать вторую половину XIX – нач. XXI в. как время больших научных свершений в этой области нартоведения.

Г. рассмотрены многочисленные зарубежные переводы «Нартиады», которые свидетельствуют об огромном интересе мирового научного сообщества к изучению выдающегося памятника духовной культуры народов Кавказа. Наиболее значимыми переводами осетинских эпических текстов, по мнению автора, являются переводы на французский язык Ж. Дюмезиля (1930, 1965) и на английский язык — У. Мэя (2016).

Г. изучены личность и творчество известного осетинского сказителя Рамона Дзузова (1845–1920), прослежено отображение Нартовского эпоса в изобразительном искусстве Осетии: живописи, скульптуре, графике, декоративно-прикладном искусстве.

Соч.: Василий Цораев как фольклорист и этнограф // Лавровский сборник: этнология, история, археология, культурология (2012–2013). СПб., 2013. С. 156–161; Православие в Осетии: Очерки о православном духовенстве второй половины XIX — нач. XX в. Вл., 2014; Из истории этногра-

фического осетиноведения: Борис Гатиев // ИСОИГСИ. 2014. Вып. 12 (51). С. 13–26; Из истории осетиноведения: Соломон (Габуди) Туккаев // ИСОИГСИ. Вып. 17 (56). 2015. С. 51–68; Из истории этнографии и нартоведения Осетии: Махарбек Туганов // Вестник научных конференций. 2017. № 3–5 (19). С. 61–62; Из истории записи и публикации осетинского нартовского эпоса в дореволюционный период // Нартоведение в XXI веке: 2017. Вып. 4. С. 5–17; Из истории записи и публикации осетинского нартовского эпоса в 1920-е – 1930-е гг. // ВЛФ. Вып. X. Ч. I. Вл., 2018. С. 47–59; Из истории записи и публикации осетинского нартовского эпоса в 1940-е гг. // ВОЛ. Вып. X. Вл., 2018. С. 59–75; Нартовский эпос в изобразительном искусстве Осетии // Нартоведение в XXI веке: 2019. Вып. 5. С. 185–196. (в соавт. с Хадиковой А. Х.); Зарубежные переводы осетинского нартовского эпоса // ВВНЦ. 2019. Т. 19. № 3. С. 13–19; Из истории осетинского сказительства: Рамон Дзузов // Нартоведение в XXI веке: 2019. Вып. 5. С. 235–248; Из истории издания осетинского нартовского эпоса в 1950-е – 2010-е гг. // ВВНЦ. 2020. Т. 20. № 3. С. 22–30.

Лит.: Дз а д з и е в А. Гоститы Ларисæ Хъязыбеджы чызг // ОЭЭ. 2013. С. 157.

Л. А. Чибиров



Э. А. Грантовский

ГРАНТОВСКИЙ Эдвин Арвидович (1932–1995) — известный советский иранист и скифолог латвийского происхождения, специалист по истории древнеиранских племен (особенно Мидии, персов и скифов) и их цивилизации. Родился в Москве, окончил ист. ф-тет МГУ в 1954 г., с

1955 г. и до конца своей жизни работал в московском ИВ АН СССР. В 1969 г. он стал заведующим кафедрой истории Древнего Востока в 1969 г.

Труды Г. (а их свыше ста) по иранистике и скифологии представляют образцы комплексного анализа письменных источников, ономастики и топонимики, лингвистических, археологических и этнографических данных. Наибольший интерес для нартоведов представляет монография «От Скифии до Индии...», написанная в соавторстве, в которой дана оценка и Нартовским сказаниям осетин.





Г. привлекал данные осетинского эпоса «Нарты» и в других своих трудах, например, в монографии «Ранняя история иранских племен в Передней Азии» (2007) он обратил внимание на скифское личное имя *Παρσάνακος* <Pars(u) rānak(a)-, точно соответствующее осетинскому фэйнæгфарс, служащему эпитетом *Созырыко*. См. *Бонгард-Левин*.

Соч.: Бонгард-Левин. Грантовский. От Скифии; Ранняя история иранских племён в Передней Азии. М., 2007.

Л. Ч.

ГРЕЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К НАРТОВСКОМУ ЭПОСУ. Первыми сопоставлять скифских и греческих богов и героев начали еще сами древние греки, начиная с *Геродота*. Древнегреческая мифология, с одной стороны, включала в себя многие сюжеты из мифов народов Балкан, Малой Азии, Северного Причерноморья и Кавказа, с которыми взаимодействовали греки, с другой — благодаря классическому образованию, была хорошо знакома многим ранним исследователям Нартовского эпоса. Гораздо меньше привлекался новогреческий фольклор.

Яблоню, которую охраняют *Ахсар* и *Ахсартаг*, и яблоню, которую *Айсана* приносит жене *Сослана*, Л. И. Акимова убедительно сопоставляет с чудесной яблоней *Гесперид*, на которой вызревают плоды бессмертия и которую охраняют сверхъестественные существа. В новогреческой сказке «Золотой прутик» происходит своеобразная инверсия сказания об *Ахсаре* и *Ахсартаге*: к младшей дочери купца является в виде птицы прекрасный царевич, старшие дочери его ранят, он улетает, и девушка отправляется за ним, чтобы исцелить раненого чудесной мазью и воссоединиться с ним в браке. А в сказке «Братья-близнецы» есть эпизод *меча*, положенного между героем и супругой брата, а также братоубийства, которое, впрочем, счастливо преодолевается при помощи живой *воды*.

Не менее характерно рождение *Дзерассой* близнецов. В древней Греции считали, что мать близнецов *Диоскуров* была дочерью морского бога *Главка*; дочерью *Океана* считалась прекрасная *Европа*, родившая близнецов *Миноса* и *Радаманта*.

В. Ф. Миллер и *В. И. Абаев* обратили внимание, что приключение *Урызмага* в *пещере вели-*

кана совпадает с почти аналогичным эпизодом из девятой песни «Одиссеи» Гомера, в которой главный герой попал в плен к одноглазому циклопу *Полифему*. При этом осетинские и другие кавказские варианты оказались гораздо ближе к греческому, чем фольклорные европейские.

«Суд старшинства» между *Урызмагом* и *Хамыцем* связан с темой брака, поскольку ни один из братьев не хотел жениться раньше другого, который мог оказаться старше и обидеться. *Л. И. Акимова* сравнивает его со знаменитым судом *Париса*, который происходит на свадьбе *Пеллея* и *Фетиды* и сам имеет результатом супружество судившего с прекрасной *Еленой*. *Аркызов* зуб соответствует «яблоку раздора».

Инцестуальный брак *Шатаны* с *Урызмагом* соответствует, например, браку *Зевса* и его сестры *Геры*, *Кроноса* и *Реи*, *Урана* и *Геи* в Древней Греции. Кроме того, древнегреческий грамматик *Антонин Либерал* в «*Метаморфозах*» (41) приводит точную параллель рассказу о том, как переодетая мужчиной *Шатана* соблазнила *Урызмага*. Жена *Прокрида* изменила мужу *Кефалу* с неким *Птелеоном*, подарившим ей золотой венец, и была застигнута *Кефалом*, но сумела на него повлиять: «*Прокрида*, получив дары, вернулась в аттический *Форик*, где жил *Кефал*, и стала вместе с ним охотиться; она поменяла одежду и сделала мужскую прическу, так что никто не мог ее признать. *Кефал*, увидев, что охота ему нисколько не удастся, а все идет в руки *Прокриде*, сильно захотел получить это копье. И *Прокрида* вдобавок пообещала ему отдать и пса, если он захочет одарить ее своей юношеской красотой. *Кефал* принял предложение и, когда они улеглись, *Прокрида* открылась ему и стала упрекать его, что он совершил в отношении нее гораздо более позорный поступок, чем она — против него. Итак, *Кефал* получил копье и пса».

Превращения *Урызмага* имеют еще более известное соответствие у древних греков. Это «*Метаморфозы*», или «*Золотой осёл*» *Апулея*, где главный герой по имени *Луций* попадает в *Фессалию*, останавливается в доме знаменитой ведьмы и случайно превращается в *осла*. Дальше повествование посвящено его злоключениям в облике четвероногого животного и попыткам расколдоваться, которые завершились успехом благодаря помощи египетской богини





Исиды. В некоторых сказаниях Урызмаг в отместку превращает ведьму или жену *алдара* в ослицу. В новогреческой сказке «Три брата» герой превращает злокозненную царевну в осла и возит на ней инжир.

Несколько более отдаленной является параллель к появлению на свет Шатаны. По греческому мифу, Зевс в виде золотого дождя (луча *солнца*) проник к спрятанной в подземелье Данае, родившей затем Персея. Кроме того, тогда же, согласно осетинскому сказанию, был зачат первый конь *Арфан*, поэтому указывают на греческую легенду о том, как Посейдон, называемый Конским, сотворил первого коня, пробив скалу (*петра*) в Фессалии, где позже возникло его святилище («*Etymologicum magnum*». 473, 42–45). Схолии к Пиндару (246 b) тоже рассказывают, что в честь Посейдона Скалистого были организованы *игры* на месте, где первый конь выпрыгнул из скалы, по этой причине он также называется Конским. Также известна легенда о рождении первого коня от союза Земли и Посейдона. Филострат в «Картинах» (II, 14) говорит, что коня от Посейдона породила «Земля, воспринявши семя заснувшего бога». Подобные объяснения собрал Сервий Гонорат в комментариях к «Георгикам» Вергилия (I, 12). Сюда же примыкает изложенная историком и путешественником II в. н. э. Павсанием в «Описании Эллады» (VIII, 25, 42) фиγαлийская легенда о преследовании Посейдоном Черной Деметры в облике кобылицы. Бог моря пытался добиться взаимности от Деметры, когда та, безутешная, искала свою дочь Персефону. Тогда Деметра превратилась в кобылицу и стала пастись в табуне некоего Онкия — сына *Аполлона*, царствовавшего в Аркадии. Однако ей не удалось обмануть Посейдона, который, превратившись в жеребца, покрыл ее. От этого союза появились на свет нимфа Деспойна и дикий конь Арейон.

Не менее интересен сообщаемый Псевдо-Плутархом (XXIII, 4) миф об иранском боге Митре, относящийся к Закавказью. «Митра желал иметь сына, но ненавидел женский род и сошелся поэтому с некой скалой. Забеременев, камень через положенное время произвел на свет сына по имени Диорф». Когда Диорф возмужал, то поспорил с *Аресом*, кто из них доблестнее, был убит и по воле богов превратился в гору, носящую его имя, — у берегов Аракса.

Этот сюжет напоминает битву *Сослана* с *Тотрадзом*, а также захоронение Сослана в *склепе*. В некоторых древних сказаниях такое рождение приписывалось и самому богу Митре. По сообщению христианского философа и мученика II в. н. э. Юстина (Разговор с Трифоном-иудеем, 70), «совершители мистерий Мифры говорят, что он родился от камня». Вследствие этого он назывался *Πετρογενής* 'Рожденным скалой'.

Согласно Аполлодору (III, 14.6) и Гигину (166), пролившееся при виде Афины семя Гефеста оплодотворило землю, и от него родился Эрихтоний, царь Афин, нижняя часть тела которого была как у дракона.

По Т. В. *Тадевосяну*, то, что в некоторых вариантах отец Сослана — *Уастырдж*, а в некоторых — *пастух*, напоминает, как Зевс в облике пастуха соблазнил Мнемосину. Солярный герой Сослан проявляет много сходства с греческим богом Аполлоном, который связан со Скифией и более дальними европейскими краями — Гипербореей.

В дельфийском храме некогда стоял на треножнике бронзовый *котел*. Согласно древнегреческой традиции, в нем находились зубы и кости змея Пифона, убитого Аполлоном. Этот котел выполнял функции оракула. Точно так *Уацамонга* служила определителем правды и достойного героя, т. е. своеобразным оракулом нартовского общества.

«Неравная» женитьба Хамыца на *Быценон*, по Л. И. Акимовой, соответствует такому же «неравному» браку Пелея и владычицы вод Фетиды, которая может превращаться в *огонь*, воду и зверя. Он тоже длится недолго: Фетида покинула мужа и ушла в водную глубь, после того, как тот нарушил запрет и подсмотрел, как она закаляет *Ахилла*. Дети обеих богинь остаются с отцами. Ахилла отдают на воспитание Хирону, но потом мать скрывает его на острове Скирос, а *Батрадз* попадает в водный мир, и обоих выманивают из тайного убежища.

Древнегреческий мотив неуязвимости и «Ахиллесовой пяты», по наблюдению В. И. Абаева, повторяется в осетинском эпосе дважды: в цикле Сослана и в цикле Батрадза. Батрадз закаляется в небесной кузнице и становится стальным, кроме одной кишки или трёх волосков на темени. Сослан «закаляется» в волчьем молоке, как Ахилл — в реке Стикс, хотя имеется





и другая версия (по более поздним мифам), когда Фетида, дабы сделать своего сына бессмертным, держала его в огне. Другие версии мифов повествуют, что из семи ее сыновей, положенных в огонь, погибли все, за исключением Ахиллеса. *Фандыр* в руках закаляемого *Курдалагоном* Баградза соответствует лире, с которой иногда изображается Ахилл.

В истории, которую рассказывает Сослан, а в дигорских вариантах — Урызмаг, фигурирует девушка во чреве кита. А в сказке греков-румеев, которые отчасти ассимилировали готское и аланское население Крыма, коварная сестра, взятая нянькой, сталкивает жену царевича в море и занимает ее место. Царевичу удается выволить жену из чрева кита.

О. Б. *Гуцуляк* обратил внимание, что точно так же, как нартowski герой Сослан, оскорбивший дочь Солнца, гибнет от волшебного огненного *Балсагова Колеса*, колесо стало роком для царя лапифов Иксиона, которого Зевс привязал в царстве Аида к огненному колесу, обвитому змеями, быстро вертящемуся, и ветры понесли его вдоль поднебесья (Пиндар, «Пифийские песни», II 21; Овидий, «Ибис», 176; Вергилий, «Георгики» III 38–39), за то, что он дерзнул распространить слух о связи своей с Герой. Как и Балсагово Колесо, Р. Грейвс связывает колесо Иксиона с обычаем пускания с горок горящих колес на европейских праздниках летнего солнцеворота.

Вместо Геры Иксиону предоставили облачную богиню Нефелу (Лукиан, «Разговоры богов», 6, 4), и от этой связи Нефелы и Иксиона родился чудовищный и отверженный всеми Кентавр, от которого магнесийские кобылы произвели на свет многочисленное потомство. Это аналогично тому, как нарты в ответ на сватание *кадзи* к Шата́не подменяют ее дочь *Кулбадаг-ус*. Эта Лжешата́на, став царицей *кадзи*, рождает сына и всячески вредит нартам. А расправа Урызмага на *пиру* с врагами отвечает битве кентавров с лапифами. *Кадзи* близки к каракондзалосам из новогреческих народных верований.

В Нартовском эпосе *Созрыко* оживляет *Беду*, а *Хамыц* — красавицу из *Аварии*, выведая тайну змей. В греческой мифологии Главк, сын критского царя Миноса, ребенком, гоняясь за *мышью* или играя в мяч, упал в бочку с мёдом и

был найден мертвым. По сообщению Гигина и Аполлодора (III, 1), воскресить его Минос поручил аргивянину Полииду, обнаружившему тело. Когда Полиид сказал, что этого нельзя сделать, Минос приказал запереть его вместе с мальчиком в гробницу и положить туда меч. Когда они пребывали там, к телу мальчика вдруг подползла змея, и Полиид, подумав, что она хочет съесть его, быстро ударил ее мечом и убил. Другая змея искала эту, а когда увидела, что она убита, уползла и принесла траву, от прикосновения которой к убитой вернулась жизнь. То же самое сделал Полиид. Когда они кричали внутри, какой-то прохожий сообщил Миносу, тот приказал открыть гробницу и вернул себе сына живым и невредимым, а Полииду с множеством подарков отпустил на родину.

Такое же, как Сослан, путешествие в *Царство мёртвых* в греческой мифологии предпринимали *Одиссей*, *Геракл* и *Орфей*. Вместе с тем, спасение Сосланом птенцов *орла* от Руймона находит параллель в новогреческой народной сказке «Три удальца и три девушки». Ее герой спасает птенцов от змеи и, благодаря их матери-птице, выбирается из нижнего мира.

Рождение грозового витязя Баградза обнаруживает параллель в некоторых сюжетах греческих мифов. В частности, древнегреческий бог грома Зевс проглотил свою беременную жену Метиду, после чего из его головы родилась Афина. Он же выносил в своем бедре сына Диониса. В новогреческой сказке «Паршивая» с острова Лесбос женщина купила яблоко, от которого рождаются дети, и оставила на столе. Муж его съел, и у него стало пухнуть бедро. Решив, что это нарыв, он отправился искать лекаря. Путь его пролегал через чащу, колючий шиповник вспорол то место, выпала девочка, но он этого не заметил и решил, что выздоровел. Девочку подобрал и вырастил орел *Бога*.

Смерть сыновей *Сырдона* от руки его сводного брата Хамыца в отместку за зарезанную и сваренную в котле корову тоже находит много соответствий в греческой мифологии. Так, например, Атрей убивает сыновей-близнецов своего брата Фиеста, варит их в котле и подает их самому Фиесту в виде блюда. Фиест проклинает весь род Атрея. Атрей — сын Пелопа. Пелоп был убит своим отцом, Танталом, сварен в котле и подан богам в качестве блюда. До этого так же





поступили сыновья Ликаона со своим братом Никтимом, когда угощали у себя в Аркадии Зевса. Их наглость была столь велика, что они поставили перед Зевсом суп из потрохов, в котором внутренности их брата Никтима были смешаны с потрохами овец и коз.

С Сырдоном как творцом *фандыра* сближается трикстер Гермес, непризнанный при рождении богами и живущий в пещере; на четвертый день после рождения он угнал коров у своего божественного сводного брата Аполлона и утаил их. Гермес сконструировал первую лиру из панциря убитой им черепахи и веток. Струны на ней были сделаны из *шкур* одной из украденных у Аполлона коров. Молодой бог изобрел первую песнь, возможно, тоже поминальную, как и Сырдон. Тем временем разъяренный Аполлон, идя по следам Гермеса и коров, находит обитель преступника. После всех перипетий Гермеса принимают в круг олимпийцев, как Сырдона — в общину нартов. Когда Гермес начинает играть на своей лире, изумленный и восхищенный Аполлон отпускает Гермеса, обменяв свой скот на инструмент и умение играть на нем. Вполне сопоставимы древнегреческий и нартовский мотивы хитрости и коварства создателя инструмента, похищения им крупного рогатого скота и поиска его владельцем, важная роль дара и взаимных обязательств, которые заменяют собой кражу в качестве мифологического способа получения культурных благ. В Нартовском эпосе на *фандыре* потом начинает играть солярный Сослан, близкий Аполлону.

Мотив струнного *музыкального инструмента*, созданного из дерева и жутких хтонических существ, в данном случае змей, сохранился в новогреческом акритском эпосе. В киприотской песне о том, как Дигенис Акрит похитил дочь царя Леванди, совет сделать струнный инструмент тамбуринов из необычных материалов — дерева оливы, змей и зверей, ему дал разбойник Филиопаппус. Всадник-рыцарь Дигенис соблазняет невесту и увозит ее из-под венца. В одном из вариантов это скрипка. Из змей и гадюк Дигенис делает струны инструмента в акритской балладе, записанной на эгейском острове Лимнос. Примечательно, что большая олива выступает в виде *Мирового древа*, на котором живут звери и у подножия которого обитают змеи, а созданный из него струнный инструмент,

как следствие, приобретает черты шаманского. На Понте известна аналогичная песня об Иоанне Цимисхии, который незванным явился с причудливым чудодейственным тамбурином из змей и ящериц на свадьбу, дабы заколдовать и похитить невесту.

А. А. *Туаллагов*, К. К. *Кочиев*, В. А. *Цагараев* также сближают Гермеса с Сырдоном на основании того, что первый уводил души умерших в Аид, изобрел меры, *числа* и азбуку, обучив им людей, был богом красноречия, изворотливости и обмана, превосходя всех в хитрости и воровстве. В то же время неоднократно высказывалась мысль о близости образов Одиссея и Сырдона.

Особое место среди параллелей занимает троянский цикл. По мнению В. И. Абаева, осада крепости Хиз имеет отдаленное сходство с сюжетом «Илиады» Гомера. По некоторым вариантам, поводом к походу нартов против этой крепости послужило похищение Хизовым сыном жены Сослана, прекрасной *Агунды*, в то время как троянская война вспыхнула в результате похищения Парисом жены Менелая, прекрасной Елены. Осада Хизовой крепости, как и осада Трои, принимает затяжной характер. Неуязвимый Сослан, как бы совмещающий роль Менелая и Ахилла, является главным героем осаждающих. Во время осады он теряет своего друга Дзеха, как Ахилл — Патрокла. «В происшедшей схватке двух врагов мы видим Хизова сына убегающим, а Сослана преследующим и настигающим его, совершенно так же, как Гектора и Ахилла». Л. И. Акимова обратила внимание, что и там, и там похищают жену в отсутствие мужа — у греков Менелай отбывает на похороны деда на Крит; у нартов молодой муж, как правило, отправляется в балц. Черты Троянской войны прослеживаются и в походе *Насран-алдара*. Совпадают умопомрачительная, нестареющая красота похищенной женщины, смертность мужа, отвоёвывающего жену. Троя падает летом, и летом, «между июлем и августом» Сослан, дабы хитростью захватить крепость, зарезал быка, выпотрошил его, влез в его шкуру и притворился мертвым. В. И. Абаев сопоставляет с троянским конём именно этот эпизод.

Мотив двух гор, преграждающих путь Батраду к великану *Кандзаргасу* и *Айсане*, которые то сходятся, то расходятся, по наблюдению





Л. И. Акимовой, находит соответствие в таких же скалах Симплегадах, о которых Гомер говорит в «Одиссее» (XII, 59–72).

В новогреческой сказке «Девушка на войне» младшая дочь царя отправляется на войну, переодевшись мужчиной, как многие «амазонские» героини Нартовского эпоса.

Подобно Арахдзау, в *сундуке* пускают по волнам малолетнюю героиню новогреческой сказки «Девушка выходит замуж за Солнце». Волшебное *зеркало* из одноименной сказки, в которое король мог видеть любого врага, вторгнувшегося в королевство, напоминает такой же предмет из Нартовского эпоса.

Уастырджи, в осетинском нарттовском и сказочном сюжете спора двух женихов из-за невесты, заставляет зацвести на *фынге* ветвь яблони или же делает так, что плодородное дерево появляется из половины яблока. По наблюдению Л. И. Акимовой, в греческом мифе о воинственной Аталанте и Гиппомене, который излагают Гигин (185) и Аполлодор (III, 9, 2), жених точно так же побеждает в состязании, принеся полученные от Афродиты «три яблока замечательной красоты». А в новогреческой сказке «Три удалыца и три девушки» купец, покровитель главного героя, посреди свадебного застолья предлагает взять виноградный побег, положить его на стол, и если он выгонит листья, даст завязь, и виноград мигом поспеет, чтобы вся свадьба наелась, то невесту следует отдать за другого жениха. Свадьба со смехом соглашается на эти условия. Тогда купец берет виноградный побег, кладет его посреди стола. И вдруг начинают расти листья, появляется завязь, и спелый виноград виснет гроздьями. Все едят и удивляются такому чуду, а купец говорит, что возьмет девушку в жены удалец, который сидит рядом с ним.

Л. И. Акимова называет Агунду осетинской Персефоной. Вместе с тем, на земной свадьбе *Ацамаза* и Агунды, по ее наблюдению, собираются все *небожители*, как в греческом мифе — на свадьбу Пелея и Фетиды, то есть это тоже кардинальный поворот в существовании человеческого социума, вселенское, космическое событие. В. И. Абаев не мог не сопоставить Ацамаза и древнегреческого Орфея, хотя Орфей играет на струнном инструменте. В новогреческой сказке «Змеиное деревце» игра бедного че-

ловека Костакиса на *свирели* нравится змее, которая танцует перед ним, раскачиваясь. Это добрый дух дома. В сказке «Чудесная свирель» герой в обмен на принесенного в жертву путем сожжения козленка получает от Бога пастушью свирель, от звуков которой танцуют не только звери и люди, но также дома и скалы.

Небожители в «Нартиаде» во многом сходны с греческими богами. Например, Курдалагон напоминает греческого Гефеста. В общем и целом, древнегреческие и новогреческие данные, одни из которых имеют индоевропейское происхождение, другие, возможно, отражают догреческие взаимоотношения балкано-средиземноморского региона с кавказскими культурами, а третьи восходят к периоду общения греков с народами Скифии, Кавказа и Персии, указывают на древность нарттовских мифолого-эпических мотивов.

Лит.: Абаев В. ИТ. 1990. С. 168–169, 176–177, 199–201. 328, 333–339; Туаллагов В. Скифо. С. 155, 161, 169–170; Дзидцойты. Нартовский эпос. С. 39, 41; Цагарая В. Золотая яблоня. С. 254, 256; Грейс Р. Мифы Древней Греции. М., 1992; Кристоль. Сырдон. С. 150–158; Дюмезиль Ж. Скифские романы // ЭМОМК. С. 133; Трубецкой Н. С. Избранные труды по филологии: Переводы. М., 1987. С. 346–349; Воеводский Л. Ф. Каннибализм в греческих мифах. Опыт по истории развития нравственности. СПб., 1874; Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. К., 1983. С. 50–53; Полякова С. В. «Метаморфозы», или «Золотой осел» Апулея. М., 1988; Рахно К. Ю. Арфа Сырдона: балканско-средиземноморские параллели // Nartamongae. АОИ. 2019. Vol. XIV. № 1, 2; Акимова Л. И., Кишин А. Г. Греко-нарттовские параллели: «Троянская война» // Nartamongae. АОИ. 2020. Vol. XV. № 1-2. С. 88–130; Гуцляк О. Каджи и кентавры: к вопросу об этнической атрибуции мифо-эпических персонажей (в печати); Антонин Либерал. Метаморфозы // ВДИ. 1997. № 4. С. 230; Арнобий. Против язычников. СПб., 2008. С. 282; Иустин Философ. Творения. М., 1995. С. 249; Павсаний. Описание Эллады. Книги V–X. СПб., 1996. С. 147, 210–211, 236; Аполлодор. Мифологическая библиотека. Л., 1972. С. 50, 62, 71–72; Гигин. Мифы. СПб., 2017. С. 187–189, 217, 236; Торшилов Д. О. Античная мифография: мифы и единство действия с приложением аргументов Аристофана Византийского и «О реках» Лжеплатарха. СПб., 1999. С. 378; Филострат (Старший и Младший). Картины. Каллистрат. Статуи. М.-Л., 1936. С. 77; Лукиан Самосатский. Сочинения. СПб., 2001. Т. 1. С. 98–99; Сказки народов мира / Сост. В. Аникин, Н. Никулин,





Б. Путилов, Р. Кушнерович. М., 1995. Т. 9. Народные и авторские сказки пяти континентов. С. 291–297, 301–303; Сказки народов мира. Т. 4. Сказки народов Европы / Сост. А. Л. Налепин. М., 1988. С. 337–342; Грецькі народні казки. К., 1985. С. 47–48, 83–84; И в а н о в а Ю. В. Румейский фольклор // Греки России и Украины. СПб., 2004. С. 494–495; Paton W.R. Folktales from the Ægean // Folk-Lore. London, 1900. Vol. 11. № 3. P. 335; McDevitt A. Bacchylides: The Victory Poems. London, 2009. P. 219; Griechische und albanesische Märchen / Gesammelt, übersetzt und erläutert von J. G. von Hahn. Leipzig, 1864. Erster Theil. S. 114–118, 166–173, 284–286; Griechische Märchen, Sagen und Volkslieder / Gesammelt, übersetzt und erläutert von Bernhard Schmidt. Leipzig, 1877. S. 115–116.

К. Ю. Рахно



Ж. А. Грисвар



ГРИСВАР Жозель Анри [GRISWARD JOËL HENRI (1938)] — известный французский ученый-фольклорист, один из наиболее плодотворных исследователей эпосов народов Северо-Западной Европы и Нартовских сказаний осетин. Профессор средневековой французской литературы в Турском университете имени Франсуа Рабле. Последователь Ж. Дюмезиля. Ему принадлежит большая заслуга в изучении двух выдающихся эпических персонажей: *Артура* из знаменитой легенды «Король Артур и рыцари “Круглого стола”» и богатыря *Батрадза* из осетинских Нартовских сказаний.

Батрадз — стальной герой; он одновременно и герой, и оружие. Батрадз — бог-меч; он может умереть только после того, как его меч будет брошен в море. Король Артур и его меч также связаны между собой. Меч дает ему жизнь и отбирает ее у него. Он не смог жить после утраты меча. Сопоставительный анализ этих двух образов позволил Г. выдвинуть гипотезу об общей

мифологической схеме Нартовских сказаний и кельтских легенд.

Г. внес большой вклад в исследование осетино-ирландских эпических параллелей, начатое Г. *Бейли*, которые он считает следствием пребывания алан в Ирландии и полагает, что сходства установились в другие времена. В частности, Г. не сомневается в тесных контактах, существовавших между Скифией и Ирландией (в последующем сармато-аланские контакты получили распространение как в Осетии, так и на Британских островах). «Схождения, выявляемые между нартами и уладами, в очередной раз продвигают нас к постановке проблемы: не свидетельствуют ли они о наличии общего наследия».

Г. удалось провести настолько убедительные параллели между Батрадзом и *Кухулином*, что это позволило ему назвать исландского героя двойником Батрадза. Таким образом, меч, брошенный в озеро, связал в одно целое трех эпических персонажей: Батрадза, Артура и Кухулина, включенных в параллельные и идентичные системы, системы организации эпического мира, который лежал в основе одновременно и сказаний о нартах, и цикла уладов, и цикла «Круглого стола». В результате сопоставительного анализа трех эпосов Г. удалось установить тройную связь главных персонажей перечисленных произведений. «Мотивы меча, брошенного в озеро, тройная связь Батрадз — Артур, Батрадз — Кухулин, Артур — Кухулин не должны рассматриваться сами по себе и изолированно». Г. также выявлено множество несомненных соответствий между *Сосланом* и *Кухулином*; во многом образ Колеса тесно переплетается с судьбой двух героев — кельтского и осетинского. Г. заинтересовала и колоритная фигура Нарта *Сырдона*. Им установлено, что характеристика, данная Ж. Дюмезилем Сырдону, слово в слово применима и к скандинавскому *Брикриу* и, в части его язвительности, — персонажу британской легенды о короле Артуре по имени сэр *Кей*.

Г. считает осетинский народ самым консервативным индоевропейским народом, который сохранил до наших дней обширный свод Сказаний о Нартах. Ученый пишет: «Эти сказания северных осетин в действительности распространились среди их соседей (черкесов, татар, абхазцев, чеченцев, ингушей), которыми они





были переняты, зачастую адаптированы, смешаны или переделаны».

Соч.: Мотив меча, брошенного в озеро: смерть Артура и смерть Батрадза // ЭМОМК. Вл., 2003; Пер. Т. Камболова осуществлен по изданию J. H. Grisward. Le motif de l'épee jetee au lamord d'Arturet la mord de Batradz // Romania, revue trimestrielle consacree a lecture des langues et des literatures romanes fondée en 1972 par Paul Meyer et Gaston Paris, pulliee par Felux Lesoy. Paris: societe des amis de lo Romania. 1969. Т. 90. № 3–4. P. 289–340; t. 91. P. 473–514; Archéologie de l'épopée médiévale: structures trifonctionnelles et mythes indo-européens dans le cycle des Narbonnais / Préface de Georges Dumézil. Paris, 1981; Легенда о короле Артуре и нартовский эпос: пример Сира Говэна и Сослана-Созырыко // Этноге-нез. Вл., 2013.

Лит.: Ч и б и р о в. ОН. См. имен. указ.

Л. А. Чиби́ров

ГУБАЕВ Александр Бибоевич [ГУЫБАТЫ Бибойы фырт Алыксандр] — *сказитель*, уроженец сел. Джинат РСО-А. От него в 1941 г. С. *Бритаевым* записано «Сказание о Нарте Уархаге» («Нарты Уæрхæджы таурæгъ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 545–548.

И. Б.

ГУБАЕВ Дзакко [ГУБАТЫ Дзакко] — *сказитель*, уроженец сел. Дзомаг РЮО. От него в 1925–1926 гг. Вл. *Газзаевым* записаны 10 *кадагов* «Нарт Батрадз» («Нарты Батырадз»), «Старик Урызмаг» («Уырызмæджы заронд»), «Хамыц и Урызмаг» (Хæмыц æмæ Уырызмæг») и в 1926 г. П. *Санакоевым* — «Дочь Солнца Ацырухс и Сослан Бораты» («Хуры чызг Ацырухс æмæ Борæты Сослан»).

Лит.: ИАС. Т. 1. С. 249–252; ХИАУ. I. 1929. С. 53–58, 98–114; ХИФ. С. 123–125, 127–130; ПНТО. 1992.

И. Б.

ГУБАТА [ГУЫБАТÆ] — персонаж эпоса из сказания «Как настали для нартов тяжелые времена» («Нартыл фыд дуг куыд ыскодта»). Г. родом из низкорослого, но сильного племени *Быцента*, владелец равнины Талк-Тулк (Талх-Тулхы быдырты хицау). Г., сына Быцена, не брали ни *меч*, ни стрелы. Когда Нарт Созырыко расспросил его о природе его неуязвимости, то услышал такой ответ: «У меня есть меч, кото-

рый родился вместе со мной, и смерть моя может наступить только от этого меча».

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 261, 286, 817; Д з и ц ц о й т ы. ВОФ. С. 207.

К. Р.

ГУГКАЕВ Чермен Казбекович [ГУГКАТЫ Хъазыбеджы фырт Чермен (1988)] — осетинский художник, член Санкт-Петербургского СХ России (с 2017), преподаватель каф. станковой живописи Санкт-Петербургского гос. ун-та (с 2017), награжден дипломом СХ России за успехи в творчестве и содействие развитию изобразительного искусства России (2017) и медалью «В ознаменование 10-летия победы в Отечественной войне народа Южной Осетии» за заслуги в развитии интеграционных процессов между севером и югом Осетии и личный вклад в создание музейного комплекса Юго-Осетинского государственного ун-та им. А. А. Тибилова (2020). Живет и работает в г. Санкт-Петербург.



Ч. К. Гугкаев

Г. окончил Владикавказское художественное училище им. Азанбека Джанаева (2008), Санкт-Петербургский государственный академический ин-т живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина (2015) (мастерская монументальной живописи под руководством проф. А. К. Быстрова).

Г. работал сотрудником творческой мастерской монументальной живописи РАХ под руководством В. А. Мыльниковой (2016–2020), преподавателем Санкт-Петербургского государственного академического ин-та живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина (2016–2020).

Г. — постоянный участник международных, всероссийских, региональных и городских выставок. Тематика произведений художника богата и разнообразна. Большой интерес вызывают его картины «Голгофа» (2016), «Осень» Диптих (2016), «Уходили на войну. Посвящается братьям Газдановым» (2016), «Молитва». Полиптих (2017), «Легенда» (2019) и др.





Со студенческих лет молодой художник интересовался нартовской тематикой. В 2015 г. Г. успешно защищена дипломная работа «Сказание о Нартах» (холст, темпера) (эскиз росписи), за которую им получена похвала Государственной Экзаменационной комиссии. В 2018 г. монументальное панно «Сказание о Нартах» было представлено на выставке-конкурсе «Осетинская Нартиада и осетинская традиционная народная культура» (Владикавказ). Председатель Союза художников РСО-А, засл. художник РФ Таймураз Маргиев по поводу этой работы писал: «На этот конкурс им представлен монументальный, три метра на двенадцать, триптих «Сказания о нартах», написанный темперой и занимающий у нас в зале, вы сами видите, три стены. Небожители, нартские герои и красавцы, подвиги, пиршества и гибель нартов — все это ожило на холстах Чермена, энергетика у которых — мощнейшая». В настоящее время панно находится в музейном комплексе ЮОГУ им. А. А. Тибилова, которому был подарен автором.

Соч.: Каталог выставки «Диалог культур». СПб., 2016. С. 10, 11; Каталог выставки «Муза должна работать». СПб., С. 15; Дарьял // Вл., 2018. С. 130–139; Каталог выставки «На земле Бориса и Глеба». Воронеж, 2019. С. 14, 15; Каталог выставки «Осетинская палитра на берегах Невы». СПб., 2019; Каталог выставки «Молодые художники Санкт-Петербурга». СПб., 2020. С. 9.

Лит.: Толоконникова Е. Корни и корона яблони нартов (интервью с Т. Маргиевым) // СО. 22 июня 2018 г.; Тедеева А. Сказания о нартах — в ЮОГУ // Южная Осетия. 26 сентября 2018 г.; Евведжауы курдиат // Рагстдзинад. 14 июля 2020 г.

Л. К. Гостиева

ГУДИЕВ Илико [ГУЫДИАТЫ Иликъо] — уроженец сел. Орчосан Ленингорского района РЮО. От него в мае 1941 г. Лазо Туаевым записаны кадаги «Как нарты хотели хитростью убить коварного Сырдона» («Нæртон адæм куыд сайдтой марынмæ гæды Сырдонъ»), «Как наступил тяжелый год нартов» («Нартыл фыд аз куыд скодта»), «Сослан, Батрадз и Созырыко» («Сослан, Батрадз æмæ Созырыхъ»), «Нарт Касболат» («Нарты Хъасболат») и «Как Созырыко истребил род Албегата» («Созырыхъ Албегаты куыд фæцагъта»).

Лит.: Архив ЮОНИИ. Фольклор. Фонд 4, арх. 23, оп. 1, л. 244–365.

Л. Ч.

ГУДИЕВ Махамат [ГУЫДИАТЫ Мæхæмæт] — уроженец сел. Окрокана Казбегского района Грузии. От него 10 мая 1941 г. Л. Туаевым было записан кадаг «Нартов постиг голодный год».

Лит.: Архив ЮОНИИ. Фольклорные записи по нартовскому эпосу Юго-Осетии. П. 116, т. 11, № 908.

Л. Ч.

ГУЙНОН [ГУЙНОН (диг.)] — племянник Солнца, хозяин Колеса Ойна из кадага «Нарт Сослан» («Нарти Сослан»). Дочь Солнца Акула предложила Сослану жениться на ней, но, получив отказ и оскорбившись, пожаловалась матери и велела наказать нарта. Та пригласла своего племянника Г., чтобы он расправился с Сосланом, наслав на него Колесо Ойна; от него нашел свою гибель отважный Нарт. Возможно, так передается имя Иоанн.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 617, 847.

Л. Ч.

ГУМ [ГУЫМ]. В Нартовском эпосе часто фигурируют Гумский человек, Гумский перевал, страна Гум. Очевидно, в истории алан «страна Гум» играла такую же важную роль, как и долина Уарп.

В литературе отмечено, что «страну Гум» следует отождествлять с долиной р. Кумы. Компонент «Гум» зафиксирован в топонимике верховьев Кумы — речка Гумич и сел. Гумлокт Малокарачаевского р-на Карачаево-Черкесии (Кумско-абазинское). Живущие в верховьях Кумы абазины называют эту реку «Гум». Упоминаемый в эпосе Гумский человек не принадлежит к нартам. Встретив на охоте Нарта Сослана, он сражается с ним, а затем они становятся побратимами (как и в случае с Уарп-алдаром и Урызмагом). Пять вариантов кадага о Гумском человеке обобщены в статье Б. А. Алборова.

Действительно, в названии р. Кумы, как отмечал А. Пономарев, отложилось название тюркского народа куманов-половцев. Обитание половцев в степях Предкавказья, в том числе и в





долине р. Кумы, в XI–XIII вв. засвидетельствовано не только письменными, но и археологическими источниками. В образе Гумского человека следует видеть именно северокавказских куманов-половцев, а в отношениях Гумского человека с Нартом Сосруко — кальку подлинных исторических отношений половцев и алан. Схема отношений Гумского человека и Сосруко сводится первоначально к вражде и борьбе, затем к примирению и *побратимству*. Алано-половецкие отношения в XI–XIII вв. прошли через два этапа: 1) период враждебных отношений и вооруженной борьбы, 2) период мирных отношений и союзничества. Кума в эпосе представляется то как степная, равнинная река («Гумская равнина»), то как река горная («Гумское ущелье», «Гумский перевал»). Это соответствует действительному характеру реки, берущей начало в горах (с горы Кум-Баши) и протекающей вначале по ущелью, а затем в р-не Дарьинских вершин выходящей на равнину.

Хотя р. Кума не входит в бассейн Кубани, ее верховья непосредственно прилегают к верхней Кубани, а в орографическом отношении они составляют один район в системе Скалистого хребта. Поэтому один из авторов (В. А. Кузнецов) не только рассматривал интересующий вопрос в географических рамках верховьев Кубани, но и попытался установить, где мог находиться упоминаемый в эпосе Гумский перевал. Гипотеза вызвана к жизни следствием идеализации половцев-куманов в советской исторической и художественной литературе. С ней частично солидаризировались Ю. А. Дзиццойты и Г. Б. Романова.

Альтернативную точку зрения занимал Ш. Д. Инал-Ипа, который указывал на гидроним Гумиста и ущелье Гума в центральной части Абхазии, там же известны р. Гума близ Сухума, провинция Гума в феодальной Абхазии между рр. Псырца и Келасури, гора Гумов Гмышьха, р. Гумрыпшь, местность Гумати близ Кутаиси. Река Гумария протекает близ Адлера. Это показывает относительность гипотезы с куманами, построенной на топонимике.

Вместе с тем, А. А. Туаллагов приводит сведения о сарматских этнонимах, которые могут позволить по-другому взглянуть на проблему страны Г. В частности, Плиний (VI, 21) упоми-

нает агаматов, которые сопоставимы с яксаматами, располагавшимися тогда к востоку от Нижнего Дона. Недалеко от агаматов помещались камаки, которых сопоставляли с камами самого Плиния (VI, 59) на Яксарте. Плиний (VI, 47), заимствовавший сведения с карты Агриппы, помещал в Бактрии команов. Помпоний Мела (I, 13) называет их хоаманы и рядом размещает хомаров. У Птолемея (VI, II, 6) отмечаются комы. Все они служат вполне вероятными прототипами населения страны Г.

Лит.: Кузнецов В. А. Нартский эпос. С. 112–114; его же: Алания в X–XIII вв. С. 32; Алборов Б. А. Осетинские нартские сказания о Созырко и Гумском человеке // УЗ СОГПИ. Т. XXIII. Вып. 3. Ордж., 1957. С. 99–103; Инал-Ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухум, 1976. С. 383; Дзиццойты Нарты. С. 121–122; Пономарева А. Куман-половцы // ВДИ. 1940. № 3–4. С. 366–370; Минаева Т. М. К вопросу о половцах на Ставрополье по археологическим данным // МИСК. Вып. II. Ставрополь, 1964; Дьячков-Тарасов А. Н. Неизвестный древний торговый путь из Хорезма в Византию через Кавказ // Новый Восток. Кн. 28. М., 1930. С. 148–156; Акритас П. Г. Древний торговый путь от Черного моря к Каспийскому по горам Центрального Кавказа // УЗ КБНИИ. Т. XIV. Нальчик, 1959 и др.; Романова В. А. Нартский эпос. С. 126–127; Туаллагов А. А. Сарматы и аланы в IV в. до н.э. – I в. н.э. Вл., 2001. С. 135.

В. А. Кузнецов
К. Ю. Рахно

ГУМАНИЗМ В ЭПОСЕ. В Сказаниях о Нартах, как и в любом героическом эпосе, воспеты сила личности человека, стойкость его духа, нескончаемая воля к победе. Нарты отважны и суровы, выше всего они чтят воинские качества — искусное владение оружием, сдержанность, способность пожертвовать жизнью, прийти на помощь в самых опасных ситуациях. Для достижения доброй славы они не жалеют всех своих умений и способностей, ума и изобретательности. Но условием столь желанной для них славы являются не только воинские таланты, но и своеобразный гуманизм, проявленный сильным человеком.

Нарты постоянно совершают набеги за добычей, однако и в этой деятельности они следуют самобытному кодексу чести, который отражен в разных сюжетах. К примеру, в сказании





«Безымянный сын Урызмага» декларируется такой важнейший принцип: «...нам непристойно угонять все это (табуны лошадей и стада скота. — А. Х.) не предупредивши... нарты могут сказать, что мы... исподтишка угнали стада их. Надо крикнуть фадис (тревогу. — А. Х.)». В этом эпизоде, так и не дождавшись погони от потерпевшей стороны, нарты сами подходят к месту их пиршества, фактически предоставляя им возможность отбить свое богатство, организуют сражение при численном меньшинстве и все-таки одерживают победу. Гуманистическое начало основ нартовской жизни представлено в эпосе столь же отчетливо, что и воинское. В сказаниях можно отыскать немало примеров подлинного человеколюбия, сострадания, опеки над теми, кто нуждается в помощи, беззаветного служения своему народу и даже трудолюбия. Хотя последнее качество и не вполне свойственно культурам воинского типа.

Какие же качества признаны благими в пространстве нартовской мифологии? В этом смысле интересны два небольших замечания, бесспорно, связанных между собою. Первое — указание на то, что «с детства был хорошо воспитан сын Хамьца». И второе: «Кончился срок его жизни, сполна уплачен Богу весь долг». Так в чем состоит жизненный долг нарта, и какие конкретные свойства расценивались ими как показатель хорошего воспитания? Конечно, помимо силы, бесстрашия и мощи, которые составляют непередаваемый героический антураж нартовского бытия?

Неукротимые и воинственные нарты высоко ценят милосердие, и даже *Сослан*, с его подчас неоднозначной репутацией, просит высшие силы отнюдь не за себя, он молит *Уацилла* дать людям бесценный дар — хлебные зерна: «Не пожалей их для людей, живущих на земле, и навек будут они тебе благодарны». *Сослан* и сам получает благословение от *небожителей*, но таким образом, чтобы его удачливость приносила пользу и многим другим: «Когда на Черной горе будет ему удача и убьет он зверя, пусть правую лодыжку побережет он и отдаст ее тому, кого первого встретит».

Г., безусловно, свойственен и эпическим небожителям. *Сафа* собрал их, чтобы испросить для людей бесценные блага. *Курдалагон* говорит: «Я понял тебя, мудрый *Сафа*. Я понял, за-

чем ты позвал всех нас на это пиршество. Ты хочешь, чтобы мы одарили любимых тобою земных людей. Хорошо, пусть будет так». И *Афсати*, *Фалвара*, *Курдалагон*, *Галагон*, *Донбеттыр* щедро одаривают нартов.

Одним из первых проявлений «долга» нартов перед *Богам* является почитание самого Божьего Творения — мира, в котором живет этот мифологический народ. Эпос полон мотивов взаимности человека и природы — бережной участливости к животным и *растениям*, и как итог — ответной помощи первозданного мира. К примеру, в сказании «Как *Сослан* спас *Шатану* из озера *Ада*» *ласточка* служит *Шатане*, мотивируя это тем, что та спасла ее «птенцов из кошачьей пасти, выкупала их в парном молоке и уложила обратно в мое гнездо». Однажды *Сослану* помогла береза, в ответ он благословил ее: «Навеки лучшим из деревьев будешь считаться ты, белая береза!». Также он возблагодарил орешник и хмель. Вообще, гуманизм и благородство в эпосе присущи не только людям, но и животным: в сказании «Смерть *Сослана*» смертельно раненный герой предлагает некоторым из них полакомиться своей плотью, но *медведь*, *волк*, *ворон* и *ласточка* отказываются от этого страшного угощения. *Ласточка* объясняет: «Слишком хорош ты, чтобы умирать тебе здесь одному... Когда, бывало, заставлял меня дождь, ты подбирал меня, прятал за пазуху и спасал мою жизнь. Ты всегда оставлял для меня открытыми закрома, и я наедалась там вдоволь. Нет, никогда не забуду я твоих благодеяний». «Навеки ты будешь любимицей людей!» — благословляет *ласточку* *Сослан*.

Эпос предоставляет возможность рассмотреть еще один аспект категории «долг», и это — помощь слабым, опека над немощными, умение сострадать. «Раскинулась перед ним поляна. На этой поляне играют и резвятся разного возраста дети, но грустно было смотреть на них *Сослану* — так неладно были они одеты. (...) Обрадовались они, увидев *Сослана*, бросились к нему, и кто называл его отцом, а кто матерью. Пожалел их *Сослан*, слез с коня, каждого обладал и на каждом поправил одежду. И когда сел на коня и отправился дальше, дети кричали вслед ему: “Да будет у тебя прямая дорога, *Сослан*! Пусть во всем тебе будет удача...”. Нежность в отношении детей, проявленная мужчи-





ной, — редкий эпизод в эпосе, воинская идеология и конкретные ее воплощения не допускают внешних проявлений мужского чадолубия. Случается и так, что нарты не стыдятся поддержать обездоленных эмоционально, как это делает *Батрадз*. «Пусть спокойны станут ваши сердца — не покину я вас», — обещает он. Герои не просто защищают их, они сочувствуют и сопереживают слабым: «Так не лей же, отец, слез своих... я сын нарта Хамыца — Батраз, и ты больше никого не бойся».

Покровительство беззащитным — безусловное благо, и в эпосе есть указания на высшее воздаяние за это: «Поскакал он к воротам Страны мертвых и постучался. И тогда сам Барастыр, повелитель Страны мертвых, вышел к нему. И стал у него Сослан выпрашивать свою мать. И сказал Барастыр Сослану: «Немало совершил ты грешных дел, нарт Сослан. Но за то, что, торопясь на помощь к матери своей, ты не отказал голодному человеку и спас его от смерти и вырвал из когтей орла сына бедной вдовы, я отдаю тебе твою мать». Поступки, за которые был столь невероятно поощрен Сослан, и действительно в высшей степени гуманны: «изнемог человек, лежит на дороге и подняться не может. <...> торопился нарт Сослан на помощь матери своей и не взял ничего съестного. Но даже в голову ему не пришло бросить на голодную смерть человека. Поскакал он в лес и вернулся оттуда с тушей оленя. Развел он костер, насадил мясо на вертел и только после этого пожелал голодному доброго дня, хлестнул коня и помчался своей дорогой. Проскакал он уже добрую часть пути и вдруг видит: летит орел и в когтях своих несет ребенка. Взял тут Сослан свой лук и пустил стрелу в орла. Не выпуская ребенка из когтей, упал орел в реку. Подскакал Сослан к берегу, соскочил с коня, кинулся в реку и спас ребенка. Посадил он ребенка с собой в седло. На околице селения встретила Сослана женщина с исцарапанным лицом; на ее глазах утащил орел ее дитя. Отдал ей Сослан ребенка. И поблагодарила его мать: “Я бедная вдова, — сказала она. — И ты спас моего единственного сына”».

По мнению тех, кто сложил эпос о нартах, греховно унижать человека. Так, маленький Батрадз, желая вступить в *игру* с юношами *Бората*, согласен даже бегать за их стрелами. Бога-

тые и чванливые дети Бората, долго не желавшие допускать его в свою игру, впоследствии все же соглашаются, и вот почему: «Грешно нам так гонять этого закоптелого, пусть себе потешится и пустит свою стрелу». В уважении достоинства оппонента, по-видимому, также заключается гуманизм нарта.

Нарты почитают женщин — настолько, что это тоже может рассматриваться как одно из проявлений этого человеческого «долга» перед Богом. За обиду, нанесенную, пусть даже посторонним женщинам («из кадзиев»), Батрадз осуждает своего же сородича Сослана: «Пошли девушки, но на беду попался им навстречу неистовый Сослан искроглазый, и потешился он над ними». За это *кадзи* поймали Сослана и прибили его за *одежду* к стене. Пришедший к нему на помощь Батрадз вызволяет его, но предупреждает: «То бесчестье, которое привело тебя сюда, да будет тебе прощено ради этого безвинного, — сказал Батраз, указывая на сына бедняка. — Если бы не он, я оставил бы тебя здесь на стене». В целом, нарты избегают излишнего кровопролития, они могут примириться по здравому смыслу, как в сюжете о Сослане и *Гумском человеке*: «Ведь мы с тобой не кровники, зачем же мы хотим убить друг друга? Тогда бросили они в разные стороны свое оружие».

К категории долга относится великодушие, которое должны проявлять нарты даже в вопросах мести, ведь они отзываются на мольбы о пощаде. Ни что иное, как милосердие проявляет кровно оскорбленный Батрадз, но «послали тут нарты к Батразу детей и стариков, чтобы вернул он воду в нартовское селение. Сжалился Батраз, вернул нартам воду». Сослан также щадит *Балсагово Колесо* после его мольбы («Не прерывай мою жизнь, Сослан!»). Еще пример — нарты *Ахсарттаггата* в своей мести роду Бората помиловали женщин и детей и пр. Кроме этого, откликнувшись на просьбу Шатаны, Батрадз оставляет в живых и Сослана, поверженного им в битве: «Взяла с меня слово Шатана не убивать тебя... Поэтому прощаю я тебя». Батрадз — не только защитник обессиленных, он также поддерживает бедных: «Привел он бедному старику его сына, наделил его добром, а все остальное добро, которое взял он у кадзиев, разделил между нартскими бедняками».





Никогда не остается Батрадз равнодушным к бедствиям нартов, он всегда приходит к ним на помощь, от кого бы ни надо было их отбивать: «Истребил Батраз всех уаигов. Вывел он именитых нартов из башни, убил для них много диких зверей и с честью довел их до нартского селения. А сам снова вернулся на небо».

Батрадз, лучший из нартов, почитает своим самым большим долгом служение нартовскому народу, он всячески оберегает соотечественников, и не только одной силой оружия. В трудный час этот непобедимый воин и подлинный герой готов пойти даже в услужение, самое позорное для свободного человека занятие: «Опять тяжелый год настал для нартов. Голод угрожал жизни людей. И Батраз сказал тогда своим старикам: “Поедем куда-нибудь подальше, и там продайте меня. Может, это спасет вашу жизнь”». Так и сделали. И он стал работником «сильным и верным». Верность и сила — те воинские качества, которые проявил Батрадз и в своем трудовом подвиге. Трудолюбие в эпосе самоотверженное, на грани героизма. Как, например, в сказании «Как Хамыц женился»: «В полночь проснулся Хамыц, увидел, что мальчик работает и спросил: «Почему ты не ложишься спать?». «Некогда мне спать», — ответил мальчик. «Когда ты вернешься в свое селение, и люди спросят тебя, с кем ты был на охоте, надо будет тебе показать им что-либо, иначе они не поверят твоему рассказу». Далее этот юный персонаж проявляет великодушное снисхождение ко лжи *Хамыца*. Впоследствии сестра этого охотника становится женой Хамыца, и они вместе отправляются к нартам. Несмотря на то, что те не встретили свою новую сноху радушно, она прощает их. Более того, не принимая предложенного мужем отдыха («Некогда мне спать, не лягу я»), шьет нартам одежду (для двухсот человек) и через Хамыца раздает ее.

Жена Хамыца и ее брат не только щедры, но и чрезвычайно милостивы. Так, при первой же встрече маленький охотник из рода *Быцента* одаривает Хамыца двумя третями своей огромной добычи. После ужина он ведет Хамыца в сухую *пещеру*, устраивает для него удобную постель, укладывает спать и накрывает своей *буркой*, сам же принимается за работу. «Хамыц сразу уснул, а маленький охотник взял шкуру убитого оленя и так же быстро и ловко, как он

делал все, обработал ее, разрезал на узенькие полоски и начал из этих полосок ловко плести уздечки, путы для коней и плети». И все это ради того, чтобы подготовить для нартов хороший подарок. Его сестра, предлагая Хамыцу раздать нартам изготовленные ею одежды, напутствует его такими словами: «А теперь сделай так: возьми все эти одежды и раздай нартам. Кто беднее, тому отдавай лучшее». Но и сами нарты легко делают подарки, как щедрых людей их характеризует *дочь Солнца Ацырухс*.

Гуманизм, присущий нартам, воплощается и в правилах вежливости, в первую очередь в многочисленных благопожеланиях, которыми полны эпические тексты, вот некоторые из них: «мир вашему дому, и да будет пир ваш угоден Богу!», «да будет пряма твоя дорога, пусть добро всегда будет долей твоей!», «да будет славной твоя старость!», «в здравии прибывай к нам, гость... пусть сердце твое радуется», «пусть принесет тебе счастье этот день... счастливо жить тебе, солнце мое!», «пусть весело всегда живет наша любимая нартская молодежь!». Нарты действительно возлагают на молодых воинов большие надежды, они предельно внимательны к ним и за достойные поступки не жалеют похвалы: «Опора ты наша и надежда, Сослан!».

Конечно же, нарты, культивирующие силу, делают ее одним из важных принципов воспитания. Но не единственным: «Я нарт Сослан. Испытывала раз наша молодежь свою силу: бросали мы через широкую реку молодых быков. И только мне удалось это. После этого загордился я и отправился в чужие страны поискать, на ком бы свою силу испробовать. Ты видел, каково пришлось мне. Спасибо тебе! Если бы не ты, не пришлось бы мне больше ступить на нартскую землю». В эпосе отчетливо показана бесперспективность гордыни и высокомерия: «С тех пор я никогда и ни с кем не стремлюсь помериться силой. И всем, кто любит меня, и кого я люблю, говорю: Никогда не ищите силы сильнее себя».

Доказательством хорошего воспитания является эмпатическое поведение, и именно оно объединяет его с категорией «долга». Нарт великодушен и вежлив. Сказания предоставляют факты тактичного поведения Сослана, в сказании «Как Сослан женился на Косер» его, ока-





завшегося в седьмой преисподней, повелитель *чертей* захотел задержать в своей стране и предложил ему всех трех своих дочерей. «Во многих странах пришлось побывать Сослану, многих девушек видел он на своем веку, а таких уродок, как чертовы дочки, никогда не видал. Но, чтобы не обижать хозяина, сказал Сослан: “Ах, как нравятся мне твои дочери... На горе, в Стране Нартов остались у меня три жены... Не смогут они ужиться в согласии с любимыми твоими дочерьми, и не хочу я сделать несчастными этих нежных девушек”». Но в дальнейшем именно этот персонаж поплатился жизнью за грубость, проявленную в отношении женщины. Начало мести, в которой погиб этот Нарт, положила оскорбленная им девушка: «Лань обернулась девушкой и сказала Сослану, чтобы он взял ее в жены. “Если я буду брать себе в жены всех бездомных девушек, то не хватит мне с ними места в нартском селении”». Как известно, Колесо Балсага преследовало Сослана по поручению отца оскорбленной девушки. В сказании «Как Батрадз спас Урызмага» принцип чрезвычайно уважительного отношения к женщине представлен наиболее ярко. Урызмаг, заподозривший, что его зовут в гости с тем, чтобы убить, отказывается принять приглашение от посланного за ним мужчины (*Сырдона*). Тогда Бората послали за ним молодую невестку, наперед зная, что ей отказать невозможно. Согласно нормам приличия, Урызмаг не смог не уважить женщину, и нарушению норм чести он предпочел шагнуть в устроенную для него западню. Нартовские мужи умеют и извиняться: «Простите меня, девушки, ошибся я». «Нужно простить его», — закричали девушки.

В суровом нартском мире находится место и для проявлений нежных чувств и заботы в отношении любимых. Беспокоится о своей возлюбленной булатный Батрадз: «В дальний путь отправляюсь я, о, нарты, и прошу я, пока не вернусь, продолжайте плясать ваш симд и пусть никто из вас не обидит красавицу Аколу и не скажет ей дурного слова». Об искренней любви и привязанности, которые не может прервать даже смерть, свидетельствует сюжет о Сослане и умершей его жене *Бедохе*: «Всегда с тобою голова моя. Ведь я все время помогаю тебе... Когда в далеком походе сжигает тебя жаркое солнце, я облаком лечу над тобой и защищаю тебя от

его лучей. А когда во время сражения на противников твоих падает сокрушительный ливень — это моих рук дело, это я помогаю твоим воинам одержать верх. Супружеская жизнь, проведенная в согласии, представлена в эпосе как большое благо: «В счастье и довольстве жил Сослан с прекрасной Ацырухс, дочерью Солнца. Незаметно шли для них за днями дни и годы за годами». Нарты не стыдятся проявлять нежные чувства, главная чета эпоса Урызмаг и Шатана так обращаются друг к другу: «...наше солнце, щедрый наш хозяин». Урызмаг называет Шатану «мое солнышко». «Что с тобой, мой милый... о чем печалишься ты?», — спрашивает Бедоха своего супруга. Мы можем найти слова любви и к детям, например, Шатана обращается к Батрадзу: «Э, солнышко мое, мальчик мой любимый».

Непобедимы нарты не только из-за своей физической мощи, например, Сослан говорит уаигу *Мукара*: «Я намного слабее тебя, но сила моя в уме». Силой нартов можно считать не только ум и отвагу, но и свойственный им гуманизм. Он был важной чертой еще скифского мировосприятия. Римский историк Квинт Курций Руф (I в.) в своем труде «История Александра Македонского» (VIII, 22–30) привел речь скифских послов, обращенную к царю: «Зачем тебе богатство? Оно вызывает лишь больший голод... Со временем ты лучше поймешь пользу этого совета. Наложив узду на свое счастье — легче будет им управлять. У нас говорят, что у счастья нет ног, а только руки и крылья: протягивая руки, оно не позволяет схватить себя также и за крылья. Наконец, если ты бог, ты сам должен оказывать смертным благодеяния, а не отнимать у них добро, а если ты человек, то помни, что ты всегда им и останешься. Глупо думать о том, ради чего ты можешь забыть о себе. С кем ты не будешь воевать, в тех сможешь найти друзей. Самая крепкая дружба бывает между равными... Не думай, что скифы скрепляют дружбу клятвой: для них клятва в сохранении верности. Это греки из предосторожности подписывают договоры и призывают при этом богов; наша религия — в соблюдении верности. Кто не почитает людей, тот обманывает богов».

Лит.: СН. 1978. С. 67; ОНС. 2010. С. 79, 80, 87, 93, 102, 127, 129, 135, 140, 144, 147, 148, 162, 167, 169, 273, 321, 80,





79, 127, 130, 151, 173, 177, 148, 151, 168, 229, 235, 258, 260, 278, 281, 282, 284, 286, 300, 303, 303, 306, 322, 328, 331, 360, 365, 389.

А. Х. Хадикова



Д. К. Гуменная

ГУМЕННАЯ Докия Кузьминична [ГУМЕННА Докія Кузьмінвна (1904–1996)] — украинская писательница, культуролог, археолог, член эмигрантского литературного объединения «Слово».

Родилась в крестьянской семье в г. Жашков Таращанского уезда Киевской губернии (ныне в Черкасской области). Окончила педагогическое училище в пгт Ставище, обучалась в Институте народного просвещения. Г. начала публиковаться с 1924 г., стала членом союза крестьянских писателей «Плуг». Принимала участие в раскопках поселения трипольской археологической культуры близ с. Халеппе в Киевской области под руководством Татьяны Пассек. После Второй мировой войны Г. жила в Австрии, ФРГ, Италии, Канаде и США, став одной из самых известных писательниц украинской диаспоры. Важная часть литературного наследия Г. — ряд научно-популярных книг о прошлом Северного Причерноморья и его следах в этнографически зафиксированной традиционной культуре.

В получившей известность научно-популярной книге «Благослови, Мать!» (1966) Г. рассматривает осетин как потомков алан — ветви савроматов, указывая, что Нартовский эпос отражает героическое прошлое осетинского народа, является воспоминанием о нем. Г. проводит параллель между *кувдами* нартов и кельтскими, а затем средневековыми рыцарскими пирами, а также пиршествами в княжеских гридницах Киевской Руси. При анализе *кадага* о браке *Сослана* и *Ацырухс* Г. связывает зооморфную ипостась Ацырухс со скифским культом *оленя* как предка и защитника рода, в данном случае, по женской линии. Кроме того, она указывает на аналогии осетинскому сказанию в мотиве *охоты* на оленя, заканчивающейся сватовством, в украинской колядке. По мнению исследователь-

ницы, христианский святой Евстафий Плакида, покровитель охотников в Западной Европе, согласно легенде, встретивший чудесного оленя, заменил собой образ *Афсати*, тоже иногда представлявшегося в подобии оленя. Женитьбу Сослана на *Бедухе* после смерти *Челахсартага* Г. сравнивает с браком киевского великого князя Владимира Святославича и полоцкой княжны Рогнеды после убийства ее отца и братьев. Также Г. отмечает лексические параллели между осетинским *фандыром*, скифским струнным инструментом пандоурой и украинской бандурой.

Соч.: Благослови, Мати!: Казка-есеї. Нью-Йорк, 1966. С. 156–157, 188–190, 196, 199.

К. Ю. Рахно

ГУМЕЦОВ Николай [ГУЫМЕЦЪАТЫ Микъала] — *сказитель*, уроженец сел. Фиагдон РСО-А. От него в 1941 г. А. Дзодзиковым были записаны *кадаги* «Батрадз и сын Деденага Сарахцау» («Батраз æмæ Деденæджы фырт Сарахцау»), «Нарт Батрадз» («Нарты Батрадз»), «Смерть Батрадза» («Батрадзы мæлæт»), «Три отреза золотой ткани» («Æртæ сызгъæрин тыны») и «Сын Тыха Мукара» («Тыхы фырт Мукара»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 218, 390–397, 402–420.

И. Б.

ГУМИР [ГУЫМИР] — так *кадзи* называли *Батрадза* для его умилования. По одной из версий, происходит от грузинского гмири 'герой, древний сказочный богатырь'. Само это слово считается производным от этнонима киммерийцев.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 138, 622; Шопен И. Новые заметки на древняя истории Кавказа и его обитателей. СПб., 1866. С. 302; Членова Н. Л. Оленные камни как исторический источник (на примере оленных камней Северного Кавказа). Новосибирск, 1984. С. 79.

К. Р.

ГУМИР АЗЫРАТЫ [АЗЫРАТЫ ГУЫМИР] — персонаж эпоса. Однажды Г. А. приехал в *Селение Нартов* для встречи с незнакомым ему *Уархтанагом*. Тот встретил его, но выдал себя за слугу, хозяин которого якобы отправился в завоевательный *поход*. Г. А. зарезал и сварил семь быков Уархтанага. Разобравшись в обстановке, Уархтанаг напоил его *ронгом*, тот





уснул. Нарт окунул *нож* Г. А. в кипящий *котел* и пронзил его, поскольку смерть его могла наступить только от собственного ножа. Напоследок умирающий Г. А. говорит Уархтанагу: «Я умру, но ты вырви три волосинки с моей головы и обмотай вокруг своей: в них моя сила, надежда и моя мощь, пусть они достанутся тебе». Уархтанаг вырвал *волосинки*, но решил обмотать одну вокруг головы своей *собаки*, вторую — вокруг головы *коня* Г. А. Они взбесились, и с тех пор не вызывают больше доверия у людей.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С.436–439.

Л. Ч.

ГУМИРЫ [ГУЫМИРЫТÆ (ир.) / ГУМЕРИ (диг.)] — род древних обитателей земли, изображаются существами высокого роста, всегда враждебны нартам. Согласно *кадагам*, *Бог*, сотворив мир, решил создать его обитателей: «До нартов [на земле] жили гумиры, топов у них не было, деревья они вырывали руками. потом появились уаиги — крупные, могучие люди. Вслед за ними [появился] нартовский народ». Г. Были сильны. но глупы: «Они понимали, что от огня можно отодвинуться, и прикрывали себе лица [кусками] сланца или дерева».

Несмотря на то, что Г. считались вымершим до появления нартов народом, в отдельных случаях они оказываются современниками и противостоят друг другу. Нарты победили уаигов умом, а Г. — хитростью. В осетинском эпосе по-разному определяется количество предшествовавших рождению нартов народов. Но в «Начальном сказании», записанном у осетин-гуальцев Южной Осетии, до появления нартов указываются великаны, Г. и *далимоны*. Они расселены в горах, на равнине и под землей.

В эпосе лексема «гумир» может употребляться и как эпитет при описании нартов: «Не бойся, Урызмаг, твои гумиры (отважные) пришли».

По мнению В. И. *Абаева*, слово «гумирытæ» восходит к племенному названию древнего народа киммерийцев. Эту идею выдвинули ещё В. Ф. *Миллер* и Н. Я. *Марр*. С киммерийцами связывают многочисленные топонимы и гидронимы Северо-Западного Кавказа с основой

«гум». Если Г. — киммерийцы, то нарты соответствуют скифам, которые должны были считать своих предшественников великанами, как это часто бывает в исторических легендах Восточной Европы.

Лит.: Абаев. 1954. С. 530; Миллер. ОЭ. I. С. 125; НК. 1989. С. 41; НК. ИАЭ. 7. С. 14; НК. ИАЭ. 3. С. 111; НК. ИАЭ. 2. С. 833; Туаллагов. Скифо. С. 50, 229; Нарты. ОГЭ. 2. С. 6.

Р. К.

ГУМСКАЯ РАВНИНА [ГУЫМЫ БЫДЫР] — название местности в стране *Гум*, куда нередко попадали нартовские герои. *Кадаги* изображают жителей этой страны смелыми и благородными людьми. Нарт *Сослан* состязался с *Гумским человеком*, признал его равным себе, и они стали побратимами.

«Гумские степи» упоминаются и в кабардинской версии эпоса. Они находятся между *Страной Нартов* и страной *чинтов*. Б. А. *Алборов* считал Г. р. песчаными степями Моздокского района, простирающимся до Каспийского моря, а В. А. *Кузнецов* — местом, где в р-не Дарьинских вершин р. Кума выходит на равнину.

Лит.: Алборов В. А. Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Ордж., 1979. С. 210–211; Кузнецов. Нартовский эпос. С. 113–114; Дзидцойты. Нарты. С. 121–123.

К. Р.

ГУМСКИЙ КОБОР [ГУЫМЫ КЪБОБОР] — персонаж эпоса, богатырь, хозяин *Гума* из «Кадага о Созырыко из рода Бората» («Борæты Созырыхъойы кадæг»). У него было семь жен, но не было детей. Однажды он встретился с *Созырыко* из рода *Бората* и предложил ему стать его названным сыном. Вернувшись к себе на родину, Созырыко собрал тринадцать друзей, среди которых был и *Сырдон*. Решили они убить Г. К., забрать весь его скот и всех семерых жен.

Через несколько дней Г. К. принял их у себя дома. Когда он вышел, гости стали обсуждать по-*хатиагски*, как его убить. Как оказалось, одна из жен Г. К. была из племени хатиагов, и она все доложила своему мужу.

Когда гости собрались уезжать, Г. К. пошел провожать их. Сырдон подал своим знак, что пора его убивать, а сам сбежал. Г. К. убил всех,





оставив в живых только Созырыко и вырезав из его спины ремни.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 69–74, 798; Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Ордж., 1979. С. 206.

Л. Ч.

ГУМСКИЙ ПЕРЕВАЛ [ГУЫМЫ АФЦАЭГ] — название эпического перевала в «Кадагах о Нартах». Ему предшествуют семь перевалов. Упоминается в *кадаге* «Созырыко и Гумский человек» («Созырыхъо амаэ Гуымаг лаг») и «Кадаге о Созырыко из рода Бората» («Боратæ Созырыхъойы кадаг»). За Г. п. происходят чудеса. Однажды, когда *Созырыко* из рода *Бората* отправился туда, он обнаружил следы *оленья* и решил пойти за ним. На гребне горы он заметил золотого оленя и ранил его в печень, куски которой остались на месте ранения, а олень убежал в город (калак). Созырыко нашел его по следам крови. Как оказалось, в оленя превращалась женщина. Тоскуя по своим родным местам, приняв облик оленя, она поднималась на Г. п., чтобы посмотреть на них, а вечерами возвращалась домой к своим четырем сыновьям.

Женщина оказалась сестрой *Урызмага* из рода *Бората*. Она бежала на Г. п., где ее взял в жены охотник, хозяин дома, в котором они находились. Созырыко вынул из сумы кусочки печени, приложил их к ее ране, и она поправилась. Родные женщины одарили его, отметив, что только *Бората* имеют доступ к Г. п.

Б. А. *Алборов* отождествлял Г. п. с современным Крестовым перевалом. В. А. *Кузнецов* идентифицирует его как перевал Кумбаши, а город — как большое укрепленное городище Римгора (вероятно, первоначально Рум-кала и Гумкала). Данную точку зрения поддерживает Ю. А. *Дзиццойты*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 797, 798; Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Ордж., 1979. С. 206, 216; Кузнецов В. Наргский эпос. С. 114; Дзиццойты. Нарты. С. 122.

К. Р.

ГУМСКИЙ ЧЕЛОВЕК [ГУЫМАГ ЛАЭГ] — обитатель Гумского ущелья, с ним *Созырыко*

встречается во время *охоты*, преследуя *оленья*. Олень был настолько прекрасен, что Созырыко жалко было выстрелить в него. При малейшем движении оленя каждая шерстинка его *шкур*ы издавала красивую мелодию. Как только Созырыко решил прицелиться в него, раздался свист летящей стрелы, и олень упал. Одновременно стрелял в оленя Г. ч. Созырыко начал доказывать, что олень — его добыча, но Г. ч. оказался весьма благородным. Освежевав оленя, он разделил мясо на три части, две из которых выделил Созырыко как гостю из дальних мест, а себе оставил одну часть. Вдобавок он сказал ему: «Нартовский муж, выбери мой нож, либо моего коня, либо мое ружье — и носи в память обо мне в Селении Нартов» («Нартон лаг, ай дын канæ маæ кард, канæ маæ бах, канæ маæ хъырмаг — амаэ йæ маæ номыл Нарты хъæуы фæдар»).

Созырыко ничего не взял, но, когда они расстались, пожалел об этом и стал догонять Г. ч. Он просит предложенные ему подарки со словами: «Нарты сразу не берут подарков, потом берут» («Мах ахæм адам стæм, амаэ нын кад амаэ радæй лæвар куы чындауа, уæд æй нæбакомæг ваййæм, стæй нæм фæстаджы бон æрцауы фæсмон»), на что ему Г. ч. отвечает: «У нас предлагают подарки, но отказавшемуся от них потом их уже не дарят» («Уæдæ мах та стæм ахæм адам: кад амаэ радæй лæвар куы канæм, уæй æй куы ничи бакомы, уæд æй фæстаджы бон нал фæдæттæм»). Между ними слово за слово завязался спор, который закончился тем, что они достали *мечи* и ранили друг друга по восемнадцать раз. Уже вечерело, и они условились встретиться на том же месте через год, когда заживут их раны. В знак этого они сделали отметины на больших деревьях. Созырыко отправился в *Селение Нартов*, а Г. ч. — в *Гум*.

Встретившись через год, они помирились. Г. ч. пригласил Созырыко к себе в гости: целую неделю, как один день, не дал ему встать из-за обильно накрытого всякими яствами стола. Спустя неделю, Созырыко покинул гостеприимный дом и вернулся к Нартам. Г. ч. отдал ему свой колчан, а еще подарил оленью шкуру, каждая *волосинка* которой от прикосновения издавала чудесную музыку. Созырыко, в свою очередь, пригласил его в *Страну Нартов*, подарил





ему своего коня. С тех пор они стали побратимами и много лет жили душа в душу. Так заканчивается вариант Я. Гаглоева.

В варианте И. Маргиева Созырыко преследует оленя за Гумский перевал и любит его красотой, поклявшись, чтобы ему трястись на луке седла, если он сделает хоть один выстрел, пока не налюбуется видом чудесного оленя. Но в этот момент раздается выстрел Г. ч., и чудесный олень убит. Происходит спор между охотниками, кому должен принадлежать убитый олень. Г. ч. говорит: «Оленя бог дал нам вместе, иди и освежим его». Созырыко признает право владения оленем за Г. ч., потому что олень убит его оружием, а, следовательно, и делить должен он. Г. ч. и в этом сказании дает Созырыко две доли, а третью долю берет себе, затем в подарок предлагает ему или саблю, или коня, или крымское ружье, но Созырыко и в этом варианте сказания отказывается от подарков. Нартовский Созырыко направляется в сторону Селения Нартов, а Г. ч. — в сторону Гума. Созырыко с дороги возвращается обратно, догоняет Г. ч. и с известными уже нам трафаретными словами, почему он не принял подарков и т. д., они встречают друг друга, пускают друг в друга стрелы, а потом друг другу наносят по 18 сабельных ударов, кроме ранений стрелами. Созырыко пускает в Г. ч. стрелы, но Г. ч. оказывается более ловким и сваливает с коня Созырыко, а потом сажает его обратно на коня и отправляет в село нартов. При новой встрече Г. ч. со словами: «Следствием ссоры бывает мир», протягивает ему руку, и опять они обнимаются. Г. ч. приглашает к себе в гости в Гум Созырыко и дарит ему пленников — юношей и девушек. Созырыко со своей стороны приглашает Г. ч. в Нартовское село и одаривает его в семь раз больше, таким образом они помирились.

В третьем варианте, записанном от И. Сланова, Г. ч. не убивает оленя, а надевает на рога его шелковый шнур и уводит его за собой. Глубоко взволнованный Созырыко следует за оленем, нагоняет его в одном селе и просится в гости, на ночлег к угнавшему оленя. Угнавший оленя отвечает ему, что примет гостя его отец, так как он очень любит нартовских людей, ищет, но не находит их. Действительно, выходит отец незнакомого охотника, просит Созырыко спе-

шиться, приглашает его в дом и спрашивает похатиагски: «Откуда ты, нартовский человек, чьего ты рода?», на что получает ответ, что он старший из рода Борадзата. Отец помолился над оленем и предложил Созырыко резать его; после ужина они побратались. Утром отец-старик предлагает Созырыко или табун лошадей, или стадо коров, или стадо овец с *пастухами*, но Созырыко от них отказывается. Отец предложил одному из своих сыновей проводить до границ Созырыко на шелудивом жеребенке, который, несмотря на свой невзрачный вид, оказался выносливее коня Созырыко. На границе Созырыко затеял схватку саблями с Г. ч., чтобы овладеть жеребцом, подобного которому не было у нартов и *чинтов*. Созырыко и здесь признает себя побежденным, гладит свою саблю на седло и безоружный подходит к Г. ч. со словами, что «испытание силы и испытание жизни» надо произвести на горе *Ахох* с помощью дочери старика, которая может играть на *скрипке*. Обе враждующие стороны примиряет *Уастырджи*, и Созырыко и в этом варианте получает две доли от добычи. Известно ещё несколько сказаний.

Б. А. Алборов отмечал, что мотивы, встречающиеся в вариантах *кадага* о Г. ч. (оживление и *оборотничество*, вмешательство в людские дела *небожителя* Уастырджи, чудесная *войлочная плеть*, выздоровление раненого человека-зверя путем прикладывания к ране кусочков тела), встречаются и в других жанрах осетинского фольклора. С традиционным бытом осетин сближаются поездки героев в гости и взаимное одаривание после обильного угощения, примирение враждующих при помощи рукопожатий, охотничьи обычаи дележа. Б. А. Алборов считал Г. ч. воплощением приглашенных в Грузию куманов-половцев, с которыми у алан были как мирные взаимоотношения, так и военные столкновения. В то же время В. А. Кузнецов видел в Г. ч. представителя не грузинских, а северокавказских куманов-половцев, а в отношениях Г. ч. с Нартом — отражение исторических отношений половцев и алан. С ним согласен Ю. А. Дзиццойты. Особняком стоит мнение Ш. Д. Инал-Ипа, сопоставлявшего Г. ч. с *гумирами*, с которым солидаризировалась Н. Л. Членова.





Как указывает А. А. Туаллагов, мотив ссоры из-за добычи характерен для многих эпосов, а осетинский сюжет находит себе параллель в индийском эпическом сказании о ссоре *Арджуны* с киратой — горцем-охотником. Вспыхивает ссора из-за права на убитого *вепря*. Арджуна никак не может одолеть своего божественного противника. Когда витязь оказывается в роли припадающего к ногам просителя, горец прекращает поединок и, удовлетворенный мужеством Арджуны, открывает ему, что на самом деле он бог Шива. Арджуна произносит в честь Шивы хвалебный гимн и просит дать ему средства для победы над врагами. В ответ Шива дарит ему свой магический *лук*, обучает владению им, а затем и другие боги во главе с *Индрой* дарят Арджуне свое оружие. Благословив Арджуну на предстоящие воинские подвиги, Шива удаляется вместе с остальными богами, а Арджуна возвращается к своим братьям и жене Драупади. По мнению А. А. Туаллагова, первоначальный исторический импульс, повлиявший на сложение образа Г. ч., очень древний, и он не может полностью отрицать его связь с киммерийцами. См. *Олень*.

Лит.: А б а е в. Из осетинского. С. 39–44; НК. ИАЭ. 2. С. 52–63; И н а л-и п а Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухум, 1976. С. 383; Ч л е н о в а Н. Л. Оленные камни как исторический источник. (На примере оленных камней Северного Кавказа). Новосибирск, 1984. С. 81; А л б о р о в Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Ордж., 1979. С. 202–234; К у з н е ц о в. Нартский эпос. С. 114; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 122; Т у а л л а г о в. Скифо. С. 228–230.

К. Ю. Рахно

ГУМСКОЕ СЕЛЕНИЕ [ГУЫМЫ ХЪÆУ] — название селения в *кадаге* «Созырко и Гумский человек» («Созырыхъо æмæ Гуымаг лæг»). Однажды *Созырко* отправился в Г. с., *Гумский человек* радушно принял его. Когда *Созырко* собрался домой, хозяин подарил ему кремневое ружье и волшебную *шкуру оленя*. С тех пор они стали жить как братья. В *кадаге* «Как Батрадз разбил Хызову крепость» *гумцы*, из которых происходит одна из двух жен *Созырко*, считаются племенем, происходящим от жителей подводного царства *Донбеттыров*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 798; ПНТО. 1925. С. 90–91; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 122.

И. Б.

ГУНТЫ, ГУННЫ [ГУЫНТÆ] — название древнего народа, соседствовавшего с нартами и иногда нападающего на них вместе с *чинтами*. Например, когда все нартовские богатыри отправляются на гору Харанхох, в это время чинты и Г. нападают на стариков, женщин и детей Нартов. *Шатана* прячет маленького *Сослана* от них и рассказывает ему о чинтах и Г. Он решает сразиться с ними. Три дня и три ночи продолжался бой. Вернувшись, нарты помогают *Сослану* добить врага.

В другом сказании у *малика* Г. есть прекрасные дочки и три зятя, которыми он не доволен. По этой причине он решает проверить будущего зятя — *Маргудза*. К другой дочке сватается сам *Уастырджи*. Маргудз прошел испытание. Ему надо было сказать, кто есть кто. Маргудз берет по очереди шапки зятьев *малика* и понимает, что первый зять постоянно спорит и часто бывает бит в драках; второй зять — грабитель и плохой человек; третий зять ходит вечно пьяным.

Согласно третьему сказанию, нарты делились на *три квартала*: Верхний, Средний и Нижний. Жили дружно, беззаботно, друг другу помогали, друг друга защищали. Случилось так, что разрушительная эпидемия поразила *Нижний квартал*, а нарты Верхнего и Среднего квартала отправились в балц. Узнав об этом, чинты решили напасть на них. Чинтов было мало, поэтому они обратились за помощью к Г. Они просили Г. отомстить нартам за постоянные набеги. Огромное войско Г. напало на Нижний квартал Нартов. *Ацамаз* был на *охоте*. У *Аца* было несколько жен, он отправил их за сыном. К матерям, которые оказались в лесу, *Ацамаза* приводит *лиса*.

Нарты оказались в плену и умирали от голода. В таком положении они еще никогда не были. Добывая *доспехи* отца, *коня*, оружие, *Шатана* просит *Ацамаза* не сражаться до *пятницы* — дня нартов. В этот день *Уастырджи* помогает нартам. Так *Шатана* пускается на хитрость: уговаривает чинтов и Г. дать им отсрочку на три дня, ссылаясь на то, что будет позором для всех, если нарты отправятся в *Царство мертвых* с





пустым желудком. Так три дня Шатана накрывала столы и выиграла время. В пятницу Уастырджи прибыл к нартам. Он пустил кровь из уха своего коня, смешал ее с молоком, напоил этой смесью всех больных в Нижнем квартале. Нарты встали на ноги. Завязался бой. Силы были не равны — чинтов и Г. было намного больше. Тогда Ацамаз вступил в сражение. По его стрелам все поняли, что это сын старого Аца. Сражение длилось день и ночь. Враги ослабли, просили трехдневный перерыв. Ацамаз сам был тяжело ранен. За это время Уастырджи обратился за помощью к нартам Верхнего и Среднего кварталов, которые на тот момент были в походе. Те прибыли и разбили объединенными усилиями чинтов и Г.

Ю. А. *Дзицойты* считает, что под Г. нельзя не видеть гуннов, но этническая природа гуннов до сих пор остается не установленной. Предлагаются самые разные решения, от тюрко-монгольского до местного восточноевропейского конгломерата, указывая на то, что гунны парадоксальным образом известны античным авторам задолго до гуннского нашествия. И тут возникает возможность отождествить Г. с этими «догуннскими» племенами. В частности, александрийский географ II в. н. э. Клавдий Птолемей фиксирует их на Днепре: «Между бастарнами и роксоланами живут гунны, а ниже одноименных (то есть Амадокских) гор — амадоки и навары». За сарматами-конедами у него следуют закаты, свардены, хениды и асеи, вторые из которых — скифы-сарды, а последние — аланское племя, которое сопоставляют с асиаками, одними из предков аланов. В имени хенидов опять усматривают искаженное название гуннов. Другой географ II в. н. э., Дионисий Периегет, называет гуннов соседями скифов, обитавших на севере Каспия, то же самое подтверждает его комментатор Евстафий.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 303–308, 338–343; НК. ИАЭ. 4. С. 333–347; Дз и ц о й т ы. Нарты. С. 154; Т у а л л а г о в А. А. Сарматы и аланы в IV в. до н.э. — I в.н. э. Вл., 2001. С. 145; У д а л ь ц о в А. Д. Племена Европейской Сарматии II в. н. э. // СЭ. 1946. № 2. С. 44, 46; З у р а е в Ф. А. Северные иранцы Восточной Европы и Северного Кавказа. Вл., 2014. С. 88; С т р и ж а к О. С. Етнонімія Птолемеевої Сарматії. У пошуках Русі. К., 1991. С. 20.

К. Ю. Рахно

ГУППЫРСАРЫ, ГУППУРГИНЫ [ГУЫШ-ПЫРСÆРТÆ (ир.) / ГУППУРГИНТÆ (диг.)] — *именитые нарты*. Под Г. в «Кадагах о Нартах» подразумеваются мужчины, отличающиеся доблестью, умом, воинственностью, крепким телосложением, вежливостью. Как правило, это наименование прилагается к представителям правящего клана. Ими в сказаниях обычно являются представители рода *Ахсартагата*: *Урызмаг, Сослан, Батрадз, Хамыц, Тотрадз, Айсана, Саууай, Маргудз, Арахдзау, Сыбалиц, Ацамаз*. К примеру, в сказании «Как Батрадз спас Урызмага» говорится: «Гуыппырсары (рода) Ахсартагата ушли в поход. В селении остался только старый Урызмаг. Долго не возвращались нартовские гуыппырсары». В одном из дигорских текстов говорится, что как-то «нартовские гуппургины — Хамиц, Урызмаг и Сослан замыслили пойти в поход за добычей». О *Сырдоне* говорится, что в один из праздников он пригласил к себе «нартовских старейшин-гуппурсаров».

Этих своих избранников нартовский народ называет лучшими среди лучших и по отваге, и по мудрости, и по благородству. Г. являются надеждой народа и его защитниками — в трудную минуту они приходят на помощь, избавляют от бед и опасностей. Они дружат с *небожителями*, предпринимают завоевательные *походы*, а их врагами являются *великаны*.

В. И. *Абаев* пришел к выводу о том, что термин Г. характеризует вожаков нартов. Согласно исследованиям Ю. С. *Гаглойти*, термин гуппурсар (гуппургин) в «Кадагах о Нартах» является отражением обычая искусственной деформации черепа у сармато-аланских племен. «На это, — писал ученый, — указывает и сама семантика этого термина, обозначающая какую-то особенность строения головы у носителя этого названия, гуыппыр, определяющая эту особенность. Об этом же свидетельствует и суффикс -гин, сохранившийся в дигорском — гуппургин». Помимо археологических данных, есть свидетельство латинского автора II в. н. э. Зенобия о том, что сираки, одно из сармато-аланских племен, дают царский венец «самому рослому или по словам некоторых, имеющих самую длинную голову».

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 795; НК. ИАЭ. 3. С. 103, 151, 624; НК. ИАЭ. 4. С. 20–26, 235, 236; НК. ИАЭ. 7. С. 523; СН.





1978. С. 31–332; Абаев. ИЭСОЯ. Т. I. С. 531; Гаглойти. О социальной. С. 446; Bailey N. W. *Analecta Indoscythica I // The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*. 1953. № 3/4. P. 114–115.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно



В. М. Гуриев

ГУРИЕВ Вано Магометович [ГУЫРИАТЫ Мæхæмæты фырт Вано (1884–1963)] — сказитель, уроженец сел. Барзикау Куртатинского ущелья РСО-А. В 10 лет ему довелось услышать талантливое сказителя и импровизатора Х. Дзодзикова. Благодаря его песням и кадагам о

Нартах Г. полюбил устное народное творчество. Когда Г. было 13 лет, он сам смастерил *фандыр* и стал исполнять кадаги под его аккомпанемент.

Сказания и песни от Г. записывали М. *Каллагов*, Г. *Гуриев* и др. Ныне они хранятся в НА СОИГСИ. От него же в 1941 г. С. *Бритаевым* записан кадаг «Как Созырыко вывел Агунду из Страны мертвых» («Созырыхъо Агуынды й Мæрдтæй куыд ракодта»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 335–360; п. 136, д. 349 (I), л. 129–131.

И. Б.

ГУРИЕВ Гагудз Кавдынович (Михаил Николаевич) [ГУРИАТЫ Хъæвдыны фырт Гагудз (1878–1934)] — известный просветитель, педагог, филолог, автор учебников по осетинскому языку для начальной школы, переводчик, один из первых собирателей устного народного творчества.

По окончании Александровской миссионерской духовной семинарии в Ардоне (1900) учился во Владикавказском учительском институте (1915–1917). В разные годы работал учителем в школах Кубанской и Терской областей, в Осетинском историко-филологическом обществе, позже преобразованном в Осетинский НИИ краеведения, преподавателем осетинского языка в Осетинском педагогическом техникуме (1926–1930).



Сидят (слева направо): Г. Сланов, К. Томаев; стоят: Г. Дзагуров, Г. Гуриев, сын Г. Сланова

Г. составил букварь «Начальная книга» для осетинских школ в 2-х частях (1924), ставший одним из первых профессионально составленных учебников. Он издал также несколько учебников для взрослых на осетинском языке для ликбезов.

Г. был активным собирателем произведений осетинского устного народного творчества, в том числе Нартовских сказаний. Многие фольклорные материалы им были записаны от известного сказителя Гаха Сланова. В 2011 г. Т. А. *Хамцаева* издала книгу, в которую вошли Нартовские и Даредзановские сказания, сказки и песни, записанные Г. А. *Дзагуровым* и Г. от сказителя Г. Сланова.

Соч.: Райдайæн чынг. Дз., 1924; Ахурдзинады рухс. М., 1925; Колхозон арæзтад. Дз., 1934; С л а н т ы. Нарты.

Лит.: Д з а л а е в а К. Р. Осетинская интеллигенция (вторая половина XIX – нач. XX вв.). Вл., 2012; М а р з о в е И. Т. Из истории научной интеллигенции Осетии: Гагудз Гуриев // ИСОИГСИ. 2017. Вып. 26 (65). С. 42–51.

Л. Г.

ГУРИЕВ Кавдын [ГУЫРИАТЫ Хъæвдын] — сказитель, уроженец сел. Гули Куртатинского ущелья РСО-А. От него в 1896 г. Г. *Гуриевым* записаны кадаги «Дерево нартов» («Нарты бæлас»), «Как Урызмаг и Хамыц спорили о том, кто из них старший» («Уырызмæг æмæ Хæмыцæй чи хистæр у, уый куыд рабæрæг ис»), «Какие народы жили до нартов» («Цавæр адæм





цард нарты агъоммæ»), «Как появились нарты» («Нарты куыд фæзындысты») и «Благопожелание от тети по линии отца Хамыцу» («Фыды хойы арфæ Хæмыцæн»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 21, д. 33, л. 10–12; НТХ. С. 39, 41–47.

И. Б.

ГУРИЕВ Кылцыко Самсыкоевич [**ГУЫРИА-ТЫ** Самсыхъойы фырт Хъылцыхъо] — сказитель, уроженец сел. Барзыкау РСО-А. От него в 1941 г. А. Дзодзиковым записаны *кадаги* «Как Шатана стала женой Урызмага» («Сатана Уырызмæджы ус куыд ысси») и «Как Шатана поддалась обману» («Сатанайы фæсайд»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 493–495, 495–502.

И. Б.

ГУРИЕВ Тамерлан Александрович [**ГУЫРИА-ТЫ** Алыксандры фырт Тамерлан (1929–2016)] — известный языковед, нартовед, д. филол. н., проф., засл. деятель науки РСО-А и РФ, действительный член Академии педагогических

и социальных наук. В разные годы Г. состоял членом оргкомитета по организации РАН, председателем Ассоциации учёных РСО-А и Союза профессиональных литераторов РСО-А, являлся вице-президентом общества дружбы «Россия–Индия», деканом ф-та иностранных языков СОГУ, зав. каф. осетинской филологии и общего языкознания филфака СОГУ (1975–1982), зав. отделом осетинского языкознания СОИГСИ (1982–2016).

Г. был обладателем серебряной медали Международной ассоциации фондов мира за международную деятельность (1975), Международной премии

им. Арнольда Чикобава за вклад в развитие кавказского языкознания (1998), медали «Во Славу Осетии», звания лауреата Национальной премии «Яблоко Нартов».

Круг научных интересов Г. охватывал различные стороны осетиноведения: ономастика, языкознание, фольклористика, нартоведение, этимология, лексикология, литературоведение. Результаты его работы нашли отражение в 250 научных и более 600 научно-популярных публикациях. Под редакцией Г. выходили научные сборники и литературно-художественный журнал «Горный ветер».

Одним из главных научных направлений деятельности Г. было Нартоведение. В 1971 г. он защитил докторскую диссертацию «Отражение монгольских влияний в эпосе и языке алан (осетин)». Г. издал по нартоведению несколько монографий и учебных пособий («К проблеме генезиса осетинского нартовского эпоса (о монгольских влияниях)» (1971), «Антропонимия осетинского нартовского эпоса» (учебное пособие, 1981), «Проблемы Нартиады» (Учебное пособие, 1982) и многочисленные статьи.

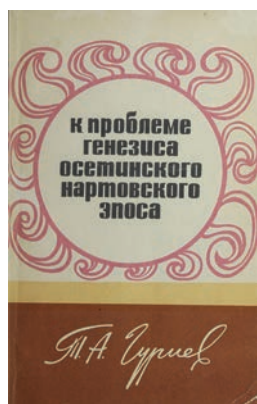
В своих нартоведческих исследованиях Г. развивал концепцию скифо-алано-осетинских связей. Проводя скифо-нартовские параллели, он выдвинул гипотезу о связи образа и имени Нарта *Ацамаза* с историческим правителем скифов Атеем, правившим в IV в. до н. э., а увлеченность Ацамаза музыкой рассматривал как следствие скифо-греческих культурных связей. Считая, что осетинский эпос сохранил следы скифской теогонии, Г. возводил имя *Сафа* к имени скифской богини Табити / Тапати. Покровителя диких животных *Афсати* он причислил к исконно иранским и даже арийским, отождествляя данный теоним с индийским «Пашупати».

Значительное место в исследованиях Г. занимала разработка проблемы монгольского компонента в «Нартиаде». Монгольское влияние на осетинский эпос ученый видел в происхождении термина «нарт», именах нартовских героев, в возникновении новых циклов и межцикловых связей («Хамыц и Батрадз») и др.

В продолжение идеи В. И. Абаева, впервые увидевшего в термине «нарт» монгольский компонент (по версии ученого — «дети Солнца»), Г. считал, что общее название героев



Т. А. Гуриев





вошло в эпос вместе с монгольской легендой о прародителе богатырей, имевшем связь с *Солнцем*. Большинство нартоведов (Ж. Дюмезиль, Ю. С. Гаглойти, В. А. Кузнецов и др.), как известно, развивали теорию иранского происхождения этнонима «нарт».

По мнению Г., в осетинский эпос «Нарты» под влиянием монгольского фольклора («Сокровенное сказание» и другие версии) вошла генеалогическая легенда о «золотом роде», согласно которой род Чингисхана имел небесное происхождение. Вместе с этой заимствованной монгольской легендой в осетинский героический эпос вошло несколько имен эпических героев. Исходя из этого, Г. предложил новую этимологию имен известных персонажей эпоса (*Сокур-уаиг, Арахдзау, Баданаг/Бедзенаг, Дзерасса, Хамыц, Батрадз*).

В 1999 г. Г. издал словарь «Кто есть кто в аланской Нартиаде», который содержал краткие сведения об основных персонажах и терминах осетинского эпоса. В 2014 г. Г. выступил автором вступительной статьи и соредктором книги «Нартские сказания» на осетинском языке в серии «Кавказская мозаика», изданной в Тбилиси. В историографических очерках о жизни и творчестве выдающихся ученых В. И. Абаева и Ж. Дюмезиля Г. уделял внимание их нартоведческим трудам.

Соч.: К проблеме генезиса осетинского нартовского эпоса (о монгольских влияниях). Ордж., 1971; К вопросам ономастики осетинского нартовского сюжета // Осетинская филология. Ордж., 1977; Проблемы антропонимии нартовского эпоса // Ономастика Кавказа. Ордж., 1980; Осетика-монголика (монгольское Бодончар / Бадын — северокавказское Баданаг / Бедзенаг / Бадыноко // Ономастика Востока. М., 1980; Проблемы Нартиады (учебное пособие). Ордж., 1982; Историческая основа некоторых антропонимов в осетинском нартовском эпосе // Фольклор и историческая этнография. М., 1983; К этимологиям профессора Г. Бейли // Проблемы осетинского языкознания. Ордж., 1987. Вып. 2 (в соавт. с Е. А. Тулатовой); К методике изучения ономастики эпоса // Проблемы осетинского языкознания. Ордж., 1984. Вып. 1. С. 155-157; Наследие скифов и алан: очерки о словах и именах. Вл., 1991; INVENIT ET PERFECIT (к 100-летию со дня рождения Ж. Дюмезиля) // Вестник ПГЛУ. 1998. № 2; Кто есть кто в аланской Нартиаде. Словарь. Вл., 1999; 2-ое изд. Вл., 2017; Социальный термин «кавдасард»: значение и этимология // ПОНЭ. Вл., 2000.

С. 49–57; Василий Иванович Абаев (К 100-летию со дня рождения). Вл., 2000; Лик бессмертного: Жорж Дюмезиль. Вл., 2004; Собственные имена как элементы историзма эпоса (на материале осетинской Нартиады) // Б. А. Алборов и проблемы кавказоведения. Ч. 2. Вл., 2006. С. 19–28; К проблеме циклизации осетинских нартовских кадагов // Нартоведение в XXI веке: 2013. Вып. II. С. 44–51; Нарты каджытæ. Тб., 2014 (автор. вступ. ст. и соред.).

Лит.: Ведущие языковеды мира. Энциклопедия. М., 2000. С. 233; Ю д а к и н А. Ведущие языковеды кавказского региона. Энциклопедия. М., 2002. С. 147–150; Х о з и е в Б. Р. Тамерлан Александрович Гуриев. Вл., 2013; Памяти Т. А. Гуриева // ИСОИГСИ. 2016. Вып. 19 (58). С. 151–152; С а л а г а е в а З. М. Т. А. Гуриев-фольклорист // Язык. Культура. Коммуникация. Сб. ст., посвященный юбилею Т. А. Гуриева. Вл., 2007. С. 8–21.

Л. К. Гостиева

ГУРЦИЕВ Митро [ГУЫРЦЪЫТЫ Митъ-ро] — *сказитель*, уроженец сел. Верхнее Цгойтыкау Дзимырского ущелья РЮО. От него в 1940 г. Владимиром *Гассиевым* записаны *кадаги* «Созрыко» («Созырыхъ»), «Сын Урызмага похитил жену Сослана», «Сын Урызмага» («Уырызмæджы фырт»), «Сказка о нартах» («Нарты аргъау»), «Созырыко в годичном походе» («Созырыхъ афæдзы балцы»), «Как наступила суровая зима у нартов» («Нартыл фыдзымæг куыд скодта»), в 1939 г. И. *Плиевым* и Дударом *Бегизовым* — «Как нарты ушли в горы» («Нартæ фæсхохмæ куыд ацыдысты»).

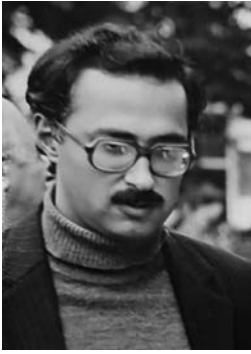
Лит.: Архив ЮОНИИ, ф. 4, оп. 1, л. 23–32, 54; Ф. 4, арх. 23, оп. 1, л. 1–6, 12–19; арх. 30, оп. 1, л. 118–119.

Л. Ч.

ГУСАЛОВ Виталий Михайлович [ГУСАЛТЫ Михалы фырт Виталий (1953–2004)] — иранист, осетиновед, иностранный член Русско-евразийских исследований Национального института восточных языков и цивилизаций (INALGO) в Париже (2001), член Европейского иранологического общества.

В 1980–1985 гг. Г. окончил аспирантуру в ИЯ АН СССР (научный руководитель В. И. Абаев). В 1986–1993 гг. работал с. н. с. в СОНИИ, в 1993 г. — координатором, с 1994 г. — руководителем Центра культурной антропологии при СОИГСИ, с 1998 г. — директором Осетинского национального фонда скифо-алан-





В. М. Гусалов

ских исследований, с 2001 по 2004 г. — директором Центра скифо-аланских исследований ВНИЦ РАН и Правительства РСО-А.

Научные интересы Г. охватывали круг проблем, связанных как со сравнительно-историческим исследованием лексики и грамматики осетинского языка, так и с комплексным изучением языков и истории иранских кочевников Евразии.

Г. проделал огромную работу по установлению научных контактов с зарубежными иранистами. В 2001 г. Центр скифо-аланских исследований ВНИЦ РАН совместно с Парижским Центром русских и евразийских исследований учредил международный журнал «Nartamongæ», посвященный вопросам иранистики и алано-осетинских исследований по эпосу, мифологии, языку и истории. Среди авторов редактируемого Г. журнала были известные зарубежные и отечественные ученые: Г. Бейли, Д. Раевский, Ф. Корнилот, Я. Лебединский, А. Кристоль, С. Цукерман, Ю. Дзиццойты и др.

В своей исследовательской работе Г. также уделял внимание осетинскому Нартовскому эпосу. В статье «Сраоша в осетинском эпосе» он провел сопоставительный анализ образа родоначальника Нартов *Сауассы* и древнеиранского Сраоша, обнаружив в них немало общих черт. Г. пришел к заключению, что эти два имени со своими историями и функциями восходят к отголоскам зороастрийского характера. По его мнению, это вовсе не означало, что предки осетин когда-то были последовательными зороастрийцами и приверженцами строгих порядков маздеизма. Причина в том, что они имели длительные контакты с разными племенными образованиями, с разными культурами.

Соч.: Вербальное табуирование в осетинском // Проблемы осетинского языкознания. Ордж., 1987. Вып. 2. С. 64–82; Вербальное табуирование: техническое «ядро» и идеологическая «оболочка» // Кавказ и цивилизации Древнего Востока. Ордж., 1989. С. 33–34; Об одном грамматическом ар-

хаизме в осетинском: *Dativus ethicus* // Вопросы иранистики и алановедения. Вл., 1990. С. 23–24; Абаев ИТ. I. 1990 (отв. ред. и сост.); его же ИТ. II. 1995 (отв. ред. и сост.); *Studia Iranica et Alanica. Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovich Abaev on the Occasion of His 95th Birthday.* (Serie Orientale Roma, LXXXII). Rome, 1998. (ред. совм. с Г. Ньюли); Ньюли Г. Название алан в сасанидских надписях. Вл., 2002. (ред.); Сраоша в осетинском эпосе // *Nartamongæ*. 2005. Т. III. №1–2. С. 151–157.

Лит.: Гусалов Виталий Михайлович (некролог) // *Nartamongæ*. 2005. Т. III. № 1–2. С. 226–228; Гутнов Ф. Х. Новое в осетинском нартовском эпосе. Тексты. Исследования // Дарьял. 2017. № 4; Cornillot Fr. A la glorieuse memoire de Vitali Gusalov // *Nartamongæ*. 2005. Т. III. № 1–2. С. 226–228.

Л. К. Гостиева

ГУСОВ Хаджумар Инусович [**ГУСАТЫ** Инусы фырт Хаджумар] — *сказитель*, уроженец сел. Эммаус РСО-А. От него в 1941 г. У. Богазовым, Б. Карсановым и В. Тотровым записан *кадаг* «Как Сайнаг-алдар пригласил нартов» («Сайнагджы æлдар Нарты куыд ахуыдта»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (I), л. 257–266.

И. Б.

ГУСОВ Хато Дзаммирович [**ГУСАТЫ** Хато Дзаммырзы фырт] — *сказитель*, уроженец сел. Нарт РСО-А, слышал сказания от своего дяди. От него в 1941 г. С. Бритаевым записаны *кадаги* «Арахцау, сын Бедзенага» («Бедзенагджы фырт Арахъцау»), «Голодный год нартов» («Нарты фыд аз скодта»), «Игры Созырыко» («Созырыхъойы хъазт»), «Кадаг о Созырыко» («Созырыхъойы кадаг»), «Как Нарт Созырыко отправился в поход» («Нарты Созырыхъо хæтæны куыд ацыд»), «Как Сайнаг-алдар украл жену Созырыко» («Сайнаг-æлдар Созырыхъойы усы куыд аскæфта») и «Сын Тыха Мукара» («Тыхы фырт Мукара»).

Лит.: ИАС. Т. 1. С. 137–144; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 29–84; п. 23 (III), д. 56, л. 20–22.

И. Б.

ГУТИЕВ Казбек Цицкаевич [**ГУЫТЪИАТЫ** Цицкайы фырт Хъазыбег (1918–2007)] — литературовед, фольклорист, нартовед.

Г. окончил литературно-лингвистический ф-тет СОГПИ (ныне СОГУ). С 1939 по 1946 гг.





К. Ц. Гутиев



находился в рядах Советской Армии, награжден орденом Красной Звезды (1945), орденом Отечественной войны I степени (1985).

С 1946 по 1949 гг. был аспирантом СОНИИ. Работал преподавателем осетинской литературы СОГПИ, являлся председателем Союза советских писателей СО АССР. С 1956 г. и до конца жизни работал с. н. с. в СОНИИ / СОИГСИ.

В 1959–1961 гг. под редакцией Г. вышло академическое издание собрания сочинений К. Л. Хетагурова в пяти томах, текст и примечания

которого были подготовлены Х. Н. Ардасеновым и Г. По сравнению с прежними изданиями оно было пополнено рядом произведений, ранее не входивших в собрания его сочинений. Впервые в издании были представлены другие редакции и варианты, характеризующие процесс творческой работы К. Л. Хетагурова.

В 1974 г. в московском издательстве «Художественная литература» совместно с СОНИИ было опубликовано собрание сочинений К. Л. Хетагурова в трех томах, составителем и автором комментариев которого являлся Г.

Г. занимался также изучением устного народного творчества осетин. В книге «Осетинские пословицы и поговорки» (1976), составленной им на осетинском языке, впервые была полно представлена осетинская афористическая поэзия. Несмотря на то, что книга представляла собой научно-популярное издание (материал расположен по темам без жанровой градации), она является ценным источником для историко-этнографического изучения осетин.

Г. многие годы готовил издание «Кадагов о Нартах». Вопреки утвердившемуся в фольклористике мнению о том, что эпос бытует в

циклах и не представляет собой сложившейся эпопеи, он предпринял попытку произвести отбор и систематизацию наиболее ценных текстов Сказаний о Нартах и привести их к единому эпическому повествованию. Подготовленный Г. свод осетинских Нартовских сказаний пронизан от начала и до конца единой концепцией составителя, его пониманием эпоса. Он раздвинул генеалогические рамки эпоса, начав его не с цикла *Уархага* и его сыновей, как это было принято раньше, а с более далекого предка нартов — *Сауассы*. Известный фольклорист З. М. Салагаева в своем рукописном отзыве отмечала: «Строгое соблюдение генеалогических связей нартов становится одним из основных принципов композиции свода, что нередко вступает в противоречие с традиционным рассмотрением осетинского нартовского эпоса по циклам. В своде дана реконструкция текстов, восполняющая пропущенные в других изданиях звенья нартовского эпоса. <...> В целом, свод отличается исключительным богатством сюжетов».

Г. предполагал издать «Нарты кадджытæ» («Кадаги о Нартах») в 5-ти томах, однако отдельной книгой вышел лишь первый том (1989), который содержал сюжеты о *Верхнем квартале* нартов и насчитывал 77 сказаний.

Следующие три тома публиковались в литературном журнале «Мах дуг» («Наша эпоха») (1996, 2005, 2006). В них были включены сказания о *Среднем квартале* и *Нижнем квартале* по 42, 73, сказаний соответственно. Пятый том, составленный из текстов, общих для всех трех нартовских родов, остался в рукописном варианте и требует существенной доработки.

Соч.: Учебник-хрестоматия по осетинской литературе. Дз., 1950 (на осет. яз.) (в соавт. с Туаты О.Н.); Коста Хетагуров. Собр. соч. в пяти тт. / Ред., подг. текста и прим. совместно с А. Х. Ардасеновым. М., 1959–1961; Коста Хетагуров. Собр. соч. в трёх томах / Сост. и комм. М., 1974; Ирон æмбисæндтæ / Сост. Ордж., 1976; Нарты. ОГЭ. Кн. 1; Нарты кадджытæ. Дыккаг чынг // МД. 1996. № 1. С. 58–85 (сост.); Нарты кадджытæ. Æртыккаг чынг // МД. 2005. № 2. С. 124–154 (сост.); Нарты кадджытæ. Цыппæраем чынг // МД. 2006. № 1. С. 82–104 (сост.).

Лит.: Ха м и ца е в а Т. А. Итоги и проблемы развития осетинской фольклористики // Северо-Осетинскому институту гуманитарных и социальных исследований 70 лет. Вл., 1995. С. 61–84; Ку с а е в а. Особенности. С. 34–45.

Л. К. Гостиева





Э. Т. Гутиева

ГУТИЕВА Эльмира Тамерлановна [**ГУБ-ТЪИАТЫ** Тамерланы чызг Эльмирæ (1962)] — декан ф-та осетинской филологии СОГУ, н. с. отдела осетинского языкознания СОИГСИ ВНЦ РАН.

Область научных интересов Г. — герма-

нистика, лексикография, нартоведение.

В статье «Древний сакральный мотив в тексте *кадага* “Безымянный сын Урузмага”», Г. предпринята попытка реинтерпретации сюжета об убийстве по неосторожности *Урузмагом* своего неузнанного сына. Проведенный контент-анализ позволил ей рассматривать данный факт как благодарственное ритуальное жертвоприношение. Такая интерпретация может быть использована для установления времени создания *кадага*, который впоследствии подвергался редакциям и изменениям, обусловленным гуманизацией общества.

В статье «Пир во время любви» на основе текстологического анализа произведения Лукиана Самосатского «Токсарид, или дружба» и осетинского нартовского *кадага* «О женитьбе нарта Сослана» Г. пришла к выводу о том, что оба произведения являлись эпическим отражением одного исторического события, возможно, скифо-боспорского конфликта времен падения великой Скифии. Это заключение Г. сделано на основании сопоставления совпадающих мотивов в обоих сюжетах героического сватовства. Существенные различия в обоих произведениях могли отражать разные стадии и культурные традиции эпической обработки исторического сюжета.

В статье «Мог ли Бертилак быть скифом или сарматом» Г. предпринята попытка рационалистической интерпретации первой части английской поэмы «Сэр Гавейн и Зеленый Рыцарь» и сопоставлена с рассказом Лукиана Самосатского о дружбе. Возможные параллели в «Кадагах о Нартах», по ее мнению, следует искать в сюжетах о Нарте *Сослане*.

В работе «Историческое лицо эпической Сатаны / Шатаны» Г. проведен сопоставительный анализ *кадага* «Безымянный сын Урузма-

га» осетинских Нартовских сказаний и хроник Иосифа Флавия «Иудейские древности». Сделан вывод о том, что одним из исторических прототипов популярной нартовской героини Шатаны могла быть Елена / Эллен, царица Адиабены, вассального государственного образования в составе Парфии. По мнению Г., совпадение ряда сюжетных мотивов не являлось результатом миграции сюжета или его заимствования. Помимо этого, основанием для данной гипотезы послужили сопоставления имен собственных и данные археологических исследований. Такой подход может быть не только ключом к разгадке истории самого персонажа, но и поможет уточнить имеющиеся исторические данные о локализации аланов в I в. н. э. Это также позволит привлечь внимание и включить в обсуждение вопросы о религиозных противостояниях (зороастризма, язычества, раннего христианства и иудейского монотеизма) среди ираноязычных аланов.

Соч.: Древний сакральный мотив в тексте *кадага* «Безымянный сын Урузмага» // ВВНЦ. Т. 14. № 1. 2014. С. 8–12; Пир во время любви // ВВНЦ. Т. XV. № 3. 2015. С. 13–21; Мог ли Бертилак быть скифом или сарматом // ИСОИГСИ. Вып. 16 (55). 2015. С. 89–95; Историческое лицо эпической Сатаны / Шатаны // ИСОИГСИ. Вып. 19 (58). 2016. С. 116–130.

Лит.: Б е с о л о в а Е. Б. Отдел осетинского языкознания: истоки и современность // Осетиноведение — от прошлого к будущему. Вл., 2011. С. 82.

Л. К. Гостиева

ГУТНОВ Феликс Хаджимурзаевич [**ГУТНАТЫ** Хадзымырзайы фырт Феликс (1952–2020)] — известный историк, д. и. н., проф., засл. деят. науки РСО-А, зав. кафедрой истории древнего мира и средних веков СОГУ, г. н. с. отдела СОИГСИ им. В. И. Абаева ВНЦ РАН (1981–2020).



Ф. Х. Гутнов

Область научных интересов Г. — социальная структура обществ Северного Кавказа в античный и средневековый период.

Г. — автор более 200 работ, в том числе





монографий, снискавших популярность не только в академической среде, но и у массового читателя: «Генеалогические предания Осетии» (1989), «Средневековая Осетия» (1993), «Аристократия алан» (1995), «Ранние аланы» (2001), «Века и люди: из истории осетинских сел и фамилий» (2004), «Аланские портреты» (2005), «Древо жизни» (2007), «Горский феодализм» (2008), «Аланы: научно-популярные очерки истории» (2011), «Осетинские фамилии» (2012), «Обычное право осетин» (2012), «Скифы. Аланы» (2014). Ученый впервые исследовал историю Осетии в генеалогических преданиях, средневековую историю Осетии, разработал концепцию политогенеза и классообразования северокавказских обществ, основанную на цивилизационной парадигме общественного развития.

В нартоведческих исследованиях Г. рассмотрел нартовское общество с его военно-иерархической структурой, в котором большую роль играла война и военная организация. Сохранившиеся следы представлений о псах-волках в Нартовском эпосе он соотнес с военной организацией скифов и алан, в которых существовали специальные отряды молодых воинов, поклонявшихся волку. Бытование «волчьих» воинских союзов молодежи у предков осетин Г. видел и в сфере идеологических представлений (культ *Тутыра* — владыки волков и покровителя людей).

Характерный для героической эпохи кодекс морали нартов, по мнению Г., по существу рыцарский. Ученый провел параллели из быта скифов и алан и нартовского общества. Г. проследил изменения в *идеале* эпического героя, который менялся от эпохи к эпохе в зависимости от уровня социально-экономического развития. Рассмотрел термин «алдар», обозначающий у алан часть знати, и встречавшийся в «Нартиаде» либо в отношении к божественным и сверхъестественным силам, либо в отношении людей.

Г. занимался и историографическими вопросами нартоведения, проанализировав новейшие исследования в этой области знания.

Соч.: Генеалогические предания осетин как исторический источник. Ордж., 1989; Средневековая Осетия. Вл., 1993; Аристократия алан. Вл., 1995; Века и люди. Вып. I. Вл., 2000; Вып. II. Вл., 2002; Ранние аланы. Проблемы этносоциальной истории. Вл., 2001; Ранние скифы: очерки со-

циальной истории. Вл., 2006; Народный идеал в эпических образах // ИСОИГСИ. 2007. Вып. (40). С. 37–46; Древо жизни. Вл., 2007; Горский феодализм. Ч. I. Вл., 2007; Ч. II., 2008; Аланы: научно-популярные очерки истории. Вл., 2011; Общество нартов // Нартоведение в XXI веке: 2012. Вып. I. С. 171–182; Осетинские фамилии. Вл., 2012; История Осетии с древнейших времен до конца XVIII века. Т. 1. Вл., 2012; История Осетии в XIX — нач. XX века. Т. 2. Вл., 2012; Обычное право осетин. Ч. I. Алаты Тагаурского общества (список Норденстренга 1844 г.). Вл., 2012; Функции молодых воинов в нартовском эпосе // Нартоведение в XXI веке: 2013. Вып. II. С. 142–152; Горский феодализм. Ч. III. Северный Кавказ в XIII — XV вв. Вл., 2014; Скифы. Аланы. Вл., 2014; Нормы обычного права осетин. Ч. II. Алаты обществ Западной Осетии. Вл., 2015; Нартиада: историографические заметки // Нартоведение в XXI веке: 2017. Вып. IV. С. 25–30; Новое в осетинском нартовском эпосе. Тексты. Исследования // Дарьял. 2017. № 4. С. 221–231.

Лит.: К а н у к о в а З. В. 85 лет научного поиска // Осетиноведение — от прошлого к будущему. Вл., 2011. С. 18.

Л. К. Гостиева

ГУЦМАЗ-АЛДАР — персонаж эпоса, живет на берегу моря, хозяин больших табунов лошадей. Как и у Ахсон уаига (*Ахсон уа́йыг*), изо рта его сыплются искры. Имеет военную силу, однако оплотом для него является его жена: с помощью волшебства она излечивает раны человека, придает ему новые силы. Г.-а. был убит *Ацамазом*. В других вариантах вместо Г.-а. выступают *Мысыр-алдар* или *Тогус-алдар*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 332–333, 505.

И. Б.

ГУЦУЛЯК ОЛЕГ БОРИСОВИЧ (1969) — к. филос. н., доцент, ученый секретарь научной библиотеки Прикарпатского национального университета имени Василия Стефаника (Ивано-Франковск, Украина), в котором получил высшее образование.

Круг научных интересов Г. — нартоведение, мифология, компаративистика, религиозно-мифологические представления гуцулов Карпат. В области нартоведения для Г. главным объектом исследования являются циклы сказаний о Нарте *Созырыко* (*Сослане*) и *дзуаре Уастырджы*, сравнительно-исторический анализ их образов с персонажами других евразийских





мифологий. Также некоторые исследования Г. относятся к отражению в Сказаниях о Нартах этнонимии народов Северного Кавказа, Ближнего Востока и Украины. Отдельно автор проанализировал мотив рождения мифологических существ мертвой матерью в могиле. Г. привлекает образы и мотивы из нартовских сказаний для анализа мифологий славян, балтов, германцев, кельтов, армян, греков, иранцев, тюркских народов Средней Азии и Сибири и др.

Соч.: Золотий Тік, Золоте царство і золоті руки індійського бога Савітара // Вісник Прикарпатського університету. Історія. 1998. Вип. 1. С. 21–34; Літописні тиверці, їхній «толк» і тасмніча Оратанія // Вісник Прикар-

патського університету. Історія. 1999. Вип. 2. С. 26–36; Развитие мифологического образа Гер/Кёр/Кер-оглы — сына могилы и правителя страны Чамбули Мастон // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2010. С. 297–314; Этногенетический обряд «Священной веснь»: скифы, сарматы, готы, нарты, гуцулы (мифо-эпические параллели) // Гуманитарные научные исследования. 2014. № 11; Князь Кий — лицар короля Артура // Етнос і культура. — 2017–2018. № 14–15. С. 91–102; Саррас — королевство святого Грааля // Белая Индия. 2018. 25 мая; Сасунские богатыри и их дядька Кери-Торос: компаративный анализ мифологических образов // Гуманитарные научные исследования. 2020. № 7 и др.

К. Р.





ДАИБО [ДÆИБО] — название горы в эпосе. На этой горе нашли свою погибель от эпидемии мора нарты и *Борадзата*.

Лит.: Дзицойты. Нарты. С. 222.

Ю. Дз.

ДАЛАДЗИНТА [ДÆЛАДЗИНТÆ] — малочисленный народ, жители подземелья из сказания «Хамыц и Сырдон» («Хамыц æмæ Сырдон»). В Верхнем ущелье Кали и *Хамыц* убили *оленья* и пожарили его на костре. Вдруг из-под земли вышли Д., возмущенные тем, что из-за костра нартов сгорели их дома («Чысыл фæстæдæр кæсынц, æмæ зæххы бынæй сау фæздаг кæлы, хæрдмæ дзы Дæлæдзинтæ цæуынц æмæ хыл кæнынц...»). Кали и Хамыц потушили костер. Подобное поведение характерно для «маленького народца» эльфов в британском фольклоре.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 344, 571.

К. Р.

ДАЛДЗИНЫГТА [ДÆЛДЗИНЫГТÆ] — поработанный *Кунаром* (Хьюынар) народ в сказании «Шуба Сослана и конь Сырдона» («Сосланы кæрц æмæ Сырдоны бæх»). На *охоте Сослан* познакомился с одной бедной супружеской четой: «Мы из племени Далдзиныгта. Жили зажиточно, держали много скота. По ночам свадьбы справляли, а дни проводили на кувдах. Так вольготно и зажиточно жили до появления разбойника Кунара, который покорил нас. <...>. Если нарт не одолеет его, то что может поделатъ человек из рода далдзиныгта» («Мах Дæлдзиныгтæй стæм. Нæ фосы рагъæуттæ, нæ зæххы

арæнтæн кæрон нæ уыди. Æхсæв чындзæхсæван æрвыстам, бон куывдæн; уæдæ бар дæр никамæ ницы дардтам. Фæлæ нæм æрцæуæггаг лæг фæзынди, Хьюынар — йæ ном, тыхгæнæг у. <...> Ууыл нæртон лæг куынае фæтых уа, уæд ын дæлдзиныг лæг цы ракæндзæн»). Сослан решил испытать свои силы в схватке с Кунаром и одолел его, освободив Д. из-под его гнета. В знак благодарности Д. предложили герою быть их предводителем, но он отказался. Этноним Д. указывает на низкое социальное положение народа.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 169–175, 476.

Л. Ч.

ДАЛИМОНЫ, ДАЛИМОНТА [ДÆЛИМОНТÆ] — злые подземные существа, «которые толпятся запросто вокруг нартовского холма, как и вокруг осетинских сел и на долгих путях их путешествий (в *Страну мертвых*)» (Ж. *Дю-мезиль*). Д. — нижние духи, живущие в седьмом подземелье. Д. имеют своего владыку. Им является некий *алдар Елизбар*, у которого есть своя семья. Внешний облик членов семьи, речь и действия вполне человеческие.

Нарты с Д. в постоянных контактах. Иногда им свойственны положительные качества, они помогают нартам. Д. — друг нартов — украл *яблоню* из сада *Хадарага* и перенес к нартам. Нарты отдают Д. на вскормление своих *коней*, и те становятся выносливыми; коня *Аца* кормят железной стружкой. Возвращенные Д. нартовские кони-невидимки понимают своих всадников и дают им советы. Только благодаря советам коня юный *Тотрадз*, сын *Алымбега*, держится твердо и уверенно среди взрослых нартов. Лишь одна слабость свойственна скакунам, вскормленным Д. (дæлимонты хаст бæхтæ): они боятся *волков*. Этот недостаток стоил жизни Тотрадзу; накануне схватки с ним *Сослан* надел на своего коня волчью *шкуру*, и испуганный конь юного героя подвел своего седока. Из коней Д. наиболее известен скакун по имени *Дзындз-Аласа*.

Известно враждебное отношение Д. к нартам, стремление навредить им: в неравном противоборстве Д. одолели *Уархага* и *Уархтанага* и унесли их в подземелье. По наущению *Сырдо-на* смертоносными стрелами Д. убили коня Сослана, тогда герой снял с него шкуру, набил ее





Бора и царь Далимон. Худ. М. Туганов

соломой и продолжил свой путь. Однако Д., по подсказке Сырдона, накалили свои стрелы и начали стрелять в соломенного коня Сослана, так им удалось поджечь его. А однажды Д. прибили Сослана гвоздями к стене.

Д. обладали и волшебными предметами, например *волшебными чувяками*. С ними связано очередное приключение Сослана. В *кадаге* «Как Сослан женился на Косер» Сослан спрыгнул с летающей *башни Косер*, пробил землю и очутился у Д. в седьмом подземелье. Своим поведением, отвагой и силой Сослан расположил к себе Д., и их владыка Елизбар предложил исполнить любое его желание. «А мне бы только вернуться к своему народу нартовскому, больше мне ничего не нужно от вас». Тогда, по велению Елизбара, принесли два старых чувяка, благодаря которым Сослан оказался дома.

Лит.: СН. 1978. С. 156–160; НК. ИАЭ. 7. С. 164, 542; НК. ИАЭ. 4. С. 168; ОЭЭ. С. 168; Цгоев. Словарь. С. 196; Дюмезиль Ж. Введение к «Книге о героях». Париж, 1965. Перевод // НА СОИГСИ. Ф. Фольклор. № 374. П. 147.

Р. П. Кулумбегов
Х. Ф. Цгоев

ДАРГАДЗОГ [ДÆРГЪÆДЗОГЪЫ]. В сказании «Даргадзог из чинтов и Курдалагон» («Чынты Дæргъæдзогъы æмæ Куырдалагон») говорится о семерых сыновьях Д. из племени *чинтов*. Братья затеяли *игру* и предложили поучаствовать в ней *Батрадзу*. По совету Батрадза, сыновья Д. привязали к своим головам булыжники и ими наносили удары по голове Батрадза. От этих ударов голова нартовского богатыря раскалилась, от огненных искр братьям были нанесены тяжкие увечья. Узнав от отца о *Курдалагоне*, закалившем Батрадза, братья тоже настояли, чтобы он и их закалил. Небесному кузнецу не удалось отговорить сыновей Д., и шестеро из них сгорели, а седьмой остался полюбгоревшим.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 250–254, 556.

Л. Ч.

ДАРГАФСАР [ДÆРГЪÆФСÆР] — персонаж эпоса, мудрый долгожитель, отец воинственной девушки. См. *Дочь Даргафсара*.

И. Б.

ДАРЕДЗАНОВСКОЕ СЕЛЕНИЕ [ДАРЕДЗАНТЫ ХЪÆУ] — поселенческий локус в «Кадаге о сыне Нарта Сослана» («Нарты Сосланы фырты кадаг»). В Д. с. живет Нарт *Албег* из рода Алборта со своей дочерью *Залихан-красавицей*. Сказание посвящено женитьбе сына Нарта *Сослана* на красавице *Залихан*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 463–468; 704.

И. Б.

ДАРЕДЗАНЫ, ДАРЕДЗАНТА [ДАРЕДЗАНТÆ]. Даредзановский эпос является глубокой переработкой / переосмыслением грузинского эпического памятника «Амираниани», на что указывал В. И. *Абаев*: «...цикл так называемых Даредзановских сказаний пришел к осетинам из Грузии, но он так органически врос в фольклор осетин, что сейчас мы имеем полное право говорить о нем как об осетинском эпическом цикле».

Д. — герои осетинского эпоса «Даредзановские сказания» («Даредзанты таурагъта»). Даредзановский эпос — *цикл* сказаний о Д., бытующий во многих вариантах и ставший популярным как в Южной, так и в Северной Осетии. Югоосетинский Даредзановский эпос





представляет собой пеструю картину повествований, которые относятся к самым разнообразным источникам. В нем переплелись эпизоды, восходящие к средневековой грузинской повести «Амиран Дареджаниани» и иранским сказаниям о Рустеме, Сухрабе, Бижене и Маниже. Эпизоды из «Шахнаме» и «Амиран Дареджаниани» через Грузию проникают в Юго-Осетию, где подвергаются своеобразному оформлению. Осетинская общественная среда «наложила свой отпечаток как на содержание воспринятых повествований, так и на их форму. Цари, халифы и принцы, которыми наполнен роман «Амиран Дареджаниани», изгнаны из осетинских сказаний. Главные герои обращены в членов одной фамилии, одного рода, скроенного по образцу осетинских родов...» (В. И. Абаев).

Ученые считают эпос о Д. одной из разработок универсального общекавказского древнего мифа о прикованном богатыре, которая представлена самобытным и оригинальным памятником осетинской устно-поэтической традиции: в нем отразилась тема богоборчества, так называемый миф о Прометее. В исследовании «Кавказские предания о великанах, прикованных к горам», В. Ф. Миллер рассматривает варианты преданий кавказских народов (кабардинцев, осетин, грузин, абхазов, армян) о прикованном персонаже, так как в мифологической и литературной греческой традиции устоялся мотив о том, что Прометей был прикован где-то на Кавказе. Интерес исследователя к данному факту усугубляется тем, что Прометей является, как он пишет, древним греческим национальным богом, «в честь которого в Афинах ежегодно устраивались бега с факелами, и которого миф, связанный с ранними успехами эллинов, в культуре был настолько популярен, что послужил сюжетом знаменитой трилогии Эсхила».

Сопоставив все найденные кавказские варианты прометеевского мифа, В. Ф. Миллер приходит к выводу о том, что семантической основой образа *великана* / прикованного к скале божества являются *змеи* и герой, который побеждает его, — змеборец. Все легенды В. Ф. Миллер разделяет на две группы: о змее и о великане. На иранской почве развитие образа можно обозначить следующим образом: «...обращение древнего змея, иранского Ажидахака (ведийского Ahi), в царя Аждахака и затем в

царя Зохака...». Новый образ великана не повсеместно вытеснил старый образ змея, и таким образом параллельно существуют обе версии легенды. В осетинском фольклоре «змеи заменены уже великаном... К этой группе относится множество немецких сказаний о древних царях Карле Великом, Барбароссе, спящих глубоким сном в недрах какой-нибудь горы. Эти славные национальные короли, которым суждено проснуться в отдаленном будущем, когда мир переменится, воспрянут к новой деятельности. Так в Кифгэйзере до сих пор сидит Фридрих Барбаросса и будет сидеть там до страшного суда. Когда он выйдет, то повесит щит свой на сухое дерево, которое немедленно распухнет и зазеленеет. Тогда наступят лучшие времена». Кроме того, существуют переходные образы между змеем и антропоморфным образом, например, образ *Локи*, который «за смерть Бальдра прикован Тором в пещере над тремя утесами. Над головою его боги прикрепили ядовитого змея, которого яд постоянно каплет узнику на лицо. Жена Локи *Sigyn* держит над капающим ядом таз, но когда он переполняется, то несколько капель падают на Локи, и он корчится так сильно, что сотрясается вся земля. От этого происходят землетрясения». Эволюция образа от змея до великана, от змея до Прометея вносит новое видение структуры пространства, но уже положительный и человеколюбивый *небожитель* Прометей все равно противопоставлен Зевсу как змеи. Образ богоборца порожден образом змея. «...Амран, как и Прометей, не оставляет своей борьбы с небожителями; он верит в свое освобождение, — тогда он добьется своей великой цели, он создаст для земных людей справедливую жизнь».

В осетинском Даредзановском эпосе также легко проследить версии, идущие как от древнеиранских сказаний, так и от романа «Амиран Дареджаниани»:

1. Необыкновенное рождение *Амрана*, в деталях напоминающее рождение *Батраза*.
2. Борьба Амрана с *Богом*, его заточение в пещере и неудачная попытка охотника освободить титана.
3. Поединок Ростомы с сыном и т. д.

Для Д. *охота* является главным средством существования. В то время как мужчины охотятся или идут в *походы* на поиски утерянной





силы или за добычей, женщины занимаются домашними делами — варят *пиво* и готовят *пищу*. В Даредзановском эпосе действующими лицами являются также животные — птицы, *олени*, *кони*. Кони наделены даром речи, разделяют с людьми радость и горе, в тяжелую минуту помогают им. Вторым главным занятием Д. является кузнечное дело. Небесный кузнец *Курдалагон* выковывает им оружие, закаляет *Болатбарзая* в своей небесной кузнице. Образ главного героя Амрана проник в Нартовский эпос и по мотивам и сюжету приспособлен к образу Нарта Батрадза. Героизм — основная черта даредзан. Не случайно в сказаниях несколько раз говорится о них: «Даредзаны умрут, но защитят свою честь».

Д. А. *Калоевой* выделены следующие основные сюжетные мотивы: 1) рассечение материнского чрева; 2) закаливание героя; 3) мотив выманивания героя из *воды*; 4) оживление; 5) свет в расщелине; 6) выслеживание раненого оленя; 7) чудесная *чаша*; 8) чудесные *волосы*; 9) обрядовая жизнь, отраженная в эпосе; 10) «Ахиллсова пята»; 11) возгордившийся герой; 12) мотив сыноубийства; 13) герой в *пещере*; 14) злая сила; 15) переметная сума; 16) испытание тяжестью; 17) тяжелый *меч* героя; 18) огромный череп или кость; 19) проглатывание героя змеем; 20) помощь красавицы. Как доказали исследователи, на окончательное становление осетинского цикла сказаний о Д. оказали влияние Сказания о Нартах.

Осетинский народ внес в Даредзановские сказания целый ряд эпизодов из Нартовского эпоса, сообщил им суровый характер Нартовских сказаний, и в целом вопрос о взаимодействии Даредзановского эпоса с нартовской традицией (сюжетика, образная система, поэтика, стиль) поставлен и рассмотрен исследователями (Дз. Г. Тменова, Ю. А. *Дзиццойты*, Ф. М. *Таказов*). Три эпических памятника — грузинский эпос о прикованном Амрани, Даредзановский эпос и осетинские нартовские сказания — взаимодействовали между собой (интерполяция, ассимиляция и др.), в результате чего Даредзановский эпос можно определить как «срединное» межэпическое явление, своеобразная метаструктура (Дз. Г. Тменова).

Как отмечает Дз. Г. Тменова, «тема богоборчества, присущая эпосу о Даредзанах, ... крас-

ной линией проходит через весь нартский эпос, является доминирующей»; так же как и в Нартовском эпосе (это отмечал еще В. И. Абаев), мир людей близок миру Богов; тема борьбы Амрана с Богом развивается согласно нартовской традиции: Амран любим народом, и люди не боятся его освобождения, наоборот, ждут от него счастья; общими для Даредзановского и Нартовского эпосов являются мотив неполного закаливания героя и борьба с великанами. Дз. Г. Тменова также делает такой вывод из сравнения двух эпических памятников: «...мотив чудесного рождения, исконно присущий осетинской эпической традиции, внедрился и в осетинский Даредзановский эпос, где он был дополнен другими сюжетными мотивами и сближен с эпизодами осетинского нартовского эпоса». Кроме перечисленных образов (*Курдалагон*, *Батрадз*), в эпос Д. введены морской бог *Донбеттыр*, старуха-колдунья *Кулбадаг-ус*, *Сырдон*. Именно *Сырдон* мешает Безану досидеть срок в яме и воскресить убитого по неведению сына.

Одно из Нартовских сказаний сообщает, что Даредзановский Амиран был рожден от сестры Бога *Аста-Дораскан*. А у Батрадза было право посещения Бога. И Бог приглашал его к себе, из-за того, мол, что у нартов нет никого сильнее Батрадза, а у Д. — сильнее Амирана. Все исполнялось в соответствии с тем, что повелевали Батрадз — нартами, а Амиран — Д. Таким образом два рода не мешали друг другу. Между ними не возникала вражда потому, что, напротив, два рода помогали друг другу. Если кто-то ополчался против Д., то встречали они защиту Батрадза, если шли на нартов, то заступался Амиран. В такой согласии и дружбе прожили они отведенные им дни. Но другое сказание говорит, что у Д. был один охотник по имени *Сараби*. Пошел он на охоту и оказался вдруг возле горной крепости. Ночью на нее со стороны другой горы лился свет. Утром решил Сараби выяснить, что же в той стороне за свет — ни леса там нет, ни травы. Пошел он на другой день и нашел там в пещере девушку, и именно светом этой девушки озарялась та гора. Сараби стал с ней сожительствовать. Девушка забеременела и сказала Сараби: «У меня в животе ребенок, но мне не дожить до конца родов. Поэтому ты его изыми, а потом отнеси к большой реке и брось





его туда. Когда он подрастет, то будет тебе подмога». Девушка умерла, а ребенка Сараби бросил в реку. Спустя время он подошел к реке, и из нее вышел мальчик и сказал: «Здравствуй, отец». Сараби взял мальчика к себе в дом. Мальчик рос таким сильным, что со временем стал бороться с нартами, и они очень боялись этого мальчика.

Гибель Д. близка к *гибели нартов*. Согласно сказанию, когда Д. приблизились к своему несчастью, то надумали отправить посланца к Богу. Они сделали дверные косяки выше, чтобы Бог не подумал, что они ему кланяются при входе. Молясь, они не снимали шапку. Они послали в ущелье великанов за великаном и сказали ему: «Отправляйся к Богу послом: до сих пор он был старшим, но теперь пусть оставит нас! Долго он пробыл старшим, и довольно с него, отныне старшинство пусть за нами будет. Если хочет, пусть соглашается по доброй воле, а иначе мы всё равно добьемся этого силой». После многих приключений великан предстал перед Богом. Узнав о цели его прихода, Бог отвечал: «Пропадите вы, Даредзаны! Были вы сотворены моим словом, и не желал я, чтобы от моей руки вы погибли. Теперь же, если вы так хотите, то сегодня воскресенье, а в следующее воскресенье выходите в поле Телеугана, и там старшинство у кого должно остаться, у того и останется». Д., получив ответ, стали устраивать *пир*ы и были очень веселы, ожидая, что скоро заберут у Бога старшинство. Когда наступило воскресенье, Д., танцуя, с песнями и *играми* прибыли на поле Телеугана. И там они вволю повеселились и потанцевали. Бог пришёл к ним и сказал, что не желает с ними воевать и убивать их, но, видно, без схватки не обойтись. Д. согласились разойтись по позициям и взойшли на вершину кургана. Когда они там встали, Бог трижды посмотрел назад через плечо, и Д. провалились сквозь этот курган под землю. И духу их не осталось. Бог вернулся на свое место. Любопытно пожелание в конце сказания, которое, возможно, намекает на эсхатологические представления: «Живи счастливо до их возвращения».

Вместе с нартами Д. желают оставить о себе память. Одно из сказаний повествует, как собрались в одном месте — в «Льщи», то есть на Нартовском Ныхасе в сел. *Лац*, — нарты и даредзаны. Они судили о будущих делах своих по-

томков, говоря, что в последующем *хатиагский* язык будет забываться, и осетины рассеиваться. Тогда Даредзановский Амран сказал, что надо оставить им знания и заповеди, и, может, в будущем впоследствии их они вспомнят. Нарт *Камбар* тоже предложил оставить на память о нартах поучительные притчи. Его примеру последовал *Урызмаг*. «Нарты сказали: «Мы суровы и отважны, и пусть об этом помнят потомки». Даредзаны смекалисты были: «То, что произойдет впоследствии [в будущем], мы знаем, но пусть вспоминают (задумываются) о нас потомки. И тому, кто нас будет помнить [в делах], пускай тому наша слава достанется...».

Ю. А. Дзиццойты проведены параллели между богиней Дал из «Амираниани» и нартовской *Шатаной* в аспектах мотива брака богини с земным мужчиной; соотносённости с *Солнцем*; андрогинного характера Шатаны и Дал; их оборотнических способностей и т. д. Образ Амрана сравнен им с *Сосланом*, Батрадзом. Плодотворным является сравнение Мировой горы, вокруг которой развиваются события в «Амираниани», с горой Бурхох (Бурсамдзели) в Южной Осетии, вокруг образа которой сложены легенды и предания. Ю. А. Дзиццойты приходят к выводу о том, что в источнике Даредзановского эпоса и «Амираниани» большинство мотивов восходят к скифо-сарматской мифологии.

Мотивы Даредзановского эпоса, присущие общекавказской эпической традиции (по Дз. Г. Тменовой), — «поиск супротивника»; встреча со скелетом великана; *кровавая мечь*; кровавый ручей.

Записывали Даредзановские сказания В. Миллер, Г. *Чурсин*, А. Цаллагов, И. *Собиев*. Даредзановские сказания печатались на страницах газет «Кавказ», «Терские ведомости», «Терек», в СМОМПК, ССКГ и т. д.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 607, 609; М и л л е р. ОЭ. Вып. II. С. 79; Ирон таурагътæ / Чиныг сарæтта, разныхæ æмæ йын фиппаинагтæ ныффыста Джыккайтæ Ш. Ордж., 1989. С. 44; С л а н т ы Г. Ирон æдæмон сфæлдыстад: Нарты кадджытæ, даредзанты таурагътæ, аргъæуттæ æмæ зарджытæ. Дз., 2011. С. 82–85; М а р р Н.Я. Персидская национальная тенденция в грузинском романе «Амиран Дареджаниани» // ЖМНП. Июнь. 1895. С. 352–365; его же: Из книги царевича Баграта о грузинских переводах духовных сочинений и героической повести «Дареджаниани» // Известия АН. СПб., 1899. Т. X. № 2; М и л л е р. Кавказские пре-





дания о великанах, прикованных к горам // ЖМНП. Январь, 1883. Ч. ССХХV. СПб.: Тип. В. С. Балашева. С. 100–116 (Миллер В. Ф. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам // В.Ф. Миллер. В горах Осетии. Владикавказ: ИПШ им. В. Гассиева «Алания», 1998. С. 462–477); А б а е в В. И. Даредзановские сказания у осетин // Амран. Осетинский эпос. М.-Л.: ACADEMIA, 1932. С. 13–17; К а л о е в а Д. А. Даредзановские сказания у осетин. Цх., 1975; Т и б и л о в А. А. Об юго-осетинском фольклоре // ИЮОНИИ. Вып. II. Ст., 1935. С. 242–243; С а л а г а е в а З. М. Четыре этюда об осетинской прозе. Ордж., 1970. С. 63; Т м е н о в а Дз. Г. Сказания о даредзанах и кавказская эпическая традиция // Осетинская филология: история и современность. Владикавказ: Изд-во СОГУ. Вып. 3. 1992. С. 157–167; Д з и ц ц о й т ы. Нартовский эпос; Р а х н о К. Ю. Скифо-сармато-аланский эсхатологический мотив в украинском фольклоре // Нартоведение в XXI веке: 013. С. 212–224.

Д. В. Сокаева

ДАРЧИЕВ Анзор Валерьевич [ДАРЧИТЫ Валерийы фыргт Анзор (1972)] — к. и. н., с. н. с. отдела этнологии СОИГСИ ВНИЦ РАН.



А. В. Дарчиев

Круг научных интересов Д. — традиционные религиозно-мифологические представления осетин, скифо-осетинские этнокультурные параллели.

В области нартоведения для Д. главный объект изучения — цикл сказаний о Нарте

Батрадзе. Известные положения Ж. Дюмезиля о Батрадзе как эпической ипостаси скифского бога войны *Ареса*, а также о близкой связи этого эпического героя с древнеиндийским *Индрой* получили в работах Д. дальнейшее развитие.

Д. — автор монографии «Скифский военный культ и его следы в осетинской Нартиаде» (2008). Комплексное использование источников по религиозным представлениям скифов и материала Нартовских сказаний позволило Д. реконструировать фрагменты мифов, связанных со скифским Аресом. Излагаемая Иорданом легенда о найденном при помощи коровы *мече* скифского бога войны рассмотрена Д. как трансформация мифа о рождении этого божества ко-

ровой и о его зооморфном воплощении в образе быка, что соответствует индоиранской традиции (ведийский Индра и древнеиранский Веретрагна представлялись в образе быка) и поддерживается Нартовскими сказаниями, в которых Батрадз превращается в быка. В сказании о противоборстве Батрадза с *диким кабаном* Д. выявлены соответствия в ведийской мифологии, а некоторые скифские изобразительные памятники, по его мнению, могут свидетельствовать о наличии аналогичного мифа и в представлениях о скифском Аресе.

В «мелузиновом мотиве» в сказаниях о рождении Батрадза (обида, наносимая малорослой матери Батрадза) Д. видит аналогию с древнеиндийским эпосом, где Индра оскорбляет малорослых мудрецов валакхильев и терпит за это наказание.

Д. отмечены яркие магические способности Батрадза (превращение в быка, муравья, муху; умение разговаривать со *змеями* на их языке и т. д.), что, по мнению исследователя, не позволяет видеть в нем только носителя грубой силы и рассматривать цикл *кадагов* о Батрадзе как стадийно более поздний относительно цикла сказаний о Нарте *Сослане*.

Между нартовским Батрадзом и фракийским Дионисом Д. выявлен ряд аналогий, в которых видно отражение имевшего место в далеком прошлом тесного взаимодействия скифов и фракийцев.

В статье «Мать Донбеттыров» Д. рассмотрен образ *Уазык*, матери подводных жителей, и отмечены некоторые черты, сближающие ее с персонажем иранской мифологии по имени *Vazay* — чудовищной *лягушкой*, обитающей в морских глубинах.

Соч.: Элементы архаического мифа в сказании о борьбе Батраза с диким кабаном // Ритмы истории. Сб. науч. раб. Вл., 2004. С. 199–246; Три шага ради Батраза (об одном мотиве Батразовского цикла) // Дарьял. 2004. № 3. С. 226–235; Рождение громовержца (к интерпретации сообщения Прииска о священном мече скифов) // Дарьял. 2005. № 218–239; Детство героев: Индра и Батраз // Б.А. Калоев и проблемы современного кавказоведения: Сб. науч. тр. / Отв. ред. З. В. Канукова. Вл., 2006. С. 201–223; Скифский военный культ и его следы в осетинской Нартиаде. Вл., 2008; Батраз-муравей (об одном мотиве нартовского эпоса) // ИСОИГСИ. 2012. № 7. С. 26–37; Мать донбеттыров (об одном персонаже осетинской нартиады) // Современные проблемы науки и





образования. 2013. № 2. С. 522; Некоторые древнеиндийские аналогии к «мотиву Мелюзинь» в сказаниях о рождении нарта Батраза // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 6. С. 805; Об одном зооморфном воплощении Батраза // Нартоведение в XXI веке: 2013. Вып. II. С. 236–244; Фракийские элементы в религии скифов и нартовский эпос осетин (цикл сказаний о Батразе) // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 6; Черты военного божества в образе фракийского Диониса // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 6. С. 1510; Магия Батраза // Нартоведение в XXI веке: 2015. Вып. III. С. 111–117.

Лит.: Дарчиты Анзор Валерийы фырт // ОЭЭ. С. 167.

Л. К. Гостиева



Д. Г. Дарчиев

ДАРЧИЕВ Давид Гаврилович [**ДАРЧИТЫ** Гаврилы фырт Дауыт (1911–1989)] — известный осетинский поэт-лирик, переводчик, заслуженный работник культуры Северной Осетии, уроженец г. Алагир РСО-А. С 1936 по 1939 гг. Д. — ответственный секретарь журнала «Фидиуæг», участ-

ник ВОВ. После демобилизации Д. работал в Северо-Осетинском книжном издательстве, а затем в редакции газеты «Рæстдзинад». В 1958 г., после окончания в Москве Высших литературных курсов при Союзе писателей СССР работал ответственным секретарем и заместителем редактора журнала «Мах дуг». Автор сборников стихотворений и поэм «Сафират», «Песнь о земле предков», «Весна жизни», «Гамат» и др.

Собиранием устного народного творчества Д. занялся в конце 30-х годов XX века.

В Южной Осетии Д. записал эпические тексты о нартах, о *Даредзанах*, исторические, бытовые и лирические песни. Эти материалы находятся в архиве ЮОНИИ им. З. Н. Ванеева.

В Северной Осетии вместе с поэтом Х. Д. Плиевым записывал фольклорный материал от *сказителей* А. Цопанова, М. Гаджинаева, К. Дзапарова, А. Хадарцева, Б. Марзаганова и др. Многие из собранных материалов Д. и Х. Д. Плиевым опубликованы в двухтомнике «Осетинское народное творчество» («Ирон адамон сфæлдыстад»).

Соч.: Хæс. Æвзæрст уацмыстæ (Долг. избр. соч.) Ордж., 1968 г. и др.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 136, д. 349 (I), л. 99–100; Материалы К. Казбекова; ИАС в 2-х томах.

И. Б.



М. В. Дарчиева

ДАРЧИЕВА Мадина Владимировна [**ДАРЧИТЫ** Владимиры чызг Мæдинæ (1985)] — к. филол.н, с. н. с. отдела фольклора и литературы СОИГСИ ВНЦ РАН.

Область научных интересов Д. — обрядовый фольклор, нартоведение, этнолингвистика, городской

фольклор. Д. впервые рассмотрен в этнолингвистическом ключе вербальный код осетинского обрядового текста на примере некоторых традиционных осетинских обрядов.

Д. — автор монографии «Мифопоэтический хронотоп в осетинских эпических текстах» (2018), посвященной вопросам времени и пространства в «Нартиаде», «Легендах о Царциата» и «Легендах о Даредзанта». В рамках эпоса ею выявлена мифологическая составляющая базовых философских категорий «время» и «пространство», раскрыта их сюжетообразующая функция; рассмотрен хронотоп *дороги* и завоевательные *походы*, символика *счета* и *числа*. Д. сделан вывод о том, что восприятие времени и пространства в традиционном мировоззрении осетин наиболее полно отражено именно в Нартовском эпосе.

В исследованиях Д. также проанализированы следующие проблемы нартоведения: организация пространства игриц и *танцев* (хъæзт), типология поселенческого локуса (Нарты хъæу) в сопоставлении с азербайджанским эпосом, темпоральная лексика и фразеология в языке Нартовского эпоса, биоморфный код культуры в осетинском фольклоре, образ чудесного *олена* в «Нартиаде», орнитоморфная символика и др.

Соч.: Хронотоп дороги (*фæндаг*) в осетинской «Нартиаде» // ИСОИГСИ. Вып. 15 (54). Вл., 2015. С. 92–102; Лексическая репрезентация мифологемы «вода» в осетинском Нартовском эпосе // Нартоведение в XXI веке: 2015. С. 159–176; Особенности использования темпоральной





фразеологии в языке осетинского Нартовского эпоса // Научное обозрение: гуманитарные исследования. № 5. 2015. С. 127–133; Типология поселенческого локуса в эпических текстах (на материале осетинского и азербайджанского эпосов) // Восточные общества: традиции и современность», Материалы II Съезда молодых востоковедов СНГ (Баку, 11–14 ноября 2013 г.). М.-Баку, 2014. С. 463–473; О художественном выражении «глобального» времени в осетинских эпических текстах // ВСОГУ. № 3. 2014. С. 205–209; Организация пространства игрищ и танцев (*хъазт*) в осетинских эпических текстах // Кавказоведческие разыскания. № 5. Тб., 2013. С. 263–271; Мифопоэтический хронотоп в осетинских эпических текстах. Вл., 2018; Образ оленя (саг, хъуаз / гъауанз) в осетинской «Нартиаде» // СОИГСИ. 2020. Вып. 38 (77). С. 139–153; Образы птиц в осетинской Нартиаде // European Proceedings of Social and Behavioural Sciences EpSBS / Сборник Международного научного конгресса (Грозный, 2020 г.) «Знание, человек и цивилизация». С. 322–328; Орноморфная символика в осетинских «Кадагах о Нартах» // Вестник Северо-Восточного федерального университета имени М.К. Аммосова. Серия «Эпосоведение». Вып. 4 (20). С. 50–61; Фитонимы в сюжете о мести Батрадза // СОИГСИ. ШМУ. Вып. 25. 2021. С. 5–19.

Лит.: Б е с о л о в а Е. Б. Отдел осетинского языкознания: истоки и современность // Осетиноведение — от прошлого к будущему. Вл., 2011. С. 82–83.

Л. К. Гостиева

ДАРЫ НЕБОЖИТЕЛЕЙ [ДАУДЖЫТЫ ЛÆВÆРТТÆ]. Небесный *Сафа* надумал устроить пир. Пригласил покровителя мужчин *Уастырджи*, покровителя хлебных злаков *Хоры Уацилла*, покровителя лесных зверей *Афсати*, покровителя мелкого рогатого скота *Фалвара*, небесного кузнеца *Курдалагона*, покровителя ветров *Галагона* и владыку морей *Донбеттыра*. Небожители собрались в доме Сафа, а прислужником за их столом был Нарт *Сослан*. Уастырджи одарил его: «Дарю тебе, Нарт Сослан, — сказал Уастырджи, — мой булатный нож. Когда-то вот на таком же пиру мне его подарил небесный Курдалагон». «Хорошо, — сказал хозяин зверей Афсати, — я тоже дам нартам часть моего зверья, но не совсем просто так: пусть охотник, отправляясь на охоту, берет с собой три пирога и на перевале вспомнит в молитве над ними мое имя. Когда он потом на Черной горе подстрелит зверя, то его правую ляжку пусть отдаст первому встречному — долю встречного». «Чтобы серые волки меньше кра-

ли из твоего скота, я тебя, Нарт Сослан, научу благодарственным и осторожным словам, — сказал Фалвара. — Если на пастбище волки нападут на твой скот, ты скажи эти слова, и я тут же окажусь рядом, не дам волкам унести ни одного ягненка». «Я дам нартам хлебные зерна, — сказал Уацилла. — Как только весной земля вздохнет, посеете их на южных склонах, и они дадут урожай на весь год». «Понял я, мудрый Сафа, — сказал Курдалагон, — для чего ты пригласил нас: ты просишь нас одарить земных людей нашими благами. Хорошо, пусть будет так! Я смастерю соху для нартов в моей кузнице, и пусть они весной вспахивают ею свои нивы». «А я вот что скажу тебе, Нарт Сослан, — сурово заговорил Галагон. — Буду стеречь хлеба нартов от всякого зла: солнце начнет им мешать — я повею, чтобы облако пододвинуть, чтобы мягкий дождь им принес удовольствие. А если дождь слишком мешать будет — я развею все тучи. Когда осенью зерно урожая очищать будут нарты, я пошлю к вам приятные ветры, чтоб они помогли вам зерно от плевел отделить и полову сдуть дальше от куч урожая». «Рожденный от нартов! — обратился к Сослану Донбеттыр. — Вы на реках моих стройте мельницы ваши. Я своим дочерям дам наказ, чтоб колеса в воде беспрестанно крутились, задавая свой ритм жерновом. Пусть это вам будет подарком моим». С. С. Бессонова считает Д. н. Сослану отражением скифской мифологемы небесных даров и проявлением его роли как культурного героя.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 27–37; Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. К., 1983. С. 18.

Х. Ф. Цгоев

ДАУАН, ГАЙТ, КАМИДА [ДÆУÆН, ГЪÆЙТ, КÆМИДÆ (диг)] — сыновья *Сырдо*на. В других сказаниях у них имена: *Конага* (Къонагæ), *Уарага* (Уæрагæ) и *Фуага* (Фуагæ).

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 158–159, 161, 472–473.

Л. Ч.

ДАУАГ, ДАУАГИ [ДАУÆГ, ДАУДЖЫТÆ] — покровители людей и животных, определенных явлений природы и т. д. Обычно Д. дружили с нартовскими героями, покровительствовали им.

Но есть и безымянные Д., с которыми нарты бывали во вражде. Так, Нарт *Батрадз* вступил в борьбу с ангелами (*зæдтæ æмæ дауджытæ*) и





многих из них погубил. О. Н. Барабанов выводит Д. от индоиранского *daiva* 'божество, дух'. Дело в том, что одним из ключевых элементов религиозной реформы Зороастра стало признание *daiva* (даэвов, дэвов) злыми духами и противопоставление им добрых богов и духов ахуров. В индийской ведической религии, особенно на поздних этапах, как известно, этические характеристики были расставлены ровно наоборот: там дэвы — это добрые божества, а асуры (название ахуров в Ведах) — злые. С исторической точки зрения представляется, что это противопоставление могло произойти в ходе разделения ранее единого индоиранского племени, сопровождавшегося, видимо, вооруженной борьбой между двумя внутриплеменными группами. У ираноязычных аланов термин дэвы парадоксальным образом получил позитивную окраску, в отличие от Персии и соседней аланов на Кавказе — армян, грузин, сванов.

Лит.: Г у р и е в. Словарь; Б а р а б а н о в О.Н. Хуцау и дауги: два нерешенных вопроса в историко-семиотическом анализе дохристианских индоевропейских верований у аланов // Пространство и время. 2013. № 4 (14).

Р. К.

ДАУТ-АЛДАР [ДАУЫТ-ÆЛДАР, ПАРАТЫ БУРÆФÆРНЫГ ДАУЫТ-ÆЛДАР] — персонаж эпоса, властелин *крепости Хыз*, уважаемый человек, полное имя которого Параты Бурафарныг Даут-алдар. На *Ныхасе* Нартов *Созырыко* оскорбил престарелого *Урызмага*, но позже, осознав свою ошибку, собрался в *поход*; не послушался просивших его остаться *Урызмага* и *Шатану*. Чтобы вернуть *Созырыко*, *Урызмаг* обратился за помощью к своему другу, уважаемому человеку, владельцу крепости *Хыз Д.-а.* Тот нехотя согласился, не верил в успех дела, ибо до этого отказал *Созырыко*, просившему руки его дочери. Тем не менее, из-за уважения к *Урызмагу Д.-а.* отправился на поиски *Созырыко*, нашел его, и после ряда приключений они условились: *Д.-а.* выдает свою дочь за *Созырыко*, а он возвращается к нартам. Нарты обрадовались возвращению своего любимца и сыграли свадьбу *Созырыко*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 188–193, 630–631.

Л. Ч.

ДВЕНАДЦАТИСТРУННЫЙ ФАНДЫР [ДЫУ-УАДÆСТÆНОН ФÆНДЫР] от осет. «дыу-

уадæс» — 'двенадцать', «тæн» — 'струна'. В Нартовском эпосе осетин происхождение этого инструмента связано с мифологическим героем *Сырдоном*, который и стал первым рапсодом нартов. Согласно сказаниям, *Сырдон* создал эту арфу из останков своих детей:

Сырдон собрал куски трех мертвых тел,
В последний раз на них он посмотрел.
Очажный камень стал плитой могилы,
Детей своих под камнем схоронил.
Но одного из сыновей десницу
Себе оставил, чтоб всю жизнь томиться
За то, что сам обрек детей на гибель.
И на деснице мертвой, на изгибе,
От кости лучевой до плечевой,
Из кос покойной матери родной
Он натянул двенадцать волосков,
И был фандыр излюбленный готов,
<...>

И первый раз во всем огромном мире
Над трупами сыграл он на фандыре.

Песня, исполненная *Сырдоном* для нартов, так тронула их, что приняли они его в свое общество «и сказали они друг другу: “Если даже всем нам суждена погибель, то навеки останется жить фандыр. Он расскажет о нас, и кто заиграет на нем, тот вспомнит о нас и тот станет нашим навсегда”». С тех пор *Сырдон* доносил свои коварные мысли до нартов именно с помощью *Д. ф.*: «Берет нарт *Сырдон* свой фандыр и запекает свое сказание». По мнению некоторых ученых, *Д. ф.* имел прямое отношение к магическим способностям *Сырдона*. Это подтверждают и археологи: «Мифическое происхождение фандыра в нартовском эпосе связано с идеей смерти и поминальной традиции и имеет шаманские (жреческие) черты. Эти тезисы могут подтверждаться, помимо прочего, и находкой остатков струнного инструмента типа арфы во 2-м Пазырыкском кургане, который считается шаманским атрибутом и нередко связывается с ритуальными действиями, производившимися самим царем (шаманом)» (Вертиенко). Мотив создания *Д. ф.* в Нартовском эпосе напоминает историю с мидийским мальчиком. Согласно сообщению *Геродота*, скифы разделили на куски мидийского мальчика, обучавшегося у них стрельбе из лука, чтобы накормить *Киаксара* (*Геродот. I, 73*).





Д. ф. достаточно часто встречается в осетинских Сказаниях о Нартах. На нем играют практически все главные герои эпоса. *Батрадз* исполняет наигрыши, пока его закаляют огнем, раздувая жар мехами. Нарты *Созырыко* и *Саууай* также весьма искусно владеют навыками игры на Д. ф. Прототип этого музыкального инструмента содержится и в сказании о рождении *Шатаны*, где *Уастырджи* играл на гриве своего коня, подражая игре на Д. ф.:

Высокий Уастырджи с высоты смотрел,
И вниз на землю прилетел,
Ногами своего коня такт отбивая,
На гриве своего коня как на фандыре играя.

Бæрзонд Уастырджи бæрзондæй касти
Æмæ ныллæгмæ захмæ æртахти,
Йæ бæхы къæхтæй къæрцæмдзæгъд кæнгæ,
Йæ бæхы барцыл фæндырæй цæгъдгæ.

По мнению исследователя Т. К. *Салбиева*, игра на арфе является символом жизненного начала и жизненной силы. Традиционно игра на этом инструменте сопровождала исполнение «Нартовских сказаний».

Конструкция осетинской арфы также связана с мифологией. Чаще всего корпус инструмента был украшен солярными знаками, а головка дуги была выполнена в форме коня или птицы, которые в традиционной мифологии осетин являются медиантами между миром людей и высших сил. «Одним из ключевых элементов древнейшей культуры осетин был солярный миф. Архетип солнца представлен в образах: Уастырджи, Сослана, Батраза, и т. д.» Вероятно именно поэтому все выше представленные герои эпоса искусно владеют игрой на Д. ф., инструменте, символизировавшем природу солнца. Объяснение количества струн можно найти в труде, посвященном индоевропейской мифологии. Число 12 отражает архаичные цифровые представления: трехчленная вертикальная структура (небо — земля — нижний мир) в соединении с четырёхчленной горизонтальной образует произведение — двенадцать (их сумма дает другое сакральное число — семь; ср. семибожие некоторых пантеонов и т. п.), определяющее идею целостности, законченности как макрокосма, так и микрокосма — человека и заменяющего его в ритуале жертвенного животного. Ср. рас-



Игра на арфе. Худ. М. Туганов

пространенную практику членения жертвенного животного на 12 частей (Иванов, Топоров).

Традиция исполнения Нартовских сказаний в сопровождении Д. ф. была утрачена еще в начале XX в. Инструменты, дошедшие до настоящего времени, хранятся в различных музеях России. Однако с точки зрения конструкции наиболее интересным представляется инструмент, который сохранился до нашего времени лишь на фотоснимках, хранящихся в Национальном музее РСО-А. История инструмента окутана тайной, известно лишь, что создана она была еще в XVII в., а уж в XIX в., в знак примирения с кровниками, попала к фамилии Томаевых и принадлежала известному сказителю Бибю Томаеву. После его смерти инструмент достался известному осетинскому сказителю, сопровождавшему свои сказания игрой на Д. ф., Гаха *Сланову*.

Интересно отметить, что инструмент Томаевых имел не 12, как было принято, а 14 (!) струн, что, вероятнее всего, косвенно может свидетельствовать о более высокой степени исполнительского мастерства владельца. Кроме того, Д. ф. Томаевых обильно украшен солярными символами, а головка грифа изображает конскую голову. Данный декор инструмента в очередной раз указывает на ритуально-магическую роль этого музыкального инструмента. Не зря существовало поверье, что брать священный инструмент в руки можно лишь человеку, чистому душой и телом. Звучкам Д. ф. приписывалась волшебная сила исцеления. Например, песня в честь покровителя оспы, кори и глазных болезней *Аларды* исполнялась в сопровождении Д. ф. Имеются сведения, что в старые времена было





принято проводить болеющего с этим инструментом. Считалось, что это позволит поднять больному настроение и приблизить момент его выздоровления. В мифологическом сознании Д. ф. воспроизводил звуки небесной гармонии небес и тем самым способствовал исцелению.

Д. ф. осуществлял связь между тремя мирами: верхним, средним и нижним. «Арфа — фандыр, подобно золотой яблоне нартов, является мифологемой Мирового древа. <...> Архетипическая возвышенная суть Древа жизни заключается в его способности гармонизовать вертикальную структуру пространства, поскольку является универсальной концепцией мира и связующим каналом между тремя его составляющими: небом (ветви), землей (ствол) и подземным миром (корни)» (З. К. Кусаева).

Традиционно инструмент изготавливали из хвойного дерева или древесины твердых пород. Резонаторный ящик — цельный, выдолбленный. По классификации Хорнбостеля-Закса Д. Ф. — хордофон, индекс 321.322.

Лит.: Прок openko Ю. А. Скифы, сарматы и племена кобанской культуры в центральном Предкавказье во второй половине I тыс. до н.э. Ставрополь, 2014; В е р т е н к о А. В. «Скифский арфист» (к интерпретации одной из сцен сахновской пластины) / Археологический альманах. № 21. 2010. С. 320–332; С и м о н е н к о А. В. Золото, конь и человек: Сборник статей к 60-летию Александра Владимировича Симоненко. Киев, 2012; К о ч и е в. Сырдонова; К у с а е в а З. К. Нартовские архетипы в традиционном исполнительском искусстве осетин // Эволюция эпической традиции. Сухум, 2014. С. 169–179.

Дз. М. Дзлиева

ДВЕНАДЦАТЬ КЛАДОВЫХ. Согласно одному из сказаний, однажды *Урызмаг*, увидев обесиленных от голода и упавших духом нартов, вернулся домой удрученным. *Шатана* успокоила мужа: «Не печалься, иди зови всех. Кладовые наши полны еды и напитков, — всех накормлю я, как одного человека».

И повела *Шатана* *Урызмага* по своим кладовым. Они были полны едой и питьем. «Все это присылали мне с нартовских больших кувдов, чтобы выразить свое уважение ко мне, — говорит *Шатана* *Урызмагу*. — Одна кладовая полна пирогами, в другой — от земли до потолка высятся груды вяленого мяса, в третьей хранятся напитки...». Количество кладовых объясняется

делением жертвенного животного на двенадцать частей.

Лит.: СНБ. 1960. С. 40–41; НК. ИАЭ. 1. С. 161–173, 461; НК. ИАЭ. 3. С. 364; НК. 1993. С. 56; ИАС. Т. I. С. 31.

Л. Ч.

ДВУХЧАСТНОЕ ДЕЛЕНИЕ НАРТОВ — деление нартовского общества на две «фамилии» (дыууае нарты / дыууае нарты / дыууае мыггаджи / дууае синхон гъаеуи) — *Ахсартаггата* и *Бората*, встречающееся в ряде сказаний, наряду с трех- и семичастным делением. Соответствует делению общества на два социальных слоя у древних индийцев (кшатрии и вайшьи) и «авестийцев» (воины и земледельцы, потомки двух братьев — Хушенга и Вегерда), а также у скифов (палы и напы). В каждой из этих традиций двучленная сословно-кастовая структура общества появилась в результате ломки древней трехчленной структуры, что стало возможным вследствие победы воинской касты над жречеством в борьбе за власть. Поражение жречества не означало его исчезновения как класса, однако жреческие функции практически полностью перешли к кшатриям. В осетинском эпосе ритуальные пиршества проходят в доме нартовских «жрецов» (*Алагата*), но руководителем застолья всегда выступает лидер воинов (*Ахсартаггата*) — *Нарт Урызмаг*.

Лит.: ХИФ. 1940. С. 154; Нартае. 1975. С. 273; Д з и ц о й т ы. ВОФ. I. С. 229.

Ю. Дз.

ДЕВУШКА ИЗ РОДА АЦАТА [АЦÆТИ КИЗГÆ (диг.)] — мать *Насирана* в «Кадаге о Насиране» («Насираны кадагæ»). Она подобна *Шатана* и искуснее *Сырдоны*. Когда к ней обратился *Насиран* с просьбой подсказать ему численность своих войск, она благодаря своей сообразительности узнает количество воинов *Насирана*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 318–327, 503.

И. Б.

ДЕВУШКА-КУМЫЧКА [ХЪУЫМЫХЪ-ХЪАГ ЧЫЗГ] — невеста *Созырыко*. В «Кадаге о Созырыко» («Созырыхъойы кадагæ») она объясняет нартовскому герою события, произошедшие с ним в *Стране мертвых*. Возможно, связана со страной *Гум*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 556, 558–560, 571–573, 842.

К. Р.





ДЕДЕГКАЕВ Джабраил Исаевич [**ДЕДЕГКАТИ** Исайи фурт Джабраил (1944–2018)] — к. филол. н., филолог, нартовед.



Д. И. Дедегкаев

Сфера научных интересов Д. — поэтика Нартовского эпоса осетин, теория комического. Его кандидатская диссертация «Героико-комическое в художественной системе осетинского нартовского эпоса» (1984) — первое в нартоведении специальное исследование, посвященное малоизученной стороне поэтики эпоса — героико-комическому синкретизму, составлявшему важную особенность художественной системы «Кадагов о Нартах». Д. рассмотрел теоретические аспекты комического применительно к своеобразию его функционирования в героическом эпосе. Древний героико-комический синкретизм он проследил на различных уровнях: в содержании (в сюжетных ситуациях, в обрисовке героев) и на уровне языково-изобразительных, выразительных средств. По мнению Д., специфика героико-комических начал выявлялась в диахроническом плане: в архаических сказаниях древних циклов и в сказаниях анекдотического характера более поздней формации, в которых мифологические элементы были вытеснены социально-бытовыми реалиями. Исследование Д. основывалось на анализе обширного текстового материала: на осетинских сказаниях в записях XIX–XX вв. (опубликованных и архивных), на диалектах и говорах осетинского языка.

Соч.: Некоторые вопросы типологии образа Сырдона // Тезисы докладов науч. конф. молодых ученых СОНИИ. Ордж., 1978; К вопросу о героико-комическом синкретизме осетинского нартовского эпоса // Тезисы докладов науч. конф. молодых ученых и аспирантов СОНИИ. Ордж., 1979; «Смеховой мир» осетинского нартовского эпоса // Тезисы докладов III науч. конф. молодых ученых СОНИИ. Ордж., 1980; Худыны фарст Нарты кадджыты (Проблема смеха в нартовских сказаниях) // МД. 1981. № 1. С. 104–107; Героико-комическое в художественной системе осетинского нартовского эпоса. Автореф. дис. ...канд. филол. наук. М.,

1984. 23 с.; Трансформации комического в осетинском нартовском эпосе // ВОЛВ. Ордж., 1988. С. 158–169; Нарты кадджыты иу хицæндзинад (об одной особенности нартовских сказаний) // МД. 1990. № 4. С. 120–124; Героико-комический синкретизм осетинского нартовского эпоса и народные источники смеха у Рабле // Франсуа Рабле и Раблезианство: вчера, сегодня, завтра. Пятигорск, 2000. С. 25–27 (в соавторстве); Специфика комического в архаических формах осетинского нартовского эпоса // Духовная культура осетин и современность: проблемы и перспективы. Вл., 2009. С. 58–59.

Лит.: Х а м и ц а е в а. Некоторые. С. 65.

Л. К. Гостиева

ДЕДЕГКАЕВ Дзамболат [**ДЕДЕГКАТЫ** Дзамболат] — сказитель, уроженец г. Орджоникидзе (ныне г. Владикавказ) РСО-А. От него Г. Дзагуровым записаны *кадаги* «Сын Кандза Саууай и Нарт Урызмаг» («Къантдзи фурт Саууай æма Нарти Урузмаг») (1963), «Нарт Сослан и красавица Агунда» («Нарти Сослан æма Агундæ-рæсугъд») (1964) и «Нарт Батраз и сын Одноглазого великана» («Нарти Батраз æма Хъæрау уайуги фурт») (1966).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Дзагурова, ф. 38, оп. 1, л. 32–46; п. 145, д. 352, л. 246–289.

И. Б.

ДЕДЕНАГ [**ДЕДЕНÆГ**]. См. *Бедзенаг*.

ДЕМЕЕВ Андо [**ДЕМЕТЫ** Андо] — сказитель, уроженец сел. Деметькау РЮО. От него в 1940 г. И. Плиевым записаны *кадаги* «Как родился Батрадз» («Батрадз куыд райгуырди»), «Сын Нарта Парагуна Цопан» («Нарты Пæррæгъуыны фырт Цопан»), «Созырыко и далимонта» («Созырыхъо æмæ дæлимонтæ»), «Как Созрыко истребил род Албегата» («Созырыхъо Албегаты куыд фæцагъта»), «Сослан и гуыппырта» («Сослан æмæ егуыппыртæ»), «Сослан, Батрадз и Созырыко» («Сослан, Батрадз æмæ Созырыхъо») и др.

Лит.: НТХ. С. 70–72, 160; Архив ЮОНИИ, фольклор, ф. 4, арх. 20, оп. 1, л. 91; арх. 21, оп. 1, л. 28–32; арх. 23, оп. 1, л. 89–111.

И. Б.

ДЖАГУЛДАК [**ДЖАГЪУЫЛДАХЪ**] — эпизодический персонаж эпоса, встречается в



кадаге «Борьба Нартов и Бората» («Нарт амае Бораты хæст»). В *борьбе Бората и Ахсартаггата* последние были уничтожены, остался в живых немощный *Урызмаг*. Его невестка в ожидании ребенка, спасаясь от врагов, взмолилась *Богу*, и далеко на лесной опушке появился дом, где у нее родился чудесный сын. *Бората* на охоте оказались у ее дома, женщина впустила их. Странники заметили, что находившийся дома младенец трехдневного возраста какой-то особенный, и догадались, что он из рода Ахсартаггата. Однако они не решились его убить, не спросив своих старших. К тому времени *Шатана* отправила своего ручного *кориуна* к невестке с запиской, в которой советовала ей назвать сына Дж. и передать его *Солнцу* (как поясняет *сказитель*, в дальнюю страну): «Сæварыл ном дæ лæппуйыл Джагъылдахъ амае йæ аскъæф амае йæ адæтт хурмае. Марынмае йæм Бораты фæдис фæцæуынц». Повзрослевший Дж. спасает Урызмага от расправы Бората.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 229–232, 545.

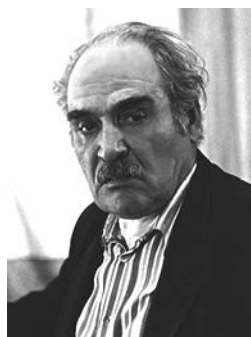
Л. Ч.

ДЖАНАЕВ Азанбек (Михаил) Васильевич [ДЗАНАЙТЫ Басилы фырт Азанбек (1918–1989)] — выдающийся осетинский художник-живописец, график, скульптор, сценограф и режиссер, засл. деят. искусств СОАССР (1957), народный художник РСФСР (1984), лауреат Госпремии им. К.Л. Хетагурова (1986).

Дж. окончил графический ф-ет Ленинградского Института живописи, скульптуры и архитектуры имени И. Е. Репина (1949). Его дипломной работой стала серия иллюстраций к осетинскому эпосу «Сказания о Нартах», выполненных в технике автолитографий. Дж. остановил свой выбор на монохромном решении своих листов. Для иллюстрирования он выбрал сюжеты, передающие героические эпизоды «Нартиады».

Дж. обладал глубоко реалистическим пониманием вымысла, его интересовало не прямое переложение текста сказаний на язык изобразительного искусства, а передача эпического духа народного фольклора.

Примером художественной фантазии и мастерства служили листы «Бой нартов с великанами» и «Охота на оленя». Большой эпический размах, столь характерный для Нартовских сказаний, чувствовался в листах «Три нарта» и «Симд».



А. В. Джанаев

Листы серии «Бой нартов с небожителями» (1949), полные захватывающей силы и динамики, глубокого историзма, стали программным произведением Дж., в которых он выступил вполне уже законченным, сформировавшимся художником.



А. В. Джанаев в горах родного края

Дж. удалось выразить силу, мощь и величие нартвовских героев. Преподаватели отметили эту серию «как выдающееся явление, говорящее об их авторе как об опытном рисовальщике-профессионале с богатой фантазией, совершенно свободно владеющем сложнейшими композициями».



Гибель нартов. Худ. А. Джанаев





Дж. также иллюстрировал узбекский народный эпос «Алпамыш» (1949–1950) и карело-финский эпос «Калевала» (1950–1951).

В 1970-е гг. Дж. вновь обратился к осетинскому эпосу «Нарты». В отличие от раннего цикла, поздние листы отличались повышенным интересом к цвету («Плач Дзерассы над телами Ахсара и Ахсартага», «Свадьба Батрадза»), а в композиции «Гибель нартов» усилением драматического звучания, которое создавалось пластической трактовкой форм, тональным решением листа, контрастом светотеневых отношений. Новые листы нартовской серии, отмеченные виртуозным мастерством, безукоризненным совершенством форм и линий, пластической выразительностью, были выполнены художником гуашью и акварелью. Дж. удалось развить национальные традиции в композиционном и пространственном решении работ, в монументальной трактовке тем и образов.

Как график и живописец Дж. иллюстрировал произведения осетинских поэтов и прозаиков: К. Л. Хетагурова, А. Кубалова, Г. Баракова, Г. Малиева, М. Цагараева и др. В живописных работах художник обращался к аланскому периоду истории осетин, к периоду присоединения Осетии к России, к теме труда, к портрету и др.

Творческую натуру Дж. влекла не только графика и живопись, но и скульптура, а также кинематограф. В качестве художника по костюмам он принял участие в работе над художественным фильмом «Фатима», поставленным грузинской киностудией по поэме К. Хетагурова (1959). В первом национальном полнометражном художественном фильме «Осетинская легенда» (1965), вышедшем на всесоюзный экран, Дж. выступил сценаристом, режиссером, оператором и художником. Его имя носит Владикавказское художественное училище.

Соч.: Азанбек Джанаев: живопись, графика, скульптура / Сост. Э. Д. Дарчиева. Ордж., 1958.

Лит.: Дзантиев А. А. Джанаев А. В., 1969; Дзантиев А. А. Художники Северной Осетии. Л., 1988; Гудиев Г. Г. Портрет без багета // Дарьял. 2004. № 5. С. 144–167; Азанбек Джанаев. Жизнь, ставшая легендой. М., 2019.

Л. К. Гостиева

ДЖАНАЕВ Иван Васильевич (псевдоним Нигер) [ДЗАНАЙТЫ Басилы фырт Иван (1896–

1947)] — выдающийся осетинский поэт, литературовед, фольклорист, педагог, переводчик, публицист. Творческий путь поэта начался с 1920-х гг. Дж. — поэт глубоких чувств, острого видения, напряженной мысли. Сюжеты некоторых его поэм взяты из народного творчества и сохраняют их поэтику.

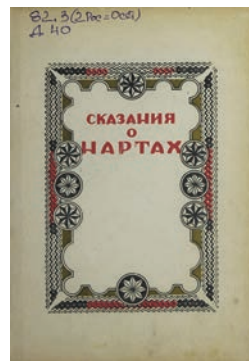
Дж. проделал значительную работу по систематизации и изучению Нартовского эпоса. В 1940 г., являясь заведующим литературным отделением СОНИИ, совместно с В. И. Абаевым возглавил работу Нартского комитета по сбору и систематизации текстов, созданного правительством республики. В 1943 г. коллективом комитета было отобрано для научного издания 160 а. л. В 1946 г. были изданы «Нарты кадджытæ» («Сказания о нартах») в виде сводного текста на осетинском языке в объеме 30 а. л., одним из составителей, литературным редактором и автором предисловия которого был Дж. Собрание сказаний вышло с иллюстрациями и в художественном оформлении А. Хохова. В 1948 г. книга была переведена на русский язык писателем Юрием Либединским.

В 1949 г. была опубликована книга «Нарты кадджытæ» — поэтическое изложение Нартовского эпоса на осетинском языке. Дж. перевел на осетинский язык цикл «Хамыц и Батрадз», в который вошло 22 *кадага*.

В обстоятельном исследовании «Нарты кадджытæ» (1941) Дж. рассмотрел бытование эпоса у осетин и других народов Северного Кавказа, определил его место в ряду мировых эпосов, показал его идейное содержание, народность и реалистичность. Дж. поставил вопрос о поэтическом размере Нартовских сказаний, отметил глубокое проникновение эпоса в духовную жизнь народа. В том же году Дж. написал



И. В. Джанаев (Нигер)





развернутые тезисы доклада «Сказания о нартах», в котором расширил и дополнил некоторые положения статьи. Он отметил мировые мотивы в осетинском Нартовском эпосе: в песне об *Ацамазе* — мотив *Орфея*, в кадаге о *Батрадзе* — мотив неуязвимости (Ахиллес); в сказании об *Урызмаге* — мотив Полифема.

В статье «Основные художественные особенности нартовских сказаний» Дж. впервые обратил внимание на художественные средства осетинского эпоса. Он рассмотрел центральные образы сказаний, отметил индивидуальность каждого персонажа и монументальность средств, с помощью которых они были созданы. Дж. отмечал сюжетное богатство эпоса, в котором более ста самостоятельных сюжетов, композиционную стройность сказаний, особенности стиля, характеризующиеся лаконичностью и в то же время выразительностью.

Дж. обратил внимание на то, что основная часть сказаний была записана не во время пения, а во время их пересказа. По его мнению, давать оценку художественным особенностям Нартовских сказаний целесообразно, когда они исполнялись в сопровождении игры на *музыкальном инструменте*, поскольку только в этом случае они представляли собой гармоническое целое.

Соч.: Нарты кадджытæ. Дз., Ордж., 1941; Сказания; Нарты кадджыты бæрзонд аивдзинады сæйраг бæрæггæнæнты тыххæй // МД. 1946. № 11; Нарты кадджытæ. Дз., 1949 (один из перев.); Полн. собр. соч.: в 3-х т. Ордж., 1966.

Лит.: Гагаев К. (Рец.) НЭ // СЭ. 1946. № 2. С. 239–242; Семёнов Л.П. И.В. Джанаев как литературовед // Семёнов Л.П. Избранное. Ордж., 1964; Хамцаева Т.А. Итоги и проблемы развития осетинской фольклористики // Северо-Осетинскому институту гуманитарных и социальных исследований 70 лет. Вл., 1995. С. 61–84.

Л. К. Гостиева

ДЖАНАЕВ Камбол [ДЗАНАЙТЫ Хъамбол] — сказитель, уроженец сел. Коста РСО-А. От него в 1941 г. Х. *Бигулаевым* и Б. *Дзагаевым* записан кадаг «Как нарты выявляли лучших» («Нартæ сæ хуыздæрты куыд бæрæг кодтой»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 82–100.

И. Б.

ДЖАНАЕВ Ладе [ДЗАНАЙТЫ Ладе] — сказитель, уроженец сел. Кадгарон РСО-А. От

него в 1941 г. Х. *Ардасеновым*, У. *Хорановым* и М. *Хутинаевым* записаны кадаги «О том, кого родила Шатана от черного ногойца» («Сатанайæн сау ногъайагæй чи райгуырди, уый таурæгъ») и «Смерть Батраза» («Нарты Батраз куыд амард»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (IV), л. 1, 51–60.

И. Б.

ДЖАНАЕВ С. [ДЗАНАЙТЫ С.] — записал от 85-летнего Б. Е. *Туаева* в с. Зарамаг Алагирского ущелья Северной Осетии сказание об *Урызмаге*.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. 25, п.15, д. 8. С. 3.

Л. Ч.

ДЖАНАЕВА Надежда Акимовна [ДЗАНАЙТЫ Акимы чызг Надеждаæ (1946–2014)] —



Н. А. Джанаева

фольклорист, зав. отделом и заместитель директора Художественного музея им. М. Туганова (1973–2014).

В 1970 г. Дж. окончила ф-тет французского языка Тбилисского института иностранных языков. В 1978–1982 гг. училась в аспирантуре ИМЛ им. А. М. Горького РАН, где разрабатывала научную тему: «Мифологические традиции в художественной системе нартовского эпоса осетин».

При изучении мифологических мотивов в Нартовском эпосе осетин Дж. подтвердила мнения ученых о том, что осетинской мифологии была присуща идея троичного членения мира, что она богата эсхатологическими мотивами, характеризуется наличием иерархии богов по старшинству и значимости. При этом связующими между людьми и богами выступали нартовские герои-полубоги.

На материале Нартовского эпоса Дж. рассмотрела некоторые звенья осетинской мифологической системы с целью проследить отражение в эпосе ранних мифологических представлений народа, мифологических черт в генезисе нартовских героев, подвергшихся трансформации.





ции и эволюции в рамках художественно-эстетической системы «Нартиады».

Дж. является составителем каталога выставки М. Туганова, часть произведений которого написана по мотивам Нартовского эпоса. Дж. выполнила перевод отдельных Нартовских сказаний на французский язык; к сожалению этот проект остался незавершенным.

Соч.: Некоторые; Мифосистема нартского эпоса осетин в сравнительно-типологическом освещении // Древний и средневековый Восток. Ч. 2. М., 1985. С. 266–281; Махарбек Туганов. Каталог выставки. Составитель и автор статьи Джанаева Н.А. // Вл., 2011.

Лит.: Х а м и ц а е в а Т. А. Итоги и проблемы развития осетинской фольклористики // Северо-Осетинскому институту гуманитарных и социальных исследований 70 лет. Вл., 1995. С. 61–84.

Л. К. Гостиева

ДЖАТИЕВ Лавер [ДЗАДТИАТЫ Лавер] — *сказитель*, уроженец сел. Сба Джавского ущелья РЮО. От него в 1940 г. И. Плиевым записан *кадаг* «Нарты и Борадзата» («Нартæ æмæ Борадзатæ»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, фольклор. Ф. 4, арх. 23, оп. 1.

Л. Ч.

ДЖАТИЕВ Магомет [ДЗАДТИАТЫ Махæмæт] — *сказитель*, уроженец сел. Цми Куртатинского ущелья РСО-А. От него в 1968 г. А. Базыровым записан *кадаг* «Нарты в селении Лац» («Нартæ Лæцы-хъæуы»).

Лит.: НТХ. С. 206, 249.

И. Б.

ДЖЕБЕНА (ир.) / **ГЕБЕНА** (диг.) — старинная, поношенная *одежда*, накидка. В *кадаге* «Нарт Сослан и красавица Салха» («Нарты Сослан æмæ Сæлхæ-рæсугъд»), Дж. — лохмотья, в которые одет фæныккгуыз (букв. 'сидящий в золе').

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 238, 812.

Л. Ч.

ДЖЕБОГ [ДЖЕБОГЪ (ир.) / **ГЕБОХ** (диг.)] — тип ударного *копья*, редко упоминающийся в Нартовском эпосе. Так, в одном из вариантов *кадага* о битве между *Созрыко* и *Тотрадзом* первый убивает второго ударом Дж. в спину. См. *Вооружение нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 335; НК. ИАЭ. 5. С. 326.

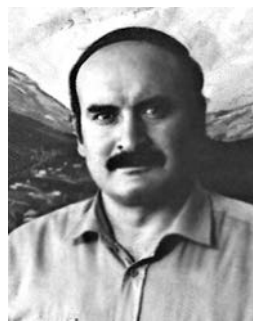
А. Б.

ДЖИКАЕВ Дауит [ДЖЫККАЙТЫ Дауыт] — *сказитель*, уроженец сел. Дзوماг РЮО. От него в 1945 г. Х. Дзугаевым записан *кадаг* «Как Нарту Батрадзу справляли обряд укладывания в люльку» («Нарты Батрадзæн авдæнбæттæн куыд кодтой»).

Лит.: Архив ЮОНИИ. Фольклор. Ф. 4, арх. 23, оп. 1; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 61, д. 177, л. 232–235.

И. Б.

ДЖИКАЕВ Мурат Федорович [ДЖЫККАЙТЫ Федыры фырт Мурат (1947)] — известный осетинский художник,



М. Ф. Джикаев

график, засл. художник СО АССР (1989) и РФ (1996), член Союза художников РФ, автор герба РСО-А и РЮО, награжден медалью «Во славу Осетии» (2007) и Золотой медалью ВОО СХР (2014), профессор СОГУ им. К. Л. Хетагурова. Дж.



Портрет Ж. Дюезиля. Худ. М. Джикаев

окончил ф-тет промышленного искусства Московского высшего художественно-промышленного (Строгановского) училища (1973).





Круг профессиональных интересов Дж. — монументально-декоративное искусство, станковая, книжная и промышленная графика, живопись.

Дж. — известный иллюстратор осетинского эпоса «Нарты». Художнику принадлежат иллюстрации к детским изданиям книг «Нарт Батрадз» (1993) и «Нарты Сослан», к книге «Сказания о нартах» на осетинском языке, вышедшей в Тбилиси в серии «Кавказская мозаика» (2014), к книге «Осетинские нартские сказания» (2017, переизд. 1948 г.). Дж. покоряет зрителей своим собственным прочтением Нартовских сказаний, для его работ характерны строгие, лаконичные формы, четкость и продуманность композиции.

В графических листах на сюжеты «Нартиады» Дж. использованы эффекты динамически сокращающейся перспективы и неустойчивого равновесия, резкой игры колорита и контраста света и тени. Характеры героев раскрываются лишь в драматическом действии самой иллюстрации. Дж. не дублирует текст, а делает зримым то, что глубоко спрятано в сердцевине образного строя произведения. В работах использован широкий спектр технических приемов (монотипия, линия, пятно, прописка) и художественных материалов (акрил, темпера, гуашь).

В иллюстрациях Дж. есть то эмоциональное богатство, то обилие героических и лирических нюансов, которые служат признаком романтики в искусстве. Любовь ко всему художественно выразительному в эпосе, в его пестром контрасте, сочной красочности заставила художника от документальной точности идти к правде художественной, вскрывая в каждой изображаемой детали ее образный и поэтический смысл. В этих работах сконцентрировались наиболее важные особенности творчества художника: тонкий вкус, чувство меры, владение специфическими средствами иллюстрации.

Большой интерес представляет «Портрет Ж. Дюмезиля» (1984), на котором изображен выдающийся французский ученый-академик, крупнейший исследователь Нартовского эпоса.

Соч.: Дзантиев А.А. Художники Северной Осетии. Л., 1988. С. 159–160; Ирон таурагътае. Дз., 1989; Дз. 2014 (Илл.); Нарт Батрадз. Вл., 1993. (Илл.); Мурат Джикаев. Каталог. 1998; Нарты Сослан. Дз., 2003 (Илл.); Союз художни-

ков РСО-Алания. 70 лет: 1939–2009: живопись, скульптура, графика, декоративно-прикладное искусство. Вл.–Р-на-Д., 2009. С. 56–57, 196; Нарты кадджитæ / Сост. Беппиева Н. Тб., 2014. (Илл.); Региональное отделение ВТОО «Союз художников России». Вл., Р-на-Д., 2014. С. 76–77; Осетинские нартские сказания / Переизд. 1948 г. М.–Вл., 2017. (Илл.).

Лит.: Дзантиев А.А. Вехи творчества / Мурат Джикаев. Каталог. 1998; Хозиев Б. Четыре темы творчества Мурата Джикаева // Дарьял. 2007. №4; Санакоев А. Художник. Патриот. Учитель // Национальный колорит. 2007. № 2. С.10–11; Плиева М.Г. Становление и развитие осетинского изобразительного искусства 1920–1990-е гг. Дисс... канд. искусствоведения. СПб., 2009.

М. Г. Плиева

ДЖИКАЕВ Тули [ДЖЫККАЙТЫ Тъули] — сказитель. От него в 1940 г. в стихотворной форме записаны *кадаги* «О Созырыко из рода Бората» («Борæты Созырыхъойы кадаг») и «Красавица-дочь Саха» («Сахы расугъд чызг»).

Лит.: ХИФ. С. 65–70, 69–77; ПНТО. 1992. С. 36–40, 87–93; НК. ИАЭ. 5. С. 713.

И. Б.

ДЖИКАЕВ Шамиль Федорович [ДЖЫККАЙТЫ Федыры фырт Шамиль (1940–2011)] — народный поэт Осетии, лауреат Госпре-

мии имени К. Л. Хетагурова, общественный деятель, ученый-литературовед, фольклорист, публицист. Родом из сел. Дзомаг (Джавское ущелье РЮО), отсюда в 1952 г. родители переселились в сел. Камбилеевка Пригородного района. По окончании средней школы (1958) поступил и с от-



Ш. Ф. Джикаев

личием окончил филологический ф-тет СОГПИ им. К. Л. Хетагурова (с 1970 — университета), окончил аспирантуру при СОНИИ. После защиты диссертации судьба связала Дж. с родным вузом, в котором он прошел путь от аспиранта до профессора, занимая в разные годы должности зав. каф. осетинского языка и литературы, зав. каф. осетинского литературного





творчества, декана ф-та осетинской филологии.

Дж. — классик осетинской литературы. Его перу принадлежит шесть поэтических сборников («Æхсæвы æргытæ», «Саст дзæнгæрæг», «Цæф сæгуыты маст», «Амраны зæрдæ» и др.). Дж. известен и своими драматическими произведениями (трагедии «Хъодыгонд зæд», «Цомахъ» и др.), творческими портретами классиков осетинской литературы (А. Коцоев, Е. Бритаев, Ц. Гадиев, Г. Бараков, Г. Баев, И. Джанаев (Нигер), Грис Плиев, А. Царукаев), художественными переводами («Король Лир» Шекспира, «Царь Эдип» Софокла, «Сирано де Бержерак» Э. Ростана, стихотворения Р. Бернса, Фр. Шиллера, М. Лермонтова и др.), учебниками по истории осетинской литературы, критическими статьями, патриотической публицистикой и т. д.

Огромны заслуги Дж. как ученого-фольклориста, нартовед. Его кандидатская диссертация была посвящена фольклору и осетинской советской поэзии. Отдельной книгой им изданы «Осетинские легенды» («Ирон таурæггътæ»), снабженные его предисловием и комментариями.

В области нартоведения Дж. совместно с Т. А. Хамицаевой проделал поистине титаническую работу по подготовке и изданию полного свода «Нарты кадджытæ» в семи томах общим объемом 274 а. л. и 4675 страниц (последний том вышел из печати после их кончины, его завершением, составлением комментариев занимался Р. Ф. Фидаров). Т. А. Хамицаева и Дж. — научные редакторы и авторы примечаний и комментариев. В качестве зам. главного редактора и автора большинства статей по Нартовскому эпосу осетин Дж. принял участие в подготовке к выходу в свет фундаментальной «Осетинской этнографической энциклопедии» (2013).

Как ученый Дж. разрабатывал актуальные проблемы фольклора, мифологии, истории и поэтики осетинской литературы. В 2009 г. Дж. издал содержательную монографию на осетинском языке «Рагон ирон цард æмæ адæмы зондахаст» («Древний быт и мировоззрение осетинского народа»). На основе анализа обширного исторического и фольклорного, литературного материала Дж. предлагает интересные интерпретации мифологических источников, верований и обычаев, в которых нашли отражение

мировоззрение, характер и поэтическое мышление народа — хранителя мифо-эпического наследия скифов, сарматов и алан. Важно подчеркнуть, что образы животных (*коня, оленя, лисы, ласточки*) и символические предметы национального фольклора (*меч, кольцо, фынг, пояс, зеркало*) получают у Дж. всестороннее научное освещение в контексте индоевропейской культурной традиции.

Нартовская тема нашла отражение и в поэтическом творчестве Дж. Его перу принадлежит поэма «Цветной сон», в которой высмеиваются язвы современной цивилизации. Мифический герой эпоса, хитроумный *Сырдон*, волею рока оказывается в современном городе. Увидев своими глазами царившие в нем безнравственность, жестокость и другие язвы нашего времени, *Сырдон* молится Всевышнему дать ему возможность вернуться из *ада* земного в *Страну мертвых*.

Был мученически убит исламскими радикалами.

Соч.: НК. ИАЭ. 1; НК. ИАЭ. 2; НК. ИАЭ. 3; НК. ИАЭ. 4; НК. ИАЭ. 5; НК. ИАЭ. 6; НК. ИАЭ. 7; Джыккайтты Шамиль. Æвзæрст уацмыстæ (æмдзæвгæтæ, поэмæтæ, балладæтæ, тæлмацтæ, драматурги, зонадон уацтæ, этнографийон уацтæ). Дз., 2015; ОЭЭ, 2013; Ирон литературæйы истории (1917–1956). Дз., 2002; Фольклор и осетинская советская поэзия. Ордж., 1972; Сказитель: Проблемы эстетики и этики // Уацтæ. Ордж., 1986; В. И. Абаев — фольклорист // Поэтика жанра. Ордж., 1980; Нартский человек и нартовская нравственность... Благодать слова. Вл., 1996; Зæронд ирон æгъдау æмæ адæмы зондахаст (Древний быт и мировоззрение осетинского народа). Вл., 2009 (на осет. яз.).

Лит.: Небо. Слеза. Звезды (Арв. Цæссыг. Стæлы). Памяти выдающегося сына осетинского народа Ш. Ф. Джикаева. Вл., 2012 (на осет. яз.); Д ж е н и к а е в а А. Шамиль Джикаев (Дзыныхты А. Джыккайтты Шамиль); К о д з а т ы А. Я слышу голос мира // Дружба народов. 1971. № 3; Ч и б и р о в Л. А. Мастер осетинской словесности // Ч и б и р о в. Имена. Вл., 2010; Г а з д а р о в а А. Сборник разума и правды // СО. 2005. 25 февраля и др.

Л. А. Чибиров

ДЖИКАЕВА М. [ДЖЫККАЙТЫ М.] — собирала и записывала Нартовские сказания (от Н. Гумецова, Л. Айларовой и др.).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. 25, п. 15, д. 9. С. 10.

Л. Ч.





ДЖИКАЕВА Фаризат [**ДЖЫГКАЙТЫ** Фаризат] — *сказительница*, уроженка сел. Дзомаг РЮО. От нее Х. *Дзугаевым* записаны *кадаги* «Как Нарт Урызмаг женился во второй и третий раз» («Нарты Уырызмаг дыккаг æмæ æртыккаг устытæ куыд æрхаста») (1939) и «Нарт Урызмаг и Иуане, сын Кая» («Нарты Уырызмаг æмæ Къайы фырт Иуане») (1941).

Лит.: Архив ЮОНИИ, ф. 4, оп. 1, арх. 17, л. 10; НТХ. С. 85-92.

Л. Ч.

ДЖИОЕВ Борис [**ДЖИОТЫ** Барысби] — *сказитель*, уроженец сел. Коста РСО-А. От него в 1941 г. записан *кадаг* «Как сын Нарта Хамыца Батрадз закалился у Курдалагона» («Нарты Хæмыцы фырт Батырадз йæхи Куырдалæгонæн куыд байсæрын кодта, уый»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 44-45.

И. Б.

ДЖИОЕВ Губе [**ДЖИОТЫ** Гуыбе] — *сказитель*, уроженец сел. Коста РСО-А. От него в 1941 г. Х. *Бигулаевым* и Б. *Дзагаевым* *кадаги* сказания «Как Сырдон украл корову Хамыца» («Сырдон Хæмыцы хъуг куыд адафта») и «Нарт Сослан».

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 71-74, 91-105.

И. Б.

ДЖИОЕВ Закко (Жакко) Джибилевич [**ДЖИОТЫ** Джыбылы фырт Закко (1865-?)] — *сказитель*, уроженец сел. Цон (или Доддотыкау) Джавского района РЮО, проживал в г. Цхинвал РЮО. От него в 1939 г. Л. *Туаевым* записан *кадаг* «Последний поход Урызмага» («Уырызмаджы фæстаг балц»), в 1940 г. Д. *Бегизовым* — сказание «Нарт Сослан, Созырыко и Батрадз в походе» («Нарты Сослан, Созырыхъо æмæ Батрадз цуаны»). От него же записан *кадаг* «Как Бората собирались убить Урызмага» («Борæтæ Уырызмаджы марын фæнд куыд кодтой»).

Лит.: Архив ЮОНИИ. Ф. 4, арх. 30, оп. 1, л. 115-117; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 22, д. 57 (1), л. 1-3; НК. ИАЭ. 3. С. 618.

И. Б.

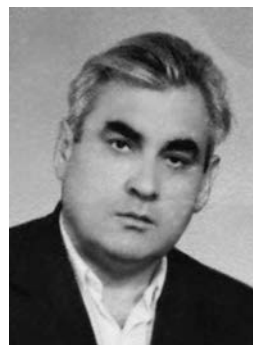
ДЖИОЕВ Папука [**ДЖИОТЫ** Папука] — *сказитель*, житель сел. Цон Джавского района РЮО.

В июне 1962 г. от него Х. *Дзудцаты* записан вариант сказания о браке *Шатаны* и *Урызмага*.

Лит.: М а м и е в а. Сатана. С. 76.

Л. Ч.

ДЖИОЕВ Хазби Спиридонович [**ДЖИОТЫ** Спиридоны фырт Хазби (1928-1992)] — языковед, д. филол. н., с. н. с. СОНИИ (ныне СОИГСИ) (1973-1988), зав. отделом осетинского языка (1980-1982).



Х. С. Джиоев

В 1971 г. Дж. защитил диссертацию на соискание степени к. филол. н. на тему «Осетинское стихосложение», в 1978 г. — докторскую диссертацию на тему «Теория и история метрического репертуара осетинского стиха (1865-1920 гг.)».

Область научных интересов Дж. — стихосложение, язык и стиль осетинских писателей, поэтика и словарь произведений К. Л. *Хетагурова*, литературоведение.

Дж. разрабатывал и проблемы нартоведения. Исследуя ритмический склад осетинских сказаний, он попытался объяснить секрет музыкального исполнения прозаических *кадагов* о нартах, не имеющих определенного стихотворного размера. Дж. отметил, что в живой прозаической речи чередовались разноструктурные ритмико-речевые отрезки, тогда как ритм стиха характеризовался повторением соизмеримых единиц. Напев *кадагов*, по его мнению, базировался на пятисложном ритмико-речевом отрезке. Дж. считал, что встречая трех-четырёхсложные ритмико-речевые отрезки, *сказитель* под воздействием напева вставлял в текст вводные слова, частицы, применял возгласы, удваивал или опускал отдельные гласные, с тем, чтобы трёхсложники и четырёхсложники сделать пятисложниками. Шести, семи и более речевые отрезки *сказитель* дробил на два речевых пятисложника. Таким образом, по мнению Дж., именно вставки в текст слов или растягиванием и сжатием некоторых слогов при пении регулировалась гармония музыкальных и словесных фраз.





В статьях «О монгольском влиянии на осетинский нартский эпос» и «К вопросу о происхождении термина «нарт»» Дж. принял участие в дискуссии по вопросу о генезисе «Нартиады». При обсуждении версии о монгольском компоненте в осетинском Нартовском эпосе, впервые предложенной В. И. Абаевым в работе «Нартовский эпос» (1945) и получившей развернутое обоснование в исследованиях Т. А. Гуриева, он настаивал на противоположном, отрицая влияние монгольского «Сокровенного сказания» на осетинский эпос «Нарты».

По вопросу о происхождении термина «нарт» Дж. вступил в полемику с В. И. Абаевым, который возводил его к монгольскому языку («дети солнца»). Он поддержал концепцию Ю. С. Гаглойти, который интерпретировал этот термин из древнеиранского языка «нара» («мужчина») в значении «герой», «богатырь», и полагал, что в обыденной жизни слово «нара» трансформировалось в «нал», а в ономастиконе эпоса сохранилось в первоначальной форме «нар».

Соч.: Ритмический склад осетинских нартских сказаний // АН ГССР. XI научная конференция. План работы и тезисы докладов. Тб., 1971. С. 22–26; Народное стихосложение и речевой стих осетинской поэзии. Ордж., 1974; О монгольском влиянии на осетинский нартский эпос // АН ГССР. XX научная конференция. Тб., 1981. С. 65–66; К вопросу о происхождении термина «нарт» // Вопросы кавказской филологии и истории. Нальчик, 1982. С. 125–133; Литературно-критикон уацтæ. Ордж., 1983; Проблема монгольского «влияния» на нартский эпос. Происхождение термина «Нарт» // Хурхæтæн. 1991. № 3.

Лит.: Фамилия Джиоевых / Сост. М. Г. Джиоев. Вл., 2013; Ц о р е в а. Историографический. С. 18–24.

Л. К. Гостиева

ДЖИХ — эпизодический персонаж эпоса, нартский герой, друг *Созырыко*. Встречается в *кадаге* «Созырыко и Челахсартаг» («Созырыхъо æмæ Челахсæртæг»), участвует в сокрушении *крепости Хыз*. Возможно, соотносится с маленьким *Чехом* (Уазыны фырт Чех).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 207; НК. ИАЭ. 6. С. 315, 325–334.

Л. Ч.

ДЖИХАЕВ Сослан [**ДЖИХАТЫ** Сослан] — *сказитель*, уроженец сел. Теделет РЮО. От него

в 1940 г. И. *Плиевым* записан *кадаг* «Как исчезли нарты» («Нартæ куыд аскъуыдысты»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор. Ф. 4, арх. 23, оп. 1, л. 21; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 61, д. 177, л. 21.

И. Б.

ДЖУЛАТ [**ДЗЫЛАТ**, **ДЗЫЛАТЫ ХЪÆУ**, **ДЗЫЛАТЫ БЫДЫР** (ир.) / **ДЗУЛАТ** (диг.)] —

1. Мифический топоним, название селения (Дзылаты хъæу) и равнины (Дзылаты быдыр). Имеет ли оно какое-нибудь отношение к аланскому Джулат, неизвестно. Селение расположено на равнине, где имеются зимние пастбища. 2. В сказании «Как сын Урызмага побил агуров» упоминается в следующем контексте: «Мацько и Тапсыко пошли, стали на Уас-Купп и начали смотреть в подзорную трубу на землю. Они увидели большое собрание нарттов и симд на крыше хадзара Алагата. В симде между народом была жена Сосырыко — дочь Солнца. Она была ростом с Дзылат».

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 235, 812; НК. ИАЭ. 5. С. 624.

Л. Ч.

ДЖУСОЕВ Бишол [**ДЖУСОЙТЫ** Бишол] — *сказитель*, уроженец сел. Джалабет РЮО. От него в декабре 1940 г. И. *Плиевым* записаны «Кадаг об Урызмаге» («Уырызмаджы кадаг»), «Яловая королева Хамыца» («Хамыцы хуыскъ хъуг») и «Мать Нартов» («Нарты мад»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор. Ф. 4, арх. 23, оп. 1, л. 22–24, 36–38.

Л. Ч.

ДЖУСОЕВ Георгий [**ДЖУСОЙТЫ** Георгий] — собиратель Нартовских сказаний. Записывал сказания от *сказителей* М. *Багаева*, В. *Дзигоева*, В. *Дигоева*, Андо *Наниева*.

Л. Ч.

ДЖУСОЕВ Кудза [**ДЖУСОЙТЫ** Кудза (1853–1925)] — один из самых известных *сказителей*.

Родом из сел. Цон, проживал в соседнем сел. Дзалабет, которое граничило с грузинскими селами, поэтому Дж. хорошо знал грузинский язык и в обычной речи осетинские слова часто заменял грузинскими. Однако при исполнении Нартовских сказаний этого не наблюдалось. Его речь была чисто осетинской, говор джавский. Сам Дж. по этому поводу говорил так: «Кадаги





Кудза Джусоев

нельзя, не положено на чужом языке передавать». Нартовские сказания Дж. воспринял от Додто Джиоева, брата своей матери. Записи от него производились в г. Цхинвал В. Карсановым и В. Газеевым. Смерть сказителя летом 1925 г. помешала записать весь его репертуар. Но и то, что дошло до нас, свидетельствует о глубоком знании Дж. эпоса, о незаурядном таланте народного сказителя. От Дж. записано 15 нартовских текстов. Они передаются традиционно, без пропусков, без контаминации; сюжеты полные. Стиль сказаний эпический, язык ясный, выразительный. В отличие от некоторых сказителей, хорошо знавших эпос, но довольно скупо, сухо передававших сказания, Дж. создавал живую картину, приближая ее к слушателю; ему важно было показать, как происходит действие.

Дж. оставил потомкам уникальные сказания. Одно из них — «Как погибли нарты», вызывает глубокое сочувствие своей художественной выразительностью. Оно, как последний аккорд, завершает эпос и заставляет вспомнить вновь всю историю героев-нартов, которые в борьбе с Богом предпочли гибель бесславному существованию. Единственным в своем роде остается и *кадаг* Дж. о том, как Сырдон подарил нартам *двенадцатиструнный фандыр*. Нарты по достоинству оценили этот подарок. И те слова, которые Дж. вложил в уста нартов, — «И если нам всем суждено умереть, то пусть не погибнет этот фандыр, и тот, кто станет на нем играть, будет вспоминать нас... и будет нашим», — вышли из глубоко поэтической души настоящего певца, понимающего значение народной песни.

Соч.: Джусойты К. Кадджыгæ. Дз., 1997; ХИАУ. 1. 1929. С. 5.

Лит.: Джусойты Нафи. Кудза амаг йæ таурагъгæ // Джусойты Кудза. Кадджыгæ. Дз., 1977; Хамицаева Т.А. Сказители осетинского нартовского эпоса // ВОЛФ. Ордж., 1984. С. 129–130.

По Т. А. Хамицаевой
Подг. И. А. Бедоева

ДЖУСОЕВ Мысыр [ДЖУСОЙТЫ Мысыр] — *сказитель*, уроженец сел. Синагур Джавского района РЮО. От него в 1940 г. И. Плиевым записаны *кадаги* «Плата Нарта Сырдона» («Нарты Сырдоны фиддон»), «Нарт Сырдон» («Нарты Сырдон»), «Умный Урызмаг» («Зондджын Уырызмаг») и др.

Лит.: Архив ЮОНИИ. Фольклор. Ф. 4, арх. 21, оп. 1. С. 25–32.

Л. Ч.

ДЖУСОЕВ Сачино [ДЖУСОЙТЫ Сачино] — *сказитель*, уроженец сел. Джалабет РЮО. От него в 1940 г. Я. Хугаевым записаны *кадаги* «Кувд нартов» («Нарты кувд») и «Как для Нартов наступила суровая зима» («Нартыл фыдзымаг кувд скодта»).

Лит.: Архив ЮОНИИ. Ф. 4, арх. 30, оп. 1, л. 180; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 22, д. 57 (1), л. 50.

И. Б.

ДЖУСОЕВ Харитон Гарсоевич [ДЖУСОЙТЫ Гарсойы фырт Харитон] — *сказитель*, уроженец сел. Стыр Масыг Джавского р-на РЮО. От него в декабре 1940 г. Ясоном Хугаевым записаны *кадаги* «Как исчезли нарты» («Нартæ кувд сыскъуыдысты»), «Нарт Урызмаг» («Нарты Уырызмаг») и «Суд Бога над Батрадзом» («Хуыцауы тæрхон Батрадзæн»).

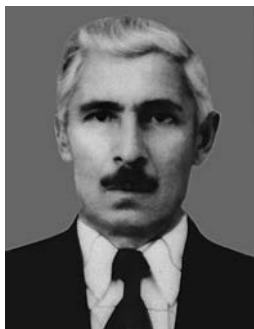
Лит.: Архив ЮОНИИ. Ф. 4, арх. 30, оп. 1, л. 176–179; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 22, д. 57 (1), л. 32–36; п. 28, д. 75 (II), л. 26–29; п. 61, д. 177, л. 236–237.

И. Б.

ДЖУСОЙТЫ Нафи Григорьевич [Гришайы фырт Нафи (1925–2017)] — известный осетинский писатель и общественный деятель, поэт, драматург, публицист, литературовед, переводчик, народный писатель Осетии, д. филол. н., засл. деят. науки РЮО, чл.-корр. АН Грузии, лауреат Госпремии им К.Л. Хетагурова и премии «Яблоко нартов». Награжден орденами «Знак Почета» (1984) и «Уацамонга» (2015), медалью Пушкина (2008).

Дж. окончил ист. ф-тет СОГПИ (ныне СОГУ) (1949), аспирантуру Ленинградского ин-та русской литературы (Пушкинский дом). В 1953 г. защитил канд. дисс. на тему: «Коста Хетагуров и русская литература», в 1968 г. — док. дисс. на тему: «История осетинской ли-





Н. Г. Джусойты



тературы дореволюционного периода». С 1954 г. Дж. работал в ИЮОНИИ.

Дж. является автором более 400 научных работ, в том числе 12 монографий, учебников осетинской литературы, словарей литературных терминов и др.

Дж. — автор многочисленных сборников стихов, рассказов, повестей и романов. Он успешно перевел на осетинский язык произведения мировой классической литературы. Дж. сыграл большую роль в развитии осетинского литературоведения и литературно-критической мысли. Его

перу принадлежат двухтомная «История осетинской литературы», монографические исследования о жизни и творчестве Коста Хетагурова, Сека Гадиева, Арсена Коцоева, Цомака Гадиева и др.

Большой вклад Дж. внес и в развитие нартоведения. Он принял активное участие в подготовке книги «Нарты: Эпос осетинского народа», вышедшей в 1957 г. в Москве в издательстве АН СССР в серии «Литературные памятники» (Отв. ред. В. И. Абаев). Это был первый поэтический перевод на русский язык книги «Нартæ. Ирон адæмон эпос» (Цх., 1942). Литературный перевод издания на русский язык осуществил русский поэт и прозаик, переводчик Рюрик Ивнев. Филологическая редакция перевода была сделана Дж.

В 1975 г. Дж. перевел книгу «Нарты: Эпос осетинского народа» (М., 1957) на осетинский язык и переиздал ее в Южной Осетии в серии «Ирон аив дзырды хæзнатæ» под названием «Нартæ. Ирон адæмон эпос».

В 2014 г. в Тбилиси в серии «Кавказская мозаика» вышла книга «Нарты кадджытæ» («Сказания о Нартах»). В редакционную коллегию издания вошел и Дж.

Дж. стал пионером художественных поисков в области мифоэпического, впервые поместив

эпический мир в центр художественного повествования в романе «Слёзы Сырдона» (1979; 2004). Основное сюжетное действие в произведении соотносится как с известными нартовскими героями (*Сырдон, Шатана, Урызмаг, Хамыц, Сослан, Батрадз, Бурафарныг* с сыновьями и др.), так и с персонажами, всецело рожденными художественной фантазией автора (кузнец Армимаз, гончар Алафарн, слепой богатырь Ардагу, верховный жрец Хуагом, сирота Зарина и др.).

В произведении Дж. мифоэпическое, трансформируясь в иную эстетическую сферу, приобрело глубокое социально-нравственное содержание, при этом сюжетика сказаний, эпические образы позволили поднять обостренную этическую проблематику (добра и зла, любви и ненависти, милосердия и насилия, мести и т. п.) на уровень философской обобщенности (человек и мир, поиски им смысла жизни) (И. В. Мамиева). Семантика образа Сырдона, уходя корнями в мифы и эпос, соотносена с духовной жизнью современного общества, его напряженными этико-философскими исканиями.

В статье «Нарты — «Дети Солнца» (к этимологии термина нарт)» (2005) Дж. привел свою версию появления термина «нарт». Дж. разделил мнение В. И. Абаева о значении термина «нартæ» как «детей солнца», но дал свой филологический анализ термина на сугубо осетинской языковой почве. Он связал термин «нарт» с именем верховного божества в скифском мире Арт (Ард) и предлагал читать его как На (дитя) + Арт (*солнце*, божество) = Дитя Солнца (божества).

Соч.: Нарты: Эпос осетинского народа / Изд. подгот. В.И. Абаев, Н.Г. Джусоев, Р.А. Ивнев и Б.А. Калоев. М., 1957; Коста Хетагуров: очерк творчества. Ст., 1958; Нартæ. Ирон адæмон эпос / Сост. и пер. Цх., 1975; История осетинской литературы (XIX в.). Тб., 1980. Кн. 1; История осетинской литературы (1902–1917 гг.). Тб., 1985. Кн. 2; Сырдоньы цæссыгтæ. Роман. Кн. 1. Цх., 1979; Кн. 2. Дз., 2004; Нарты — «Дети Солнца» (к этимологии термина нарт) // ИЮОНИИ. Вып. XXXVII. Цх., 2005. С. 139–155; Осетинское застолье и скифо-нартское общество // Скифская Евразия (история, культура и язык древнеиранских кочевников Евразии. Вл., 2006; Книга друзей и наставников: литературно-критические статьи. Вл., 2011; Запоздалые раздумья о нартовском эпосе // Южная Осетия. 23 октября 2014 г. № 148; Собр. соч. в 10 тт. Вл., 2015.





Лит.: Х а д а р ц е в а А. К проблеме фольклора и литературы: На примере романа Нафи Джусойты «Слезы Сырдона» // Литературная Осетия. 1982. № 60; М а м и а т ы И. В. Нартон дуне Джусойты Нафийы роман «Сырдоны цаессыгты» // ПОНЭ. Вл., 2000. С. 111–154; Г а з д а р о в а А. А. История и современность в художественной интерпретации Нафи Джусойты. Вл., 2002; Ф и д а р о в а Р. Я. Роман-миф как новый жанровый тип в осетинской литературе. Вл., 2007; М а м и е в а. Образ. С. 153–154; Ф и д а р о в а Р. Я. Мифопоэтика в структуре хронотопа осетинского романа-мифа // Нартоведение в XXI веке: 2012. Вып. I. С. 295–304; М а м и е в а И. В. Мир нартов в пространстве художественной литературы «Слезы Сырдона» Н. Джусойты // Нартоведение в XXI веке: 2012. Вып. I. С. 304–318; Г а з д а р о в а А. А. «Злой гений» — символ музыки и поэзии в романе «Слезы Сырдона» Н. Джусойты // Нартоведение в XXI веке: 2013. Вып. II. С. 260–270.

Л. К. Гостиева

ДЗАБИЕВ Айтег [ДЗАБИТЫ Айтег] — *сказитель*, уроженец сел. Карджин РСО-А. От него в 1941 году У. Богазовым, Б. Карсановым и В. Тотровым записаны *кадаги* «Сын Албега, Алымбег» («Албеджы фырт Алымбег»), «Как умер Созырыко» («Созырыхъо кудыд амардис»), «Нарт Хамыц и Батрадз» («Нарты Хæмыц æмæ Батрадз») и «Как нарты погибли второй раз».

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (I), л. 91–126, 157–179.

И. Б.

ДЗАГУРОВ Григорий Алексеевич [ДЗАГУЫРТЫ Алыксыйы фырт Губади (1888–1979)], известный осетинский ученый-осетиновед, профессор, окончил славяно-филологический ф-тет Харьковского университета (1912).



Г. А. Дзагуров

Дз. был одним из организаторов Осетинского историко-филологического общества (1919), основной целью которого являлся сбор, изучение и издание памятников осетинской народной словесности. Общество привозило во Владикавказ лучших народных сказителей и записывало фольклорные матери-

лы. С образованием Осетинского НИИ краеведения (1925) появилась возможность их публикации. В соответствии с разработанным Дз. планом с 1925 по 1934 г. в институте было издано четыре выпуска «Памятников народного творчества осетин» (ПНТО). Дз. написал предисловие к первому выпуску, предисловие, комментарии и перевод текстов — ко второму выпуску.

Дз. автор работ по фольклору, этнографии и истории Осетии, народному образованию, языку и литературе. В статье «Краеведение и его задачи среди горских народов Северного Кавказа» (1926) Дз. ставил вопрос о необходимости изучения устного народного творчества.

В 1926 г. Дз. опубликовал «Программу по собиранию материалов по осетинскому языку и устному народному творчеству (народной словесности)», которая содержала вопросник с подробной инструкцией по сбору фольклорных материалов. Программа была разослана по школам и стала для многих энтузиастов ориентиром по собиранию памятников устного народного творчества.

На протяжении многих лет Дз. был преданным и скрупулезным собирателем осетинской народной словесности, благодаря ему сохранились лучшие образцы устного народного творчества. Ценность его записей в том, что он производил их точно, без купюр, без редакции. Дз. записывал произведения фольклора у известных народных *сказителей*: Дзараха Саулаева, Сабе и Базе Медоевых, Кубади и Сараби Текоевых, Иналдыко Каллагова, Кубади Удаева и др. Он составлял биографии сказителей, отмечал особенности их характеров и индивидуальность манеры исполнения, собирал фотографии сказителей. Записи от 80 осетинских сказителей, хранящиеся в НА СОИГСИ, составляют около 4,5 тыс. листов рукописей.

Дз. занимался сбором фольклорных материалов даже тогда, когда был в 1938 г. необоснованно репрессирован и находился 15 лет в лагерях для заключенных (реабилитирован в 1953 г.). В 1942 г. в лагере он записал произведения осетинского, грузинского, ингушского фольклора (800 л.). Будучи в лагере под Ташкентом, Дз. изучил таджикский язык и записал таджикские сказки в объеме 3 тыс. листов (записи хранятся в Институте языка и литературы им. Рудаки АН Республики Таджикистан).





В 1973 г. в Москве в серии «Сказки и мифы народов Востока» вышла составленная Дз. книга «Осетинские народные сказки». В книгу вошло 125 текстов сказок, записанных им у разных сказителей. Дз. осуществил перевод сказок на русский язык, написал предисловие и примечания.

В 1980 г. Дз. осуществил научное издание осетинской афористической поэзии («Осетинские (дигорские) народные изречения») в переводе на русский язык. В сборник вошло около трех тысяч пословиц, поговорок, загадок, афоризмов и др. В 2011 г. книга была переиздана на двух языках (перевод на дигорский диалект осетинского языка сделан Г. Б. Дзагуровой) и с иллюстрациями М. С. Туганова.

Т. А. Хамицаева подготовила к печати и издала в серии «Осетинское народное творчество» три книги, в которые вошли произведения устного народного творчества, в том числе и Нартовские сказания, записанные Дз. от сказителей Дз. У. Дедегкаева, И. З. Каллагова и К. Н. Удаева.

Соч.: О своевременности образования «Общества любителей осетинской словесности» // Горская жизнь. 1918. 23 января. № 15/68; Яфетическая теория академика Н.Я. Марра и вопрос о происхождении осетин и осетинского языка // Известия Северо-Кавказского пед. института. Вл., 1924. № 2. С. 59–72; Осетинский пастушеский счет // ИОНИИК. 1925. Вып. 1. С. 127–145; Асламурза Кайтмазов (1866–1926) // ИОНИИК. 1925. Вып. 1. С. 524–529; Переселение горцев в Турцию. Материалы по истории горских народов (Сост.). Р.-на-Д., 1925; ПНТО. 1925 (Пред., комм., пер. текстов); Программа по сборанию материалов по осетинскому языку и устному народному творчеству (народной словесности). Вл., 1926; Краеведение и его задачи среди горских народностей Северного Кавказа // ИОНИИК. Вл., 1926. Вып. 2. С. 5–15; ПНТО. 1927 (предисловие); Осетинские народные сказки / Запись текстов, пер., пред. и прим. М., 1973; Осетинские (дигорские) народные изречения / Сост. М., 1980; Вс. Миллер как собиратель и исследователь памятников народной словесности Кавказских горцев // ИСОИГСИ. Вл., 2008. 2 (41). С. 126–131; Дедегкати Дзанболат. Тауаѳрэхътæ æма аргъæуттæ. Дз., 2008; Дигорон адамон уадзæндзурдтæ / Осетинские (дигорские) народные изречения / Сост. Г.А. Дзагуров. Пер. Дзагуровой Г. Б. Вл., 2011; Хъалагаты Иналдыхъо. Кадджытæ æма зарджытæ. Дз., 2009; Уæдати Хъ. Тауаѳрэхътæ, аргъæуттæ. Дз., 2012.

Лит.: Хамицаева Т. А. Г. А. Дзагуров — собиратель и исследователь осетинского фольклора // ВОЛФ. Вл., 1993. С. 199–206; ее же: Слово о Дзагурове // Дигорон адамон уадзæндзурдтæ / Осетинские (дигорские) народные изречения / Сост. Г. А. Дзагуров. Пер. Дзагуровой Г. Б. Вл., 2011.

Л. К. Гостиева

ДЗАГУРОВ Дзанболат [ДЗАГУЫРТЫ Дзанболат] — *сказитель*, уроженец г. Дзауджикау (г. Владикавказ) РСО-А. От него в 1938 г. Г. Дзагуровым записан кадаг «Откормленный баран Сырдона и нарты» («Сирдони тохъули æма Нарт»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 145, д. 352, л. 192–194; НК. ИАЭ. 4. С. 490.

И. Б.

ДЗАДЗАЕВ Оразмаг [ДЗАДЗАТЫ Орæзмæг] — *сказитель* из сел. Чикола РСО-А. От него в 1941 г. А. Хамицаевым записаны кадаги «Как нарты спорили из-за черной лисицы» («Нартæ саурубасбæл куд дзурдтонцæ»), «У нартов были две фамилии — Ахсартагата и Бората» («Нартæмæ дууæ муккаги адтæй — Æхсæртæккатæ æмæ Бориатæ») и «Симд именитых нартов на вершине Уаза» («Нарти гуппургинти синд Узабæл»).

Лит.: ИАС. Т. 1. С. 105–117, 243–248; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (бр. VI), л. 27, 144–159, 223–232; НК. ИАЭ. 3. С. 640.

И. Б.

ДЗАККО — персонаж эпоса из рода *Алагата*, побратим сына *Тара Мукара*, предатель нартов в сказании «Батрадз и сын Тара Мукара» («Батрадз æмæ Тары фырт Мукара»).

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 233–234, 498.

И. Б.

ДЗАЛАЕВ Созо (Созай) [ДЗАЛАТЫ Созо (Созай)] — *сказитель*, уроженец сел. Дур-Дур РСО-А. От него в 1929 г. Б. Хадаевым записана «Сказка о Зиваге из рода Ахсартагата» («Æхсæртæггати Зеваги аргъау»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 4, д. 36, л. 50.

И. Б.

ДЗАМБОЛАТ — персонаж эпоса, сын Быщена (Быценты *Дзамболат*), один из девяти братьев,





тесть *Хамыца*, дядя *Батраза* (по линии матери). В отдельных вариантах сказаний — мать *Батрадза* из рода Псалта, *Камбадата*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 604.

И. Б.

ДЗАНГА — имя старшего из черноголовых великанов, который требовал от нартов уплаты дани. Войска Дз., в отсутствие нартовских богатырей, вторгались в их селение, грабили и забирали все ценное. Не выдержав оскорбления, нартовские девушки, возглавляемые *Агундой*, собрали свое войско, которое после соответствующей подготовки сразилось с угнетателями. Однако силы были неравны, и девушек взяли в плен. Узнав о беде, *именитые нарты* вернулись домой и с помощью *Уастырдж* одержали верх над черноголовыми великанами во главе с Дз., освободили девушек, сожгли укрепления великанов и угнали весь их скот. См. *Дочь Даргафсара*.

Лит.: СН. 1978. С. 481–486; СНБ. 1960. С. 378–382.

Л. Ч.

ДЗАНКАТА [**ДЗАНКАТИ МУГГАГ** (диг.)] — эпический этноним. Люди из племени Дз. были малы ростом, но никому не уступали в мужестве, сноровке или отваге. В других вариантах — *Быцента*. Упоминаются в дигорском *кадаге* о рождении Батраза («Батарази райгурца»). *Хамыц* во время охоты встречает невысокого роста юношу («Мах ан Дзанкати муггагэй. *Нæхуæдтæ ба Йелиати хуæрифурт ан*»), который пообещал отдать за него единственную сестру.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 46–48, 607.

Л. Ч.

ДЗАНКУТАС [**ДЗАНХЪУТАС** (диг.)] — героиня *кадага* «Нарти *Æхсæртæггати Зевæг*», сестра *Борафарнуга* и жена *Урызмага* («Бориати *Борафарнуги хуæрæ ба Æхсæртæггати Урузмæги уосæ адтæй*, — *Дзанхъутас*»). Когда разгорелась борьба между родами *Бората* и *Ахсартаггата*, Дз. каждый день ходила к брату, уговаривая его примириться с *Ахсартаггата*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 426–430, 699.

Л. Ч.

ДЗАНСОЛОВ Угалук [**ДЗАНСОЛТЫ** Огъалухъ] — сказитель, уроженец с. Донифарс

РСО-А. От него в 1937 г. Г. *Дзагуровым* записан *кадаг* «Кувд Сырдона» («Сирдони кувд»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 145, д. 352, л. 180.

И. Б.

ДЗАНТИЕВ Анатолий Александрович [**ДЗАНТИАТЫ** Алыксандыры фырт Анатоли (1941–2021)] — первый осетинский профессиональный искусствовед, писатель, переводчик, засл. деят. искусств РСО-А, член СХ РФ, министр культуры РСО-А (1990–1994, 1998–2000).



А. А. Дзантиев

Дз. занимался переводами осетинских Нартовских сказаний

(«Как появились нарты», «Дерево нартов», «Легенда о гибели нартов» и др.) на русский язык. К теме Нартовских сказаний обращается в книге «Художники Северной Осетии» и в своих монографических исследованиях, посвященных творчеству А. В. *Джанаева*, М. С. *Туганова*, Ю. А. *Дзантиева*.

Соч.: Изобразительное искусство Северной Осетии. Ордж., 1973; Художники Северной Осетии. Л., 1988; Художник А. В. Джанаев. Л., 1969; Юрий Дзантиев. Альбом. Вл., 2002; Избранное. Вл., 2011; Туганов — народный художник // Литературная Осетия. 1972. № 39; Легенда о гибели нартов // Квайса. 2009. № 5 и др.

Лит.: П л и е в а М. Г. Становление и развитие осетинского изобразительного искусства 1920–1991 годы. СПб., 2009; ее же: Эпоха А. А. Дзантиева; Х о з и е в Б. Р. Искусствовед, писатель, переводчик // Дзантиев А. Избранное. Вл., 2011. Вступ. и др.

М. П.

ДЗАНТИЕВ Юрий Александрович [**ДЗАНТИАТЫ** Алыксандры фырт Юрий (1930–2000)] — известный осетинский художник-живописец, член СХ СССР (1958), засл. худ. СОАССР и РФ (1991), н. х. РЮО (1997), председатель правления СХ РСО-А (1991–2000), секретарь СХ РФ (1998).

Дз. окончил Ленинградский ин-т живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина (1958) (мастерская проф. Б. В. Иогансона).

Дз. сложился как глубоко самобытный и незаурядный художник-философ. Его творчество





Ю. А. Дзантиев

отличало разнообразие живописных жанров: тематическая картина, портрет, пейзаж, натюрморт. Центральное место в живописи Дз. занимала символическая интерпретация идеи свободы личности, народа. Главным для него являлось



Сослан в Стране мертвых. Худ. Ю. Дзантиев

решение чисто живописных, визуальных задач. Дз. — автор более 400 живописных полотен.

В 70–80-е гг. XX в. Дз. создал интересные живописные полотна, написанные по мотивам осетинского эпоса: «Нартский лес» («Притча о жадности») (1970), «Притча о горах и равнине» (1976), «Подвешенный Сырдон» (1977), «Сослан в Стране мертвых» (1978), «Соломенный конь Сослана» (1978), «Зачатый камень» (1979), «В Царстве мертвых» (1980), «Колесо Балсага» (1980), «Притча об одиноком» (1987) и др.

Соч.: Выдающийся осетинский художник (М.С. Туганов) // Советская Осетия. 1960. №17; Альбом / Проект, составление альбома, эссе А.А. Дзантиев. Вл., 2002.

Лит.: Дзантиев А.А. Художники Северной Осетии. Л., 1988; Червоная С. Юрий Дзантиев: искусство неподвластное времени // Дарьял. 2001. № 4; Сакаева Э. А. Вступительная статья // Юрий Дзантиев. Альбом / Проект, составление альбома, эссе А. А. Дзантиев. Вл., 2002. С. 5–6; Малц Л. В., Зуйкова Т. Г. На пересечении миров. О выставке художника Дзантиева Ю. А. // Декоративное искусство. 2004. № 3. С. 111–117.

М. Г. Плиева

ДЗАПАРОВА Елизавета Борисовна [ДЗАПАРТЫ Барисы чызг Елизаветæ (1983)] — литературовед, к. филол. н., с. н. с. отдела фольклора и литературы СОИГСИ ВНЦ РАН.



Е. Б. Дзапарова

Область научных интересов Дз. — сравнительное литературоведение, теория и практика художественного перевода.

В монографии «Художественный перевод в осетинской литературе: проблема адекватности переводных текстов» (2014) Д. впервые рассмотрены переводческий процесс в осетинской литературе с конца XVIII в. до 1930-х гг., переводческая деятельность отдельных представителей осетинской творческой интеллигенции.

Автором проанализированы переводные произведения осетинской литературы, написанные на основе Нартовского эпоса, в частности перевод на русский язык романа М. Булкаты «Седьмой поход Сослана Нарты» (1989). Рассматривая степень проявления творческой индивидуальности переводчика И. Булкаты в русскоязычном переводе произведения, Дз. прослежено его умение интерпретировать фольклорные сюжеты и образы, способы отражения реалий, заимствованных автором из народного эпоса, уровень эквивалентной передачи в переводном тексте романа М. Булкаты «Седьмой поход Сослана Нарты» образных единиц и устойчивых речевых конструкций.

Соч.: Творческая индивидуальность переводчика как компонент художественного перевода // ВСОГУ. 2012. № 2. С. 301–306; Роль художественного перевода в процессе межкультурного общения (на примере перевода словреалий с осетинского на русский язык) // Диалог культур как социальный императив межнационального взаимодействия. Материалы Межд. научно-практ. конференции / Сост. З. Х. Телтоева. Вл., 2012. С. 182–186; Особенности передачи в художественном переводе фразеологических единиц с ярко выраженной национальной спецификой // Филологические науки. Вопросы теории и практики. 2013. № 6–2 (24). С. 87–90; Способы достижения эквивалентности паремий в процессе художественного перевода // ИСОИГСИ. ШМУ. 2013. № 10. С. 256–265; Имена собственные в





зеркале художественного перевода // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 5. С. 553; Художественный перевод в осетинской литературе: проблема адекватности переводных текстов. Вл., 2014.

Лит.: Ф и д а р о в а Р.Я. У истоков осетинского литературоведения // Осетиноведение — от прошлого к будущему. Вл., 2011. С. 71.

Л. К. Гостиева



А. С. Дзасохов

ДЗАСОХОВ Александр Сергеевич [ДЗАСОХТЫ Сергейы фырт Алыксандр (1934)] — известный советский и российский партийный и государственный деятель, дипломат, д. полит. н., действительный член РАЕН (евразийское отделение), зам. председателя комиссии

РФ по делам ЮНЕСКО, вице-президент Российского Совета по международным делам.

Дз. являлся первым заместителем председателя Советского комитета солидарности со странами Азии и Африки (1967–1986), Чрезвычайным и Полномочным Послом РФ в Сирийской Арабской республике (1986–1988), первым секретарем Северо-Осетинского обкома КПСС (1988–1990), членом Политбюро и Секретарем ЦК КПСС (1990–1991), Президентом РСО-А (1998–2005), членом Совета Федерации РФ (2005–2010), депутатом Верховного Совета СССР, депутатом Государственной Думы РФ 1-го и 2-го созывов; награжден орденами СССР, РФ и ряда зарубежных стран.

Помимо государственной и общественной деятельности Дз. зарекомендовал себя и как ученый-исследователь. Он — кандидат исторических наук и доктор политических наук, автор ряда монографий о распаде колониальной системы и становлении независимых государств.

На посту Президента РСО-А и в последующие периоды Дз. уделял много внимания вопросам национально-культурного развития. Он является главным редактором и автором предисловия книги «История Осетии: XX век», изданной в 2003 г. в московском издательстве «Наука».

Дз. активно занимался и вопросами Нартовского эпоса. Выступил инициатором и автором предисловия нового издания «Осетинских нартских сказаний», осуществленного в 2001 г. в московском издательстве «Менеджер». Прежнее издание (1948 г.) к тому времени стало библиографической редкостью.

В 2009 г. Дз. оказано содействие в издании во Владикавказе перевода «Кадагов о Нартах» на английский язык — «Nartæ. Ossetian epic», выполненного в конце прошлого века известным английским поэтом и переводчиком Уолтером Мэем. В 2003 г. Дз., находившимся в должности Президента РСО-А, издан указ об ежегодном праздновании 15 мая Дня осетинского языка и литературы. В этот же день праздник начал отмечаться и в Южной Осетии.

Соч.: Движение солидарности народов Азии и Африки. М., 1977; Становление и эволюция постколониального мира: вторая половина XX в. М., 1997; Осетинские нартские сказания. М., 2001 (пред.); Выступление Президента РСО-А А. С. Дзасохова // Актуальные проблемы иранистики и теории языкознания. Вл., 2002. С. 3–5; Большое противостояние. Воспоминания и размышления. М., 2004; Политика. Экономика. Человек. Кн. 1. М., 2003; Кн. 2. Вл., 2004; Nartæ. Ossetian epic. VI., 2009. (Предисловие); Человек и политика. М., 2009; Евразийская цивилизация и диалог культур // Диалог культур как социальный императив межнационального взаимодействия. Вл., 2012. С. 9–16; Публицистика. М., 2014; Азия. Африка. Вехи солидарности. М., 2018.

Лит.: Александр Дзасохов. Биография в фотографиях [Альбом]. 2004; Д з а р а х о х о в З. Формула политического долголетия / Александр Дзасохов. М., 2004 и др.

Л. А. Чибиров

Л. К. Гостиева

ДЗАТТИАТЫ Руслан Георгиевич [ДЗАТТИАТЫ Георгийы фырт Руслан (1936)] — археолог,



Р. Г. Дзаттиаты

историк, д. и. н., в. н. с. отдела археологии СОИГСИ ВЦ РАН, засл. деят. науки РСО-А.

В круг научных интересов Дз. входят вопросы археолого-исторического изучения средневековой Алании, этногенеза осетин.

В 1969 г. в ИА АН СССР Дз. защитил кан-





дидатскую диссертацию на тему: «Средневековые памятники Южной Осетии как исторический источник (XIII–XVIII вв.)», в 2001 г. в СОГУ — докторскую диссертацию на тему: «Культура позднесредневековой Осетии по письменным и археологическим источникам».

С 1993 г. Дз. руководит Даргавской археологической экспедицией СОИГСИ, материалы которой значительно пополнили фонды Национального музея РСО-А и выставлялись в экспозициях музеев Владикавказа и Москвы.

Дз. — автор около ста научных работ, в том числе нескольких монографий. В его исследованиях затронуты и вопросы Нартовского эпоса осетин. При проведении параллелей между скифским *Аресом* и воинскими божествами осетин Дз. отмечен обломок сабли с рукоятью из метеоритного камня, который долго хранился в святилище Ходзы Уастырджи в сел. Ходз. Исследователь считает, что железный меч, олицетворявший Ареса, был связан с идеей металла как грозного небесного явления, включающего представление о метеоритном металле, а осетинские мечи выковывались из упавших с неба метеоритов. В «Кадагах о Нартах» с мечом связаны жизнь и смерть *Батрадза*, во многих сюжетах его меч действует как металлический снаряд.

Осетинские Нартовские сказания о *женщинах-воительницах* нашли свое подтверждение в материалах археологических раскопок Дз. в аланских катакомбных могильниках в Тагаурии (Даргавс). В захоронениях знатной женщины археологом обнаружены предметы воинского снаряжения: меч, топор, наконечники стрел.

Соч.: Оборонительные сооружения южных осетин. Цх., 1983; К семантике скачек «дугъ» у осетин // ИЮОНИИ. Тб., 1985. Вып. XXIX; К вопросу о воинских божествах осетин // ИЮОНИИ. Тб., 1987. Вып. XXXI. С. 44–48; Орнаменты горной Осетии. Вл., 1992; Аланы в дружине Вахтанга Горгасала // Аланы: история и культура. АІапса III. Вл., 1995; Культура позднесредневековой Осетии. Вл., 2002; Царциатские памятники: Едыское городище и могильники. Вл., 2006; Снаряжение коня и всадника (по материалам Даргавского катакомбного могильника). Вл., 2010; Аланские древности Даргавса. Вл., 2014; Избранное. Археология, этнография, история Осетии. Сб. науч. тр. Вл., 2018.

Лит.: Руслану Георгиевичу Дзатгиаты — 75 лет // ИСОИГСИ. 6 (45) 2011. С. 133–134.

Л. К. Гостиева

ДЗАУКАЕВ Цицеу Дзарахметович [ДЗЭУ-КЪАТЫ Дзэрæхмæты фырт Цицеу] — *сказитель*, уроженец сел. Христиановское (ныне г. Дигора) РСО-А. От него в 1927 г. А. Толасовым записана «Легенда о сыне бедного Одинокого» («Мæгур Еунæги биццеуи тауæрæхъ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 133, д. 345 (12), л. 65–74; НК. ИАЭ. 2. С. 811.

И. Б.

ДЗАХАН-МАХАН, ДЗАХАНА (диг.) — *ад*, место страдания и мучений грешников в *Стране мертвых*. Встречается в сюжете о спасении *Сосланом Шатаны* из *Озера ада* в *кадагах* «Сослан и нарты» («Сослан æма Нарти адæн»), «Мать Сослана» («Сослани мадæ»), «Кадаг о неродной матери Сослана» («Нарти Сослани æнæнийергæ мади кадæнгæ»). Из ненависти к Сослану нарты задумали бросить его неродную мать Шатану живой в Дз.-М. («Уотемæй еугурай дæр исфæндæ кодтонтæ Сослани мади цæрдудæй Дзахан-маханмæ ниггæлдзунбæл»). Узнав об этом, Шатана отправила *ласточку* с вестью к Сослану.

В кадаге «Сырдон в раю» («Сирдон Дзентии») упоминается в варианте «Дзахана».

Лит.: СНБ. 1960. С. 134; НК. ИАЭ. 2. С. 490–507, 836; НК. ИАЭ. 4. С. 279, 495.

Л. Ч.

ДЗБОЕВ Михаил Николаевич [ДЗБОЙТЫ Николайы фырт Михал (1938)] — известный осетинский скульптор, член СХ СССР (1973) (с 1992 — СХ России), н. х. РСО-А (1994), засл. худ. РФ (2001), лауреат гос. премии СОАССР им. К. Л. Хетагурова (1992) и медалью РСО-А «Во славу Осетии» (2009).

Дз. окончил художественно-графическое отделение Северо-Осетинского педагогического училища (1959), ф-тет скульптуры Московского гос. академического худ. института им. В. И. Сурикова (мастерская Н. В. Томского и М. Ф. Бабурина) (1971).



М. Н. Дзбоев





Ацамаз. Рождение мелодии. Скульп. М. Дзбоев

Диапазон Дз. чрезвычайно широк, он работает в малой, монументальной, декоративной и портретной пластике. Широко известны созданные скульптором монументы, возведенные во Владикавказе, Лескене и Мизуре в память о сыновьях Осетии, не вернувшихся с ВОВ; памятник Коста *Хетагурову* в сел. Карман-Синдзикау; Сергею Кирову на одноименной улице во Владикавказе и др. В портретной и жанровой скульптуре Дз. обнаруживает себя как тонкий пластик, хороший психолог. Скульптором созданы десятки мемориальных досок (около 60) известным военным, политическим и государственным деятелям, писателям, композиторам.

Не обошел вниманием Дз. и тему осетинского Нартовского эпоса. Полна экспрессии и мощи скульптура осетинского покровителя зверей и охоты «Афсати» (1975), возведенная у въезда в Цейское ущелье. Пластика, чувство формы, певучесть линии, поэтика и мощь, убедительность эпического образа впечатляют в его скульптуре «Ацамаз. Рождение мелодии» (1986). Скульптором также выполнен барельеф «Нартские сказания».

Соч.: Союз художников РСО-Алания. 70 лет: 1939–2009: живопись, скульптура, графика, декоративно-прикладное искусство. Вл. — Р-на-Д., 2009. С. 119, 197; Художники Осетии (Альбом). 2014. С. 220–223.

Лит.: К о в а л е н к о Е. Творческие вершины Михаила Дзбоева // СО. 2008. 12 апр.; Ц а р и к а е в М. Дзбоев Михаил Николаевич // Воспоминания художника: триптих. Вл., 2011. С. 135–136; Г а л а з о в Р. Афсати // Вечные донкихоты: литературные портреты. Вл., 2012. С. 79–80.

М. Г. Плиева

ДЗЕБИСОВ Джиуар [**ДЗЕБЫСАТЫ** Джиуар] — *сказитель*, уроженец сел. Баджин Дзигмырского ущелья РЮО, 115 лет. От него в 1940 г. И. Плиевым записан *кадаг* «Для нартов настал неурожайный год» («Нарт холлаг хьуаг фесты»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор. Ф. 4, арх. 23, оп., л. 8–9.

Л. Ч.

ДЗЕРАССА [**ДЗЕРАССÆ**] — героиня «Кадагов о Нартах», мать *Урызмага*, *Хамыца* и *Шатаны*, одна из трех сестер, дочерей владыки вод *Донбеттыра*; прародительница отважного род *Ахсартаггата*.

Сказители неизменно называют Дз. красавицей (Дзерассæ-рассугъд), подтверждая это весьма поэтичным описанием ее внешности: она сияет, как *солнце* (хурау æрттывы), у нее золотые *волосы* (сызгъæрин хилтæ) и черные брови (сау æрфгуйтæ), она белолицая (урсцъар цæсгом), ее улыбка нежна, как вечерний свет заходящего солнца (худæн былтæ хур бон изæрау), ее взгляд, — словно сияние луны (йæ фæкаст — майрухс), она стройна, у нее «лебединая» шея (йæ конд — хъазхъуыр).

Красота не единственное достоинство Дз. Обладая способностью к превращениям, в образе *голубки* она проникла в сад *Бурафарныга* и





похитила плоды чудесной *Яблони Нартов*. Но однажды нартовские близнецы *Ахсар* и *Ахсартаг*, охранявшие Яблоню, ранили ночную похитительницу. По ее кровавому следу братья вышли к берегу моря. Ахсартаг спустился в подводное царство Донбеттыра, исцелил Дз. и стал ее мужем. После возвращения Ахсартага и Дз. на морской берег между Ахсаром и Ахсартагом возник конфликт, приведший к гибели обоих братьев. У Дз. от Ахсартага родились близнецы Урызмаг и Хамыц, которые положили начало могущественному нартовскому роду Ахсартаг-



Дзерасса и Уастырджи. Худ. А. Джанаев

гата. Такова в самых общих чертах фабула сказания о Дз. Анализу данного сказания посвящено немало прекрасных страниц в книгах В. Абаева, Л. Чибирова, А. Туаллагова и В. Цагараева, поэтому мы выделим лишь некоторые аспекты, требующие дальнейшего изучения.

Для похищения яблок из нартовского сада Дз. оборачивается золотой голубкой (или же оленем). Однако в некоторых вариантах она превращается в лис. Недавние исследования Клауса Майлана показали, что в архаичных мифологиях лиса является священным животным Великой Богини-матери, подательницы плодород-

ия во всех его проявлениях. Черты такой богини прослеживаются в образе Дз., но еще более отчетливо — в образе ее матери, появляющейся в некоторых текстах под именем Узык (Узыхъхъ). В рассматриваемом сказании внимание привлекает специфическая связь лисы и водной стихии. Отметим некоторые близкие соответствия из мифологии северо-европейских народов, в которой также прослеживается связь лисы и Морской девы.

В датской сказке только лиса знает *дорогу* к Морской деве и показывает ее герою, а в шведской — Морская дева сама превращается в лисицу. Особенно интересна лапландская сказка, в которой два брата, преследуя лису, вышли на берег моря. Вместо лисы они встретили здесь все ту же Морскую деву, и, вероятнее всего, речь первоначально шла о превращении лисы в Морскую деву. Лапландская сказка обнаруживает и другие соответствия с Нартовским сказанием. Так, например, в обоих случаях отмечается особая сила, заключенная в волосах морской обитательницы. Для того чтобы подняться со дна морского на берег, Дз. совершает магическую манипуляцию: «Потянула она свой волос в тот час, когда исполняется просимое (айвэзта йае сары хил курдиат сахаты), и оба они, Ахсартаг и Дзерасса, превратились в больших перламутровых рыб и устремились со дна морского на поверхность». В лапландской сказке один из братьев также спускается в морские глубины, и, чтобы юноша не захлебнулся, перед погружением в море Морская дева велит ему уткнуться лицом в ее волосы.

Лиса, образ которой принимает Дз., наделяется эпитетами 'хины' — хитрая и 'цаллаг'. Действительно, лисица — существо весьма проворное, сообразительное и хитрое. Все эти незаменимые свойства не раз помогают ей провести сторожей и вдоволь отведать дивных яблок в саду Бурафарныга. Относительно термина 'цаллаг' полной ясности нет. Его переводят и как «плесклявая», и как «пирующая», и как «хитрая».

В Сослановском *цикле* имеется сказание, которое в основных чертах повторяет сюжет о Дз. и волшебной яблоне. «Сестра семи братьев» (авд афсымаэры хо) превратилась в *куницу* и проникла в *Селение Нартов*. *Сослан* стал преследовать ее и выстрелом из *лука* нанес тяжелую рану.





Затем он явился в дом семи братьев и исцелил девушку, приложив к ее ране оторванный стрелой кусочек куньей *шкур*ы. Благодарные братья отдали сестру в жены Сослану. Здесь героиня превращается не в лису, а в куницу. В Нартовском эпосе эта замена не единичная и не случайная, поскольку встречается и в других фольклорных традициях. Так, по славянским народным представлениям, лисица — животное, родственное куньим и другим пушным зверям, поэтому в фольклорных текстах прослеживается взаимозаменяемость лисы и куницы. Не связано ли осетинское селавыр «куница» с загадочным животным салаврика (*sālāvriká*) из ведийской мифологии? Считается, что салаврика обозначает оборотня или какого-то хищного зверя из семейства Canidae, к которому относится и лиса.

Оказавшись у Донбеттыров, Ахсартаг исцеляет раненую Дз. при помощи чудесных нартовских яблок. Отметим особо, что действие происходит в морских глубинах, а эти яблоки — красного цвета (сырхфарс фæткъуытæ, уд ирвæзынгæнæг). В другом сказании упавшее в море яблоко указывает Урызмагу путь к Донбеттырам. Подводный мир в эпосе несет в себе явные признаки мира иного, потустороннего, поэтому можно предположить, что мотив «яблока в море» связан с известным элементом осетинского поминального обряда: под стол с приготовленными для посвящения покойному едой и напитками ставят наполненное пивом ведро, в которое бросают красное яблоко. Можно сказать, что яблоко в емкости с *пивом* представляет собой зримую модель нартовского мотива. И коль скоро нартовские яблоки спасают Дз. от смерти, возможно, в поминальном обряде красное яблоко также связано с представлениями о воскрешении и бессмертии.

Вернувшись из подводного царства, Ахсартаг и Дз. находят на морском берегу шалаш Ахсара. Дз. остается в шалаше, Ахсартаг же отправляется на поиски брата. В это время возвращается Ахсар, которого Дз. принимает за своего мужа (ведь они близнецы, ничем не отличающиеся друг от друга). Поняв, что перед ним жена его брата, Ахсар отстраняется от Дз. В ряде вариантов эпизод ночлега в шалаше дополнен интересной деталью: приготовив постель, Ахсар кладет между собой и Дз. *меч*. Т. А. Гури-

ев первым обратил внимание на эту деталь и сопоставил ее с аналогичным мотивом в германоскандинавской мифологии, где Сигурд добывает невесту (Брюнхильду) для своего побратима Гуннара, с которым они очень похожи. Сигурд выдает себя за Гуннара и проводит с его невестой три ночи, но всякий раз кладет меч между собой и Брюнхильдой.

Выявив эту аналогию, Т. А. Гуриев наметил перспективное направление исследований. Немногим позднее в статье Йоста Гипперта разделяющий меч Ахсара был определен как один из вариантов широко распространенного в средневековой европейской литературе мотива о «символе непорочности» (*symbolum castitatis*), т. е. о лежащем в постели между мужчиной и женщиной предмете, чаще всего обнаженном мече, символизирующем непорочность или верность. Помимо указанного соответствия из германоскандинавского эпоса, данный мотив ярко представлен в рыцарских романах. При сравнении последних с нартовским сказанием может выявить много интересного, пока же выскажем некоторые предварительные замечания.

Мотив «символа непорочности» занимает важное место в известном рыцарском романе «Ами и Амиль». Два доблестных рыцаря, Ами и Амиль, находятся на службе у императора Карла Великого. Внешне друзья настолько похожи друг на друга, что их невозможно отличить. Амиль совершает серьезный проступок, вступив в связь с принцессой Белиссантой, о чем вскоре предатель Ардре доносит императору. Чтобы оправдать себя, Амиль должен сразиться с доносчиком в так называемом поединке Божьего суда. Амиль опасается, что потерпит поражение (сознание древних не допускало мысли о победе виновного в подобных поединках), однако на помощь ему приходит Ами. Он вступает в схватку вместо своего друга-близнеца, Амиль же в это время вынужден выдавать себя за Ами и делить ложе с его женой Лубией. Но каждую ночь Амиль кладет между собой и Лубией обнаженный меч, оправдываясь необходимостью воздержания, будто бы предписанного ему врачом. Более того, он предупреждает ее о смертельной опасности: она будет убита мечом, как только попытается нарушить эту границу.

Кроме «символа непорочности», можно отметить и другие совпадающие детали. Дз. воз-





Плач Дзерассы. Худ. М. Туганов



Дзерасса. Худ. Ф. Цаллагова

мушена тем, что «муж» кладет между ними обнаженный меч. Казалось бы, все могло завершиться благополучно, если бы Ахсар просто объяснил Дз., кто он такой. Но вплоть до возвращения брата Ахсар не проронил ни слова. Очевидно, архаичная мифологическая схема, которой следует сказитель, исключала возможность такого объяснения и требовала, чтобы Ахсар не раскрывал себя, оставляя Дз. в опасном заблуждении. Надо полагать, этому

имелось какое-то объяснение, но текст сказания его не сохраняет, отчего вся ситуация кажется абсолютно нелогичной. С Амилем и Лубией происходит нечто похожее: Лубия изумлена и гневно требует объяснений от «мужа», положившего между ними меч. Амиль, так же как и Ахсар, не раскрывает себя, но его поведение оправданно, поскольку он сознательно заменяет своего друга.

Как уже отмечалось, Амиль может доказать, что не вступал в связь с Белиссантой, только сразившись в поединке Божьего суда со своим обвинителем. Несмотря на то, что разделяющий меч должен быть неоспоримым доказательством непорочно проведенной ночи, трагическая развязка неизбежна почти во всех вариантах осетинского сказания, и здесь также присутствует мотив Божьего суда. Чтобы развеять возникшие у брата подозрения, Ахсар пускает в небо стрелу с такой молитвой: «Если виновен я в том, в чем ты меня подозреваешь, пусть стрела эта двумя уйдет в небо, вернется обратно одной и поразит меня в голову. Если же душа моя чиста, то пусть уйдет вверх одна стрела, а вернутся обратно две и поразят наши головы». Перед нами акт Божьего суда, совершаемого с той же целью, что и в рыцарском романе: доказать или опровергнуть нарушение запрета, касающегося отношений с женщиной.

Мотив «символа непорочности» встречается в знаменитом рыцарском романе о Тристане и Изольде, причем здесь имеется еще одно интересное совпадение: меч разделяет Тристана и Изольду, когда они спят в шалаше, точно так же, как в шалаше находятся разделенные мечом Ахсар и Дз.

Уже в XIX в. исследователи (Генрих Грайн и др.) высказывали мнение о том, что в основе рыцарского романа об Ами и Амиле лежит древняя легенда, вероятно, «восточного происхождения». Стало быть, для объяснения всех этих аналогий нельзя исключать возможность заимствования, но каким образом и в каком направлении оно проходило, еще предстоит выяснить.

Образу нартовской Дз. посвящены картины осетинских художников М. Туганова, А. Джанаева, Ш. Бедоева и др. А на карте далекой Венеры наряду с землей Афродиты и плато Лакшми появилась равнина Дз. (Dzerassa Planitia),





получившая такое название благодаря известному конструктору космических аппаратов Р. Комаеву.

А. В. Дарчиев

ДЗЕСТА [ДЗЕСТÆ] — эпический этноним; представители Дз. низкого роста, но обладают выдающейся силой. В *кадаге* «Рождение Батрадза» («Батырадзы райгуырды») *Хамыц* встречает на *охоте* юношу из рода Дз.: он убивает оленя, за которым охотится нарт. Согласно сюжету, в дальнейшем Хамыц женится на его сестре («Мах кæд гыццыл стæм, уæддæр æууæнкджын адам стæм. Саг дæр дæу фод, фæлæ рацу мæмæ æмæ дын мæ хойы рагтон»). В вариантах — *Быцента*, *Дзанката*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 60–61, 610.

И. Б.

ДЗЕХ, СЫН УАЗЫМА ДЗЕХ, СЫН УАЗЫНА ДЗЕХ [УАЗЫМЫ ФЫРТ ДЗЕХ] — персонаж эпоса, сын *Уазыма*.

В *кадаге* о завоевании нартами крепости *Сайнаг-алдара* («Созырыхъо Бедухæйы куыд ракуырды») Дз. идет вниз по *дороге*, а нарты — ему навстречу. Пообщавшись с нартами, Дз. решил присоединиться к ним («Уазымы фырт Дзех дæлæмæ æрцæуы фæндагыл, уыдон та уæлæмæ фæцæуынц. Баиу сты æмæ кæрæдзийæн сæ хабæрттæ радзурынц. «Мæ фыдыстæн, уæдæ æз дæр сымахæй нал фæцæудзынæн, — [загъта Дзех] æмæ аздæхт семæ»).

Согласно сказанию «Как родился Арах-Цау, сын Бедзенаг-алдара», одна из трех стрел *Курдалагона* во время завоевания *крепости Хыз* «снесла голову Дзеха. Когда голова у Дзеха покатила на стенах башни, то Сосырыко, увидев ее, катившуюся, сказал: “Дзех, не спускай свою голову под ноги Нартовских свиной!” и голова сильно пристала к стене и прикрепилась к ней». В комментариях к данному тексту Г. *Шанаев* отметил: «Предание осетин утверждает, что голова Дзеха и в настоящее время прикреплена в том же виде к стенам башни, которая будто бы находится в Турции».

С образом Тотрадза перекликается образ Дз. в сказании «О Сосырыко»: «У славного нартовца Уазина был единственный сын по имени Дзех. Дзех погиб от руки Сосырыко. <...> Могила Дзеха очутилась возле Барастыра

по воле божьей. Богу показался слишком уж оскорбительным поступок Сосырыко, поэтому могилу Дзеха вдруг стал освещать тонкий луч наподобие паутины. Дзех зашевелился в могиле, которую разметал потом, взбросив доски могильные вверх и встал...». Дз., с позволения *Барастыра*, вернулся в мир живых, одержал победу над Сосырыко в *игре в альчики*, наказал его за бесчинства против нартов и вернулся в *Страну мертвых*.

Лит.: ПНТО. 1925. С. 58–59, 62–63; Нарты ОГЭ. Кн. 1. С. 33, 47, 383–384; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 142–143; НК. ИАЭ. 2. С. 165, 807, 861.

Л. Ч.

ДЗИГАСОВ Заурбек [ДЗЫГАСТЫ Зауырбег] — *сказитель*, уроженец г. Ардон РСО-А. От него в 1956 г. Гала Кулаевым записан *кадаг* «Батрадз и Косой великан Афсарон» («Батырадз æмæ Сохъхъыр уæйыг Æфсарон»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 52, д. 166, л. 61–63.

И. Б.

ДЗИГЛО [ХÆХХОН ДЗИГЛО] — название небольшой горной птички (горный чиж). В осетинском фольклоре так именуют людей (или нартов) *великаны*. В сказании «Нарт Сослан ищет силу» («Нарты Сослан — тыхагур») «...женщина дунула, и Сослана унесло. Наутро рыбаки проснулись, и тот, который по запаху чуял, говорит: “Наш горный дзигло убегает, его запах бьет мне в ноздри!”».

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 95; НК. ИАЭ. 1. С. 541; НК. ИАЭ. 2. С. 38–41, 480, 515, 795; НК. ИАЭ. 5. С. 656.

Л. Ч.

ДЗИМАЙХУА [ДЗЕНДЗЕТИ ФУРТ ДЗИМАЙХУÆ (диг.)] — персонаж *кадага* «Как Сослан покорил крепость Гори» («Сослан Гори фæдар куд басаста»). См. *Арзимайхуа*, *Зимайхуа*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 250–252, 813.

Л. Ч.

ДЗИОВ Батраз Гибцоевич [ДЗИУАТЫ Батраз Гибцойы фырт (1942–2013)] — известный осетинский художник, член СХР (с 1975 г.), засл. худ. СОАССР (1987) и РФ (1996).

Дз. окончил художественно-графическое отделение Северо-Осетинского педагогического училища (1964), ф-тет книжной графики





Московского полиграфического института (1970).

Дз. работал в разных жанрах — живописи, графике, книжной иллюстрации. Его творчество отличает выраженный национальный характер, народность образов, поэтичность замысла, выразительность колористических решений.



Дзиов Б. Г.

Осетинский эпос «Нарты» привлек Дз. романтической свежестью и своеобразием. В 1969 г. совместно с Б. З. Фидаровым им

197; Региональное отделение ВТОО «Союз художников России». Владикавказ, Ростов-на-Дону: Веста, 2014. С. 44–47, 367.

Лит.: Гудиев Г. Г. Визит // Вершины: очерки. Вл., 2003. С. 161–165; Датиева О. Идущий к вершинам // СО. 2007. 7 сентября; Ягушевская Л. Батразовы сны // Дарьял. 2010. № 5. С. 126–128; Качмазова И. «Его кисть — как струна фандыра...» // СО. 2014. 27 февраля.

Л. К. Гостиева

ДЗИЦЦОЕВ Уасико [ДЗИЦЦОЙТЫ Уасикъо] — *сказитель*, уроженец сел. Ципран РЮО. От него в 1941 г. Х. *Дзугаевым* записан *кадаг* сказание «Борьба Нарта Батрадза с вепрем» («Нарты Батрадзы тох хъæддаг хуыйма»).
Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор. Ф. 4, арх. 23, оп. 1, л. 131–136; НТХ. С. 175–180.

Л. Ч.



Свадьба Ацамаза и Агунды. Худ. Б. Дзиов

создана роспись «Ацамаз» для санатория «Осетия». В произведениях «Сваты Ацамаза» (1983), «Сваты Ацамаза у крепости Сайнаг-алдара» (1992), «Ацамаз и Агунда», «Свадьба Ацамаза и Агунды» (1996) и др. художник воспевае земные чувства, молодость и красоту.

Соч.: Батраз Дзиов: Корни и крона: живопись, графика. Вл., 2004; Батраз Дзиов: Древо жизни: графика, живопись. Вл., 2006; Союз художников РСО-Алания. 70 лет: 1939–2009: живопись, скульптура, графика, декоративно-прикладное искусство. Вл.–Ростов-на-Д., 2009. С. 60–61,

ДЗИЦЦОЙТЫ Юрий Альбертович [Альберты фырт Юри (1961)] — уроженец г. Цхинвала, окончил филфак ЮОГПИ, к. филол. н., проф., засл. деят. науки РЮО (2017), педагог, общественный и политический деятель. Первые годы после окончания вуза работал в разных органах периодической печати. С 1988 по 1990 г. — аспирант ИЯ АН СССР. После защиты канд. дисс. (1990) постоянно работает в ЮОНИИ и ведет научно-педагогическую деятельность в ЮОГУ; в настоящее время — зав. кафедрой осетинского языкознания ЮОГУ им. А. Тибилова. Принял активное участие в национально-освободительном движении в качестве депутата Парламента РЮО трех созывов, председателя Центральной избирательной комиссии по референдуму РЮО, заместителя министра иностранных дел РЮО, первого заместителя председателя Парламента.



Ю. А. Дзиццойты

Дз. — ученый с широким творческим диапазоном, автор свыше 100 научных трудов, среди которых монографии и научные сборники. Помимо трудов по важнейшим отраслям осе-





тинского языкознания (история языка, диалектология, лексикография, фонетика), Дз. является признанным специалистом в области нартоведения и мифологии. В недавно вышедшем солидном 1 томе его избранных трудов самую значительную часть составляет раздел исследований по Нартовскому эпосу. По своему объему и глубине разработки особое значение имеют статьи «Родословное древо нартов», «Космо- и антропологические мифы осетин (сказание о первом нарте)», «К осетино-персидским фольклорным

связям». Большой интерес представляет работа «Старость нарта Урузмага», поскольку этот эпический образ является одним из краеугольных камней эпоса. Гипотеза Дз. о причине негативного отношения к старому *Урузмагу* (старость вождя внушает нартам опасение и тревогу) весьма интересна; заслуживают внимания и материалы об исторических памятниках одного из самых известных «нартовских селений» в Осетии — *Лац*.

Ценную научную информацию несут его монографии. В четырех главах монографии «Нарты и их соседи» («Кто такие нарты», «Страна Нартов», «Друзья и враги нартов», «Родина нартов»). Дз. проанализировал этнические и географические названия, связанные с нартовским эпосом и пришел к заключению: «Нартовский эпос продолжает общеиранскую эпическую традицию. Основа эпоса сформировалась в южнорусских степях. Благодаря перемещению скифо-сарматских племен на Кавказ, нартовский эпос расширил свои географические границы и интернационализировался; он был заимствован абхазо-адыгами, вайнахами, балкаро-карачаевцами, картвелами и дагестанцами».

В другой монографии «Нартовский эпос и Амираниани» в главе, рассматривающей арельные связи Нартовского эпоса, наибольшее значение придается связям с грузинским эпосом «Амираниани». Эта монография готовилась как часть исследования по генезису осетинского народного эпоса, о чем свидетельствует ее рабочее название — «К истокам нартовского эпоса».

Соч.: Нарты; Нартовский эпос; ВОФ. 1. 2017; Топонимия Южной Осетии. Т. I и II. Цх., 2013 и 2015; К осетино-персидским фольклорным связям // *Nartamongæ*. 2017. № 1, 2; К этимологии теонима «Курдалагон»; там же. 2013. № 1–2; Гиппологическая лексика в языке нартовского эпоса осетин // Там же. 2010. № 1, 2; К этимологии термина *nart* // Там же. 2008. № 1, 2; Родословное древо нартов // ВОФ. Т. I. Цх., 2017. С. 162–181; Космо- и антропологические мифы осетин (сказание о первом нарте) // Там же. С. 182–198; К этимологии фамильного имени *Алэгатаг* // Там же. С. 224–228; *Дыууæ* нарты // Там же. С. 229–232; *Нарт Урузмаг* и его сыновья // Там же. С. 233–244; *Старость нарта Урузмага* // Там же. С. 245–253; *Нарты* и *ваюги* в сел. *Лац*: на границе двух миров / В соавт. с К. Кочиевым // Там же. С. 260–266; К этимологии термина «Курдалагон» // Там же. С. 285–294; К вопросу о мифологической природе образа нарта *Сослана* // Там же. С. 295–303; Крепость «Гори» в осетинском нартовском эпосе // Там же. С. 304–308; Ономастика и вопросы генезиса нартовского эпоса // Там же. С. 309–310.

Лит.: Абаев В. И. Письма / Сост. Н. Г. Джусойты. Цх.: Южная Алания, 2008. С. 77–79; Цогоев В. Г., Валиева М. В. Ученые Южной Осетии. Вл., 2004. С. 26; Чибиров А. Л. Значимое явление в осетинской филологии // ВВНЦ. 2017. № 3.

А. Л. Чибиров

ДЗЛИЕВА Дзерасса Майрамовна [ДЗЛИАТЫ Майрамы чызг Дзерассæ (1982)] — компози-



Дз. М. Дзлиева

тор, к. иск., с. н. с. отдела фольклора и литературы СОИГСИ ВНЦ РАН.

Сфера научных интересов Дз. — традиционная музыкальная культура осетин, народный музыкальный инструментарий, обрядовые и необрядовые формы музыкального





фольклора. Дз. — автор монографии «Динамика исторического развития свадебного музыкального фольклора осетин» (2014), в которой особое внимание уделено вопросам мифологической основы свадебного фольклора.

В области нартоведения особый интерес для Дз. представляют музыкальные формы эпических сказаний, формы народной хореографии, встречающиеся в эпосе, а также музыкальный инструментарий нартов.

Дз. впервые рассмотрена семантика и мифология народного музыкального инструментария осетин. Сведения об осетинских музыкальных инструментах фольклорной традиции, а также анализ лексических особенностей некоторых терминов осетинской обрядности, функционирующих в рамках Нартовского эпоса, позволили ей раскрыть пласт древнейших мифологических представлений народа, а также сакральные истоки традиционной культуры в целом. Лексема «фандыр», например, является обозначением не конкретного инструмента, а целой группы струнных инструментов. В Нартовском эпосе данная лексическая единица, в зависимости от контекста, может использоваться как: обозначение музыкальных инструментов; обозначение общего понятия мелодии; применяться в качестве метафоры для усиления выразительности и образности.

Комплексное исследование Дз. мифологических и фольклорных текстов выявило, что лексема «алай» использовалась в песнях и приговорах, воплощающих ритуально-магические функции, направленные на возобновление жизни в новом качестве и ее репродуцирование. Сама же лексическая единица выступала в качестве общего корня, некогда существовавшего древа единых религиозно-мифологических представлений предков осетин, объединяя фольклорные тексты триады «рождение — свадьба — смерть».

Соч.: Динамика исторического развития свадебного музыкального фольклора осетин. Вл., 2014; Народные музыкальные инструменты осетин и связанные с ними мифологические представления // ИСОИГСИ. 2016. Вып. 21 (60). С. 115–121; Функционирование лексемы Алай в нартовском эпосе и традиционной обрядности осетин // Традиционная и инновационная наука: история, современное состояние, перспективы. Уфа, 2017. Т. 4. С. 158–160; Лексема Фандыр в нартовском эпосе осетин // Нартоведение в XXI веке: 2017. Вып. 4. С. 108–112; Осетинские мифо-религиозные песни в честь Аларды // ИСОИГСИ. 2018. Вып. 28 (67). С. 127–135; Об этнолингвистических особенностях осетин-

ских музыкальных инструментов // ВМЧ. 2018. Вып. VI. С. 98–105.

Лит.: Б а т а г о в а Т.Э. Нартовские архетипы в музыке осетинских композиторов // ИСОИГСИ. 2011. Вып. 5 (44). С. 59.

Л. К. Гостинова

ДЗОДЗИЕВ Хадзымат Кавдинович [ДЗОДЗИ-АТЫ Хъæвдыны фырт Хадзымæт] — сказитель, уроженец сел. Эммаус РСО-А. От него в 1941 г. У. *Богазовым*, Б. *Карсановым* и В. Тотровым записан *кадаг* «Как Шатана обманула Урызмага» («Сатана Уырызмæджы куыд асайдта»), а Х. *Ардасеновым* — «Как Урызмаг на старости лет пригнал скот» («Нарты Уырызмæт зæрондæй фос куыд фæкодта»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 253–256; ИАС. Т. I. С. 56–59.

И. Б.

ДЗОДЗИКОВА Хамысиат Урусбиевна [ДЗОДЗИККАТЫ Уырысбийы чызг Хамысиат] — сказительница, уроженка сел. Даллагкау РСО-А. От нее в 1941 г. С. *Бритаевым* записан *кадаг* «Нартовская Дзерасса» («Нарты Дзерассæ»), а также сказание «О Шатане».

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 503–509; М а м и е в а. Сатана. С. 69, 75.

И. Б.

ДЗУАР [ДЗУАР] — дух, покровитель, святой, патрон, *небожитель*. Этим же словом называются святилища, капища, святые места, где совершаются жертвоприношения и которые известны с давних времен. Дз. бытуют до сих пор, сохранив древние истоки и испытав влияние христианства. Встречаются в виде специальных строений из камня и дерева. Но более архаичные формы представлены в виде различных природных объектов — роща, холм, скала, дерево или даже крупный камень. Каждое святилище имеет свой праздник, на который собираются жители ушеля, селения или отдельных фамилий.

Дз. являются покровителями таких святилищ. Им молятся, просят их благословения и удачи во всех делах, защиты от болезней и несчастий. Они обитают на небесах, обладая способностью летать, спускаются на землю, принимая разный облик, в том числе человеческий.

Дз. покровительствовали нартам, боролись со сверхъестественными силами, злыми духами,





заступались за них, даруя благополучие и здоровье. Но не всегда отношения были безоблачны. Так, в сказании «Как Батрадз избил дзуара Нартов» герой отнесся к духу крайне враждебно. Речь идет о Дз., к которому обращались женщины с просьбами о продолжении рода. Обратилась к нему и жена *Батрадза*. Но тот не принял подношения и оскорбил женщину. Узнав об этом, Батрадз рассвирепел, набрал крепких палок и стал избивать Дз. Тот пытался спрятаться в домах *Уацилла* и *Сафа*, но они испугались гнева Батрадза и отказали духу в покровительстве. И лишь *Тутыр* спас Дз. от печальной участи. Очень уж велико было почитание Тутыра Батрадзом.

Лит.: СН. 1978. С. 351–353; ОЭЭ; НК. ИАЭ. 7. С. 510, 514–515, 529, 558.

Б. Х.

ДЗУГАЕВ Бибо [ДЗУГАТЫ Бибо] — *сказитель*, уроженец г. Ардон РСО-А. От него в 1891 г. Цоцко *Амбаловым* записан *кадаг* «Сын Нарта Урызмага — воспитанник Донбеттыров» («Нарты Уырызмаджы фырт, Донбеттырты хъан»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 73, д. 30 (4), л. 228–244.

И. Б.

ДЗУГАЕВ Хаджумар Хасакоевич [ДЗУГАТЫ Хасæхъойы фырт Хаджумар (1924–?)] — уроженец сел. Дзомаг РЮО, был активным собирателем нартовских сказаний в верховьях р. Большая Лиахва (Дзомаг, Рук, Ципран). Записал сказания от своего отца *Х. Дзугаева*, а также от *Д. Джикаева*, *У. Дзиццоева* и *Ф. Дзукаевой*.

Л. Ч.

ДЗУГАЕВ Хасако [ДЗУГАТЫ Хасæхъо (1855–1970)] — *сказитель*, известный знаток и исполнитель фольклорных произведений, уроженец сел. Дзомаг РСО-А.



Хасако Дзугаев

От него в 1941 г. сыном Хаджумаром *Дзугаевым* записаны *кадаги* «Нарт Батрадз и Балкармалик» («Нарты Батырадз æмæ Балхъармæликк»), «Как Нарт Батрадз отправился в завоевательный поход» («Нарты Батрадз

хæтæны куды фæцъиди»), «Афсург Нарта Хамыца» («Нарты Хæмыцы æфсургъ»), «Как Сырдон обманул Сослана» («Сырдон Сосланы куды фæсайдта») и «Нарт Батрадз и Созырыко» («Нарты Батрадз æмæ Созырыхъо»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор. Ф. 4, арх. 23, оп. 1, л. 145–163, 190–198, 203; НТХ. С. 181–190; Книга Гиннесса. 1993. Рус. изд.

Л. Ч.

ДЗУГАЕВ Цоци [ДЗУГАТЫ Цоци] — *сказитель*, уроженец г. Ардон РСО-А. От него в 1924 г. Ц. *Амбаловым* записан *кадаг* «Собрание нартов» («Нарты æмбырд»).

Лит.: ИАС. Т. 1. С. 254–257; Амбалов Цоцко. Сказания о сыне Хамыца Батразе. Берлин, 1924. С. 3–21; НК. ИАЭ. 3. С. 635.

И. Б.

ДЗУГКОЕВ Баразг Асланикоевич [ДЗУГКОЙТЫ Аслæныхъойы фырт Бæрæзг] — *сказитель*, уроженец сел. Ход РСО-А. Он слышал от своего отца «Сказание о Уастырджи, Уацилла, Хуссаге, Нарте Сырдоне и бедном пастухе» («Уастырджи, Уацилла, Хуыссæг, Нарты Сырдон æмæ магуыр хъомгæсы таурæгъ»).

Лит.: ИАС. Т. 1. С. 192.

И. Б.

ДЗУГКОЕВ Хадахчыко [ДЗУГКОЙТЫ Хадахчыхъо] — *сказитель*, уроженец сел. Ход РСО-А. От него в 1927 г. Г. Кайтуковым записано «Сказание о рождении Сослана и Сырдона».

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 135, д. 348, л. 60–61.

И. Б.



Бибо Дзугутов.

Худ. М. Туганов

ДЗУГУТОВ Бибо [ЗЫГЪУЫТАТЫ Бибо (? — конец 80-х гг. XIX в.)] — знаменитый народный *сказитель* из сел. Старый Батако Северной Осетии. Еще в молодости потерял зрение, поэтому в народе его называли «Куырм Бибо»

(Слепой Бибо). Отсутствие зрения не помешало раскрытию его способностей и интереса к народному творчеству. Слушать *кадаги* в его исполнении под аккомпанемент *двенадцатиструнного*



1924–1927 гг. Б. А. *Алборовым* записаны кадаги «Батрадз и сын Хыза Челахсартаг» («Батырадз æмæ Хуызы фырт Челахсæртæг»), «Как Батрадз спорил с Богом» («Батырадз Хуыцауимæ куыд быцæу кодта»), «Созырыко из рода Бората и Тотрадз из рода Ахсартаггата» («Борæты Созырыхъо æмæ Тотырадз Æхсæртæггаты»), «Как Батрадз убивал грешников» («Батырадз тæригæджынты куыд мардта»), «Как женился Созырыко» («Созырыко ус куыд ракуырдат»), «Урызмаг, Созрыко и Хамыщ» («Уырымæг, Созырыхъо æмæ Хæмыщ»), «Как Батрадз сражался с Богом» («Батырадз Хуыцауимæ куыд тох кодта»), «Как Созырыко попал в Страну мертвых» («Созырыхъо Мæрдтæм куыд бацыд, уыцы таурæгъ»), «Как Батрадз вошел в склеп без кровли» («Батырадз æнæсæр зæппадзмæ куыд бацыд») и др.

Лит.: НА СОИГСИ, отд., лит., оп. 1, п. 202, л. 18, 28–30, 41–44, 48; ф. Фольклор, п. 135, д. 348, л. 18–22, 48–49; ф. Б. Алборова, Санибинские сказания; ф. Б. Алборова, № 19, л. 23.

И. Б.

ДЗУСОВ Пленка [ДЗУСТЫ Пленка] — *сказитель*, уроженец с. Саниба РСО-А. От него в 1922 г. Г. *Гуриевым* записан кадаг «Как настали для Нартов тяжелые времена» («Нартыл фыд аз куыд скодта») и «Песня о пиве» («Багæнный зарæг») и др.

Лит.: ИАС. Т. II. С. 329–330; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 21, д. 33, л. 71–75, 106.

И. Б.

ДЗУСОВ Рамон Докоевич [ДЗУСТЫ Дохъойи фырт Рæмон (1845–1920)] — известный осетинский *сказитель* из сел. Нижняя Саниба. Дз.



Р. Д. Дзусов

относился к типу певца-сказителя (кадæггæнæг), который исполнял «Кадаги о Нартах» под собственный аккомпанемент двуструнного фандыра (хъысын фæндыр).

Большой вклад в изучение личности и творчества Дз. внес Б. А. *Алборов*. Ученый

писал, что сказитель отличался широтой репертуара, выдающимся владением генеалогией нартов. Сохранились записи двух *кадагов* на осетинском языке от Дз. Кадаг «Алымбеджы фырт чысыл Тотырадз» был записан Цоцко *Амбаловым*, а «Уæрхæг Борæты (Хъуырысты мыггаг)» — Б. А. *Алборовым* в 1907 г.

В конце XIX в. Нартовские сказания от Дз. зафиксировал осетинский поэт Александр *Кубалов*, но, к сожалению, фольклорные записи до наших дней не сохранились. В 1905 г. поэтом был издан сборник «Нарты таурæгътæ» («Легенды о Нартах»), в котором в поэтической форме была представлена часть литературно обработанных сказаний. В 1906 г. А. *Кубалов* издал на русском языке сборник «Песни кавказских горцев. Герои-нарты», в котором подверг литературной обработке тридцать восемь кадагов о нартах. Среди поэтически обработанных текстов было немало сказаний, записанных от Дз.

Кадаги в исполнении Дз. были восприняты и усвоены односельчанином Сандро *Сидаковым* и сыном Рамона Гатази (Георгием) *Дзусовым*. В 1920-е гг. они были записаны собирателями Нартовского эпоса Цоцко *Амбаловым*, Б. А. *Алборовым*, Г. К. *Гуриевым*.

Соч.: К у б а л т ы А. Нарты таурæгътæ. Дз., 1905; К у б а л о в А.З. Песни кавказских горцев. Герои-нарты. Вл., 1906; НК. ИАЭ. 5. С. 311–314.

Лит.: Г о с т и е в а Л.К. Из истории осетинского сказительства: Рамон Дзусов // Нартоведение в XXI веке: 2019. Вып. 5. С. 235–248.

Л. К. Гостиева

ДЗУЦЕВ Махарбек Асламурзаевич [ДЗУЦАТЫ Асламырзæйи фырт Махарбек] — *сказитель*, уроженец сел. Тулатово (ныне г. Беслан) РСО-А. От него в 1941 г. А. *Баскаевой* записан кадаг «Сын Хамыца Батрадз» («Хæмыцы фырт Батрадз»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (IX), л. 103–104.

И. Б.

ДЗУЦЕВ Сергей [ДЗУЦАТЫ Сергей] — *сказитель*, уроженец с. Фарн РСО-А. От него в 1941 г. Х. *Бигулаевым* и Б. *Дзагаевым* записан кадаг «Как Созырыко убил сына Бакара Мукару» («Созырыхъо Бакарайы фырт Мукарайы куыд амардта»), а С. *Бритаевым* — «Как



Созрыко сражался с Пехумпаром» («Созырыхъо Пæхуымпаримæ куд хæцыди»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 8–10, 61.

И. Б.

ДЗЫЛАУ [ДЗЫЛÆУ] — средний сын первого Нарта *Сауассы*, его братьями были *Бора* и *Болатбарзай* («...Борæ уыди сæ хистæр, Дзылæу — астæуккаг æмæ Болатбæрзæй — сæ кæстæр»).

В *кадаге* «Дзылау» («Дзылæу») говорится о том, что юноша очень любил охотиться. Как-то в дремучем лесу на зеленой поляне он увидел, как сражались два *олени*. В пылу схватки, сцепившись рогами, они не заметили, как оказались в густых зарослях и застряли в рогатине дерева. Дз. метнулся к ним с высокой горы, свил веревку и опутал ею олени рога, оседлав их. Олени рванули, вырвав дерево с корнем, и унесли героя в ущелье, где находился замок трех *гумиров*. Перемахнув через две ограды и зацепившись вырванным деревом за третью, олени остановились. Дз. увидел красавицу-сестру трех гумиров и пообещал вернуться за ней. Оседлав оленей, герой отправился в *Страну Нартов*. По *дороге* он увидел у края пашни мальчика, который попро-

сил его помочь. Дз. соорудил борону и вспахал поле («Дзылæу тулдзбæлæстæ рацагъта æмæ адæг абыдта»). Добравшись домой, он привязал оленей во дворе дома и уснул. Наутро три брата отправились за невестой Дз. Им удалось выкрасть девушку, но в сражении с ее братьями-гумирами Дз. был тяжело ранен и наутро погиб.

«Сагадæг», «Дзылæуы адæг» (деревянная борона Дзылауа) — устойчивые сочетания, встречающиеся в эпосе и означающие пару запряженных в борону оленей. Даже после смерти эпического героя оленья упряжка находится у нартов (нарты æфтауыцдоны), и маленький мальчик Зарисара (Зæрисæры чысыл лæппу) воспользовался ею, чтобы помочь нартам в сражении с сыном *Гумир-алдара* и *уаигами*.

По мотивам *кадагов* о Дз. художник М. *Туганов* создал несколько картин: «Дзлау на оленях», «Похищение сестры великанов», «Маленький сын Зарисара».

Лит.: НК. 1989. С. 19, 31–39; НК. ИАЭ. 6. С. 27–37, 48–56; 457–458, 462; НК. ИАЭ. 7. С. 21, 517; Дзылæу цуаны // Нарта. 1975. С. 20–23; Д а р ч и е в а М.В. Образ оленя (саг, хуыз / гъæуанз в осетинской Нартиаде // ИСОИГСИ. 2020. Вып. 38 (77). С. 145.

М. В. Дарчиева



Дзылау. Худ. М. Туганов

ДЗЫЛЫ-МАЛИК [ДЗЫЛЫ-МÆЛИКК] — персонаж «Сказания об исчезновении Нартов» («Нарты мыггаджы сæфты таурагъ»), состоятельный и влиятельный нарт, отец единственного сына — героя *Темиркана*. Наступил голодный год, все обеднели. Посоветовавшись с *Кулбадагус*, подросший сын Дз.-м. отправился в *поход*, встретился с *небожителями*, каждый из которых обещал помощь нартам. Получив от небожителей волшебные предметы, Темиркан и его отец поделились зерном и другим добром с нартами. «А нарты у себя на нихасе, а также на пирах и поминках сажали Дзылы на почетное кресло, под ноги ему стлали шкуру белого медведя, трое младших стояли по бокам и позади него и не допускали, чтобы муха тревожила его». Однако под влиянием *Сырдона* Дз.-м. стал жадным, заносчивым, его стали чтить как *Бога*. Дело закончилось убийством Дз.-м., которое организовал Сырдон. Гибель Дз.-м. расстроила небожителей, в результате чего *конь Уастырджи* улетел на небеса, *Уацилла* забрал свой старый кленовый *совок*, а *Фалвара* — березовый





прут. Волшебные дары, ранее преподнесенные Темиркану, могли спасти нартов от постигшего их неурожая. Затем зерна пшеницы превратились в песок, а скот — в валуны. Так исчезли нарты.

Лит.: СН. 1978. С. 432–440; НК. ИАЭ. 5. С. 590–597, 723.

К. Р.

ДЗЫНДЗ-АЛАСА [ДЗЫНДЗАЛАС, ДЗЫНДЗ-АЛАС, ДЗЫНДЗАЛАСА, ДЗЫНДЗ-АЛАСА] — кличка эпического коня, принадлежащего в вариантах *Батрадзу*, *Сослану* или *Маргуцу*. Так же зовут коня повелителя *чертей Елизбара*. Богатырский конь из чудесной породы *Алып* подарили Сослану *далимонта*. Когда Сослан оказался в седьмой преисподней, далимоны решили испытать его и посадили на Дз.-А. Сослан укротил коня и выполнил поручение повелителя чертей — справился с разбойниками, угнавшими скот далимонов. Дз.-А. — стальнокопытный конь, знает все дороги во все концы света, в подземелье и на небеса. В некоторых сказаниях Дз.-А. принадлежит Нарту Батрадзу, а в «Кадаге о безносом Маргуце» («*Æнæфындз Мæргъуыдзы кадаг*») — Нарту Маргуцу.

Компонент «дзындз» не имеет в современном осетинском языке самостоятельного значения. В тюркском источнике он имел значение 'жемчуг'. В эстонской песне тоже упоминается «жемчужный конь», а в песне русских старообрядцев о пророке Илье — «у добра коня жемчужный хвост». См. *Аласа*, *Алып*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 144, 623; НК. ИАЭ. 5. С. 389, 712; СН, 1978. С. 404; Дз и ц ц о й т ы. ВОФ. С. 138–139; Ш и ш - м а р е в В. Этюды по истории поэтического стиля и форм // ЖС. 1908. № 1. С. 291; Д о б р о т в о р с к и й И. Люди Божии. Русская секта так называемых духовных христиан. Казань, 1869. С. 118.

Л. Ч.

ДЗЫНДЗЫЛ [ДЗЫНДЗЫЛ, ЧЕХЫ ДЗЫНДЗЫЛ] — кличка коня *Чеха*, эпического персонажа в *кадаге* «Ритуальные скачки Трех Нартов» («*Æртæ Нарты дугъ*»). Накануне очередной ежегодной встречи трех Нартовских родов *Урызмаг* сообщил, что *Ахсартаггата* решили украсить праздничный день ритуальными скачками. Род *Бората* представлял маленький

Чех из *Донбеттыров*, род *Алагата* — *Уастырджы*, а *Ахсартаггата* — Батрадз. За два дня до скачек определили и лошадей, Бората объявили: «Скаковым конем у нас будет Дзындзыл Чеха» («*Дугъы бæх нын Чехы Дзындзыл уыдзæни*»); Алагата сообщили: «А у нас будет конь Аларды Дзынат» («*Махæн та Алардыйы бæх Дзынæт уыдзæни*»); Ахсартаггата решили: «А мы отправим на скачки коня Урызмага Арфана» («*Уæдæ мах та Уырызмæджы Æрфæны уадзæм дугъы*»).

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 259–261, 557.

Л. Ч.

ДЗЫХДОН — эпический гидроним, название *родника*, из которого нарты пили *воду* и поили своих лошадей; эта вода обладала целебными свойствами. В *кадаге* «Созрыко и сын Бедзенага Арахдзау» («*Созырыхъо æмæ Бедзенæджы фырт Арæхдзау*») из Дз. несут воду в крепость *Сайнаг-алдара*, а в сказании «Сын Бедзенага Арахдзау» («*Бедзенæджы фырт Арæхдзау*») — в *крепость Хыза*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 808; НК. ИАЭ. 4. С. 455; НК. ИАЭ. 5. С. 686; Г у р и е в. Словарь. С. 35; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 70; Д а р ч и е в а. Мифопоэтический. С. 108.

И. Б.

ДИБЫЦ. См. *Бибыц*.

ДИГОЕВ Вано [ДИГОТЫ Вано] — *сказитель*, уроженец сел. Пона Лагодехского района ГССР. От него в июле 1942 г. Г. *Джусоевым* записан *кадаг* «Нарты и Бората» («*Нартæ æмæ Борæтæ*»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор. Ф. 4, арх. 23, оп. 1.

Л. Ч.

ДИКИЙ КАБАН. См. *Вепрь*.

ДИНАСТИИ В ОСЕТИНСКОЙ «НАРТИАДЕ». См. *Бязров А. Х.*

ДИРР Адольф [нем. DIRR Adolf (1867–1930)] — известный немецкий лингвист и этнограф, исследователь кавказских языков, профессор (1920), чл.-корр. Болонской АН (1924), редактор научного журнала «Caucasica» (1924–1930).

С 1902 по 1913 г. Д. работал преподавателем немецкого языка в различных учебных заведе-





ниях Кавказа. Он много путешествовал по Кавказу, в 1911 г. побывал в Осетии. Итоговой работой Д. по кавказским языкам стала книга «Введение в изучение кавказских языков» (1928), изданная на немецком языке в Лейпциге.

Д. много внимания уделял и этнографии. В 1903 г. он издал две книги по этнографии Дагестана. Д. занимался сбором этнографических материалов, а также делал фотографии и фонографические записи. С 1910 по 1913 гг. Д. записал более 38 произведений народной музыки лазов, мегрелов, сванов, абхазов и осетин (ныне находятся в Музее этнографии в Берлине). В фотоархиве Музея народоведения в Мюнхене хранится 295 фотографий, сделанных им в разных частях Кавказа.

Имя Д. также связано с публикацией осетинского Нартовского эпоса. В 1922 г. в серии «Сказки народов мира» он издал в Вене на немецком языке книгу «Кавказские сказки», в которую вошли десять Нартовских сказаний осетин, в том числе сказания из циклов о *Хамыце* и *Батрадзе*, *Урызмаге* и *Шатане*. В основу его переводов легли тексты Нартовских сказаний, записанные В. Ф. Миллером в Осетии (ОЭ. I. 1881).

Соч.: Очерки по этнографии Дагестана. Кубачи. Тифл., 1903; Божество охоты и охотничий язык у кавказцев // СМОМПК. Вып. XLIV. Тифл., 1915; Kaukasische Märchen. Jena, 1922; Einführung in das Studium der kaukasischen Sprachen. Leipzig, 1928.

Лит.: Гаглойты, НВИНЭ; Габуниа З. М. Научные портреты кавказоведов-лингвистов (к истории языкознания). Нальчик, 1991; его же: Русская лингвистическая наука в становлении и развитии кавказского языкознания. Вл., 2011.

Л. К. Гостиева

ДОБАЕВ Сило Кудзагович [**ДОБАТЫ** Куыдзæджы фырт Сило] — *сказитель*, уроженец сел. Кирово РСО-А. От него в 1941 г. Х. Бигулаевым и Б. Дзагаевым записаны *кадаги* «Нарт Батраз отомстил за своего отца» («Нарты Батрадз йæ фыды туг райста») и «Смерть Хамыца» («Хæмыцы мæлæт»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 48–52, 56–60.

И. Б.

ДОГУЗОВ Макси(м) [**ДЫГЪУЫЗТЫ** Макси(м)] — *сказитель*, уроженец сел. Сатикар

Цхинвальского р-на РЮО. От него в 1940 г. Ильей *Плиевым* записаны *кадаги* «Урызмаг и Тотрадз» («Уырызмаг æмæ Тотрадз») и «Мощь нартов» («Нарты хъомыс»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор. Ф. 4, арх. 23, оп. 1, л. 118–122; арх. 5, оп. 1. С. 161.

Л. Ч.

ДОГУЗОВ Уасил [**ДЫГЪУЫЗТЫ** Уасил] — *сказитель*, уроженец сел. Сатикар Цхинвальского района РЮО. От него в 1940 г. И. *Плиевым* записаны *кадаги* «Нарты и чинты» («Нартæ æмæ чынтæ») и «Кадаг об Урызмаге» («Уырыз-мæджы кадæг»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор. Ф. 4, арх. 23, оп. 1, л. 123–150; НТХ. С. 106–107.

Л. Ч.

ДОЛИДЗЕ Виктор Исидорович [груз. ვიქტორ ისიდორეს ძე დოლიძე (1890–1933)] — грузинский композитор, собиратель осетинского



В. И. Долидзе

музыкального фольклора. Д. — автор первой грузинской оперы «Кето и Котэ». Ему также принадлежат оперы «Лейла», «Цисана», симфония «Азербайджан», симфоническая фантазия «Ивериада», концерт для фортепиано с оркестром, романсы, инструментальные сочинения.

В 1925–1928 гг. по просьбе Осетинского НИИ краеведения (ныне СОИГСИ ВЦ РАН) Д. провел колоссальную работу по сбору и записи осетинских народных мелодий в селах Северной и Южной Осетии. Им собрано 215 народных песен, танцевальных наигрышей, мелодий, Нартовских сказаний.

На основе осетинского музыкального фольклора Д. создал оркестровую пьесу «Осетинские танцы» (1926) и неоконченную оперу «Замира», либретто которой было написано по пьесе А. *Кубалова* «Фæтæг Алгъуызы мæлæт». Фрагменты оперы ставились во Владикавказе (1928) и Тбилиси (1930).

Творчество Д. оказало большое влияние на развитие осетинской национальной музыки.





Соч.: Осетинские танцы. Вл., 1926; Осетинский музыкальный фольклор. М., 1948; Осетинская народная музыка // ИСОНИИ. Т. XXII. Вып. II. Ордж., 1960; Осетинская народная музыка // Вопросы осетинского искусства. Ордж., 1983. С. 11–18.

Лит.: Алборов Б. Изучение и гармонизация осетинских народных песен // ИОНИИК. Вып. II. Вл., 1926. С. 517–563; Вачнадзе М. Виктор Долидзе. Тб., 1961; Батагова Т. Э. Долидзе Виктор Исидорович (1890–1933) // ОЭЭ. С. 171.

Л. Г.

ДОМАШНИЕ ПРОМЫСЛЫ. Из хозяйственных занятий на дому следует отметить у нартов швейное дело: пошив *одежды*, головных уборов, обуви.

Шуба — престижное одеяние старшего. Их шили как из меха, так и из скальпов врагов. Согласно сказанию «Шуба Сослана» («Сослани кærцæ»), *Сослан* сразился с недругом, убил его, снял с него скаल्प вместе с усами, из которых нартовские женщины сшили ему шубу. Судя по другому сказанию, воротник ему сшили из скальпа *Елтагана*. В эпосе упоминаются как обычные головные уборы (худ), так и обладавшие магическими свойствами (в частности, своего рода шапки-невидимки — *гамхуд*).

В жилище нартов имелись элементы мебели: *фынг* (трехногий столик), кровати (сынтæджытæ), стулья (бандæттæ), почетное кресло старейшины (къæлæтджын). Нарты пользовались разнообразной посудой и утварью: *чаши* (къус), черпак (куысси) и др.

Наличие в эпосе различных изделий из кости и рогов говорит об умении выделывания из этих материалов предметов обихода: кресла из оленьих рогов для старшего и др. То же самое следует сказать об изделиях из слоновой кости, а также рогов крупного и мелкого рогатого скота (сыкъа).

Особо следует отметить варку *пива* и его сакральной разновидности — *алутон*, а также приготовление хмельного напитка из меда — *ронг*.

Сюда же относится выпечка пирогов — обязательного компонента ритуального застолья стола и важнейшего составляющего жертвоприношения. Помимо традиционных пирогов, в «Нартиаде» часто встречается упоминание другой ритуальной выпечки — *мыдамаест* (букв.

«помазанный медом»); тремя мыдамастами обращались с молитвой к небесным силам *женицны* (*Шатана*). См. *Одежда, Хæдзар, Три пирога*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 76, 80–104; Скитский. Очерки. С. 47.

Р. Дз.

ДОМБАЙ — дикий бык, зубр. Согласно эпизоду из *кадага* «Уархаг, Уархтанаг и малики» («Уæрхæг, Уæрхтæнæг æмæ мæличытæ») можно предположить, что в скифских степях и на Северном Кавказе когда-то обитали зубры. Позднее осетины стали так называть «царя зверей» — льва, который раньше назывался «цомахъ».

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 92–97, 472.

И. Б.

ДОМ БОГА [ХУЫЦАУЫ ХÆДЗАР] находится на седьмом *небе*. Туда к нему прилетает *ласточка* с вестями от нартов. Когда нарты отправили ему стрелу, то гремя, словно гром небесный, она пролетела и застряла в верхней перекладине дверного косяка. Д. Б. содрогнулся от ударной силы стрелы-посланицы («Афтæ дын Нартæн сæ фат-фæдисон | Арвы нæрынау нæргæ ыстаhti | Æмæ Хуыцауы хæдзар уæд фаты цафæй | Æмриз ныррызти йæ тæккæ бынæй»).

Лит.: Нарты сæфт // НК. 1993; НК. 1995. С. 389; НК. ИАЭ. 6. С. 444.

Х. Ц.

ДОМИНАНТА МОТИВА И ДОМИНАНТА ГЕРОЯ. В сюжетобразовании осетинского эпоса «Нарты» выделяются продуктивные мотивы, общие для всех *циклов*. Они связаны с *охотой*, завоевательными *походами*, *пирами*. Все эти мотивы представляют повседневную жизнь нартовского общества и активно участвуют в формировании сказаний.

Помимо этого, каждый цикл осетинского эпоса характеризуется наличием ряда мотивов и их комплексов, характерных только для отдельного цикла, выделяющих героя среди других; мотивов, являющихся как бы определителями цикла, иначе, его доминантами. Именно они определяют оригинальность, самобытность цикла и неразрывно связаны с образом героя.

Так, рождение из камня, закалка в волчьем молоке, уязвимость, богатырские *игры-состязания*





ния, магические игры, *шуба* из скальпов, усов и бород, облачение в *шкуру* животного, посещение *Страны мертвых*, мотив *Барсагова Колеса* являются доминантными в цикле *Сослана*. Рождение из спины отца, низвержение на землю, спасение нартов от притеснителей, мотив *Уацамонга*, мотив чаши с отравленным напитком, месть за кровь отца, богоборчество — доминанты цикла *Батрадза*.

Цикл *Урызмага* и *Шатаны* также содержит доминантные мотивы. Здесь выделяются бытовые мотивы, связанные с семейными отношениями Урызмага и Шатаны, домашним хозяйством, но более значимы мифические мотивы — связь с водной стихией; распространенный мифический мотив инцестуального брака; появление *пива*. В цикле *Сырдона* выделяется комплекс мотивов, связанный с похищением коровы, гибелью детей и появлением *фандыра*; эпизоды, несущие в себе *комическое* начало. В сказаниях об *Ацамазе* — мотив чудесной игры на *свирели*. В цикле об *Уархаге* и его сыновьях — мотив близнецов, братоубийства, общеиндоевропейский мотив рождения от мертвой женщины.

Доминантные мотивы способствуют дифференциации героев и циклов. При этом важную роль играет и интерпретация общих мотивов.

Рождение и закалка героя в циклах *Сослана* и *Батрадза* строятся по одной схеме, но эта общая модель разрабатывается в соответствии с образом героя, выделению которого в цикле подчиняются все эпические средства. Сослан рождается из камня, затем *Курдалагон* закаляет героя в волчьем молоке. Его колени остаются незакаленными, т. к., по наущению Сырдона, корыто сделали короче. Батрадз появляется при иных обстоятельствах: из зародыша между лопаток отца. Шатана вскрывает нарост на спине Хамыца, и оттуда падает маленький Батрадз, прожигая перекрытия этажей *башни*. Затем Курдалагон закаляет Батрадза в небесной кузнице. Уязвимым местом Батрадза является темя (или кишка). Так из одной модели формируются совершенно разные сказания, и в этом проявляется интерпретация мотивов.

В осетинском эпосе существуют одинаковые сюжеты, встречающиеся в разных циклах, относящиеся к разным героям. Одним из таких сюжетов является взятие *крепости Хыз*. Он фигурирует и в цикле *Сослана*, и в цикле *Батрадза*,

но разрабатывается по-разному в зависимости от доминанты героя. Сослан — герой, который не раз пользовался хитростью, чтобы одолеть противника. Прибегает он к подобной тактике и при взятии крепости Хыз. Когда не удается одолеть врага силой, Сослан притворяется мертвым и лежит у родника, пока враг не выходит к нему. Батрадзу же подобные уловки чужды. «Всесокрушающая сила, отвага, не знающая границ, всегда честное, открытое и стремительное нападение, презирующее хитрости и уловки, неукротимая ярость к врагам и насильникам — все это в соединении со стальным телом, закаленным в кузнице Курдалагона, делает Батраза идеальным витязем железного века» (В. И. Абаев). Батрадз просит зарядить собой *пушку* и таким способом пробивает стены крепости.

Другой пример — это сказание о спасении старших нартов от *великанов* Батрадзом и сказание о спасении нартов Сырдоном. Нарты попадают к великанам и на помощь им, соответственно, приходят Батрадз и Сырдон. В зависимости от доминанты героя, сказание развивается либо в героическом, либо в комическом плане. Батрадз спускается на помощь нартам с небес, плавя все на своем пути. Этот мотив низвержения Батрадза с небес постоянен в его цикле и характерен для Батраза как грозного героя. В сказании, где действующим лицом является Сырдон, сюжет развивается в комическом плане. Он тоже спасает *именитых нартов*, но сначала издевается над ними, нанося урон достоинству нартовских богатырей.

Таким образом, в формировании сюжетов цикла значительная роль принадлежит доминанте героя. Циклы строятся по принципу актуализации героя, создания его эпической биографии. И такие классические, наиболее полные эпические биографии представляют в осетинском эпосе циклы *Сослана* и *Батрадза*. *Кадаги* об этих героях представляют круг, замыкающийся смертью героя. Циклы *Урызмага* и *Шатаны*, *Сырдона* не замкнуты. Это разомкнутые системы, интегрирующиеся в эпос. И Сырдон, и Урызмаг, и особенно Шатана проходят через весь эпос и играют в сказаниях эпоса, выходящих за рамки их собственных циклов, довольно существенную роль. Эти герои, таким образом, выступают как связующие нити эпоса. «Дистрибуция» образов способствует так называемой



гиперциклизации — объединению сказаний эпоса в одно целое.

Лит.: Абаев. НЭ. 1945. С. 38; НА СОИГСИ, Фольклор, п. 23, д. 56, л. 1–2; п. 145, д. 350, л. 72–79; Ханаева. Поэтика.

З. К. Ханаева

ДОНБЕТТЫР — властелин водного царства (озер, крупных рек, морей, океанов) в осетинском фольклоре. А в небольших и быстрых горных реках повелевает *Гатаг*.

У Д. есть семья. Согласно *кадагам*, три (семь) дочерей и семь (девять) сыновей, которые помогают своему зятю Ахсартагу и его близким. Одна из дочерей Д. — *Дзерасса* — ключевой персонаж эпоса. В сказаниях часто встречается упоминание не только детей и супруги Базык / *Уазык* (Базыхъ / Уазыхъхъ), но и племянников, рабов. Живет он на дне морских и океанских глубин.

Род нартов пошел от брака Нарта Ахсартага с дочерью Д. Дзерассой, дети которых (*Урызмаг* и *Хамыц*) часть жизни проводят в подводном царстве. В доме Д. побывал *Бора*, воспитывались *Батрадз*, *Безымянный сын Урызмага*. По некоторым сказаниям, Дзерасса является матерью *Сырдоно*. Д. сидит с нартами на *пирах*, наделяет их разного рода благами. Однажды *небожитель Сафа* устроил большой пир. Пригласил он всех небожителей, в том числе и Д.; а прислужником застолья был Нарт *Сослан*. Небожители одаривали нартов. Д. сказал: «Рожденные нартами, стройте мельницы на моих водах. Я заповедую дочерям своим, чтобы они беспрестанно вращали водные колеса. Это будет мой дар Нартам» («Нæртон гуырд, — дзуап ын радта Донбеттыр, — мæ дæттыл-иу аразут куырæйттæ. Æз бафæдзæхсдзынæн мæ чызджытæн, цæмæй сын доны мидæг сæ цæлхытæ æнæрынцойæ рæвдз зилой. Мæнæй та уый фæуæд Нарты адæмæн лæвар»).

Когда у *Уархага* родились близнецы, он пригласил Д. на пир нартов. Почетных гостей у Уархага было трое: с небес — *Курдалагон*, от нартов — *Бора*, а из водного царства — Д. В некоторых сказаниях Д. — получеловек, полурыба. По окончании пиршества у Уархага Д. оборачивается большой перламутровой рыбиной и, плеснув хвостом, уплывает на морское дно. Под его властью находятся рыбы, поэтому ему мо-



Донбеттыр. Худ. М. Туганов



Пир у Донбеттыров. Худ. М. Туганов

ются рыболовы (балердзаута). С Д. связан еще один персонифицированный герой, Лаф-Лаф, в имени которого угадывается привязка к водному миру: *Лаф-Гаф* (от осет. кæф — осетр). Он обычно представляет Д., является покровителем и другом нартов. Во владениях Д. обитают прекрасные русалки, Дочери воды (Доны чызджытæ).





Донбеттыр. Худ. М. Лотиев

Культ Д. возник в далеком прошлом, когда предки осетин жили вблизи моря и больших рек, в которых, по поверьям, располагалось обширное его царство с роскошными подводными дворцами. Об этом же свидетельствует постоянное упоминание моря в сказаниях.

Согласно В. И. *Абаеву*, имя Д. имеет христианскую основу и означает «Водный Петр»: «...Весьма любопытной оказалась судьба апостола Петра. Имя Петр (Petrus) по нормам осетинского языка получило форму *Bettyr* (бытует в этой форме по сей день). Популярнейшим персонажем осетинской мифологии является владыка водного царства *Don-Bettyr*, букв. «Водный Петр». Что это за Петр? Речь может идти только об апостоле Петре. Но почему «водный»? В связи с евангельскими рассказами о рыбачестве апостола Петра он стал у многих народов патроном рыбаков, а в дальнейшем приобрел у осетин черты водного божества Нептуна. В народной мифологии и эпосе *Don-Bettyr* обладает такими чертами и функциями, о которых апостолу Петру и не снилось. Он живет в подводном дворце, в котором «пол из перламутра, стены — синее стекло, потолок — утренняя звезда» *jæ byn — ærhæw, jæ k'ul — c'æx avg, jæ sar — sæwwon st'aly*. По материнской линии он является родо-



Донбеттыр (фрагмент). Скульп. Н. Ходов



Донбеттыр. Худ. Д. Харебов

начальником героев осетинского Нартовского эпоса: его дочь — жена Нарта Ахсартага — стала матерью знаменитейших нартов — Урызмага, Хамыца, *Шатаны*. Поскольку нарты являются потомками дочери Дон-Петра (*Don-Bettyr hæræfyrttæ*), они часто и подолгу гостят у него. *Шатана* отдает туда на воспитание своего сына и пр. Ясно, что евангельский Петр совершенно





не повинен во всем этом богатом мифологическом орнаменте. Он получил его *gratis* от своего языческого предшественника, быть может, от такого скифского Посейдона, который, по *Геродоту*, назывался Тагимасадой. Приняв новую религию, надо было идентифицировать его с каким-нибудь христианским святым, и наиболее подходящим персонажем оказался «рыбак» Петр».

Такая индентификация не встречала особого сопротивления со стороны христианства. Под влиянием евангелических рассказов о занятии апостолом Петром рыболовством образ его оказался в христианской традиции связанным с водной стихией. Этим объясняется то, что после христианизации алан функции старого языческого водного божества были присвоены именно апостолу Петру. Г. *Бейли* предложил альтернативную этимологию второго компонента — иранскую, от древнего *badra, как в авес. hubadga- 'счастливым', то есть Д. — счастливые, богатые владыки вод. Связь византийской эпохи с груз. P'et'ge, греческим Пётрос, по его мнению, не может быть первоначальной.

У венгерских ясов функции владыки водной стихии исполняет святой Иоанн. Образ Д. имеет много общего с абхазской богиней *воды* Зыслан, в свите которой также было много прекрасных девушек.

Лит.: А б а е в. ИТ. 1. С. 125, 129; его же: ИЭСОЯ. 1. С. 367; его же: НЭО. 1982. С. 20; В а i l e у Н. W. Ossetic (Nartä) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London, 1980. P. 254; НК. ИАЭ. 1. С. 243; НК. ИАЭ. 2. С. 28; НК. ИАЭ. 4. С. 9, 13; НК. ИАЭ. 5. С. 685, 721; НК. ИАЭ. 7. С. 276–282; СНБ. 1960. С. 236; М и л л е р. ОЭ. С. 278; Ч и б и р о в. НЗКО. С. 89, 232; Ц г о е в. Словарь и др.

Р. П. Кулумбегов
Л. А. Чибиров

ДОБЕТТЫР ГАТА [ДОНБЕТТЫР ГÆ-ТÆ] — один из *Донбеттыров*, повелитель реки; отец *Сырдона* в *кадаге* «Рождение Сырдона и его сыновей» («Сырдон æмæ йæ фыртты райгуырды»). Д. Г. обладает чудодейственным лекарством и магическими способностями: может очутиться где угодно, или возвести дом в чистом поле. Сырдон родился от союза Д. Г. с *Дзерассой*, которой он не давал возможности набрать *воды*. См. *Гатаг*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 11–14, 455.

ДОБЕТТЫРОН — девушка из рода *Донбеттыров*, супруга первого Нарта *Сауассы*. Согласно *кадагу* «Сауасса», герой женился на девушке из подводного царства. Ее отправили к берегу *вращающегося озера* (Зилгæцад), чтобы она пригласила Нарта к Донбеттырам. Сауасса попросил ее руки, и от их брака родились сыновья *Бора*, *Дзылау* и *Болатбарзай*. В *кадаге* «Смерть матери Нартов» («Нарты мады мæлæт») говорится, что после болезни Д. скончалась, сыновья похоронили ее в специально сооруженном большом *склепе*, установили на нем стальную пластину. В честь своей матери они пустили в *небо* стрелы с железными наконечниками. Стрелы достигли *солнца* и на склеп аркой полился солнечный свет («Рарынчын Нарты мад Донбеттырон æмæ амард. <...> Стыр зæппадз ын сарæзтой. Бавæрдтой дзы сæ мады 'мæ зæппадзы ныхыл æрттивæг болат ныссагътой. Сæ мады номыл фехстой арвмæ æфсæн фæттæ. Фæттæ хурыл сæмбæлдысты 'мæ хур æрдынаг æркодта зæппадзыл»). См. *Дочери Донбеттыра*.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 17–21; Х а ц ы р т ы А. К. Донбеттырон // ОЭЭ. С. 173; НК. 1989. С. 17–19, 28.

Л. Ч.

ДОБЕТТЫРТА, ДОБЕТТЫРЫ [ДОНБЕТТЫРТÆ]. Нарты жили у морских просторов, по их стране протекали большие реки. Они поддерживали дружественные, родственные связи с жителями морей и океанов. Внешне Д. не были похожи на нартов, но у них было много общего в обычаях и манере поведения. Под *водой* у Д. чудесные *галуаны* (дворцы), и когда кто-нибудь из нартов попадает к ним, они принимают его очень радушно. Так было, когда у них после *охоты* оказался *Бора*. Д. пригласили его, угостили на славу, а на второй день отправили с провожатым. Д. воспитали *Елтагана*. Племянниками Д. были выдающиеся герои эпоса — *Бора*, *Дзылау*, *Болатбарзай*, *Урызмаг*, *Хамыц*, *Шатана*.

Подчеркивается одна особенность, связанная с Д.: они выходят со дна моря на сушу только ночью. Так, *Дзерасса* с сестрами прилетала к *Ябло-не Нартов*, Нарт *Бора* явился к ним ночью, и для *Урызмага* они строили *баиню* в ночное время.

В *кадаге* «Сын Кандза Саууай и Нарт Урызмаг» («Къантдзи фурт Саууай æма Нарты Урызмаг») семь братьев Д. живут над морем, им при-

И. Б.





надлежат волшебные *кони*, табуны которых охраняют *орел* со стальным клювом, железно-мордый *волк* и стальной жеребец. См. *Донбеттыр*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 523; НК. ИАЭ. 4. С. 453; НК. ИАЭ. 5. С. 651–652, 686.

Л. Ч.

ДОНУОСА [**ДОНУОСÆ** (диг.)] — персонаж дигорского *кадага* «Ахсартаггата и Сырдон» («Æхсæртæггата æма Сирдон»). Женщина, которая родила *Сырдона* («Донуосæй игурд адтæй...»). Букв. ‘дон’ — вода, ‘уосæ’ — женщина.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 50, 460.

Л. Ч.

ДОРОГА [**ФÆНДАГ**]. Мотив Д. является одним из наиболее часто встречающихся в мировой литературе. В символическом плане она олицетворяет жизненный путь человека от рождения до смерти, а в некоторых культурах (в т. ч. осетинской) и сама смерть представляется началом пути. В обоих случаях мы имеем дело с универсальной метафорой, имеющей фольклорно-мифологическую основу.

Распространенный в русском эпическом фольклоре мотив распутия не является характерным для осетинского эпоса «Нарты»: если перед героями-близнецами возникает распутие трех дорог; они расходятся по двум, договорившись вернуться по третьей. На распутии дорог стоит обращенный в камень Нарт, которого *Сослан* пытается вернуть к жизни с тем, чтобы получить ответы на свои вопросы. Но ему необходимо сначала совершить традиционный ритуал — положив руки на камень, произнести поминальный текст. Лишь после этого *Сослан* получает ответы, и становится ясно, что камень не удастся обратить снова в человека. В *кадаге* говорится, что с того случая берет свое начало поминальная традиция прикладывания руки к надгробному камню.

Наряду с распутием в эпосе встречается перепутье семи Д.: там, где сходятся семь Д., живет в *башне* племянница *Солнца*; *Урызмаг* на перепутье семи Д. ставит шалаш, чтобы добыть сто бурдюков волчьего молока для закаливания *Сослана*.

Архетип Д. в «Нартиаде» представлен особым образом, в связи с чем целесообразным яв-

ляется вычленение групп сюжетов, актуализирующих хронотоп Д. Среди них: предприятие завоевательного *похода* (балц, стæр, хæтæн); перегон стад на зимние пастбища; путешествие эпического героя в поисках достойного соперника (тыхагур); *охота* (цуан) и др. К различного рода метафорам относятся синонимичные «дорога смерти, гибели» (сæфты фæндаг / фæцу æмæ ма рцуы фæндаг — букв. Д. ‘пойди и не вернись’), Д. гибели (сæрсафæн фæндаг), опасная Д. (карды комыл фæндаг / фыдыбылызы фæндаг).

Проходящая под землей Д. (бынвæндаг), согласно словарю Т. А. *Гуриева*, используется *не-чистой силой*. Поскольку для нартов не было запретных зон и Д., они свободно ею пользовались. Подземная Д. не представляет для них опасности, лишь создает неудобства, но при этом является частью «своего» пространства. Д. в царство *далимонов* (дæлимонты фæндаг) открывается нартам по научению одного из небесных покровителей: «Перед вами на конце каменной плиты есть витая веревка. Подожгите эту веревку. Вербка сгорит, и плита отойдет. Затем откроется вам дорога далимонов» («Уæ разы къæйы кæрон сæхъхъис бændæн ис. Уыцы бændæныл арт андзарут. Бændæн басудздæн, æмæ къæй ахаудзæн. Стæй уын дæлимонты фæндаг байгом уыздæн»).

В *Страну мертвых* также ведет особая Д. — *Мæрдты фæндаг*.

В противовес земным и подземным дорогам для некоторых нартов открыта Д., ведущая на *небо*. В числе этих эпических героев — *Батрадз*. Д. во владения небесных покровителей открывается после ритуала очищения, за которым следует вознесение молитв в святилище. Данный пример отражает традиционные верования осетин: во время религиозных празднеств в святилище следует идти, очистившись духовно и физически.

Разновидностями Д. являются проезжая дорога (уæрдонвæндаг), пешая тропа (къæхвæндаг), Д. на пастбище и водопой (лæзгъæр) и пр. Оппозиция «известный (видимый) — тайный» применима к хронотопу Д., например, во время сражения нартов с врагами: «...Уархаг не подпускал их к тайной дороге., ведущей к подножию башни» («Иннæрдыгæй цæ Уæрхаг нæ уагъта, мæсыджы бынмæ цы сусæг фæндаг уыд, уырдаем»).





Опасность, исходящая от Д., может быть нейтрализована героем с помощью каких-либо магических действий. Характернее этот мотив для сказочной прозы, но встречается и в эпических текстах. Так, верный конь может дать герою совет в преодолении сложного пути, либо самостоятельно перейти преграду. По совету своего коня Батрадз отправляется по узкой Д. и разрушает надвое голову первой попавшейся на пути змеи — узкая Д. превращается в проезжую.

Собственно Д. в эпических текстах имеет начало и конец, выделяются отдельные отрезки, части. Мать одного из нартовских врагов выходит навстречу нартам с мольбой: «Прошу вас вот о чем: раньше моего единственного сына к вам никто не выйдет, и не наносите ему смертельных ударов, для вида лишь ударьте его и бросьте над дорогой, но не под дорогой» («Уæ Хуыцауы хаймæ скæсут. Цы уын лæгъстæ кæнын: раздæр уæм мæ иунаг лæппуйы йеддæмæ ничи рауайдзæни, æмæ мын-иу æй зианы цæфтæ ма фæкæнут, æфсоны цæф æй ракæнут æмæ йæ уæлвæндаг баппарут, дæлвæндаг нæ»). Отметим, что дифференциация «уæлвæндаг — дæлвæндаг» возможна лишь в условиях горного ландшафта.

Половина Д. или пути — «æмбисвæндаг» или «æрдæгвæндаг» — также может восприниматься как часть Д., определенный отрезок пути.

Стороны Д. (фæндаджы фарс), по которым идёт *Созырыко*, обладают информативными приметами. Их значение растолковывается герою впоследствии: то, что одна сторона Д. была покрыта синим льдом, другая — зеленой травой, предвещало смешение времен года в будущем. В эпических текстах упоминается и обочина (фæндаджы был), а часть Д., которую путник видит перед собой, называется «развæндаг», и здесь уместно вспомнить о линейном характере времени и его восприятию в разных культурах.

В осетинской традиционной религии особо почитается *Уастырджы* — покровитель путников; по народным верованиям, под его защитой находится вся Осетия. Образ Уастырджи не мог не найти отражение в эпических текстах, где он является действующим лицом, наряду с другими героями участвуя в завоеваниях и ответственных походах. В его ведении находятся все пути, а герои, перед тем как отправиться в путе-

шествие, обращаются к нему с молитвословиями (что характерно и для традиционной религии осетин), в которых выражается просьба о благополучной Д. и счастливом возвращении.

«Кадаги о Нартах» дают нам представление и о других покровителях Д., помимо Уастырджи. Так, Покровитель Д. — Фæндаджы бардуаг — хорошо относится к нартам, отвечает добром всем, кто заговорит с ним ласково; он ведает дорогами и указывающими путь объектами (цыртытæ). У Покровителя Д. есть единственный сын — Гуыргъохъ-фыдвæндаг, которого далимоны превратили в камень и подвесили на железной цепи. Нартовские герои освобождают его по просьбе отца. И Гуыргъохъ-фыдвæндаг покровительствует путникам: сам он может попасть в неприятности, но им обеспечивает прямую дорогу.

Лит.: Да р ч и е в а. Хронотоп. С. 123–142.

М. В. Дарчиева

ДОСПЕХИ, КОЛЬЧУГА, БРОНЯ [ЗГЪÆР (ир.) / АЭСХЪÆР (диг.)] — специальное воинское снаряжение, предназначенное для защиты корпуса и других частей тела воина от поражения во время боя. В Нартовском эпосе встречается довольно часто. Нарты облачались в Д., отправляясь в *поход*, или непосредственно перед битвой. В одном из сказаний дарителем Д., в том числе и *щита*, является *Уастырджы*.

В эпосе упоминаются и Д., которые не рубят клинок, и не пробивает стрела, например, знаменитый *Церекков панцирь* (Церечы згъæр). Услышав боевой клич, он сам прилетает к герою и надевается на него. В ряде сказаний и вариантов им обладают разные герои. Упоминаются и другие неуязвимые Д. Их можно пробить только стрелой, наконечник которой выкован из *кольца* самой кольчуги. Такими Д. в «Нартиаде» обладает зять Нарта *Урызмага* (Ысхъæлфæрæз-Сонт-Бæгъатыр). Характерно, что у родственных сармато-аланам парфян даже *Арес* изображался в панцире.

В сказаниях упоминается специальное средство, которым чистят Д.; оно называется «дæрв».

Нередко вместо общего понятия Д. в текстах сказаний фигурирует кольчуга или кольчатый панцирь (залдзæг, згъæрхæдон). Этот вид натурального защитного вооружения в Нартовском эпосе имеет длинные полы, которые в случае





необходимости заправляются за пояс. См. *Вооружение нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 227, 404, 439; НК. ИАЭ. 5. С. 706; НК. ИАЭ. 6. С. 61, 79, 142, 146, 254, 264, 319, 324–325, 487; Багаев. Б. Военное дело. Вл., 2011. С. 89–92; Иваненско. Реалии. С. 34–40; Цаллагова И. Н., Багаев А. Б. Характеристика лексико-семантической группы «хуаццангарз / оружие» в дигорском варианте осетинского языка // ВМЧ. 2016. С. 408–422; Пугаченкова Г. А. О панцирном вооружении бактрийского и парфянского воинства // ВДИ. 1966. № 2. С. 32.

А. Б.

ДОФФА — в представлениях осетин Куртатинского ущелья, покровитель рыб, бобров и



Из скифских находок

рек. Его почитали рыбаки. По версии старожилы и знатока фольклора Каурбека Ваниева, Д. — царь птиц и рыб, живший с нартами в сел. *Лац*, где сохранился Нартовский *Ныхас*. У него есть крылья, он может летать; являлся в мужском облике, разговаривал на языке нартов, но однажды улетел. К рыбам он обращался на каком-то неведомом языке, и они собирались на его зов. Если он принимал какого-либо почтенного гостя, то одаривал его самыми крупными рыбинами. Рыболовство было важным занятием скифов. *Геродот* упоминает о больших рыбах, водившихся в Борисфене (Днестре), Скимн Хиосский говорит об оживленной торговле рыбой из р. Тирас (Днестр). Образ Д. имеет прямое отношение к такому малоисследованному образу скифского культового искусства, как рыба. Это прежде всего касается конского снаряжения V–IV вв. до н. э., а также массивной золотой пластины в виде рыбы из Феттерсфельде (сейчас Виташков, Западная Польша), конца VI — нач. V в. до н. э., найденной в 1882 г. в составе «клада», как предполагают, представляющего собой могильный инвентарь скифского вождя. См. *Водный мир*.

Лит.: Дзицойты Ю. // Фидуаг. 1988. № 9; Лаппо-Данилевский А. С. Скифские древности. СПб., 1887. С. 43; Шаповалов Г. И. Корабли веры: Судостроение в духовной жизни древней Украины. Запорожье, 1997. С. 9–12.

Х. Ц.

ДОЧЕРИ ДОНБЕТТЫРА, ДОЧЕРИ ДОНБЕТТЫРОВ [ДОНБЕТТЫРЫ ЧЫЗДЖЫТÆ, ДОНБЕТТЫРТЫ ЧЫЗДЖЫТÆ]. Многие сюжеты осетинского эпоса связаны с Д. Д. Согласно некоторым текстам, их трое, в том числе *Дзерасса*, ставшая женой *Ахсартага* и положившая начало нартовскому роду. По другим вариантам, у *Донбеттыра* — семь дочерей.

Нарт *Сауасса*, по совету матери Донбеттыров, ожидал у *вращающегося озера* (Зилгацад) трех приглашений спуститься в подводное царство. Третьей вышла к нему девушка из рода Донбеттыров, которую отправили в золотой лодке («Най андар ганан амае йæм нæ чызджы арвитут сызгъарин бæлагъы. Æмае йæм радтой хъалац чызгмае. Сбадын æй кодтой донбæлагъы ‘мае йæ хонаг рарвыстой»). Сауасса попросил у Донбеттыра руки этой девушки. От их брака родились трое сыновей — *Бора*, *Дзылау* и *Болатбарзай*.

В «Сказании о Нарте Хамыце, белом зайце и сыне Хамыца Батрадзе» одна из Д. Д. встрети-



Дочери Донбеттыра. Худ. Д. Харебов





лась на охоте *Хамыцу* в облике белого *зайца*, убежала и скрылась в морских водах. Седой старик, которого он увидел на берегу, объяснил: «Этот белый заяц, за которым ты гнался по всему белому свету и до краев земли, не заяц, как тебе [это] казалось, а дочь Донбеттыра; она, лукавая дева, не тебя одного так сильно измучила, но и многих. Если она довела тебя сюда, до моря, а сама скрылась в нем, то, значит, она тебя полюбила и избрала своим женихом, и будет она твоей женой». В комментариях к сказанию Г. Шанаев писал: «В честь дочерей Донбеттыра осетины воздают празднество в субботу следующей после св. Пасхи недели. Девуцы собираются на берегу реки, приносят разного рода кушанья и бузу (брага), приготовленные в честь дочерей Нептуна. Они продолжают свои моления, произнося следующие слова: “О дочери вод, помогайте нашему дому в его нуждах и предприятиях”, после чего начинают бросать в воду яйца, разбивая их камнями, сыпя в воду отруби... Приносят кушанья: кашу с маслом из пшена, лепешки (пирог) из пшеничного теста. По окончании танцев девушки своими посудинами достают воду, освященную дочерьми вод, и цветы именно дикой цикории, приносят их домой и бросают в конюшни, где помещаются животные. Это делается для того, чтобы дочери Нептуна покровительствовали домашней жизни осетин. После начинают мазать в домах двери, ставни и окна маслом». См. *Дзерасса, Донбеттыр*.

Лит.: НК 1989. С. 17–19; НК. ИАЭ. 3. С. 586–587, 682–683; НК. ИАЭ. 4. С. 713; НК. ИАЭ. 5. С. 483.

М. Д.

ДОЧЬ БЦЕГА [БЦЕГТЫ ЧЫЗГ] — дочь *Бцега* из рода *Бората*. Отец тайно, без ведома матери, бросил ее в реку; ее нашли рыбаки маликалдара, и тот воспитал девочку. От рождения Д. Б. имела змеиную голову. На девушке женился Нарт *Елтаган* из рода *Алагата*. По его просьбе *Шатана* осторожно разрешила змеиную голову, под которой оказалась прекрасная золотокудрая красавица. Это магическое действие *Шатаны* говорит об архаичности *кадага*. Подобные образы — Ехидна, Сфинкс, змееголовая Иштар. Согласно скифскому мифу, Скиф и его братья Агафирс и Гелон появились на свет от *Геракла* и женщины-полузмеи. От этого Скифа и произошли скифские правители. Змееголо-

вые глиняные фигурки встречаются на скифских городищах.

Лит.: Геродот. История IV. С. 9–10; НК. ИАЭ. 5. С. 557–559, 715–716.

Л. Ч.

ДОЧЬ ДАРГАФСАРА [ДЕРГЪÆФСÆРЫ ЧЫЗГ] — воинственная дева, сказание о кото-



Дочь Даргафсара. Худ. В. Цаллагов

рой включено в текст «Смерть Баргуна, сына Ноза». Песнь об отважной Д. Д. в этот текст эпоса попала из записей Б. Ф. Андиева, которым М. С. Туганов давал весьма высокую оценку. Сын Ноза *Баргун*, живший недалеко от нартов, разгромил непокорное ему селение и уничтожил его жителей, из которых мало кто уцелел. Следует отметить, что ни само селение, ни оставшиеся в живых жители не относятся, согласно тексту, к нартам. После ухода Баргуна Д. Д. собрала всех оставшихся в живых девушек — жительниц *Нижнего квартала* и произнесла перед ними пламенную речь, разжигая их ненависть к врагам:

«Зачем нам плакать и томиться зря?
Над мертвецами мы напрасно стонем,
Давайте же хоть пепел похороним,
Склеп выстроим останкам дорогим,
Чтобы позор не угрожал живым».

(«Сыхæн сæ хистæр
Дæргъæфсæры чызг,
Æрæмбырд кодта чындздзон чызджыты
Æмæ сын загъта: “Нæу кæуын афон,





Нæ мæрдты стæгдар æвæрд нæма ‘рцыд.
Сæ фæнык ма сын уæддар бавæрам,
Æмæ сын хуамæ заппадз аразæм”»).

Девушки собирают убитых и пепел сожженных рагью Баргуна сородичей, строят *склеп*, хоронят в нем останки погибших и дают *клятву* отомстить. После этого Д. Д. собирает всех *коней* и вместе с девичьим войском уходит в лес, где происходит военное обучение войска:

«Стрела и меч знакомы девам стали,
Из лука все без промаха стреляли,
Готовились без усталости к сраженью,
Их вдохновляло будущее мщенье»

(«Æхстой уым кардæй, фатæй фæлвардтой,
Цæст нæ ивгъуыдтой фатæй æхсгæйæ,
Лæгыл тых кодтой кардæй хæцгæйæ,
Афтæ сдæсны сты уыдон хæцынмæ,
Цæттæ уыдысты хæсты бырсынмæ»).

Так, в военных упражнениях прошел год, после чего девушки «вскочили на обездвиженных коней» и двинулись навстречу ненавистному Баргуну. Добравшись через какую-то жаркую местность до *земель Луана*, воительницы встречаются с войском Баргуна. В конном сражении они разбивают войско Баргуна, убивают его самого и, забрав его голову с собой, водружают ее на склепе. По словам *сказителя*, вихрь долго развевал его седую бороду. Отмщение состоялось.

Однако повествование на этом не кончается. Тема отважной Д. Д. получает развитие в *кадаге* «Смерть Болатбарзая» («Болатбæрзæйы мæлæт»), также восходящем к текстам Б. Ф. Андиева. *Великаны* семигорья нападают на *Страну Нартов*. Нарты, возглавляемые *Болатбарзаем*, вступают с ними в схватку и побеждают великанов. Однако на помощь им выступают их союзники — *малики*, и сражение разгорается вновь:

Дочь Даргафсара на скале стояла
И к девичьему полчищу взывала:
«Кто уклонится от святого боя,
Позором та навек себя покроет.
Смотря, как нарты истекают кровью,
Ужели мы не поведем и бровью?
Скорей вперед! Здесь робким места нет,
От храбрых дев я жду один ответ».

(Дæргъæфсæры чызг айнæгæй касти,
Æмæ, дын, дзуры йæ чызг-æфсадмæ:

“Нæ худинаджы бон æрцыди махæн,
Ахæм тохæй ма нæхи куыд хизæм!
Нарты адамæн ценнæ ‘ххуыс кæнæм?
Кæсут! Мæлæтæй уыдон нæ тæрсынц!
Чысыл уæвгæйæ куыд ныфсæй хæцынц!”)

Девичье войско бросается на великанов, воительницы «пускают стрелы, рубят неустанно и по-мужски сражаются с врагами». Д. Д. оказывается рядом с Нартом Болатбарзаем, который сначала принимает ее за юношу, но с ее головы падает *шлем*, золотые *волосы* рассыпаются по плечам, и перед изумленным Нартом предстает девушка. Далее следует лирический рассказ о любви Д. Д. и Болатбарзая, он спасает девушку, но, окруженный великанами, гибнет сам. Д. Д. мстит за него, вызвав на поединок *одноглазого великана* — *Афсарона*, воительница побеждает его, остальные великаны удаляются восвояси.

Упоминания о нартовских девушках-воительницах встречаются в осетинском эпосе и в дальнейшем. Мотив узнавания девушки Болатбарзаем по открывшимся волосам, в частности, находит параллель в сказании об *Агунде* и ее сражении с великаном. Стоит вспомнить и поединок персидского Сохраба с амазонкой Гурдаферид, которую он опознает по волосам, рассыпавшимся из-под упавшего шлема.

Рассматриваемые эпические сюжеты были связаны М. С. Тугановым, Б. А. Калоевым и Н. К. Мамиевой с легендами об исторических *амазонках*. М. С. Туганов писал: «Вся эпопея об этом воинственном отряде женщин, данная Андиевым, обстоятельства, побудившие их слиться в один целый отряд, тренировка в лесу, их клятва уничтожить врага — все это одна из лучших мировых легенд об амазонках». Для М. С. Туганова подлинность древнейших циклов *андиевских сказаний* и неразрывная связь их с древней героической легендой об амазонках и воинственных женщинах у скифо-сарматов являлась доказанной.

Исследователи признают, что оценка М. С. Туганова близка к действительности: связь приведенных сюжетов с преданиями об амазонках несомненна. Однако ни М. С. Туганов, ни Б. А. Калоев не сделали текстологического сопоставления и анализа сюжета о девах-воительницах нартовского эпоса и древнего Геродотовского предания об амазонках.





Социальная характеристика греческих амазонок Геродота и дев-воительниц «Нартиады» настолько близка, что, кажется, можно говорить о самостоятельном и независимом друг от друга отражении древнего фольклорного сюжета, восходящего ко времени Геродота — V в. до н. э. — в его «Истории» и в Нартовском эпосе, где запечатлено одно и то же яркое историческое явление — социальный институт женщин-наездниц, *женщин-воительниц*. Более того, помимо идентичности общей характеристики дев-воительниц и их воинских качеств, сопоставление интересующих материалов дает очень важные для дальнейшего понимания частные соответствия.

Важно, что Д. Д. и ее девичье войско не принадлежат к нартам. Их иная племенная принадлежность в эпосе подчеркнута отчетливо и недвусмысленно. Второй существенный момент эпического сюжета — встреча девичьего войска с войском нартов, участие в сражении на стороне нартов и сближение девушек-воинов с ними, символически показанное через любовно-романтический сюжет. Далее девы-воительницы в эпосе выступают уже как собственно нартовские женщины («Отчаянно все нарты защищались, в рядах мужчин и девушки сражались»). Сходство основных сюжетных линий в эпосе и в тексте Геродота достаточно близкое. Наконец, это сходство подчеркивается и усиливается тем различием, которое, по Геродоту, провели амазонки между собой и женщинами скифов: если амазонки — отважные наездницы, воины и охотницы, то женщины скифов занимают только домашним хозяйством и «никуда не выходят». Аналогичная картина в Нартовском эпосе: если ненартовские женщины во главе с Д. Д. представляются копией амазонок, то нартовские женщины во главе с мудрой *Шатаной* выступают как типичные для патриархальных устоев женщины-домохозяйки, хранительницы семьи и домашнего очага.

Они не наездницы, и не воины, никогда не участвуют в нартовских «балцах», их социальное положение действительно напоминает положение скифских женщин. Б. А. Калоев подчеркивает поразительное сюжетное сходство с рассказом Геродота об амазонках почти во всех его деталях, включая и территорию, на которой разворачиваются события, — моря, бескрайняя степь, горы. В обоих случаях воительницы строят лагерь, учатся стрелять, ездить на конях

и побеждают врагов. Наконец, постепенно устанавливаются контакты амазонок со скифскими юношами, а девушек из войска Д. Д. — с нартовскими. Это приводит к тому, что девицы вступают со своими соседями в брачные союзы. По мнению Б. А. Калоева, здесь можно наблюдать один из древнейших пластов осетинского эпоса, восходящий к скифской эпохе и отразивший миф скифов, сообщаемый Геродотом.

Выявление столь ощутимого внутреннего сюжетного единства могло бы открыть интересные перспективы перед историками. Возможно, история амазонок и Геродотом и эпосом «Нарты» была воспринята из одного источника. В. Ф. Миллер считал, что этот рассказ Геродота греческого происхождения, «сочиненный досужей фантазией какого-нибудь грека». Материал Нартовского эпоса опровергает это утверждение. Сам же В. Ф. Миллер далее приводит черкесское предание, записанное Я. Рейнегтом в 80-х гг. XVIII в. и изложенное в известном труде П. К. Услара. По преданию, предки черкесов жили на берегах *Черного моря* и имели частые войны с еммеч — «так назывались воинственные женщины, жившие около Сванетии...». Как видно, народная память локализует амазонок-еммеч в центральных районах Северного Кавказа, примерно от верховий Кубани на западе до района Моздока на востоке... Локализация амазонок-еммеч в указанном регионе подтверждается записанным Н. М. Дрягиным карачаевским сказанием о Рим-горе близ Кисловодска, бывшей укреплением еммеч во главе с княжной Стан в их войне с богатырем Бургуном или Бурнуном, пришедшим «из лесных краев». В кабардинском варианте эпоса отважная Деханаго, девушка-воительница, живя со своим отрядом, боевыми подругами, высоко в горах, совершает набеги на соседней. Этим воительницы Деханаго напоминают девушек Д. Д. Рисуемая фольклором территория амазонок на Северном Кавказе значительно удалена от обжитых эллинами берегов Черного моря, и тем общим источником, откуда черпали свой материал греки и творцы Нартовского эпоса, могли быть только местные скифо-сарматские и кавказские племена.

Отражение мотива амазонок в сочинении Геродота, осетинском эпосе «Нарты», а также фольклоре черкесов и карачаевцев свидетельствует не только о древнейших фольклорных связях, но и об исторической реальности амазо-





нок-еммеч. Отмеченное исследователями широкое распространение амазонской традиции на Кавказе указывает на бытование института женщин-воительниц у ряда древних северокавказских племен. Естественно, прежде всего интересен осетинский Нартовский эпос и возможные генетические связи его амазонских сюжетов с былой исторической действительностью.

Легенда об амазонках — одна из популярнейших в античной литературе. Геродот, Гиппократ, Лисий, Эфор, Страбон, Диодор Сицилийский, Помпей Трог, Плутарх — вот неполный перечень древних авторов, писавших об амазонках; эта литературная традиция была воспринята средневековым, а на Кавказе дожила до XVII в. Сводка исторических известий об амазонках выполнена М. О. Косвеном. Следует напомнить только два наиболее существенных момента: 1) по Геродоту, Гиппократу и другим древним авторам, амазонки — женщины савроматов; 2) все приведенные сообщения об амазонках локализуют их в Малой Азии (на р. Термодонт, совр. Терме-чай), в Турции или на Кавказе. Б. А. Калоевым и Л. С. Толстовой были выявлены многочисленные параллели между сказанием о Д. Д. и каракалпакским дастаном «Сорок девушек» («Кырк кыз»), в котором главная героиня Гулайым во главе хорошо тренированного девичьего войска бросает вызов врагу — хану Суртайше. Л. С. Толстова объясняет это сходство участием древнеиранского компонента в формировании культуры и осетин, и каракалпакков. См. *Зарисара дочь*.

Лит.: Кузнецов. Нартский эпос. С. 45–51; Нарты. Эпос осетин. С. 39–40; НК. ИАЭ. 6. С. 66–68, 457–458; Геродот. История. IV С. 215, 216; Абаев. НЭ. 1945. С. 36; Миллер. ОЭ. III. С. 87; История Кабардино-Балкарской АССР. Т. I. М., 1967; Косвен М. О. Амазонки. История легенды // СЭ. 1947. № 3. С. 25; Услап П. К. Древнейшие сказания о Кавказе // ССКГ. Вып. X. Тифл., 1881. С. 515–516; Туганов. Новое. С. 173; Калоев. ОИЭЭ. С. 114–118; Мелетинский. Место. С. 43; Толстова Л. С. Исторические предания Южного Приаралья. К истории ранних этнокультурных связей народов Арало-Каспийского региона. М., 1984. С. 188–192, 197–198, 211–215, 228; ее же. Исторический фольклор каракалпакков как источник для изучения этногенеза и этнокультурных связей этого народа // Этническая история и фольклор. М., 1977. С. 151–156.

В. А. Кузнецов
К. Ю. Рахно

ДОЧЬ ЗАРИСАРА [ЗÆРИСÆРЫ ЧЫЗГ]. У мудрого должителя из Нижнего селения (Дæллагхъæу) была дочь, которая возглавила девичье войско. Они нанесли поражение войскам *Баргуна*, напавшим на нартов. В вариантах предводительницей девушек-воительниц является *Дочь Даргафсара*.

Лит.: НК. 1989. С. 40–43; Нартæ. 1975. С. 20.

Х. Ц.

ДОЧЬ НЕБА [АРВЫ ЧЫЗГ, АРВЫЧЫЗГ] — астральный персонаж «Кадага о Бора» («Борæйы кадаг»). Д. н. является племянницей *Бога*, женой Нарта *Бора* и матерью близнецов *Уархага* и *Уархтанага*. Поскольку ее сыновья родились в доме *Барталага*, то он отправил с радостной вестью *ласточку* к Богу сообщить, что у него появились племянники. Мы наблюдаем отчетливое проявление мифологического сознания — отождествления небесного и божественного. Исходя из этого «Арвы чызг» можно понимать и как ‘небесная’ (‘божественная’) девушка (дочь).

Лит.: Дарчиева. Мифопоэтический. С. 82; НК. 1989. С. 47–51, 56–59.

М. Д.

ДОЧЬ СОЛНЦА [ХУРЫ ЧЫЗГ]. Среди астральных персонажей в эпосе чаще остальных упоминается Д. С., в вариантах упоминаются следующие имена: Фатима, *Ацырухс* / *Уацырухс*, *Акола*, *Агунда*, *Залихан*, *Хорческа*.

Завидная невеста, Д. С. живет в недостижимом замке, в неприступной *медной башне* (*Æрхуы мæсыг*), в некоторых сказаниях обладает крыльями либо способностью летать: «Раскрыла она крылья, вспорхнула, Батраз еще попытался схватить ее, но не тут-то было» («Йæ базыртæ куы айтындзы, куы ныппæррæст кæны, Батраз дæр ма йæм бæргæ фæлæбуры, фæлæниць»). Чтобы жениться на Д. С., героям (в эпосе это чаще *Батрадз* либо *Сослан*) приходится преодолевать различные сложности и преграды. Описание внешности героини дается в эпосе весьма скудно. Пример находим в *кадаге* «Как Батрадз женился на дочери Солнца» («Батрадз Хуры чызджы куыд ракуырда»), при этом *сказитель* называет ее человеком: «Есть такой человек. Сидит она в медной башне, спит в золотой кровати, ее волосы позади в золотом тазу





плавают) («Ис ахæм адаймаг. Æрхуы маьсыджи бады, сызгъæрин хуыссаны хуыссы, дзыккутæ фæсте сызгъæрин тасы ленк кæнынц»).

Золото, золотые предметы являются атрибутами Д. С.: «В одном месте мы увидели молочное озеро. Там три дочери Солнца сидели в золотых креслах» («Иу ран федтам æхсыры цад. Уым Хуры æртæ чызджы сызгъæрин къалæтджынтыл бадтысты»). «Батрадз подарил девушке золотой наперсток, а она ему — золотой кинжал» («Батрадз сызгъæрин æнгуырстуан балавар кодта чызгæн, чызг та йын сызгъæрин хъама радта»). Цветовая символика данного персонажа складывается из сочетания двух цветов — золотого и белого. Об этом же свидетельствует то, что воплощением Д. С. являются и другой астральный персонаж — лань, белая или золотая (уорс гъæуанз); «А лань была Дочь Солнца Фатима» («Саг та уыдис Хуры чызг Фатъимæт»). Лань — наиболее часто встречающееся зооморфное воплощение Д. С., но есть и другие — рувас (*лиса*): «...перед ним появилась золотая лиса» («...йæ размæ сызгъæрин рувас фестад»). И далее: «...выскочила, сверкая, словно солнце, красавица» («...рагæпп ластва, хурау чи æртгъывта, ахæм сызгъæрин чызг»).

Адыгская версия эпоса содержит сюжет о сватовстве и женитьбе Нарта Сосруко на красавице Адиюх, имя которой значит «светлорукая» (Алиева). В одном из осетинских сказаний святящиеся руки были у подруги *Хамыца*: «Женщина закатала рукава и открыла окно. Высунула одну руку, и рука, как солнце, засветилась» («Ус йæ дыстæ фесчыл кодта 'мæ фегом кодта рудзынг. Адардта уырдыгæй йæ иу цонг, æмæ цонг хуры тынау рухс ыскалдта»). Примечательно, что свет от ее рук сравнивается с солнечным.

Кадаг, зафиксированный на югоосетинском говоре, повествует о том, что героиня превращается в *куницу*: «Так превратилась девушка в куницу и пришла в селение нартов» («Афтæмæй фестади чызг сæлабыр æмæ нарты хъæумæ æрцъиди»). Здесь не сказано прямо, что речь идет о Д. С., но все факты указывают на это — действие происходит в месте, названном в сказании *Поляной Солнца* (Хуры быдыр), в других текстах упоминаются огороды и сады Солнца (Хуры цахæрадаьттæ æмæ дыргъдаьттæ), Двор Солнца (Хуры кæрт), Дом Солнца (Хуры хæдзар); девушка приходится сестрой *семерым*



Дочь Солнца. Худ. А. Тишина

братьям, затем становится женой Сослана. Герой, встретив куницу, наносит ей смертельную рану, преследует, находит у семерых братьев раненую девушку, излечивает ее и впоследствии женится на ней.

В кадаге «Как умер Нарт Сослан» («Нарты Сослан куыд амарди») Д. С. названа *сестрой семи ангелов* (авд зæды хо). Сослан застал ее купающейся в *молочном озере* и обидел, не ответив взаимностью. Она пожаловалась своим братьям, которые отомстили, наслав на него *Балсагово Колесо*. Таким образом, Д. С. стала виновницей гибели Сослана.

В ряде сказаний рассматриваемый астральный персонаж именуется дочерью одного из небесных покровителей: *Балсага*, *Сафа* или *Курдалагона*. Но поскольку все эти варианты повествуют о гибели Сослана, можно считать их репрезентациями одного сюжета.

Нелишним будет акцентировать внимание на том, что в указанных вариантах сюжета причиной трагедии (смерти Сослана) становится «невольное подсматривание». Оно имеет место, если что-то запрещено видеть. «Видение запретного влечет за собою фатальные послед-





ствия», и если исключить среднее звено — отказ героя жениться на Д. С., — вырисовывается закономерная картина наказания за «подсматривание», тем более что запрет в данном случае касается женской (к тому же божественной по своему происхождению) обнаженности.

Д. С. купается в молочном озере (ахсыры цады), обладает волшебной силой: «...девушка прошлась по краям поляны, и там, где она прошла, появилась железная ограда, с одной стороны в ней — железная дверь, а посреди двора — большой благоустроенный замок» («...чызг фазы караетты арзылд, амае кауылдариддар арзылдис, гье уым фестад афсаен быру, иуырдыгай дзы афсаен дуар, карты астау та стыр амае расугьд галуан»). На землю она спускается на лучах солнца: «Когда первые лучи солнца коснулись земли, Дочь Солнца спустилась на солнечных лучах в земное озеро» («Хуры фыццаг тынтæ зæххыл куы сæмбæлдысты, уæд Хуры чызг зæххон цадмæ хуры тынтыл архызти»).

Некоторые варианты эпических сказаний повествуют о том, что Д. С. является не супругой, а названной сестрой Батрадза, с которой он советуется в сложных ситуациях: «Утром встал рано [Батрадз] и Дочь Солнца была ему названной сестрой, и говорит он себе: “Пойду-ка спрошу свою названую сестру, не узнала ли она ничего?”» («Райсом раджы фестадис [Батрадз] амае йын Хуры чызг уыдис кæнгæ хо, амае йæхицæн загъта: “Цом амае мæ кæнгæ хойы бафæрсон, кæд уый исты базыдта”»). Благодаря Д. С. Батрадз поднимается на *небо* на лучах Солнца и получает закалку у небесного кузнеца Курдалагона. За советом к ней обращаются и семеро братьев-великанов.

Есть варианты сказаний, где Д. С. несколько — две или три. «Сæ дуеу уоститæ дæр хуæртæ адтæнцæ, Хори кизгуттæ адтæнцæ». («Жены обоих были сестрами, дочерьми Солнца»); «Райсомæй араст сты амае федтой иу ранцад, Хуры æртæ чызджы уым бадынц» («Утром отправились они и увидели в одном месте озеро, сидят там три дочери Солнца»). Л. А. Чибиров указывает, что в эпосе у Солнца было семь дочерей, одна была женой Батрадза, другая — Сослана, третья — Хамыца, четвертая — *Сыбалца*, следующая — жена сына *Фалвара* Дзудзумара. Однако в сюжетах о женитьбе нартовских геро-

ев Батрадза и Сослана (оба относятся к типу «солярного героя») наблюдается явная контаминация, что позволяет говорить о вариациях мотива женитьбы эпического героя на Д. С.

Связующим атрибутом между *небом* (как территорией Солнца) и землей (*Селением Нартов*), «средством передвижения» героя выступают либо солнечный луч (хуры тын), либо стрела, которую запускает Солнце: «Солнце отравило их [Сыбалца и дочь Солнца] на стреле» («Хур сæ [Сыбæлцæ амае Хуры чызджы] фатыл рауагъта»).

Сын *Уархтанага*, будучи младенцем, лежа в люльке, просит свою мать принести ему отцовские *лук и стрелы*. Та удивляется просьбе, но исполняет ее. Прикусив стрелу деснами, сын Уархтанага отправляет ее к Солнцу. Оно отлучилось в тот момент, а стрела попала в *зеркало*. Уархтанаг догадывается, что стрела, посланная его сыном, предназначалась Д. С., родившейся с ним в один день. Спустя неделю сын Уархтанага попросил вынести его в люльке на солнце. «Мать вынесла его, а мальчик погладил лучи солнца и спрашивает их: “Как поживает девочка?”» («Мад æй рахаста амае лæппу хуры тынтæ дауы. Фæрсы сæ: “Куыд цæры чызг?”»).

Исходя из анализа статуса небесных светил, а также образа Д. С., можно заключить, что осетинские «Кадаги о Нартах» имеют определенные мифологические черты, в частности им свойственны характерные особенности солярных мифов. Как известно, ими называются, в том числе, «мифы, в которых у героя или героини обнаруживаются солярные черты, т.е. черты, сходные с признаками солнца как мифологического героя». По замечанию Вяч. Иванова, существенным отличием развитых солярных мифов является включение Солнца в *пантеон*, что и наблюдается в эпических сказаниях осетин.

Образ Д. С. из эпоса перешел в некоторые литературные произведения, как, например, в сказку А. Батырова «Приключения Солнечной девочки нартов», фольклорная основа которой проанализирована А.Б. Бритаевой.

Таким образом, в сказаниях, связанных с Д. С., можно выделить две основные сюжетные линии: 1) брак Д. С. с одним из нартовских героев (Батрадзом, Сосланом, Уархтаногом или др.); 2) обида Д. С. на Сослана, которая





становится косвенной причиной его гибели от *Балсагова Колеса*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 205, 213, 570; Бригаева А. Б. Образ дочери Солнца // ИСОИГСИ. С. 229–234; ее же: Литературная сказка по мотивам нартовского эпоса (на материале сказки А. Батырова «Приключения Солнечной девочки нартов») // ИСОИГСИ. Вл. 2012. С. 73–78; НК. ИАЭ. 2. С. 106, 109, 256, 514–539, 617–634, 636, 642, 643, 649, 660, 715; НК. 1989. С. 133, 138, 142, 417, 462–472; Алиева А. И. Адыгский нартовый эпос. 1969. С. 53–59; Евзлин М. Космогония и ритуал; НК. ИАЭ. 3. С. 154, 182, 259; Чибиров в. ТДКО. 2008. С. 67; Иванов Вяч. Вс. Солярные мифы // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. С. 461, 462.

М. В. Дарчиева

ДРАГОЦЕННЫЕ КАМНИ И САМОЦВЕТЫ В ЭПОСЕ. Эпосы народов мира изобилуют упоминаниями драгоценных металлов, самоцветов, слоновой кости и других материалов, сами названия которых становятся изобразительными средствами.

Особое место занимает в осетинском эпосе *цыкурайы фæрдыг* — волшебный самоцвет, чудесная бусинка, оберег, талисман, исцеляющий и исполняющий любое желание обладателя.

В эпосе также упоминается светящаяся бусина из белого камня, которую *Солнце* подарило одному из земных жителей, жена которого вешала бусину на шею, и она освещала ей *дорогу*. Об этом говорится и в *цикле* сказаний о *Уархаге* и его сыновьях. Об алмазах и яхонтах указывается в сказании «Дочь Алымбега из рода Алыта». А у красавицы *Аколы башия*, по описаниям, была сложена из жемчуга.

Но чаще всего драгоценные и полудрагоценные камни присутствуют при описании сказочных чертогов царей и других знатных персон. Таково, например, описание жилищ подводных жителей — *Донбеттыров*. И это понятно, поскольку жемчуг и перламутр связаны с водной средой. В сказании «Красавица Дзерасса» Ахсартаг отправляется в подводное царство и попадает во дворец, где «стены дома — из перламутра, полы — из голубого хрусталя, и утренняя звезда светит с потолка». Тема продолжена в сказании «Урызмаг и Харан-Хуаг». «Зашли в дом, и — о диво! Стены дома из чистого перламутра, потолок выложен из красного стекла (рубина? — Б. Х.)». В других эпизодах упоминается «пол из голубого стекла», «кресло из

слоновой кости», «пуговицы из слоновой кости». В сказании «Нарт Урадз и уаиг Ахсуалы» есть такой момент: «Он зашел вглубь пещеры и остановился в изумлении. Стены пещеры были из рыбьей кости с изумрудами, пол — из чистого хрусталя, на нем лежали шелковые ковры». В сказании о *Маргудзе* описывается его дом: «Чудесно построена была гостиная: стены из меди, на потолке вместо светильника сверкала утренняя звезда, вешалка из оленьих рогов, а стулья из слоновой кости с тонкой резьбой».

О том, что драгоценные камни и самоцветы были в пользовании предков осетин, говорят самые разные свидетельства, и прежде всего — артефакты археологических раскопок. Причем многие драгоценности могли быть доставлены издалека в результате длительных завоевательных *походов* или как предмет торга, обмена или выкупа.

Но Плиний (XVII, 65) отмечал: «Видов смарагда двенадцать: благороднейшие — скифские, названные так от того народа, у которого добываются. Никакие другие не отличаются большей твердостью и меньшими изъянами: насколько смарагды вообще уступают драгоценным камням, настолько скифский выше прочих смарагдов. Ближайшие по достоинству, как и по месту происхождения, — бактрийские... но они, как говорят, гораздо мельче скифских...».

Лит.: СН. 1978. С. 49, 51, 68, 81; Хетагуров ПСС. Т. 4. С. 327–328; Кусаева З.К. Мотив чудесной бусины (Цыкурайы фæрдыг) в фольклоре и этнографии осетин // Известия Волгоградского государственного педагогического университета. № 8 (103). 2015. С. 246–249; Туаллагов А.А. Осетинские волшебные бусины и некоторые историко-археологические параллели // Нартоведение в XXI веке: 2–15. Вып. 3. С. 243–249.

Б. К. Харебов

ДРОФА [ДУДАХЪ] — крупная птица семейства дрофиных. Распространена главным образом в степных и полупустынных районах Евразии. Несмотря на то, что Д. прекрасно летает, она все же предпочитает передвигаться по земле. В *кадаге* «Песнь о младшем из нартов, сыне Нарта Уазима, маленьком Ацамазе» говорится, что от звуков волшебной флейты серые Д. и *сайгаки* Кумской равнины стали танцевать *симд*.

Д. фигурирует на драгоценных сосудах конца VII — нач. VI в. до н. э. из курганов возле





станции Келермесской в Прикубанье, в которых древневосточные традиции сливаются с художественной манерой, характерной для искусства скифов. В частности, на раструбе серебряного Келермесского ритона представлен фриз с фигурами Д. и двух козлов. В Келермесском кургане найдена также уникальная золотая чаша с фигурами птиц и животных, расположенными на трех уровнях. В верхнем ряду представлены четырнадцать бегущих друг за другом Д. с распушенными крыльями. Эти параллели в изобразительном искусстве указывают на то, что сказания о флейте *Ацамаза* могли сложиться еще в период скифской архаики.

Лит.: А б а е в. ИЭСОЯ. Т. 3. С. 140, 168; НК. ИАЭ. 4. С. 330; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 342; Я ц е н к о Я.В. Искусство скифских племен Северного Причерноморья // История искусства народов СССР. М., 1971. Т. I. Искусство первобытного общества и древнейших государств на территории СССР. С. 119; А н ф и м о в Н.В. Древнее золото Кубани. The Kuban's Ancient Gold. Краснодар, 1987. С. 48–49.

3. П.

ДРУЗЬЯ И ВРАГИ НАРТОВ [НАРТЫ ХÆ-ЛÆРТТÆ ÆМÆ ЗНÆГТÆ]. В «Кадагах о Нартах» встречаются мифические существа и племена, иногда соотносимые с реально существовавшими историческими племенами и народами средневековья или древности. Одни из них находятся в дружественных (племя чынтæ, племя карликов), а другие — во враждебных отношениях с героями-нартами. Племя чинтов (чынтæ) — это alter ego самих нартов: они появляются на земле и исчезают вместе с нартами, у них, как и у нартов, общество делится на три функциональных рода, они совместно устраивают *тиры*, поминки, погоню за похитителем и т. п. Исторический прототип чинтов не до конца ясен. Выражение «нартӑй — чынтæм» (от нартов до чинтов) означает все освоенное человеком пространство, «ойкумену», за пределами которой находится мир, населенный враждебными существами.

Племя карликов (*Камбадата* / *Быцента*) относится к числу мифических существ, появившихся на земле по воле *Бога* задолго до появления нартов. Будучи на целое поколение старше нартов, карлики со временем покинули землю, уйдя в подземелье или в подводное царство. Признавая нартов равными себе, карлики охот-

но вступают с ними в родственные отношения (в частности, из рода карликов была жена Нарта *Хамыца*, мать героя *Батрадза*).

Мифические существа имеются и в числе врагов нартов — это *великаны*. Превосходя нартов в силе и росте, великаны были лишены ума и хитрости, что и позволяло нартам успешно с ними бороться, а затем и извести их. Несмотря на непримиримую вражду, нарты иногда вступают с великанами в родственные отношения. В большинстве сказаний великаны безымянны, однако некоторые из них известны нартам и под своими именами: *Мукара*, *Кандзаргас*, *Афсарон*, *Цацха-Буда*, *Афсадаг*, *Афсамбит*, *Харахсей* и др. Некоторые великаны известны по названиям населяемой ими страны: *Бызгуан* (Бызгъуаны уӑйыг): ср. абазинский топоним Быжгван в Карачаево-Черкесии; *Дзелмский великан* (Дзелмай уӑйуг); *Саморский великан* (Саморы уӑйыг): ср. гидроним Самур в Дагестане и др. Обычно великаны населяют горы, которыми окружена *Страна Нартов*, но в некоторых сюжетах они проживают в неведомой стране на равнине, где царит вечная весна. В части *кадагов* Страна великанов расположена на далеком севере за высокими горами и бескрайними равнинами. Известны и такие сказания, в которых местожительство великанов соотносится с морскими глубинами.

Среди «земных», или «реальных» народов, с которыми сталкивались или враждовали нарты, значатся: *ногайцы* (ногъай), *египтяне* (*Мысыр* / *Мысыры* бæстæ), жители *Кумской равнины* (*Гуымы къобор*), *авары* (тюркское племя), *агуры* (агуыры æфсад), *гуынтæ* (гунны?), *терк-турки* (Терк-Турк), некий *Кафты-сар-Хуандон-алдар*, отождествляемый с правителями Боспора (В. И. *Абаев*), *Схуалийы мæликк*, отождествляемый с правителями Хорезма (Г. В. *Бейли*), *Елтаган*, *Бедзнаг* (печенеги?), жители страны «*Бæлгъæ*» (предки балкарцев?) и др. Обычно нарты совершают *походы* за добычей во враждебные им земли, но иногда они сами подвергаются нападению со стороны чуждых народов (например, агуров). В походы нарты отправляются группами или в одиночку. Угнанный скот обычно делят поровну между нартами, предусматривая особую долю старшему, а также сиротам и вдовам. Очень часто нарты приводят из походов пленников (уацайраг), которых используют в хозяйственных работах.





В тех сказаниях, где нарты отождествляются с родом *Ахсартаггата*, в качестве врагов нартов выступают представители рода *Бората*. Нарт Батрадз враждовал с неким правителем *Сайнаг-алдаром*, а также с *небожителями* и т. п.

В абхазской и картвельской версиях эпоса враги нартов практически не упоминаются, а там, где упоминаются, они безлики. В вайнахской версии Орхустойцы (осет. *Æхсæртæггатаæ*) превращены во врагов нартов.

Лит.: ИАС. Т. I. С. 101; НК. ИАЭ. 7. С. 40, 50, 474; НТХ. С. 183; Абаев. ИТ. 1990. С. 369 сл.; Алборов. Б.А. Некоторые вопросы осетинской филологии. Кн. 1. Ордж., 1979. С. 202–203, 235–236, 257–258; Вайлеу Н. W. Ossetic (Narta). 1980. P. 260; Кузнецов. Нартский эпос. С. 75–79; Дзицойты. Нарты. 1992. С. 111–237; Бзырты. Нарты. 1993. С. 79–83, 106–117 и др.

Ю. А. Дзицойты

ДРЯГИН Николай Михайлович (?–1937) — сотрудник ИЯМ им. Н. Я. Марра АН СССР (ныне Институт лингвистических исследований РАН).

По словам Н. Я. Марра, которому Д. сообщил много данных, в частности, о названии осетин в языках их соседей, он работал «по командировке с места». Командировало его как аспиранта в Яфетический институт Кавказское горное общество. Одним из научных направлений исследовательской деятельности Д. было изучение фольклора народов Северного Кавказа, в том числе Нартовского эпоса, который он записывал. Он активно интересовался зарубежной научной литературой.

О своей собирательской деятельности Д. писал: «В 1916 году, со слов одного моего друга — осетина сел. Джава (Южная Осетия), я узнал весьма неприятную, особенно для меня как для собирателя, весть, что умер слепой священник 130 лет, который знал, как «петь про нартов все от начала до конца».

В статье «Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммечь в свете яфетической теории» Д. выделил в северокавказском фольклоре, в том числе в «Нартиаде», сюжет о необыкновенных и воинственных женщинах, которым противостоят мужчины-богатыри: «Если мы проследим ряд осетинских сказаний, где рассказывается о домогательствах со стороны нартов по отношению к ахсинам, то мы увидим, что нарты живут в хадзарах-саклях с ды-

моходами современного типа, а ахсины — в неприступных семиэтажных галуанах — стеклянных или медных башнях. Иногда понятие поднебесной горной башни синтетически сливается «с небом»: уже «небом», а не «башней», представляется жилище кунака Урызмека — Уорп-Алдара, мужа Уорп-Ахсины. Красавица Косер (иногда Ацырухс) живет в башне, выстроенной на облаке. Вероломные ахсины (Агунда, Косер, Азаухан) неоднократно посылают на нартов убийственное Колесо Небесного Лучезарного Бальсага, отрезающее у Сосрыко ноги. Интересно, что и образ Шатаны, обычно связанный с нартовской организацией, помещается не всегда в хадзаре, а иногда в галуане или семиэтажной башне».

Нартовский эпос осетин Д. считал отражением борьбы между скифами, киммерийцами и иберийскими племенами, имевшей место в VII–VI вв. до н. э.

В 1930 г. Д. опубликовал статью «Любовные мотивы нартовского эпоса горцев Северного Кавказа», в которой проанализировал параллели между эпосами осетин и кельтов (средневековый рыцарский роман о Тристане и Изольде). В результате исследования этой темы Д. пришел к заключению, что в «Кадагах о Нартах», в отличие от «Тристана и Изольды», любовные мотивы выражены чрезвычайно слабо. По его мнению, само понятие «куртуазная любовь» является типической чертой идеологии, свойственной западно-европейскому феодализму, с вполне сформировавшимся господствующим классом. Д. считал, что в Нартовском эпосе, при существенно иных социальных отношениях, не обнаруживаются сколько-нибудь четко выраженные мотивы рыцарской, романтической любви.

По наблюдению Д., в осетинском сказании крестьяне требуют, чтобы *Насран-алдар* отпустил своих семерых жен за их бездетность, а сам на старости лет снова женился. Иначе они угрожают предать *огню* его дома и богатства. Точно так же вассалы вынуждают угрозой и короля Марка жениться на какой-либо королевской дочери, которая могла бы дать ему наследников. Если он откажется, они удалятся в свои укрепленные замки, чтобы воевать с ним. Невесту, которую Насран-алдар добыл себе при помощи *Уастырдж*, похищает хан *Елта-Бица*, но маленький *Ацамаз*, сын его погибшего





присяжного брата *Аца*, отбирает невесту у Елта-Бица для Насран-алдара, подобно тому, как Тристан добывает невесту своему дяде Марку. Только то, что в рыцарском романе служит лишь завязкой, здесь представляет собой главную часть сюжета. Сказание заканчивается тем, что Насран-алдар уступает девушку Ацамазу, а повествование о долгой, запутанной и мучительной любви отсутствует.

В *цикле* сказаний об *Урызмаге* и *Шатáне* Д. тоже обнаруживает мотивы, сходные с таковыми в «Тристане и Изольде». Урызмаг должен был жениться на *Елде*, ибо это у нее забродило пиво (любовный напиток), но тогда Шатáна подменяет чашки, подобно тому, как Изольда Белорукая переменяет паруса. В некоторых сказаниях Урызмаг влюблен в жену своего кунака *Уарп-алдара Уарп-ахсину*, живущую на *небе*, при этом Урызмаг назван «помешанным», подобно Тристану. Уарп-ахсина, как и другие героини эпоса, живет в семиэтажной (иногда стеклянной) *баине*, висящей в воздухе. А Тристан, притворяющийся юродивым, угрожает, что он похитит королеву Изольду в свой прекрасный стеклянный дом, находящийся между небом и облаками.

Эпизод мнимой смерти в лесу, связанной в кельтском повествовании с острым запахом ран Тристана, относится к *Созырыко*, который, добывая руки *Бедухи*, дочери *Челахсартага*, превращается в мертвого в стадии разложения и распространяет сильное зловоние. Лошадиным ушам короля Марка соответствует тесная связь героев Нартовского эпоса, например, *Сослана* и *Тотра-дза* с их лошадьми. Женщины в осетинском эпосе, включая Шатáну, обладают светящимся телом, как и в кельтском сказании. Мотив *меча*, положенного между мужчиной и женщиной, спящими на одном ложе, встречается как в «Тристане и Изольде», так и в северокавказском эпосе.

В 1934 г. Д. зачитал доклад «Семантика 'смерти' и 'рождения' в кавказском мифе о прикованном богатыре», который не увидел свет.

Соч.: Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с емчех в свете яфетической теории // Яфетический сборник. Л., 1930. Вып. VI. С. 18–34; Любовные мотивы нартовского эпоса горцев Северного Кавказа // Тристан и Изольда. Труды ИЯМ АН СССР. Л., 1932. Т. II. С. 183–199.

Лит.: М а р р Н.Я. Избранные работы. Л., 1937. Т. IV. С. 197; А н ф е р т ь е в А.Н. Материалы к истории Института лингвистических исследований РАН 1921–1934 гг.

(от Института яфетидологических изысканий до Института языка и мышления им. Н.Я. Марра) // Acta linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований РАН. СПб., 2013. Т. IX. Ч. 1. С. 240, 371; Т у а л л а г о в А. А. Скифо. С. 23, 289.

Л. К. Гостиева

К. Ю. Рахно

ДУА (диг.) — талисман, оберег от болезней, несчастий, сглаза. Упомянут в «Легенде о сыне бедного Одинокого» («Мæгур Еунæги биццеуи тауæрæхъ»). *Шатáна* подсказывает *Сослану*, как одолеть *Хамыца*: во время сражения Сослан должен повязать на шею своего коня сто колокольчиков, сто талисманов и сто бубенчиков.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 231, 811.

Л. Ч.

ДУДАЕВ Гено [ДУДАЙТЫ Гено] — *сказитель*, уроженец сел. Махис Цхинвальского р-на РЮО. От него в 1940 г. И. Плиевым записано 11 *кадагов*: «Нарт Урызмаг» («Нарты Уырыз-мæг»), «Сын Нарта Урызмага Агурболат» («Нарты Уырызмæджы фырт Агъуырболат») и др.

Лит.: Архив ЮОНИИ, ф. 4, оп. 1, арх. 5, 7, л. 40; ф. 4, арх. 21, оп. 1, л. 270–271; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 138; НК. ИАЭ. 5. С. 660.

Л. Ч.

ДУДАЕВ Макси [ДУДАЙТЫ Макси] — *сказитель*. От него И. Плиевым записан *кадаг* «Нартовский пастух» («Нарты хьомгæс»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. 4; НК. ИАЭ. 5. 721.

И. Б.

ДУДИЕВ Дзаххот Михоевич [ДУДИАТЫ Михайы фырт Дзаххот] — *сказитель*, уроженец сел. Дарг-Кох РСО-А. От него в 1941 г. У. Богзозовым, Б. Карсановым и В. Тотровым были записаны *кадаги* «Балц нартов» («Нарты балц»), «Нарты и Алагата» («Нарт æмæ Алæгатæ»), которые он слышал от Т. Каллагова.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (I), л. 19–32; НК ИАЭ. 4. С. 463, 466.

И. Б.

ДУЗОН [ДУЗОН ЧЫЗГ]. Букв. 'дузон' — ложный. В *кадаге* «Кациевская Лжешатáна» («Къæцциты дузон Сатана») — девушка, которую выдали вместо *Шатáны* замуж за юношу из





рода *Кацита*. Брак был предложен ими в качестве гаранта примирения кровников после убийства нартами предводителя юношей Кацита *Гомрус-Зылындзых*. Однако вместо Шатаны нарты отдали Кацита дочь *Кулбадаг-ус* («Къулбадаг ус сын сæ фæнд бамбæрста, | Уый туджы фынгмæ йæ чызджы радта, | Къæщитæ чызджы чындзæн ахастой»).

Лит.: НК. ИАС. 6. С. 346–348, 511.

М. Д.

ДУЛАЕВ В. [ДУЛАТЫ В.] в 1941 г. записал сказания от А. *Тедтаева*, Т. *Мисикова*, Л. *Епхиева*, П. *Ходова*, А. *Гаппоева*, Д. *Амбалова*, Г. *Цо-раева*, М. *Борукаева* и др.

ДУЛАЕВ Дахцыко [**ДУЛАТЫ** Дæхцыхъо] — сказитель, уроженец сел. *Лац* РСО-А. От него в 1927 г. Б. *Алборовым* записан *кадаг* «Для Нартов наступили тяжелые времена» («Нартыл фыд аз скодта»).

Лит.: НА СОИГСИ, отд. Лит., ф. Б.А. Алборова; НК. ИАЭ. 2. С. 825.

И. Б.

ДУЛАЕВ Дидо [**ДУЛАТЫ** Дидо] — сказитель, уроженец сел. *Нарт* РСО-А. От него в 1941 г. С. *Бритаевым* записаны *кадаги* «Голодный год Нартов» («Холлагхъуаг аз Нартыл»), «Игры трех Нартов» («Æргæ Нарты хъазт») и «Как Урызмаг отдал своего сына в воспитанники Донбеттырам» («Уырызмаг йæ фырты хъанмæ куыд радта Донбеттыртæм»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 1–25; НК. ИАЭ. 1. С. 549–550; НК. ИАЭ. 2. С. 822–823; НК. ИАЭ. 5. С. 670.

И. Б.

ДУЛАЕВ Елдзарико [**ДУЛАТЫ** Елдзарыхъо] — сказитель, уроженец сел. *Лац* РСО-А. От него в 1941 г. С. *Бритаевым* записаны *кадаги* «Как появилось пиво» («Бæгæныы равзæрд»), «О нартах» («Нарты тыххæй»), «Истории и свидетельства о Нартах» («Нарты хабæртгæ æмæ æвдисæнтæ»), «Обман Шатаны» («Сатанайы фæсайд») и «Сырдон во время варки [нартами] пива» («Сырдон бæгæны фæлдахгæйæ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 205, 325–329; НК. ИАЭ. 1. С. 520, 521, 536, 539; НК. ИАЭ. 4. С. 488.

И. Б.

ДУР-ДУР, ДУР-ДУРА — одна из наиболее известных лошадей в «Нартиаде». В разных текстах Д.-Д. употребляется и как название отдельной породы, и как кличка конкретного коня. Довольно полно и красочно Д.-Д. представлен в «Сказании о Нарте Хамыце, белом зайце и сыне Хамыца Батразе». Здесь Д.-Д. однозначно употребляется как кличка (одновременно используются две формы *Дур-Дура* и *Дур-Дур*). Он из породы ветрогонных и принадлежит *Хамыцу*. Также в этом сказании подчеркивается, что Д.-Д. не имеет цены и обладает необычной резвостью; говорится, что он летал по воздуху, словно *кориун*. Он назван умным от природы конем, обладающим способностью разговаривать на человеческом языке и предвещать будущее.

После гибели своего хозяина Хамыца Д.-Д. переходит к его сыну *Батрадзу* и активно участвует в мести за убийство отца. Батрадз силой своего *меча Дзус-кара* и лошади Д.-Д. требует у нартов плату за кровь отца, при этом Дзус-кара проливал их кровь, а Д.-Д. пожирал их живыми. Именно Д.-Д. придумал способ отмщения убийце Хамыца *Сайнаг-алдару*.

В одном из текстов Д.-Д. упоминается в форме «Дуртала», в другом — «Дурдураг». На нем ездит Батрадз, но называет его конем своего отца, то есть Хамыца.

Имеются сказания, в которых подчеркивается, что Д.-Д. принадлежит *Урызмагу*. В том числе и в сюжетах, в которых традиционно фигурирует *Арфан*. При этом почти всегда он пегой масти. В этих вариантах иногда сложно бывает определить, является Д.-Д. названием конкретной лошади или породы.

Данный иппоним в языке Нартовского эпоса также встречается в качестве клички коня Нарта *Созырыко*. В одном из сказаний обнаруживается форма *Дурбулат*, возникшая по контаминации иппонима Д.-Д. с лексемой ‘булат’ — сталь. В другом тексте находим форму *Дурдураг*, представляющую собой обычную форму, осложненную суффиксом -аг. Иппоним Д.-Д. в одном тексте является именем враждебного нартам правителя — *Гуымаг паддзах Дурдур* «Гумский правитель Дурдур».

В конце XIX в. Г. *Шанаев* толковал иппоним Д.-Д. как «нагоняющая ветер» или «каменистая». Последнее толкование присутствует и у А. З. *Кубалова*. Его происхождение мотивирова-





но ассоциацией с осетинским словом дур 'камень'. Первоисточником этого слова, по Ю. А. Дзиццойты, является араб. *duldul* 'мул, принадлежавший пророку Мухаммеду'. Из арабского оно проникло как в кавказские, так и другие языки, ср.: каб. 'дур-дыл'; адыг. 'дулдул' — какая-то особенно ценная порода лошадей, мифический конь; абаз. 'дур-дуль' — сказочный конь; киргизское 'дулдул' — сказочный быстроногий и неутомимый конь; перс., тадж. 'Дулдул' — имя лошака Али; вах. 'Дулдул' — имя коня Али; турк. "Дюль-Дюль" — то же и т. п. Чудесная порода коней дюлдюр, а также кличка коня Дулдур известны и в карачево-балкарской версии эпоса.

Дзиццойты полагает, что и в языке осетинского эпоса лексема Д.-Д., прежде чем превратиться в кличку коня, имела нарицательное значение типа 'чудесный конь'. Что касается формы осетинского слова, то она, несомненно, подверглась контаминации с апеллятивом дур 'камень', и сблизилась по словообразовательной модели со словами типа хор-хор, тох-тох.

Лит.: Дзиццойты. ВОФ. С. 139–140; НК. ИАЭ. 1. С. 112, 500; НК. ИАЭ. 2. С. 538; НК. ИАЭ. 3. С. 178, 193, 586, 587, 592, 593, 295, 596, 597, 629, 631; НК. ИАЭ. 7. С. 296.

А. Б. Багаев
К. Ю. Рахно

ДУРАГОНТА [ДУРАГОНТÆ] — 1. Согласно сказанию «Как Батрадз спас Урызмага» («Батрадз Уырызмаджы куыд фервæзын кодта») в квартале *чинтов* проживало враждебное нартам племя Д. В отсутствие *именитых нартов* они решили на своем *Ныхасе* убить престарелого *Урызмага* и завладеть всем состоянием нартов. С помощью *Сырдо*на Д. пригласили на пиршество Урызмага, на котором, напоив его, решили расправиться с ним. Догадавшись о злонамерениях хозяев, Урызмаг отправил *голубя* к *Шатане*, который передал весть о своем тревожном положении. Шатана тут же отправила *ласточку* к *Батрадзу* сообщить ему, что Урызмаг в тяжелом положении и нуждается в помощи. Батрадз мгновенно появился к местожительству Д., истребил их до последнего, а Урызмага забрал домой. В большинстве сказаний в роли Д. выступают *Бората*, а спасителем, наряду с Батрадзом, является *Сослан*.

2. В эпосе встречается и ущелье Дурагон (Дурагон ком), которое является местом жи-

тельства племени *Быцента*. Согласно *кадагу* «Случай с Хамыцем» («Хæмыцы хабар»), в *походе* герой уснул, и во сне к нему подлетели три *ангела*, один из которых говорил ему о необыкновенной красавице, которая живет в ущелье Дурагон. Сказитель помещает страну в глубине моря под камнями (осет. дур — камень).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 94–96, 616; НК. ИАЭ. 7. С. 200–212, 548.

Л. Ч.

ДУРБУЛАТ — имя коня *Сослана*. В сказании «Как Нарт Созырыко женился на сестре семи великанов красавице Азаухан» («Нарты Созырыхъо авд уæиджы хо Азаухан-рæсугъды куыд ракуырда») *Шатана* наставляет Сослана: «Сядешь на Дурбулата и он доставит тебя до врат царства мертвых». Давать имя коню или мечу героя является мировой эпической традицией. См. *Дур-Дур*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 536–538, 841.

Л. Ч.

ДЫДЗЫ ХУР — свет заходящего солнца; в осетинском фольклоре его называют *Солнцем мертвых* (мæрдты хур) или Солнцем сирот «сидзæрты хур». Обычно с ним связывается последняя возможность для покойников вовремя вернуться в *Страну мертвых*.

От *Солнца* земного мира Д. х. отличается тем, что является как бы его зеркальным отражением, не имеющим опаляющей силы. Иногда Д. х. связывается с кратковременным обратным ходом Солнца, происходящим по мольбе героя.

Согласно представлениям осетин, врата в мир *Барастыра* закрываются после захода («Хурныгуылдæй фæстагæмæ Мæрдты дуарæй æрбахизæн никамæн ис...»). Действующее



Безымянный сын Урызмага. Худ. Е. Бугаев





лицо сказания, возвращаясь в Страну мертвых, обычно опаздывает. Но ссылаясь на то, что на склонах гор еще виднеется отсвет солнечных лучей, он просит *Аминон* открыть врата.

В «Нартиаде» Д. х. упоминается в вариантах *кадага о Безымянном сыне Урызмага*. Маленький мальчик, убитый по неосторожности своим отцом, отпрашивается у повелителя Страны мертвых Барастыра в мир живых. Он встречается с *Урызмагом*, и вместе они отправляются в завоевательный *поход*, где мальчик добывает в том числе быка для того, чтобы по нему справили поминки. Настало время, и он должен вернуться обратно. В это время его мать *Шатана* бросается за ним, желая увидеть сына. Но мальчик спешит и не останавливается, так как ему необходимо вернуться в Страну мертвых до захода солнца. Тогда отчаявшаяся мать обращается к небесам: «О, Бог богов, мой Бог! Если можешь ты заглянуть в материнское сердце, сделай так, чтобы на горные вершины пролился свет Солнца мертвых» («Хуыцауты Хуыцау, мае Хуыцау! Кæд ды мады зарды кæсын зонис, уæд ма хæхтыл дыды хур æрбакæсын кæн»). И по молитве ее на высоких горных снегах загорелся холодный, тусклый Д. х. Достиг мальчик Страны мертвых и крикнул привратнику, чтобы ему открыли врата. Тот ответил, что солнце уже село, но мальчик попросил его взглянуть на отроги гор, где все еще играли солнечные лучи. Тогда Аминон открыл врата, и в этот миг Шатана увидела своего сына. Она бросила ему вдогонку свое *кольцо*, и оно само наделось на палец мальчика. С этим кольцом возвратился в Страну мертвых отважный сын Урызмага и занял свое место на коленях Барастыра.

Упоминание Д. х. встречается и в сказании «Алымбег, сын Албега», где сын *Албега* отпрашивается у властителя потустороннего мира Барастыра в мир живых, чтобы сразиться с Нартом *Созырыко*. И, возвращаясь, ему приходится просить у небес, чтобы солнце задержалось и не заходило за гору. Только тогда привратник Аминон впустит его обратно в мир теней. Это находит ряд типологических и генетических параллелей и в других культурах. Так, Солнце выступает проводником душ умерших в загробный мир и в Ригведе (I. 110. 3; IV. 54. 2). См. *Солнце мертвых*.

Лит.: НК. ИАЭ. I. С. 254, 263, 291, 345, 389; НК. ИАЭ. 5. С. 180; ОЭЭ. 2013. С. 181; С ы р к и н А.Я. Некоторые

проблемы изучения упанишад. М., 1971. С. 84; Ц г о е в. Словарь.

Р. П. Кулумбегов

ДЫННИК Валентина Александровна (1898–1979) — литературовед и переводчик, член Союза писателей СССР.



В. А. Дынник



Сказания о нартах.

Школьная библиотека.

Перевод с осетинского

В. Дынник. М.-Л., 1948

Д. окончила филфак Киевского университета. Исследовала историю французской литературы, переводила книги французских писателей на русский язык. Как литературовед создала творческие портреты Э. Багрицкого, К. Федина, А. Толстого, М. Пришвина и др.

В 1940-е гг. Д. начала заниматься художественным переводом устного народного творчества народов Кавказа. В 1944 г. в Москве в издательстве «Художественная литература» были изданы «Сказания о нартах. Из эпоса осетинского народа» в переводе с осетинского языка Д. и ее

вступительной статьей «Нартский эпос и заветы богатырства». Переводчик отмечала, что образы нартов продолжали жить в сознании осетин. Д. подчеркнула огромное моральное значение Нартовских сказаний для поднятия чувства гордости и любви к отечеству в дни великих испытаний. Она акцентировала внимание на понятии, характеризующем героические деяния нартов, которое обозначила как «заветы богатырства». Перевод Д. являлся первой значительной попыткой познакомить русского читателя с осетинским эпосом. В ее перевод вошла, к сожалению, только незначительная часть текстов: всего одиннадцать Нартовских сказаний. Однако даже из этой крайне неполной версии русский читатель мог составить некоторое представление о подвигах нартовских героев.





В 1948 г. в Москве в издательстве «Детская литература» в серии «Школьная библиотека» были опубликованы «Сказания о нартах» в переводе с осетинского языка Д. В книге были подобраны сказания о трех персонажах — *Урыз-маге*, *Шатане* и *Батрадзе*.

В 1949 г. в Москве в «Гослитиздате» вышла книга «Нартские сказания. Осетинский народный эпос», переведенная Д. на русский язык белым стихом. При переводе сказаний Д. стремилась передать средствами русского языка основные особенности ритмики Нартовского эпоса. По ее мнению, при отсутствии рифмы, имеющей громадную ритмообразующую силу, в осетинском Нартовском эпосе особенную роль приобретал подбор звуков в строке, тоже действующей в качестве ритмическогокрепления.

В статье «Сюжетика осетинского нартского эпоса и его идеальный герой» (1969) Д. рассмотрела собирательный образ идеального героя Нартовских сказаний. По ее мнению, образ идеального героя хотя и не был воплощен ни в одном из персонажей сказаний, но, тем не менее, отличался яркостью, пластичностью и психологической достоверностью. Такую его особенность Д. связывала с тем, что за плечами идеального героя виделся весь мир нартов, многообразие самой жизни. Большинство исследователей считали точку зрения Д. об образе идеального героя Нартовских сказаний недостаточно обоснованной. Полемизируя с ней, Т. Алборов писал: «...если в чем-то Батраз кому-либо уступает из нартских героев, то в главном он их превосходит, <...> чтобы быть признанным, абсолютно идеальным героем, не обязательно всех во всем превосходить. Достаточно, чтобы в самых существенных моментах быть выше остальных. Подобное же превосходство Батраза над всеми остальными нартами налицо» (См. *Идеал и идеальный герой в эпосе*).

В своих исследованиях Д. подчеркнула вклад народов-носителей Нартовских сказаний в развитие и обогащение эпоса. Она выразила солидарность с В. Ф. Миллером и В. И. Абаевым, которые доказали исторические и этнические связи Нартовского эпоса с нынешними осетинами. Д. писала: «Историческое первенство в области нартских сказаний принадлежит, видимо, осетинам. Но им, уже с большей несомненностью, принадлежит и другое первенство —

первенство художественной цельности. Ни один из кавказских народов не сохранил песен о нартах в таком полном и поэтически завершенном уровне, как осетины. В то время как другие кавказские народы хранят песни о нартах в виде драгоценных обломков, прекрасных руин, лишь намекающих на былую красоту разрушенного временем здания, у осетин это здание, пускай кое-где тоже подвергшееся разрушению, хранит всю стройность и законченность первоначального плана».

Д. отмечала, что «народному творчеству тоже свойственен некоторого рода профессионализм, то есть наличие особо одаренных хранителей и продолжателей художественной традиции. Однако народная песня, народное сказание по-настоящему живут только в творческом общении певцов-сказителей и их аудитории, то есть всего народа. До тех пор, пока это творческое общение возможно, пока существуют герои сказаний не только в исполняемых текстах, но и в художественной памяти народа, мы не имеем права говорить о вымирании старинных песен».

Некоторые статьи Д. подписаны — «Дынник-Соколова».

Соч.: Остров пингвинов. М., 1934; Нартский эпос и заветы богатырства // Сказания о нартах. Из эпоса осетинского народа / Пер. и вступ. ст. В. Дынник. М., 1944. С. 6–12. (Пред. К. Кулова); Сказания о нартах / Перевод с осетинского Валентины Дынник. М., 1948; НС. ОНЭ. М., 1949; Сюжетика. СНЭНК. С. 351–371; А л б о р о в Т. М. Проблема идеального героя в нартском эпосе осетин // ВОЛФ. Ордж., 1988. С. 154–155.

Лит.: Гагкаяев К. (Рец.) НЭ // СЭ. 1946. № 2. С. 239–242; Мамиева. Сатана. С. 40.

Л. К. Гостиева

Л. А. Чибиров

ДЮМЕЗИЛЬ Жорж [Georges Edmond **DUMÉZIL** (1898–1986)] — выдающийся французский мифолог и филолог-компаративист, член Французской академии наук, почетный доктор и член многих других академий, исследователь Нартовского эпоса.

В. И. Абаев назвал Д. крупнейшим ученым в области гуманитарных наук, уникальным явлением в мировой науке XX в. По словам итальянского ученого Ж.-П. Леонардини, «это был исследователь, не укладывающийся ни в





Ж. Дюмезиль

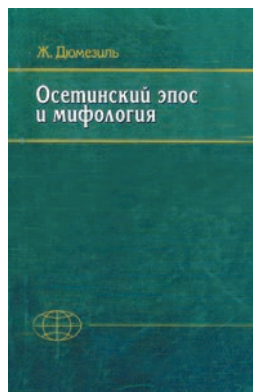
какие классификации. Он перекинул мосты между многими дисциплинами... он был одной из самых крупных интеллектуальных фигур нашего века».

Мировую известность принесли Д. исследования по сравнительному изучению мифологии и религии индоевропейских наро-

дов и труды по Нартовскому эпосу. До поры казалось, будто мифологические и кавказоведческие исследования Д. не соприкасались, шли параллельно. Против этого мнения резонно возразил В. И. Абаев: «Была одна область, где эти две линии научной активности сошлись: осетинский эпос о героях, называемых нартами. В нартовском эпосе пути Дюмезиля-мифолога и Дюмезиля-кавказоведа скрестились, и эта встреча оказалась на редкость счастливой. Она не могла быть иной, так как ученый был во всеоружии и кавказского материала, и мифолого-фольклористической эрудиции».

Вклад Д. в изучение Нартовского эпоса огромен. Выводы и обобщения, сделанные им по эпосу, стали классикой в научном нартоведении, а его труды — настольными книгами ученых-нартоведов.

По получении высшего образования в Париже Д. работал в вузах Турции и Швеции, а с 1935 по 1968 г. — в разных учебных заведениях Франции. Будучи специалистом по языку и фольклору адыгов, Д. со временем стали привлекать язык и фольклор осетин; последних он называл потомками скифов. Особенно его очаровали осетинские Нартовские сказания. Это произошло в 1926 г., когда на выставке советских книг в Париже (образцов фольклора и письменности восточных народов СССР) он познакомился с первым выпуском «Памятников народного творчества осетин», изданным во Владикавказе в 1925 г. «Я напал, — пишет он, — на несколько страниц осетинских сказаний в русском переводе. Я провел часть моего отпуска за чтением этих текстов, восхищенный их содержанием. Осетинский вошел в мои индоевропейские занятия. Чтение статьи М. Туганова «Кто такие



нарты?» убедило меня, что осетины сохранили в своих сказаниях память о социальной системе, близкой индоевропейской». Находясь уже в плену трифункциональной теории, Д. не мог пройти мимо сообщения М. С. Туганова о том, что нартовское общество состояло из трех родов — *Алагата*, *Ахсартаггата* и *Бората*. Все три рода были носителями определенных функций, каждому отводилась особая роль (Алагата отличались умом, Ахсартаггата — силой и храбростью, Бората — богатством).

Таким образом, в глубокой древности у индоевропейских народов определились три социальные функции: религиозно-жреческая, военная и хозяйственная. Это трехчастное социальное деление наложило отпечаток на религиозную и мифологическую систему индоевропейских народов. Образы богов и героев в этой системе — не произвольные создания народной фантазии; каждый из них соотнесен с одной из трех основных социальных функций.

После знакомства со сказаниями Д. интуитивно почувствовал, какую роль призваны играть осетинские традиции в изучении индоевропейского наследия, в деле, которому он собирался посвятить жизнь. Нартовские сказания настолько пленили ученого, что он бесповоротно переключился на них. Об этом свидетельствует то, что через четыре года, в 1930 г., Д. издает первую монографию по этой проблеме — «Сказания о нартах» на французском языке («*Legendes sur les Nartes*»), чтобы познакомить научные круги Запада с эпосом народов Кавказа. Это была важная, рубежная книга, и по значимости В. И. Абаев сопоставлял ее со знаменитой статьей В. Ф. Миллера «Черты старины в сказаниях и быте осетин». В. И. Абаев отмечал, что «своей





Ж. Дюмезиль с внуком Пэр Луи Кюриеном

книгой Дюмезиль внес самый крупный и позитивный вклад в познание генезиса и содержания сказаний о нартах. В ней автор убедительно доказывает прямую преемственность в эпической традиции от геродотовских скифов до современных осетин». В книге Д. ввел в научный оборот все изданные к тому времени на русском языке варианты сказаний (осетин, адыгов, вайнахов, балкарцев, карачаевцев) и результаты их сравнительно-исторических изысканий. В частности, он рассмотрел ряд осетинских сюжетов о нартах и проанализировал их с точки зрения своей трифункциональной схемы. Он первым из ученых обосновал связь деления нартов на три рода с индоиранской концепцией, в соответствии с которой идеальное общество должно объединить три сословия, соотносимые с тремя основными социальными функциями: магическо-религиозной, ратной и хозяйственной.

В этой работе впервые среди исследователей Д. расположил сказания о нартах в строго систематизированном виде: выделил главные (*Урыз-маг* и *Шатана*, *Сослан*, *Хамыц* и *Батрадз*) и второстепенные циклы. В своей известной книге «Нартовский эпос» (1945) В. И. Абаев сохранил предложенную французским ученым циклизацию сказаний, но дополнил главные циклы начальным («Уархаг и его сыновья»). В предисловии Д. подчеркивает большую ценность нартовских сказаний народов Кавказа, называет их «целой областью народной словесности». «В сущности, — писал он, — я заинтересовался этими сказаниями не столько потому, что в них можно почерпнуть данные по психологии, этнографии, фольклору, сколько потому, что в них проглядывают мифологические темы» (грозовой и солнечный герои. — Л. Ч.). И далее Д. го-

ворит о родине сказаний и о смысле их популяризации: «Если учесть, что многие нартовские сказания, видимо, происходят из Осетии (а в отношении сказаний о Батразе это бесспорно), и если вспомнить, что осетины последние потомки алан, а через них — сармато-скифов, одним словом, последние представители многочисленной группы «северных иранцев», можно понять важность предпринятого исследования». И завершает предисловие словами: «А обычаи скифо-сарматов, обрисованные Геродотом, и нравы, приписываемые в сказаниях осетинским нартам, с внушающей доверие точностью совпадают во многих чертах». Нужно отметить, что, начиная с первой солидной публикации о нартах и до конца своих дней, он обоснованно отстаивал скифо-аланские истоки формирования Нартовских сказаний.

В 1948 г. Д. на французском языке издал книгу «Локи», посвященную образу трикстера в индоевропейской традиции, где в качестве сравнительного материала активно привлекается осетинская версия эпоса о нартах. Д. проводит далеко идущие параллели между образом «нарта Сырдона и враждой его с Сосланом и образом скандинавского божества Локи и враждой последнего с солнечным богом Бальдром, враждой, приводящей к гибели Сослана и Бальдра». *Локи* и *Сырдон* так похожи друг на друга, что, как образно сказал сам Д., «все черты Локи обнаруживаются в Сырдоне и все черты Сырдона — в Локи».

В 1965 г. в Париже на французском языке вышел очередной сборник «Книга о героях. Сказания о нартах», который представляет собой перевод книги Д. «Нарты кадджытæ», выпущенной в 1946 г. Ценность французского издания в прямом переводе с оригинальных текстов. Ученый настолько освоил осетинский язык, что сам перевел книгу с оригинала, сохранив, как он писал, простоту, наготу этих текстов, «в которых блестящие и образные выражения редки, повторения многочисленны и о самых диковинных вещах говорится, между прочим, самыми обыденными словами». Через эту содержательную книгу европейский читатель получил полное представление об осетинских Нартовских сказаниях.

В 1968 г. увидел свет главный теоретический труд Д. «Миф и эпос». В нем автором «было дано





общее представление о собрании нартовских сказаний в том виде, в каком оно сложилось к настоящему времени и, главным образом, изучены эпизоды, построенные на трифункциональных темах». Значительная часть этой монографии посвящена нартам. Более того, на основании сравнительного анализа наиболее характерных черт социального строя нартов, их быта и верований ученый делает вывод о решающей роли осетинского этноса в формировании первоначального ядра эпоса.

В 1976 г. в Москве на русском языке вышла книга Д. «Осетинский эпос и мифология», в которую были включены отдельные части предыдущего издания. Тексты для книги отобрал В.И. Абаев, он же написал предисловие и снабдил её примечаниями; перевод осуществила А. Алмазова.

В 1990 г. на русском языке вышла очередная книга Д. под названием: «Скифы и нарты», куда вошли отдельные главы, отрывки (разделы) из работ «Сказания о нартах» и «Локи». В ней на широком историко-мифологическом материале ученый рассматривает ряд мотивов осетинских и адыгских сказаний, трактуя их как на теоретическом уровне (прежде всего с позиции неомифологизма), так и на социальном.

В 1978 г., в год 80-летия ученого, вышла в свет еще одна его книга по Нартовскому эпосу — «Сказания скифов и соседних народов» («Romans de Scethie et alentours»). В рецензии для журнала «Народы Азии и Африки» В. И. Абаев дал высокую оценку этому замечательному труду. Целые разделы книги Д. посвящены виднейшим героям эпоса — Батрадзу и Сослану.

В образе Батрадза он распознал черты грозового божества и установил его родство со скифским богом *Аресом* и с ведийским *Иन्द्रой*. Ученый заострил внимание на поразительной близости легенд о болезни и смерти Нарта Батрадза и короля *Артура*. Вот что он писал по этому поводу: «Мой коллега Жоэль Грисвар стал находить соответствия между эпосом осетин и эпосом островных кельтов, причем столь точные и поразительные, что они не могут быть случайными». Пораженный этой параллелью, Д. пишет: «Эта первая встреча осетин и кельтов, касающаяся важных персонажей и редких сюжетов, ставит ряд больших вопросов: общее наследие? Заимствование? Если заимствование,

то через какое посредство и в какую эпоху?». Думается, из двух вариантов ответа (общее наследие или заимствование) наиболее правдоподобно заимствование, имеющее прочное историческое обоснование — отправка римлянами 5,5 тысяч сарматских катафрактариев в Британию в II в. и пребывание значительной части алан в Галлии в IV в. как следствие Великого переселения народов. Вот яркий пример ареальных связей Нартовского эпоса осетин: в Британию сюжеты Нартовского эпоса внедрились через посредство их носителей — сармато-аланских племен.

Образ другого выдающегося Нарта — Сослана (Созырько) — Д. раскрыл изначально в книге «Легенды о нартах», а затем в вышеозначенной книге. При этом, если Батрадзу были присущи черты грозового бога, то образу Сослана — черты солнечного божества. Ученый отмечал, какую зловещую роль сыграло чудесное *Балсагово Колесо* в судьбе Сослана, и проводит параллель с аналогичным колесом в ирландских сагах уладов.

Весомы заслуги ученого в популяризации Нартовских сказаний за рубежом, в том, что они сегодня получили мировую известность. Особенно этому способствовала книга «Легенды о героях», о которой говорилось выше; она вышла в 1965 г. под эгидой ЮНЕСКО в серии «Выдающиеся произведения мировой литературы». Д. выступил переводчиком текстов и автором введения и примечаний.

Представляет интерес эволюция взглядов ученого относительно происхождения Нартовских сказаний.

Еще в 1930 г. в книге «Легенды о нартах» Д. писал, что Нартовский эпос могут оспаривать два народа — черкесы и осетины. Позже, по мере накопления материала и развития теории трехчленной организации древнего общества, он внес коррективу в свою позицию: из этих двух претендентов на «отцовские» права он отдавал предпочтение осетинам, «... считая, что большая часть нартских сказаний и многие образы нартов имеют аланскую, сармато-скифскую основу, т. е. в конечном счете — осетинскую».

Это заключение маститого ученого не разделяют некоторые фольклористы, основываясь на утверждении, что Д. не располагал достаточ-





ным количеством текстов сказаний других народов Кавказа. Подобные претензии не обоснованы, ибо Д. владел русским языком в более чем достаточной мере. Поэтому, как писал лучший знаток наследия ученого В. И. Абаев, «трудно указать хоть одну сколько-нибудь значительную публикацию на русском языке о скифах или нартах, которая ускользнула бы от его внимания и не была им проштудирована».

В последующих работах, по мере более углубленного изучения разных версий Нартовских сказаний, Д. еще четче выразил свое мнение о первоначальном ядре эпоса, его скифо-аланском происхождении. Впервые о заимствовании эпоса соседними народами у осетин Д. писал в книге «Локи», изданной в 1959 г. Более определенно и четко он высказался в следующей книге «Легенда о героях», вышедшей в свет в 1965 г.: «Само родовое имя нартов, как и сама идея нартов и основные персонажи, в которых она воплощена, рождены в Осетии, и отсюда восприимчивы окружающими народами».

Д. подчеркивал, что «вплоть до присоединения к России их (осетин. — Л. Ч.) социальный строй, как и их соседей, не особенно отличался от того строя, который можно разглядеть у скифов Лукиана или даже Геродота». Исходя из этого, он обоснованно писал об архаичности осетинского Нартовского эпоса, назвал чудом, что, пройдя историческую дорогу длиною в две с половиной тысячи лет, народ мог сохранить столько «пережитков» старины, выдержать такое испытание временем. «Но это чудо неоспоримо, — заключает ученый, — по языку и фольклору осетины оказались одним из самых бережно относящихся к традициям индоевропейских народов».

Более четырех десятилетий Нартовский эпос оставался одним из главных интересов Д. В ходе подготовки новых работ и дальнейшего углубления в теорию традиций ученый вносил определенные коррективы в ранее изданные труды. Однако, как правильно подметил В. И. Абаев, «в одном вопросе на протяжении сорока лет ученый не изменил своей точки зрения: он сохранил непоколебимое убеждение, что основной фонд нартовских сказаний осетин является древним и оригинальным, унаследованным ими от богатой скифо-сарматской и аланской эпической традиции».

Суть рассуждений выдающегося ученого сводится к следующему: центром формирования Нартовского эпоса и происхождения его основного ядра представляется древняя и средневековая Осетия, с территории которой сказания о Нартах постепенно проникли к соседним народам и даже соседям их соседей. При этом характеры некоторых героев подверглись всякого рода изменениям, появились новые сюжеты, образы, чему во многом способствовали расцвет и возвышение средневекового Аланского государства, в пределах которого проживали и неаланские племена. Они не могли не испытать сильное, доминантное влияние господствующего этноса. Все эти прочные непоколебимые аргументы привели Д. к заключению, которое стало хрестоматийным: «Именно у осетин и, без всякого сомнения, уже у их далеких предков сформировалось ядро нартовской эпопеи и ее основные персонажи. Я знаю, что, делая подобное заявление, я причиняю огорчение моим черкесским и абхазским друзьям, но истина дороже дружбы: в своей основе нартовский эпос — осетинский».

Разумеется, мнение одного ученого не всегда равносильно окончательному решению вопроса. Однако ученый ученому рознь. В данном случае оно принадлежит корифею нартоведения, которого, разумеется, ни в национальной ограниченности, ни в национальной предубежденности упрекнуть нельзя. Поэтому своеобразный вердикт ученого, опирающегося на тщательный анализ Нартовских сказаний, как в синхронном, так и в диахронном планах заслуживает, бесспорно, самого пристального внимания.

В последние десятилетия по нартоведению издается большая литература, в том числе учеными из соседних республик, категорически несогласными с мнением Д. Ниже приводим выдержки (далеко не полные) из изданных на русском языке книг Д., содержащие основополагающие мысли ученого о Нартовских сказаниях и первоначальном ядре эпоса, опровергающие голословные обвинения некоторых в адрес Д. в том, будто он в последних работах «не так последовательно придерживается прежней точки зрения».

«Осетины же преуспели вдвойне: они сбегали до наших дней не только язык как форму, несущую некое культурное содержание, но и





само это содержание, в котором отразилось состояние скифской цивилизации на последних ступенях ее развития. А главное — живы бесценные, полные архаики эпические сказания, и, хотя в них проникли некоторые более или менее универсальные фольклорные темы, героические образы эпоса по-прежнему свежи и самобытны. Более того: эту устную словесность в той или иной степени восприняли соседние народы, искажив в ней как раз то, что было специфически осетинским, скифским» (ОЭМ. 2001. С.8).

«Ядро нартских сказаний пришло из Осетии, но соседние народы (абхазы, черкесы, чеченцы и ингуши) обогатили их новыми эпизодами и новыми героями» (Там же. С. 8–9).

«А обычаи скифо-сарматов, обрисованные Геродотом, и нравы, приписываемые в сказаниях осетинским нартам, с внушающей доверие точностью совпадают во многих чертах» (Там же. С. 25–26).

«Никто не станет оспаривать, что нартский цикл у них (осетин. — Л.Ч.) более богатый и стройный, чем у черкесов... несколько групп нартских легенд, некоторые образы Нартов, по-видимому, вышли из аланского, сармато-скифского, «евро-иранского», т.е., в конечном счете, осетинского» (Там же. С. 34–35).

«Как и название “Нарт” представление о нартах и главенствующие персонажи, воплощающие это представление, родились в Осетии, а потом уже были восприняты соседними народами, зачастую переосмыслены, а порой даже получили новую жизнь или обогатились новыми чертами» (Там же. С. 171).

«Осетины стойко сохранили унаследованную от скифов трифункциональную структуру при распределении нартских героев по трем родам: Бората, Ахсартагата и Алагата. У черке-

сов как восточных, так и западных трифункциональная структура полностью исчезла, сохранился лишь род Алагата. У балкарцев и вайнахов сохранился род Ахсартагата. В абхазском эпосе трифункциональная структура полностью забыта» (Там же. С.172, 186, 190–194).

«И также очень примечательно, что ни один из соседних народов, которые заимствовали у осетин нартский эпос, не сохранил организацию героев в три функциональных рода и что, переняв некоторые темы, основанные на трифункциональной структуре, они их изменили... упразднив как раз эту структуру» (Там же. С. 260–261).

«Преимственность фольклорных традиций осетин выдержала такое испытание временем, равному которому я не знаю» (Там же. С. 181).

«По языку и фольклору осетины оказались одним из самых бережно относящихся к традициям индоевропейских народов» (Там же. С. 161).

Будем надеяться, что к объективному и авторитетному голосу маститого ученого прислушаются, что его идеи помогут внести больше глубины, трезвости и чувства ответственности в обсуждение проблем эпоса о нартах, целью которого должно быть одно — научная истина.

Соч.: Д ю м е з и л ь. ОЭМ; его же: Скифы; ЭМОМК. Вл., 2012; «Le livre des Heros. Legendes sur les Nartes». Paris.1965; Dumezil. G. Romans de Scethie et dalentour.

Лит.: А б а е в В.И. Заметки о трифункциональности. Памяти Ж. Дюмезиля // ИТ. I. 1990. С. 423 — 428; его же: Новая книга Жоржа Дюмезиля // Народы Азии и Африки. 1979; его же: Ж. Дюмезиль — исследователь осетинского эпоса и мифологии // Ж. Дюмезиль. ОЭМ. М., 2001; Г у р и е в Т.А. Лик бессмертного: Жорж Дюмезиль. Вл., 2004; Г а г л о й т и. НВИНЭ; Ч и б и р о в. ОН; его же: Дюмезиль и его нартведческие исследования // ИСОИГСИ. 2017. № 23 (62). С. 75–84.

Л. А. Чибиров





ЕВСЕЕВ Виктор Яковлевич (1910–1986) — российский ученый — финно-угровед, фольклорист, д. филол. н., проф., засл. деят. науки Карельской АССР (1967), член СП СССР (с 1946 г.).

Окончил ЛГУ (1927), работал в Карельском НИИ (1935–1941), в Институте языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН (1945–1986).

Е. известен как исследователь, собиратель и переводчик произведений карельского народного фольклора на русский язык. В 1940 г. вышел в свет первый составленный им фольклорный сборник карело-финских рун и песен «Сампо».

В статье «О типологической близости карело-финского и нартского эпоса» Е. отметил, что нельзя игнорировать сходство существенных деталей в обоих эпосах. Так, по его мнению, подобно герою карело-финского эпоса старому Вяйнямейнену нартский богатырь *Сослан* попадает живым в *Страну мертвых*. Е. считал, что аналогичный мотив богоборчества, связанный в отдельных сказаниях с образом Сослана, можно встретить в карельской руне о ковании цепи кузнецом Хиси. В эпизоде, рисующем месть *Батрадза* за смерть отца, обнаруживается сходство с сюжетом руны о мести Куллерво, сына Калервы.



В. Я. Евсеев

Е. пришел к заключению, что можно считать бесспорным типологическое сходство нартовского и карело-финского эпосов.

Соч.: Сампо: сборник карело-финских рун. Петрозаводск, 1940; Руны и исторические песни. Петрозаводск, 1946; Исторические основы карело-финского эпоса. Т. I. М.-Л., 1957; О типологической близости карело-финского и нартского эпоса // Вопросы литературы и народного творчества. Петрозаводск, 1959. Вып. XX. С. 37–40; Карельский фольклор в историческом освещении. Л.: Наука, 1968; Карельские народные песни (в 2-х томах). Таллин, 1976; 1980; Карельское научно-поэтическое творчество. 1981; Карело-финский народный эпос (в 2-х книгах). М., 1994. Кн. 1, 2.

Лит.: Евсеев Виктор Яковлевич // Писатели Карелии: библиографический словарь. Петрозаводск, 2006. С. 159–160; У истоков карельской фольклористики. К 100-летию В. Я. Евсеева. Биография, библиография. Петрозаводск, 2010.

Л. К. Гостиева

ЕГИПЕТ [МЫСЫР] — страна, которая в «Нартиаде» упоминается как «Мысыр» / «Мысыры бæстæ». Нарты отправляются туда в завоевательные *походы*. Неизвестно, имеет ли он какую-нибудь связь с историческим Е.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 500.

И. Б.

ЕГИПЕТСКИЙ ПРАВИТЕЛЬ (АЛДАР) [МЫСЫРЫ ПАДДЗАХ (ÆЛДАР)] — персонаж эпоса, недруг нартов, правитель богатой страны. Е. п. наделен такими же качествами, что и эпические герои: вместе со своим войском он воюет лицом к лицу с врагом. Е. п. похитил жену *Насран-аладара*. Нарты по *тревоге* поднялись, чтобы отбить ее, но не смогли справиться с ним. Сразиться с ним пришлось *Ацамазу*, поскольку Насран-алдар трусливо отказался от схватки. Поединок продолжался три дня; сражающиеся изрешетили друг друга стрелами, но победу одержал Ацамаз.

Жена Е. п. обладала магической силой: прикосновением руки и своим дыханием она заживляла раны и нарывы, вдыхала новые силы в умирающего, старика превращала в молодого человека, могла оживить полумертвого. Она спасла Ацамаза и подсказала ему, как расправиться с ее мужем, смерть которого могла наступить только от *ножа*, рожденного вместе с ним. В других вариантах вместо Е. п. действует *Тогус-алдар*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 307–327, 501, 502, 520.

И. Б.





ЕГУППУРТА [ЕГУЫШПЫРТÆ] — племя великанов, разбойников из кадага «Сослан и егуппурта» («Сослан æмæ егуыппыртæ»). Будучи в дальнем походе (дард хæтæны) *Сослан*, *Батрадз* и *Созырыко* в сумерках подъехали к подножью горы, из-под которой горел свет. Попросившись переночевать, герои узнали от жившей там женщины, что ее муж воюет с Е. Нарты, проявив благородство, отправились к нему на помощь и уничтожили всех врагов.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 155, 672.

Л. Ч.

ЕЖ [УЫЗЫН (ир.)/ УЗУН (диг.)] — животное отряда насекомоядных семейства ежевых. В народном творчестве осетин Е. показан умным и мудрым.

Согласно народным верованиям осетин, в Е. Бог превратил мудрого человека по имени Узын, который удачно ответил на три его вопроса и этим спас человечество от истребления. В осетинской сказке Е. осматривает построенный *дзуарами* дом и прозорливо указывает на ключевые недостатки, то есть делает то же, что в «Нартиаде» — *Сырдон*.

В *кадаге* «Нартовская красавица Уадзафтауа» («Нæргон рæсугъд Уадзæфтауæ»), дабы поставить на место заносчивую красавицу, живущую в *башне* на распутье семи *дорог*, *Сослан* обращается к *ведунье* (Къулбадаг-ус), а та отвечает: «Я ничего не могу поделаться, но посреди темного леса есть поляна, там есть валежник, на дне валежника — еж, его и спросите». Сослан вместе с двумя другими нартами идет туда, дважды зовет Е., сидящего в валежнике, наконец, тот отзывается и советует всем нартам собраться посреди семи дорог и начать танец *симд* с тазами и другими предметами, не подходить к красавице самим, а сделать так, чтобы она сама им доверилась, и танцевать усердно до тех пор, пока она сама не выйдет и не схватит кого-либо за плечо.

В схожем по сюжету кадаге «Тизмуда и бесподобный танец нартов» («Тъизмудæ æма Нарти агæнон симд») Сослан тоже обращается к ворожее, чтобы воздействовать на гордую красавицу *Тизмуду*, а та говорит: «Я ничем не могу помочь тебе, но среди дремучего леса есть поляна, а посреди ее обвалившееся дерево, а под ним сидит еж, и спроси его, и он тебе скажет определенно». Сослан находит указанное ме-

сто, трижды вызывает Е. Наконец Е. выходит и советует каждому из нартов положить на плечи то, чем он работает, и в таком виде должны плясать симд и девицы, и женщины, и старики, и молодые посреди семи дорог под *башней* Тизмуды, тогда она явится к ним.

С ключками Е. сравнивается борода Сослана. Например, так делает мать *Тотрадза* в кадаге «Борьба Урызмага с Алборовыми» («Уырызмæджи хæст Æлбортымæ»). Е. в «Нартиаде» наделен добротой и чуткостью. В *андиевских сказаниях* Е. сочувствует умирающему Сослану, и тот за это завещает свои усы Е. в качестве колечек.

«Ты за меня болеешь всей душой,
Прими же, друг, подарок скромный мой.
Когда настанет час моей кончины,
Усы мои возьми ты на щетину».

Представления осетин о мудром и добром Е. восходят ко временам общеиранского единства. По утверждению Плутарха («Об Исиде и Осирисе», 46), в зороастрийском bestiarii лесной Е. — благословенное существо, творение доброго верховного бога Ахурамазды. Также представления о еже как о священном животном известны из древнейших священных текстов зороастризма. Согласно Видевдату (фрагмент 1), созданная Ахурамаздой благая страна Вэкерта (вероятно, область современного г. Кабул) хороша тем, что является «родиной ежей». Там же (фрагмент 13) объясняется, что сотворенный Ахурамаздой Е. каждый день с полуночи и до того, как взойдет *Солнце*, выходит убивать тысячами создания злого Ахримана. Если кто-то убьет Е., то погубит душу свою и своих потомков на девять поколений вперед, которые не смогут перейти мост Чинват на том свете. За убийство Е. полагается тысячу ударов кнутом и плетью. Эти сведения находят подтверждение в средневековой пехлевийской традиции. Согласно Бундахишну (глава 7), Е. создан Ахурамаздой для противодействия «растаскивающим зерно муравьям», которые проделывают в земле многочисленные ходы. Обычай держать в домах ежей сохранился у зороастрийцев и в более позднее время. Мудрым советчиком выступает Е. и в легендах пуштунов.

Е. занимает заметное место в искусстве звероногого стиля сарматов и ранних алан. Из сармат-





ского кургана I в. н. э. возле с. Косика Енотаевского р-на Астраханской области происходят золотая пряжка и соответствующий ей золотой наконечник ремня парадного пояса в виде фигурки Е. с двумя змеями у ног и двумя стилизованными головками хищных птиц перед передними лапками. В Бесланском курганном катакомбном могильнике I–V вв. найдены бляшки конской сбруи со скульптурными изображениями ежей на серебряных пластинах.

Лит.: Ч и б и р о в. ТДКО. С. 178; Г а з д а н о в а В. С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Вл., 2007. С. 346; НК. ИАЭ. 5. С. 334, 468–469; ПНТО. 1927. С. 60; Нарты. 1957. С. 344; П л у т а р х. Исида и Осирис. К., 1996. С. 43; Авеста в русских переводах. СПб., 1997. С. 113; Зороастрийские тексты. М., 1997. С. 74, 293; Ч у н а к о в а О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М., 2004. С. 108; Авеста «Закон против дэвов» (Видевдат). СПб., 2008. С. 67, 199; T h o r n b u r n S. S. Vannú, or Our Afghán Frontier. London, 1876. P. 219; З а с е ц к а я И. П. Искусство звериного стиля сарматской эпохи (II в. до н.э. — нач. II в. н.э.). Симферополь, 2019. С. 60–61, 146, 166; Сокровища Алании / The Treasure of Alania. М., 2011. С. 137.

К. Ю. Рахно

ЕЛАХСАРДТОН [ЙЕЛӘХСӘРДТОН (диг.)] — персонаж *кадага* «Осада крепости Гори» («Гори федари әфсәдтә»), жил в *крепости Гори*, отец красавицы *Агунды*. Е. — вариант имени *Челахсартаг / Челахсартон*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 112–117; Нарты. ОГЭ. Кн. 1. С. 179–183; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 118–121.

Л. Ч.

ЕЛБАЕВ Александр [ЕЛБАТЫ Алыксандр] — *сказитель*, уроженец сел. Сурх-Дигора РСО-А. От него в 1941 г. Б. *Хадаевым* записан *кадага* «Три сокровища нартов» («Нарты әртә хәзнайы»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VI), л. 92–93.

И. Б.

ЕЛДА, ЕЛДИ, АЛЬДА. См. *Эльда*.

ЕЛИА, ЙЕЛИА, ИЛИА, ИЛЯ — один из *небожителей пантеона* осетин, громовержец. Е. отождествляется с *Уацилла*. При этом в дигорском *кадаге* об *Ацамазе* («Уази фурти зар») пе-

речисляются встретившиеся герою небожителю: «Инна ба адтәй | Бестауи бәрзондбәл бадәг | Уорс Йелиа; <...> | Инна ба адтәй | Хьәреуи хонхи бәрзондбәл бадәг хуари Уацелиа». Эпитеты Е. в «Нартиаде»: ‘белый’ (Уорс Елиа), ‘пользующийся уважением, почетом’, ‘великий’, ‘славный’ (читгин Елиа).

Племянником небесного Е. в *кадаге* «Как умер Нарт Батрадз» («Нарты Батырадз куыд амарди») назван сын *Бурафарныга Бурхорали* («Бурхорали уыди уәларв Елиайы хәрәфьрт»).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. 520; НК. ИАЭ. 4. С. 352–360.

М. Д.

ЕЛИАТА [ЕЛИАТӘ] — согласно *кадагу* «Нарти Сослан әма кәрзәлгьист уосә», первый созданный *Богом* на земле народ, титаны («Фиццагдәр Хуцау исфәлдиста Елиати, әма әгәр тухгин адтәнцә...»). В указанном тексте, а также в *кадаге* «Нарт Батрадз» («Нарты Батрадз») *Камбадата* названы племянниками Е.

Важную роль Е. играют в сюжете о борьбе *Батрадза с небожителями*. Ангелы (*зәдтә әмә дауджытә*) обращаются к ним за помощью, потому как Батрадз, согласно вариативным текстам, имеет с ними родственные связи: «...Елиатә ә мади мади әрвадтәлтә ‘нцә, әма иу уони бон ку неци исуа, уәд ин неке бон неци исуодзәнәй».

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 421, 830; НК. ИАЭ. 3. С. 447, 459, 464, 606.

М. Д.

ЕЛИЗБАР [ЕЛЫЗБАР, ЕЛЫЗБАР-ПАД-ДЗАХ] — царь *чертей, далимонов*, персонаж эпоса. В *кадаге* «Как Нарт Созырыко женился на красавице Бедухе из рода Ахсартагата» («Нарты Созырыхьо куыд әрхаста Әхсәртәгаты рәсугьд Бедухайы») у Е. есть семья, трое дочерей. Он же — хозяин лучшего *коня Дзындз-Аласа*, возвращенного в подземном царстве. У него побывал *Сослан*, прыгнувший с *неба* и пробивший землю («Әмә зәхмә куы ‘рхәццә, уәд зәхх ныттыдта бынмә. Авд дәлдзәхы фәци, хәйрәджытәм ныххаудта; Елызбар — сә паддзах хәйрәджытән»).

В *кадаге* «Нарт Созырыко» («Нарты Созырыхьо») под *семью подземельями* у Е. побывал *Сырдон* с просьбой предоставить ему войска для расправы с Сосланом («Сырдон куы базыд-





та, цамай у сæ адзал Созырыхъо æмæ йæ бæхæн, уæд авддæлзæхх хæйрæджытæм фæуад. Бараст хæйрæджыты паддзах Елызбармæ...»). Е. дал ему лучников. См. *Черти*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 46–49, 571–595, 796; СН. 1978. С. 156–159.

Л. Ч.

ЕЛИСО (диг.) — слепая женщина, сестра *Сыбалца* в *кадаге* «Поминки матери Сыбалца» («Субæлций мади хист»). Е. понимает и знает птичий язык.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 42–43, 658.

Л. Ч.

ЕЛКАНОВ Габицо Дженаевич [ЕЛХЪАНТЫ Дженайы фырт Гæбыцо] — *сказитель*, уроженец сел. Эммаус РСО-А. От него в 1941 г. У. *Богазовым* записан *кадаг* «Как Нарты выбирали лучшего» («Нарт хуыздæр лæг куыд æвзæрстой»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (V), л. 22; НК. ИАЭ. 5. С. 658.

И. Б.

ЕЛОЙ, ЕЛУАТЫ ЕЛОЙ [ЕЛУАТЫ ЕЛОЙ] — герой из рода Елуата, племянник *Бога*, персонаж *кадага* «Как Елуаты Елой убил Нарта Бызарыко» («Елуаты Елой Нарты Бызарыхъойы куыд амардта»). У Е. была чудесная *палка* (фарны лæдзæг), с приобретением которой он стал непобедим («Елой дæр уыцы тала ракодта йæхицæн лæдзæгæн, æмæ йын уæдæй фæстамае тыхгæнæг тых нал ардта. Уыцы лæдзæджы фæрцы Елоы къухы цы нæ бафтыдаид, ахæм нал уыди»). Ее не раз пытались отобрать у него нарты. Однажды *Бызарыко* также решил отнять ее и собрал нартовских юношей, предупредив Е. о наступлении. Однако Е. в единоборстве одолел Бызарыко и выдал нартам его обезглавленный труп. Нарты не могли похоронить его и попросили Е. вернуть голову убитого.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 575–577, 719.

М. Д.

ЕЛОН — жена *Урызмага*, персонаж *кадага* «Как Шатана стала женой Урызмага» («Сатана Уырызмаджы ус куыд ысси»). В других вариантах — *Ельда*, *Эльда*, *Альда*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 136, 535.

Л. Ч.

ЕЛТА-БЫЦА, ЕЛТА-БУЦА — персонаж *кадага* «О нартовском князе Насран-алдаре [и Ацамазе, сыне Аца]», опубликованном на русском языке Г. *Шанаевым*, в переводе которого Е.-Б. называется турецким ханом, что, вероятнее всего, ошибочно. В осетинском эпосе речь идет о стране *Терк-Турк* и о ее правителе. Согласно сказанию, Е.-Б. — враг нартов, похитивший молодую жену *Насран-алдара*. В схватке за нее погибает лучший друг алдара *Аца*. Узнав о гибели отца, младенец *Ацамаз*, сев на отцовского коня и вооружившись его *мечом*, сразил Е.-Б., освободил жену Насран-алдара, а молодая ханша сделалась женой Ацамаза.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 429–446.

Л. Ч.

ЕЛТАГАН [ЕЛТАГЪАН, ХОХЫ БАДÆГ ЕЛТАГЪАН, КУЫЦЫЧЧЫ ФЫРТ ЕЛТАГЪАН (ир.) / АВДСÆРОН УÆЙУГИ ФУРТ ЕЛТАГЪАН (диг.)]. В «Нартиаде» встречаются несколько героев с именем Е. в различных сюжетах. Так, в *цикле* о Нарте *Сослане* Е. — златовласый сын *великана Куыцыка*, живущий за *Черным морем* на равнине Хазм (см. *Хазмийская равнина*). Мать сыновей *Бурафарныга* предлагает *Созырыко*, покалечившему юношей, испытать свою силу, раздобыв золотые *волосы* Е. для отделки своей *шубы*: «Хæзмы быдыры, Сау денджызы æдде, цары Куыцыччы фырт Елтагъан; йæ сæры царм сызгъæрин у. Кæд тыхджын дæ, Созрыхъо, уæд Елтагъаны амар æмæ йын йæ сæры царм растигъ æмæ йæ рахæсс æмæ уымæй дæ карцы æфцæггот скæн». В одном из вариантов сюжета о том, как Сослан отправился пасти скот нартов («Сослан хъомгæс куыд ацыди»), Е. — владелец зимних пастбищ, назван «сидящим в горах Е.» («Хохы бадæг Елтагъан»). Его возможно убить только его собственным *ножом* («Йæхи кардæй уыд йæ мæлæт»).

В дигорском *кадаге* («Нарти Хæмици фурт Батраз æма Аевдсæрон уæйуги фурт Елтагъан») Е. является сыном *Семиглавого уаига*. Глядя на *игры нартов*, он решил присоединиться к ним, чтобы в очередной раз продемонстрировать свою силу. Но *Батрадз* оторвал ему руку, и Е. вернулся домой весь в крови. В. И. *Абаев* и Э. Бенвенист обоснованно считают имя Е. тюркским или монгольским (как и имя его отца *Куыцыка*), означающим «возбужденный», «буйный».





Согласно другому кадагу («Нарты Елтагъан æмæ Борæты чызг»), Е. — сын *Бырсага* из рода *Алагата*, воспитанник *Донбеттыров*. Он женился на *дочери Бцег* из рода *Бората*, после чего враждовавшие роды помирились.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 108–110; Абаев. ИЭСОЯ. II. 1954. С. 411; Бенвенист Э. Очерки по осетинскому языку. М., 1965. С. 152; НК. ИАЭ. 2. С. 76–78, 386–387, 799, 826; НК. ИАЭ. 3. С. 129–130, 621; НК. ИАЭ. 5. С. 557–559, 715–716; СН. 1978. С. 481–486.

М. Д.

ЕЛЫНУАТА [ЕЛЫНУАТÆ] — эпический народ, встречающийся в *кадаге* «Гибель рода Елынуата» («Елынуаты сæфт»), враги нартов. Ожесточенная война между нартами и Е., которые были в союзе с *Азырата*, продолжалась год. В одном из сказаний упоминается эпический герой из рода Елуата. См. *Елой*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 719; НК. ИАЭ. 7. С. 568.

И. Б.

ЕЛЬДА, АЛЬДА, ЭЛЬДА [ÆЛДИ, ЕЛДИ, ЕЛДÆ, ЕЛДО, ЕЛДЫ, ЕЛОН, ЭЛДÆ] — персонаж «Нартиады», первая жена Нарта *Урызмага*, девушка из рода *Алагата*. Когда подошло время для вступления в брак, сто женихов посвятились к ней. Е. со своим отцом устроили им соревнование в пении, пляске и игре на *фандыре*. Во всех трех состязаниях победу одержал Урызмаг, за которого она и вышла замуж. Через год у нее родились близнецы — сын и дочь.

Шатана, задумавшая женить на себе Урызмага, пошла на хитрость: по ее совету Урызмаг поручил жене приготовить *пиво* к его возвращению из длительного *похода*. Ничего не подозревавшая Е. исполнила желание мужа, но из-за козней Шатаны напиток перестал бродить. Е. переживает, стыдится своего мужа, Шатана обещает ей помочь, но с условием — разрешить ей провести одну ночь с Урызмагом. Не подозревая злого умысла со стороны Шатаны, простодушная Е. дала согласие. Тогда Шатана изготовила новую закваску, и напиток забродил. Она же, благодаря волшебству, продлевает ночь, а Е., подходя к спальне и тщетно дергая запертую дверь, каждый раз от злости выпивала кружку браги (къуымæл), и, напившись ее, она лопнула. Что касается детей, то, по проклятию Шатаны, и они погибли в разбушевавшейся реке.

Существуют и другие варианты. Шатана попросила свадебную *одежду* у Е., якобы для шутки, и Урызмаг принял ее за Е. В некоторых сказаниях к возвращению из похода Урызмага Шатана принимает облик Е.; она разделила с ним брачное ложе, а Е. от досады умерла. И что характерно — ни в одном сказании Шатана не осуждается, не выражено сочувствие к Е. — беспомощной и доверчивой.

Е. *Мелетинский* эпизод с Е. сближает со сказочными мотивами «подменной жены» и «забытой невесты». Вместе с тем, по замечанию Л. А. *Чибирова*, точно так же в скифской легенде Ехидна хитростью задерживает у себя *Геракла*.

Для сравнения, в ирландской мифологии схожим образом молодой бог Энгус Мак Ок запрашивает у своего отца, бога Дагды, его владения сроком на один день и одну ночь, то есть навсегда. А мотив удлиненной ночи напоминает длинную, видимо полярную, ночь в ведических текстах, Авесте и некоторых славянских и молдавских сказках.

Из сообщения византийского историка XI в. Георгия Кедрина следует, что имя Е. — происходит от аланского Альда — имени вдовы авастского (абхазского) царя Георгия, аланки; она заключила союз с византийским императором Романом и отдала ему крепость — укрепление Анакуф (Анакопию) на берегу *Черного моря* близ Нового Афона; позже со своим сыном поселилась в Осетии. В. И. *Абаев* выдвигал предположение о германском происхождении имени Альда.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 121, 125; НК. ИАЭ. 7. С. 42–44, 520, 533; Абаев. НЭО. 1945. С. 29; Мелетинский. ПГЭ. С. 191; Мамиева. Сатана. С. 77–80; Чибиров. ОН. С. 57; ; НК. ИАЭ. 2. С. 533; Ванев З.Н. Исторические известия об аланах-осах. Ст., 1941. С. 40.

М. Л. Чибирова

ЕМЫЛЫК [ЕМЫЛЫКК] — неукротимый белый конь или жеребец, не приученный к седлу. В *кадаге* «Борьба Нарта Уархага и его сыновей с уаигами» («Нарты Уæрхæг æмæ йæ фыртты хæст уæйгуытимæ») — *Уаддымд* (букв. 'быстроногий'), которого *Саталагу* подарили родственники его жены.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 656; НК. ИАЭ. 7. С. 542.

И. Б.





ЕНАЛДИЕВ Петка Леванович [**ЕНАЛДЫТЫ** Леуаны фырт Петка] — *сказитель*, уроженец сел. Джинат РСО-А. От него в 1941 г. в сел. Рассвет К. Гутновым записан *кадаг* «Урызмаг и Шатана» («Уырызмаг æмæ Сатана»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 569–573; НК. ИАЭ. 1. С. 555.

М. Д.

ЕПАРЕ [**ЕПÆРЕ** (диг.)] — нарт-бедняк из *кадага* «Сын Нарта Епаре Айсана» («Нарти Епæрей фурт Айсана»), у которого благодаря подаренному ему *Богом яблоку* в пожилом возрасте родился сын *Айсана*, стоивший семейных.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 561–566, 716.

Л. Ч.

ЕПХИЕВ Ладе Петрович [**ЕПХИТЫ** Бетърейы фырт Ладе] — *сказитель*, уроженец сел. Хумалаг РСО-А. От него в 1941 г. В. Дулаевым и А. Бугаевым записан «Кадаг о Нарте Урызмаге» («Нарты Уырызмаджы кадаг»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (X), л. 39–41.

И. Б.



Т. А. Епхиев

ЕПХИЕВ Татари Асланбегович [**ЕПХИТЫ** Асланбеджы фырт Татæри (1911–1958)] — осетинский писатель, автор известных поэм «Два сердца», «Безымянный курган» и др.

В составе правительственного Нартского Комитета Северной Осетии (1940)

принял активное участие в подготовке к изданию на осетинском языке в прозаической и сти-

хотворной формах «Нарты кадджытæ» в 1946 и 1949 гг.

Лит.: Писатели Советской Осетии. Ст., 1957.

Л. Ч.

ЕРАХЦАУ [**ЕРÆХЦАУ** (диг.)]. См. *Арахдзау*.

ЕРДЖУН [**ЕРДЖУН, ЕРДЖУНЫ БЫДЫР**] — название равнины, где пасется жеребец, который лучше *коня Уастырджы*. Его хозяином является *Малик* («...уартæ Ерджуны быдыры се схæсгæ Мæликкæн хизы иу топпы нæмыджы хуызæн байраг, æмæ уый у Уастырджийы бæхæй бирæ хуыздæр...»). С помощью Уастырджы и *Фалвара Агурболату* удается оседлать жеребца.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 64–65, 661.

И. Б.

ЕСЕН (диг.) — отец *Хамыца*, дед *Батрадза* в *кадаге* «Нартовская Акула-красавица и сын Хамыца маленький Батрадз» («Нарти Акуларæсугд æма Хæмици фурт минкъий Батраз»). В тексте говорится, что Батрадз женился в один день с отцом и дедом: «Йеу анзбæл Хæмици фурт Батраз æ фидæ Хæмици, æ фиди фидæ Есен æма æхецæн йеу бон уоститæ æрхаста».

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 239, 639.

И. Б.

ЕСЕНОВ Гаги [**ЕСЕНАТЫ** Гаги] — *сказитель*, уроженец г. Владикавказа РСО-А. От него в 1880 г. В. Ф. Миллером записано 11 *кадагов* «Как родилась Сатана», «Урузмаг и Сатана» и др.

Лит.: ОЭ. I. С. 46–51; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 138.

И. Б.

ЕФС, АФСА [**ЕФС, ЕФС БÆХ** (ир.) / **ÆФСÆ** (диг.)] — кобыла. Лексема происходит от др.-ир. слова «аспа», обозначавшего любую лошадь.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 547; НК. ИАЭ. 7. С. 524.

И. Б.





ЖАНТИЕВ Ельбуздуко — один из первых *сказителей*, от которых записывались в XIX в. «Кадаги о Нартах». Сведения о нем зафиксированы В. Пфафом. Вот как он описывает знакомство с Ж.: «Посетил с. Какадур Куртатинского ущелья в 1870 г. В отведенной нам комнате зашла речь о нартах и нартовских сказаниях. Любезный хозяин наш юнкер Ельбуздуко Жантиев, рослый, прекрасный мужчина лет сорока, оказался одним из лучших и известных во всей Осетии знатоков нартовских сказаний. Ельбуздуко велел ему принести фандыр, т. е. двухструнную осетинскую скрипку, сел у огня и начал петь о нартах по монотонной восточной мелодии, аккомпанируя пение скрипкою, на которой осетины играют, как на виолончели, упирая ее в колени». Так, по просьбе В. Пфафа, он исполнил *кадаг* о *Батрадзе*, затем о *Шатане*, завершил сказанием о путешествии *Созырыко* в подземный мир. Записанные от Ж. кадаги вошли в работу В. Пфафа «Путешествие по ущельям Северной Осетии».

В кадаге о Батрадзе полностью отражено представление, которое сложилось и утвердилось об этом герое: все его известные подвиги, детали мщения нартам за смерть отца и др. При этом, по рассказу Ж., было два периода в жизни Батрадза: первый, когда он был прекрасным юношей, и второй, когда Батрадз стал мстителем. Кадаг о Шатане небольшой, в нем подчеркивается ее необычайная красота, повествуется о женитьбе на ней *Урызмага*.

Лит.: ППКОО. Кн. 7. С. 50–62.

Л. Ч.

ЖЕЛЕЗНОМОРДЫЕ СОБАКИ [ÆФСÆНДЗЫХ КУЫЙТÆ] — собаки, охраняющие стальные двери крепостей *великана Афсарона*. От страха перед ними даже птицы не смели пролетать над его владениями. *Дзылау* и *Болатбарзай* прикармливают их и похищают сестру Афсарона. Согласно эпической традиции, такие функции чаще всего исполняют *железномордые волки*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 51–55, 462.

Л. Ч.

ЖЕЛЕЗНОМОРДЫЙ ВОЛК [ÆФСÆНДЗЫХ БИРÆГЪ] — страж многих стад и табунов лошадей страны *Терк-Турк* в сюжете о *Безымянном сыне Урызмага*. Во время завоевательного похода Безымянный сын Урызмага убил Ж. в. выстрелом из лука, отрезал ему ухо и предоставил его в качестве доказательства угона табунов и стад пировавшим жителям страны («...æфсæндзых бирæгъы хъус æмæ æфсæндзых сынты сæр систа йæ дзыппæй æмæ сæ фынгыл сæвардта»). Вместе с Ж. в. табуны и стада охраняют *ястреб* / *кориун* / *ворон* / сокол с железным клювом (æфсæндзых хъæрццыгъа / цæргæс / сынт / уари), а также *железномордый конь* (æфсæндзых бæх / æфсæндзых уырс).

В вариантах встречаются один или несколько Ж. в. Так, в *кадаге* «Безымянный сын Урызмага» («Уырызмæджы æнæном лæппу») с ними справляются гончие псы главного героя: «Рахæцца та йæм сты уый фæста æфсæндзых бирæгъта; ауагъта сæм егæртты, æмæ та сыл стыхджын сты егæртта, аргæвстой та сæ; æмæ та сын лæппу се ссырта ралыг кодта, йæ дзыппы сæ цæвардта». Наряду с эпитетом 'æфсæндзых' (железномордый) в отношении волков-стражей в эпосе используется лексема 'тугдзых' (хищный, кровожадный).

Ж. в. встречается и в сюжете о противостоянии *Сослана* и *Алымбега* во время *игры в альчики*. Сослан сделал свой ход, и из его альчиков выскочил *кабан*, при следующем ходе Алымбега его альчики обернулись Ж. в., растерзавшим кабана.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 251, 266, 345, 374–376; НК. ИАЭ. 5. С. 180, 516, 594; НК. ИАЭ. 7. С. 85.

М. Д.

ЖЕЛЕЗНОМОРДЫЙ КОНЬ [ÆФСÆДЗЫХ БÆХ, ÆФСÆЙНАГ БÆХ-УЫРС, ÆФСÆНДЗЫХ УЫРС, ÆФСÆНУЫРС (ир.) /





ÆФСÆНУРС (диг.) — мифический конь, который является яростным защитником охраняемого им табуна. Чаще всего чудесный боевой железномордый или просто железный жеребец упоминается в вариантах *кадага* о *Безымянном сыне Урызмага*. Как правило, он охраняет стадо, которое хотят угнать нарты. Герою приходится приложить большие усилия, чтобы одолеть его. В этом ему помогает собственный конь или лошадь кого-нибудь из *небожителей*, нередко это бывает конь *Уастырджси*. Убив Ж. к., герой отрезает ему уши. Однако в большинстве вариантов он укрощает железномордую лошадь, и она становится в дальнейшем верным помощником героя. В текстах вариантов упоминается Ж. к. *Созырыко*, охраняющий уже нартовские табуны.

Ж. к. являются отражением защищенных *доспехом* лошадей тяжелой кавалерии предков осетин, сарматов и алан. Также фольклорным отражением лошадей, облаченных в защитные доспехи, являются и упоминаемые в эпосе кони, которые питаются стальными опилками, гвоздями или наконечниками стрел.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 398, 414; НК. ИАЭ. 7. С. 179, 253; Дз и ц о й т ы. ВОФ. С. 151.

А. Б.

ЖЕЛЕЗНЫЕ ВОРОТА [ÆФСÆН ДУАР, ХÆДКÆНГÆ ÆМÆ ХÆДÆХГÆНГÆ ДУÆРТТÆ]. В «Сказании об исчезновении Нартов» («Нарты мыггаджы сæфты таурагъ») упоминаются семь железных ворот неприступного замка *Сайнаг-алдара*; ворота сами открываются и закрываются («Уыдонаддейæ хъуыдис авд æфсæн дуары басæттын. Уыцы дуæрттæ уыдысты хæдкæнгæ æмæ хæдæхгæнгæ дуæрттæ — никæй бон уыдис сæ бакæнын, никæй бон уыдис сæ сыхгæнын»).

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 594.

М. Д.

ЖЕЛЕЗНЫЙ ВЕЛИКАН [ÆФСÆН УÆЙЫГ] — персонаж эпоса, житель подземелья, разбойник и злодей. Согласно *кадагу* «Батрадз и Железный великан» («Батырадз æмæ Æфсæн уæйыг»), у *Батрадза* был друг, живущий с семьей посреди чистого поля. Как-то из подземелья выбрался Ж. в. и забрал его жену, а ему самому и его сыну отрубил головы. Голова друга

прикапалась к дому Батрадза и попросила его отомстить Ж. в. («Дæлдзæхæй мæм Æфсæн уæйыг ссыдис æмæ мын уый мæ сæр алыг кодта, мæ фыртты сæр дæр, æмæ мын мæ усы йæхицæн афардæг кодта, æмæ ма дæу зыдтон æмæ дæумæ æрбацыдтæн, кæд мын мæ туг ды райсис, уый йеддæмæ æндæр ничи»). Батрадз отправился за отсеченной головой и в чистом поле нашел каменную плиту, из-под которой выходил на землю Ж. в. Батрадз заставил сплести веревку из шерсти, обвязавшись ею, он семь дней и семь ночей спускался в подземелье. Расправившись с Ж. в., Батрадз освободил томившихся в подземелье узников, а вместе с ними и жену своего друга. Она обладала волшебной силой и оживила своих родных.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 503–510, 665, 689.

Л. Ч.

ЖЕЛТАЯ БУСИНА [БУР ФÆРДЫГ (ир.) / БОР ФÆРДУГ (диг.)] — волшебная бусина из *кадага* «Уасгерги и безносый Маргудз» («Уасгерги æма æнафий Мæргъуз»), которая обладает магической силой, воскрешает мертвых и излечивает раны. См. *Цыкура-бусина*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 709.

И. Б.

ЖЕЛТАЯ СКАЛА [БУР АЙНÆГ] — эпический топоним. Согласно *кадагу* «Сослан и сынновья Тара» («Сослан æмæ Тары фырттæ»), сила, надежда и душа великана *Бибыца* спрятаны в *голубях*, находящих в железном ларце в горной крепости на вершине Ж.с. («...мæнæн мæ тых, мæ ныфс æмæ мæ уд сты хохы фидары, Бур айнаджы сæр; уым болаг лагъзы мидаг ис æртæ бæлоны»).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 312, 819.

Л. Ч.

ЖЕНЩИНЫ В ЭПОСЕ. Особое место в осетинских «Кадагах о Нартах» занимают женские образы. В эпосе подчеркивается уважительное отношение к женщине, определявшееся условиями военного уклада жизни; мужчина, проявивший непочтительность к женщине, не может быть и хорошим воином.

Внешность женщин в эпосе рисуется в цветах солнечных лучей и сияния *луны*, золотые косы ниспадают ниже пояса. Ставшая женой





Алымбега из рода *Алыта* смуглолицая дочь *Адыла* была необыкновенно красива: «Один взгляд ее — солнце солнц, улыбка исцеляет от всех болезней, ее длинные косы чернее воронова крыла, ее черные брови подобны дугам полумесяца».

В числе характеристик идеального нарта, наряду с другими качествами (готовность умереть за свой народ, быть правдивым, уметь сдерживать свои страсти, быть воздержанным в еде, знать меру в питье *ронга*), непременно входило достойное отношение к женщине: «Настоящий нарт из-за женщины не должен терять свое достоинство и своей чести». *Этикет* не позволял нарту с вождением смотреть на женщин. Вот почему Нарт *Хамыц* осуждается в нартовском обществе.

В известном *кадаге* «Собрание нартов» третий кусок сукна предназначался тому, «кто из молодежи больше всех благородства проявил по отношению к женщинам и наиболее снисходителен был к своей жене. Батрадз выиграл и этот приз, после того, как стал известен следующий эпизод из его жизни. Перед возвращением из похода нарты подговорили жену Батрадза притвориться, будто она изменила Батрадзу с его молодым пастухом. Когда муж вернулся домой и увидел, что голова жены его лежит на руке пастуха, он осторожно вытащил руку пастуха из-под головы своей жены. После этого вышел он во двор, подстелил под себя бурку, седло — под голову, лег и до восхода солнца проспал». В сказаниях немало примеров уважительного отношения нартов к своим женам; они не проявляли жестокости по отношению к неверным супругам.

Тщательный анализ женских образов в «Нартиаде» свидетельствует о высоком положении женщины в осетинском обществе. О *Шатана* и ее исключительном месте в нартовских сказаниях В. И. *Абаев* писал: «Тщетно искали бы мы в каком-либо ином эпосе женский образ такой мощи, такого значения, такого размаха, такой жизненности, как нартовская Шатана. В других эпосах одну героиню можно заменить другой без ущерба для психологической и художественной правды. Нартовскую же Сатану никогда и никем заменить невозможно, равно, как нельзя ее удалить из эпоса без того, чтобы не ощутить зияющую пустоту».

В отличие от аналогичных женских образов в других кавказских эпосах, сфера деятельности осетинской Шатаны охватывает жизнь нартов в целом; она принимает участие во всех крупных событиях общественной жизни. Шатана мудра, прозорлива; к ее советам прислушиваются, она не раз спасает нартов от врагов или голодной смерти.

Шатана — культурный герой, изобретатель любимого напитка нартов — *пива*. «Шатана — наша мать» — это эпитет глубокий и всеобъемлющий.

В Нартовском эпосе осетин ярко выделяется еще один женский образ. *Дзерасса* — мать *Урызмага*, *Хамыца* и Шатаны, выдающихся представителей рода *Ахсартаггата*. Отметим также *Быценон*, мать храброго Нарта *Батрадза*, *Бедоху*, жену Нарта *Сослана*, *Аколу*, жену Нарта *Батрадза*, *Ельду*, *Агунду*, *Ацырухс*, *Косер* и др., отличающихся и внешней красотой, привлекательностью. Ж. в э. необыкновенно красивы, в то же время они и умны, деловиты, искусны в разных рукоделиях. Быценон за сутки передела всех нартов («одной рукой кроила, другой шила»).

Нартовские женщины разборчивы, подчас капризны. Прежде чем дать согласие на брак, они испытывают своих женихов в ловкости, силе, находчивости. Число сватающихся к ним юношей также говорит об их достоинствах. Сидят они в своих *башнях* и отвергают многочисленных поклонников, предъявляя к ним высокие требования. Во всем мире никого не осталось из самых лучших, кто бы не сватал дочь Адыла, но она ни за кого не соглашалась выходить замуж.

Весьма популярен мотив выбора жениха на *танцах*. Чтобы удостоиться руки Ельды, Урызмаг оказался лучшим в танце, пении и игре на *фандыре*. Чтобы добиться руки Аколы, Батрадзу пришлось не только лучше станцевать, но и пройти тяжелейшие испытания. Невероятно трудные задания дает претендентам на ее руку и *Саумарон*-красавица. При выборе жениха нартовских красавиц интересует, в том числе, ответственность героя перед своим народом (Акола). Их сердца покоряют отличившиеся удалью, ловкостью, мужеством, проявившие любовь к искусству. Когда же выбор сделан, это становится





праздником вселенского масштаба; так, на свадьбу Агунды и *Ацамаза* собрались все *небожители*. Ж. в э. вольна в своем выборе: она выходит замуж по своему желанию, без советов близких выбирает или отвергает женихов.

Нартовские женщины не лишены героизма, мужества. Когда в отсутствие *именитых нартов* недруги нападают на *Селение Нартов*, девушки (*дочь Даргафсара*, Агунда и др.) защищают родную землю. Будучи лихими наездницами, они передеваются в мужскую *одежду* и отважно сражаются с врагами.

Как видно, «женщина выступает обычно в Нартовском эпосе как существо сильное и властное, пользующееся большой личной свободой и самостоятельностью». Однако «при всем том они остаются в большинстве носительницами чисто женского или семейного начала, чем, в конечном счете, определяется сфера их активности» (В. И. Абаев).

Лит.: СН. 1978. С. 150, 151, 206, 210, 280, 354; СНБ. 1960. С. 336; Абаев В. НЭО. 1982; Туева О.Н. Женщины в нартском эпосе // НЭ. 1949; Абаев В. О героинях. С. 59–87; Алборов О. Проблема; Хачирти. Аланика. I. С. 342.

М. Л. Чибирова

ЖЕНЩИНЫ-ВОИТЕЛЬНИЦЫ. Известный ученый-кавказовед П. К. Услар ссылается на легенду о том, как предки черкесов вели войны с Ж.-в. (еммечь), жившими около Сванетии. Накануне решающего сражения предводительницы еммечь и черкесов, обладавшие даром пророчества, сошлись на переговорах, за которыми последовал брачный союз. Их примеру последовали и дружины: женщины еммечь вступили в брак с черкесами.

На Северном Кавказе упорно держалась известная легенда о савроматах. «С (...) далекого времени женщины савроматов, — пишет *Геродот*, — ведут нынешний образ жизни: вместе с мужьями и без них ездят верхом на охоту и на войну и одеваются так же, как и мужья». Налицо явное сходство с геродотовскими *амазонками*. Этот мотив нашел отражение и в фольклоре народов Кавказа. Легенды о Ж.-в., будто бы живших в районе Эльбруса, были распространены и в Мингрелии. В источниках содержатся сюжеты о нападении на сванов, карачаевцев, черкесов, после которых на поле сражения находили множество женских тел.

В осетинском эпосе также встречается сюжет о Ж.-в. Однажды могучие *великаны* напали на *Селение Нартов*, когда мужчины были в *походе*. Девушками и нартскими невестками было сформировано войско. Облачившись в мужскую *одежду*, девичье войско во главе с *Агундой* вышло в поисках нартов, но попало в плен к великанам. Явившись по *тревоге*, *Урыз-маг*, *Сослан*, *Батрадз* и другие расправились с великанами, угнали их скот и освободили девичье войско.

Как утверждал Гиппократ, сарматские женщины не имели правой груди, так как еще в младенчестве матери прикладывали к ней раскаленный медный инструмент, чтобы прекратить ее рост; это делалось для того, чтобы вся сила перешла в правое плечо и правую руку (см. *Обычай отсечения руки*). Это сообщение Гиппократа подтверждается археологическими находками. В сарматском кургане в Прикубанье (IV в. до н. э.) археологи обнаружили на бронзовой вазе изображение молодой Ж.-в. без правой груди, ведущей борьбу с грифонами (Анфимов).

Согласно различным источникам, у сарматов, хотя они и родственны скифам, женщина занимала иное положение в обществе. Греческий автор IV в. до н. э. Скилак называл сарматов «народом, управляемым женщинами», что указывает на гендерные отношения, характерные для материнского рода. Они были воительницами. Еще *Геродот* констатировал, что у савроматов мужество было свойственно и женщинам; ни одна девушка не имела права выйти замуж, пока не убьет врага. Саки и массагеты славились своими выдающимися женщинами: Зарина, Томирис, Спарейра.

Географические места, в которых пребывали Ж.-в. на Северном Кавказе, были районами локализации предков осетин-алан до татаро-монгольского нашествия. Об этом свидетельствуют и топографические названия местности. Исходя из этого, В. Ф. *Миллер* считал варианты кавказских свидетельств о Ж.-в. отзвуком скифской истории. Ученый лишь сожалел, что в Нартовских сказаниях не сохранилось намеков на воинственность дев. Однако, как оказалось впоследствии, в сказаниях осетин обнаружилось не только яркие эпизоды о Ж.-в., но и любопытные параллели с материалами народов среднеазиатского региона.





Сарматская воительница



Тренировка нартовских женщин. Худ. М. Туганов

В некоторых *кадагах* всемогущая чародейка и мудрая *Шатана* предстает и как храбрая женщина. Так, в тексте, записанном М. Тугановым, она, «наряжаясь в мужские доспехи, вступает в единоборство со своими женихами, побеждает их и отказывает им в своей руке. Лишь ее брат Урузмаг, женой которого она в конце концов и стала, превосходит ее и силой, и мужеством, и ловкостью».

Однако в «Кадагах о Нартах» среди Ж.-в. особенно ярко представлен образ дочери *Даргафсара*. С ней можно сравнить 15-летнюю героиню кара-

калпакского дастана «Кырк Кыз». Она так же, как и дочь *Даргафсара*, с 40 подругами-ровесницами поселилась на острове *Миуали* и начала обучать их военному делу, чтобы выступить против калмыцкого хана *Суртайши*. Сходство поразительное и объясняется участием древнеиранского компонента в формировании культуры осетин и каракалпаков. Исследователь этого эпического сюжета Л. С. Толстова заключает: «Кырк Кыз и нартовский эпос восходят к родственным (или идентичным) сказаниям, обнаруживающим немало общего в культуре обширного скифо-сармато-сако-массагетского мира и к генетически связанным с ними сказаниям аланов, вошедших (в качестве ведущего компонента) в состав осетин — и в качестве одного из составных компонентов — в состав населения Приаралья, в частности каракалпаков, и вследствие этого имеет немало аналогий».

Таким образом, многие образы нартовских героинь и связанные с ними мотивы восходят к древнеиранскому миру, получили распространение на Центральном Кавказе, «что подтверждается и предметами материальной культуры из сарматских могильников, и данными фольклора, отражавшими образ Ж.-в. (Б. А. Калоев). См. *Амазонки. Дочь Даргафсара*.

Лит.: Снб. 1960. С. 380–381; Античные. 1990. С. 100; Геродот. 1972. IV; Туганов. Кто такие; его же: Новое. С. 186; Миллер. ОЭ. III. С. 89, 91–92; Услар П. К. Древнейшие сказания о Кавказе // ССКГ. IX; А н ф и м о в Н. В. Курганы рассказывают. Краснодар, 1982. С. 88; К а л о е в О. И. ЭЭ. С. 122; Т о л с т о в а Л. С. Исторические предания Южного Приаралья Этнокультурных связей народов Арало-Каспийского региона. М., 1984. С. 19; Т а д е в о с я н. Семантические. С. 94.

Л. А. Чибиров

ЖИТЕЛИ ХОЛМА [ОБАУЫ ЦÆРДЖЫ-ТÆ] — персонажи «Рассказа Хамыца» («Хамыцы таурæгъ»). *Хамыц*, поведав свою историю во время спора о *шкуре лисицы*, рассказал, как остановился на ночлег на вершине кургана и услышал разговор Ж. х. Они говорили о том, что *алдар Тулона* выдает своих дочерей замуж. *Хамыц* тут же отправился в *дорогу* и похитил младшую из трех сестер.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 187–190.

Л. Ч.



ЗАВОЕВАТЕЛЬНЫЙ ПОХОД. См. *Поход*.

ЗАКУССА, ЗАКУЙССА [ЗАКУЙССÆ] — персонаж *кадага* «О борьбе нартовских фамилий Ахсартакката и Бората (Æхсæртæккæтæ æмæ Борæтæ)», сын *небожителя Сафа*. С его помощью *Ахсартаггата* убивают сына *Урызмага Крым-Султана*. Сказание было переведено и опубликовано на русский язык Г. Шанаевым.

Лит.: ПНТО. 1925. С. 82, 86; НК. ИАЭ. 1. 511–512.

Л. Ч.

ЗАЛИЙСКАЯ ЗМЕЯ, ЗАЛЬСКАЯ ЗМЕЯ [ЗАЛИАГ КАЛМ] — большая змея, дракон; обитает в *воде* и не подпускает к ней людей; ей приносят в жертву девушек.

В *кадаге* «Сын Нарта Епаре Айсана» («Нарти Епарей фурт Айсана») З. з. держит в пасти свой хвост, образуя замкнутый круг, внутри которого находятся охраняемые ею блага (средства к существованию) — люди, скот, вода («Расæмæхъæртæй ‘ма гъæуай кæнун байдæдта ‘ма уинуй: Залиаг калм сæбæл æхе æртухта, æ думæгæ гъæлæси бацафта, ‘ма уотемæй уоми лæудтæнцæ»). Этот мотив соотносит З. з. с образом «мировой змеи». Мифическим является и мотив рождения З. з. от женщины, например, в *кадаге* «Уастырджи и Нарт Маргуц» («Уастырджи æмæ Нарты Маргъуыц») от жены *Маргуца*.

З. з. нередко изображается в виде трехглавого дракона. Герой, согласно фольклорным произведениям, обычно убивает З. з. Как правило, затем женится на спасенной им девушке. По на-

родным легендам, З. з. вылезает из своего логова, когда гремит гром и сверкает молния. Уголь из тел убитых *Батрадзом* З. з. был использован при его закалке в кузне *Курдалагона*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 554; НК. ИАЭ. 5. С. 563–566, 711, 717.

К. Р.

ЗАЛИХАН, ЗАЛИХАН-КРАСАВИЦА [ЗАЛИХАН, ЗАЛИХАН-РÆСУГЪД] — дочь Алборты *Албега* в «Кадаге о сыне Нарта Сослана» («Нарты Сосланы фырты кадаг»), в дальнейшем — жена сына Нарта *Сослана*.

В *кадаге* «Как Уастырджи похитил Нартовскую красавицу» («Уастырджи Нарты рæсугъды куыд аскъæфта») З. — девушка из нартовского рода *Борадзата*, сказочная красавица, отвергающая всех сватающихся к ней юношей. *Уастырджи* похитил ее для своего друга *Маргуца*.

Дигорское «Сказание о Сослане» («Сослани тауæрæхъ») повествует о том, что Сослан на охоте подстрелил оленя, в облике которого была З. Герой исцелил девушку, и она предложила Сослану жениться на ней, потому как он оказался сильнее. Но Нарт отказался, тогда З. назначила ему следующую встречу на возвышенности Харан (Хæрани туппур), где, обратившись в *Колесо Ойнона*, она сразилась с Сосланом («Æма Залихан фестадæй Ойнони Цалх, ‘ма райдæдтонцæ тохун»).

В сказании «Сослан и Тотрадз» («Сослан æмæ Тотырадз») З. зовут мать *Тотрадза*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 689–694, 704; НК. ИАЭ. 5. С. 332–333, 463–468, 691, 703–704, 708.

И. Б.

ЗАЛОВСКИЙ СНЕГ, ЗАЛОВСКИЙ СНЕГ И ВЕЧНЫЙ ЛЕДНИК (ГЛЕТЧЕР) [ЗАЛТЫ МИТ, ЗАЛТЫ МИТ ÆМÆ ÆНУСЫ ЦЪИТИ, ÆНУСЫ ЦЪИТИ ÆМÆ ЗАЛТЫ МИТ] — устойчивая фольклорная формула в «Кадагах о Нартах», означающая вечный холод. В вариантах заменяется формулировкой «снег, выпадающий в течение семи лет» («...авд азы дæм цы мит и, уый ахсæв уард куыд фæуа...»). Т. А. *Гуриев* отмечал: «Нартовские гуппурсары нередко обращались к Богу с просьбой ниспослать обильнейший снегопад и вечный глетчер (ледник, лед), и это пожелание всегда исполнялось».





Когда *Безыманный сын Урызмага* попросил отца пойти с ним в поход, *Шта́на* взмолилась: «О, Бог богов, мой Бог! Если ты для чего-то еще создал меня, то пусть этой ночью сойдет вечный ледник и заловский снег!» («Хуьщауты Хуьщау, ма́ Хуьщау! Ка́д ма ма́ иста́ема́н скодтай, уа́д ацы а́хса́в а́нусы цы́ти ‘ма́ залты мит а́руара́д!»). Сказанное сбылось, но это не остановило мальчика.

В словаре, приведенном в издании эпоса 1989 г., К. Ц. *Гутиев* писал, что З. с. — это снег, который не тает. Согласно *кадагам*, этот снег падает крупными хлопьями и не тает даже с наступлением весны. В. И. *Абаев* рассматривал данную фольклорную формулу в связи с размышлениями о поэтике Нартовских сказаний и указывал, что значение слова ‘залты’ (заловский) неясно.

Растопить эти снег и лед может дыхание чудесного коня, принадлежащего эпическому герою: «Тот, у кого есть конь, способный своим дыханием растопить заловский снег и вечный ледник, и сам не замерзнет» («А́хам ба́х ка́ма́н ис, а́ма́ йа́ комыта́фа́й залты мит а́ма́ а́нусты цы́ти чи тайын ка́ны, уый йа́хи да́р узал ка́нын на́ бауадзза́н»). Снег и ледник выступают в качестве преграды на пути героев эпоса. С выпадением З. с. и вечного ледника нартовский скот остается без подножного корма, и нартам приходится искать новые пастбища, с чего начинаются сюжеты о предприятии завоевательных походов.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 185, 250, 344, 386, 541; НК. 1989. С. 232, 479; МД. 2005. № 2. С. 125; Абаев. ИТ. I. С. 236, 242; Гуриев. Словарь. С. 36; Дарчиева. Мифопоэтический. С. 115–116.

М. В. Дарчиева

ЗАНГИЕВ Дзибу [ЗЭНДЖИАТЫ Дзибу] — сказитель. От него записан *кадаг* «Шерсть возвращена хозяину» («Йа́ фист йа́ кьух ссардта»).

Лит.: Пионер. 1940. № 9. С. 39.

И. Б.

ЗАППАДЗ [ЗЭППАДЗ]. См. *Склен*.

ЗАСХАБУДА [ЗАСХАБУДА (диг.)] — персонаж *кадага* «Смерть сына Хамыца Батрадза» («Ха́мици фу́рт Батрази ма́ла́т»), был убит

Батрадзом за то, что оскорбил *Хамыца*. В вариантах — сын Цацха Цацхабудай (Ца́цхайы фу́рт Ца́цха́будай).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 537–541, 669.

И. Б.

ЗАЯЦ [ТЭРХЪУС] — чудесное хитрое животное в фольклоре. У осетин его название подверглось двойному табуированию. Один из эпических сюжетов, связанный с З., отражает пласт скифского периода. Повстречав однажды необыкновенно красивого белого З., *Хамыц* погнался за ним. Он трижды достигал З., трижды забивал его *войлочной плетью*, но лишь охотник брал его в руки, животное оживало и убежало. Упустить его — значит потерять свою великую славу. В конце концов, З. добежал до края земли, где бросился в море и исчез в нем. З. оказался дочерью властителя водного царства *Донбеттыра*. Спустя некоторое время она стала супругой Хамыца. От этого необычного брака рождается *Батрадз* — один из главных героев «Кадагов о Нартах», которого сопоставляют со скифским *Аресом*, богом войны и покровителем воинов.

Существует семантическая параллель между дочерью *Донбеттыра* в осетинской нартовской традиции и хтонической Змееной девой, дочерью речного божества Борисфена в скифской мифологии (*Геродот*. IV, 5). Дочь Борисфена является матерью полубога, героя и прародителя скифов Таргитая. Сопоставляя нартовский сюжет со скифской генетической легендой, согласно которой прародительницей скифов является дочь водной стихии, можно сделать вывод, что существует общий генезис осетинского сказания и скифской мифологии.

В Нартовском эпосе образ З. фигурирует также в сцене *охоты*. В сказании «Сын Нарта Паррагуна Цопан» («Нарты Па́рра́гъуыны фу́рт Цопан») З. своим дыханием убивает охотничьих гончих, пеной изо рта — нартовских богатырей.

В скифских курганах Куль-Оба и Александропольском встречаются изображения всадника, охотящегося на З. Сцена конной охоты на З. изображена на серебряном диске из Амударьинского клада ахеменидского периода, где она сочетается с охотой на *олений* и козлов, а также на античной терракотовой статуэтке из Керчи. Под





конем всадника видна фигурка З., преследуемого остромордой *собакой*, похожей на борзую.

Но чаще в сцене охоты на З. вместо конного охотника изображалась охотничья собака. Такие изображения встречаются на многочисленных изделиях IV в. до н. э. из скифских курганов Северного Причерноморья.

Геродот (IV, 134) описывает эпизод скифо-персидской войны, где также фигурирует З. Появившийся перед скифским войском З. оказался способен расстроить его ряды. В скифской среде существовало представление, что принесение в жертву З. обеспечивает благополучие и, согласно обычаю, встретив З., надо было непременно поймать его. Еще выразительнее свидетельство Ксенофонта. З., растерзанный *орлом* на глазах у собиравшегося в *поход* войска, был трактован Киром как доброе предзнаменование.

Некоторое представление о возможном круге верований древних иранцев, связанных с зайцем, дают сведения, содержащиеся в поздне-зороастрийских сочинениях. Так, в «Бундахишне» З. рассматривался как благословенное, приносящее удачу животное. Первый из З. («первозаяц») является «главой» (*rad*) целого круга диких животных (*Bundahišn* 17, 10). По другому переводу, во время творения «был создан заяц-русак», он — глава «быстробегающих». В «Ясне» (*Yasna* 71, 9) перечисляются категории животных, те же самые категории называются в авестийском тексте «Висперед», причем в его пехлевийском переводе (*Visprad* 1, 1; 2,1) они называются «главами», среди них есть *xarhoš* — З. Согласно установлению «Шайаст-на-шайаст» (10, 9) З. был одним из тех животных (среди них упоминаются козленок, ягненок, пахотный бык, боевой конь, петух, сокол и др.), убивать которых не следует. Изображение З. встречается на предметах сасанидского искусства и на печатях. Осетины-дигорцы рассказывали о сыне хана (*Ахсак-Темур*), который пас стадо и вместо козленка поймал З. Хан испугался, что ребенок с такими способностями сможет в будущем отнять у него власть, и велел сломать ему ногу.

По-видимому, в древности З. являлся важным охотничьим трофеем и символом удачи на охоте и на войне. Сцены охоты на З. часто украшают предметы вооружения (гориты) и статусного мужского гардероба скифов (пекторали). На женской *одежде* и головных уборах знатных скифянок из «царских» курганов встречаются золотые нашивные бляшки с изображением фигурок сидящего З. Такие бляшки сочетаются и с другими нашивками, которые сюжетно связаны с культом плодородия.

В осетинском эпосе «Нарты» образ З. сохранил древние культы и связанные с ними обычаи,



1. Курган Куль-Оба. IV в. до н.э., скиф (охотящийся на зайца).
2. Курган Куль-Оба, IV в. до н.э.
3. Терракотовая статуэтка из Керчи (Пантикапея)



Заяц перед врагом. Худ. И. В. Шендель





которые находят отражение в рассказе Геродота и археологических находках из скифских курганов.

Лит.: СН. 2000; НК. ИАЭ. 5. С. 703; Геродот. История; IV/ Абаев. ИЭСОЯ. II. С. 271; Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. Киев, 1983. С. 12–15; Граков в Б.Н. Пережитки скифских религий и эпоса у сарматов // ВДИ. 1969. 3. С. 70–72; Кузьмина Е. Е. Опыт интерпретации некоторых памятников скифского искусства // ВДИ. 1983. № 1. С. 95; Полидович Ю.Б., Вольная Г.Н. Образ зайца в скифском искусстве // Древности Евразии: от ранней бронзы до раннего средневековья. М., 2005. С. 415–436; Туаллагов. Скифо. С. 37–38; Литвинский Б.А. Бактрийцы на охоте // ЗВОРАО. Новая серия. Т. I (XXVI). СПб., 2002. С. 205; Раевский Д.С. Модель мира скифской культуры. М., 1985. С. 62; Молев Е. А. История исследования семантики образа зайца в греко-скифской тореитике // Вестник Нижегородского университета. 2015. № 2. С. 57–65.

Г. Н. Вольная

ЗÆДТÆ ÆМÆ ДАУДЖЫТÆ (ир.) / **ИЗÆДТÆ ÆМÆ ИДАУДЖЫТÆ** (диг.) — в мифорелигиозной системе осетин небесные и земные духи, покровители природных явлений, гор, морей, рек, ветров, *растений*, животных и людей. Это общее обозначение всех небесных сил и духов-покровителей природного и культурного мира, активно действующих в мифических и эпических Сказаниях о Нартах.

Согласно В. И. Абаеву, *zæd* или *izæd* в дохристианский период — «божество», в христианской традиции осетин в переводах церковных книг передает груз. «ангелос». Понятие «З.» употребляется обычно в паре с синонимичным *dawæg*: *zædtæ æmæ dawgytæ* — «зæдтæ æмæ дауджытæ» — боги, *небожители*, в совокупности «небесные силы». После христианизации это наименование стало применяться к христианским «святым». Понятие «зæд» восходит к иранскому *uzata* — «божество» — от *uz-* «приносить жертву» (*uzata* — кому приносят жертвы»). В. И. Абаев считал, что *idawgutæ* восходит к иран. *vi-tava-ka* от *tava-* «сила», букв. «небесные силы». К старососетинскому (аланскому) *idawæg* примыкает, по-видимому, др.-перм.(коми) *идэг* — «ангел». Парное сочетание, по В. И. Абаеву, букв. означают «боги и силы».

В мифологии осетин З. æ. Д., как правило, упоминаются вместе, но Д. всегда на втором месте. Функционально все известные З. æ. Д. (в т. ч. подвергшиеся христианскому и исламскому влиянию) включены в мифорелигиозную систему. Среди них выделяются ранние духи, сохранившие свои дохристианские имена: Зынджи бардуаг, Уазалихы бардуаг, *Курдалагон*, *Сафа*, *Галагон* и др. Некоторые из духов-покровителей имеют кавказское происхождение, другие — пришли на Кавказ с ираноязычными предками осетин и устояли перед напором христианства и ислама (см. *Христианские влияния. Исламское влияние*).

Согласно преданиям, духи, выполняя поручения *Бога*, часто спускались на землю, помогая или противоборствуя нартовским героям. З. æ. Д. являются высшими небесными и земными силами и проявляют себя как носители амбивалентных качеств: они одаривают нартов, помогают им в различных жизненных ситуациях, но могут и наказывать, лишая благ, насылая невзгоды.

В осетинском пантеоне З. æ. Д. на почетном месте находится *Уастырджи*. Среди них упоминаются также *Донбеттыр*, *Тутыр*, *Уацилла*, *Фалвара*, *Афсати*, Анигол, *Рыны бардуаг*, *Барастыр* и др. Ипостасями Уацилла являются *Хоралдар* (Хуаралдар) и его сын *Бурхорали* (Борхуарали) — духи-покровители хлебных злаков и урожая.

З. æ. Д. участвуют в нартовских пирах и одаривают выдающихся нартов ценными подарками. Об этом гласит *кадаг* «Как небожители одарили Сослана и нартов». В честь самого сильного и отважного из нартов *Сослана* был устроен большой пир «от одного дня недели до другого такого же дня». Были званы на этот пир небесные З. æ. Д. Среди них покровитель путников *Уастырджи*, небесный *Курдалагон*, покровители скота и диких животных *Тутыр* и *Афсати*, покровитель зерна *Уацилла*, светлый *Реком* и чистые *Мыкалгабырта*, небесные *Сафа* и *Галагон*, а также покровитель вод *Донбеттыр*. З. æ. Д. славили нартов за их ум, мужество и обычаи.

В одном из циклов Нартовского эпоса З. æ. Д. помогают *Ацамазу* сосватать *Агунду*. Добрый *Никкола* и *Уастырджи* отправляются к ее отцу,





Сайнаг-алдару. Среди участников свадебного шествия также *Елиа*, Афсати, *Татартун*, Фалвара и др. Они обещают Ацамазу во что бы то ни стало сосватать единственную дочь Сайнаг-алдара, грозя последнему в случае отказа различными неприятностями.

З. проявляют внимание к земным женщинам. Самый яркий пример — преследование *Дзерассы* небесным покровителем Уастырджи. Обманутый дочерью Донбеттыра Уастырджи не оставил ее и после смерти: вошел в *склеп* и оживил ее. Другой пример. «Шатана была хорошей женщиной, и из Зедов каждый говорил: “Как бы сделать мне ее своей любовницей!”». Это удалось лишь небесному Сафа: он склонил *Шатану* к сожительству с помощью хитрости.

В ожесточенной борьбе между нартовскими родами З. и Д. принимают сторону *Бората* и выступают в защиту *Челахсартага*, похитившего у *Созырыко* его жену — *Дочь Солнца*. Созырыко собрал большое войско «...и отправился к Хызовым твердыням, где укрепился Челахсартаг и куда он собрал для защиты себя мелеков (ангелов) и всех Уацилла и Ногбона, которые побили все войско Созырыко». Это стало началом великого противостояния между нартовскими родами *Ахсартаггата* и *Бората*, поддержанными небесными духами. Лучший из нартов *Батрадз*, участвовавший в небесном тархоне любимых Богом духов и ангелов, выступил на стороне Созырыко, разбил стены Хызовой твердыни, разогнал всех З., мелеков, Уацилла и вынес жену Созырыко.

Борьба Батрадза с З. æ. Д. на этом не закончилась и продолжалась вплоть до его смерти. Из сказания «Уацамонга нартов» узнаем, что Батрадз, встав перед чашей *Уацамонга*, рассказывает о том, что он убил семерых утренних Д., затем восьмерых вечерних З., а также сына Хуалердара Борхуар-Али. Сидевший в пузырьке напиток в Уацамонге Хуалердар, услышав о своем сыне Борхуар-Али, выскочил оттуда и закричал: «Так это вы [нарты] убили Борхуар-Али!». После этого, мстя нартам, он, схватив колос пшеницы, сгреб с него все зерна. То же он проделал и с колосом ячменя. Как далее поясняет сказитель: «До того, у пшеницы и у ячменя зерна на колосьях росли с самого стебля, после того

пшеничные и ячменные колосья стали расти, как теперь». В продолжавшейся борьбе погибли, по признанию самого Батрадза, семью семь уастырджита и семью семь уациллата. И установилась беспрестанная вражда между Батрадзом и духами. Уцелевшие З. æ. Д. постоянно жаловались на Батрадза Богу. Бог стал посылать Батрадзу знаки, надеясь утихомирить яростного Нарта, но тот все больше распалялся и уничтожил еще больше небесных и земных духов. И тогда Бог велел *Солнцу* направить накопившийся в течение года жар на Батрадза, а все источники иссушил, моря выкипели; от этого жара сгорела незакаленная кишка Батрадза, и он умер. Однако после смерти он издавал такой ядовитый запах, что пролетающие над ним З. æ. Д. падали замертво. З. æ. Д. вновь пожаловались Богу, и он велел им похоронить умершего в *Софийском склепе*.

В Нартовском эпосе есть эпизоды, когда З. упоминаются без Д. Например, в кадаге «Гибель нартов» именно З. выполняют роль посланцев Бога и прибывают в Нарту. Они передают трем нартовским родам, что у них есть право выбрать между двумя дарами Бога — «либо вечную жизнь, либо вечную славу». Сказали нарты З.: «Не нужно нам вечной жизни, пусть [Бог] даст нам вечную славу». Иногда понятие З. используется в качестве эпитета. Так, *Урызмаг*, которого Бората хотели умертвить с помощью напитка, называет Изедом своего спасителя Сослана.

И сегодня, в молитвенной практике осетины обращаются к З. æ. Д. с благодарностью и просят о помощи. В течение года в особые праздничные дни в честь З. æ. Д. устраиваются *кувды* (общественные молитвы). Кроме того, каждая фамилия имеет своего духа-покровителя, к которому она обращается с благодарственной молитвой.

Согласно верованиям осетин, в горах есть места обитания некоторых духов-покровителей, откуда они нисходят к людям. Уастырджи восседает на вершине *Черной горы*, Афсати оглядывает свои владения с вершины горы *Адай-хох*, а Уацилла пребывает на вершине *Тбау-Уацилла*.

Этим верованиям также чуждо зороастрийское представление о делении всех природных стихий, а следовательно и духов, в соответствии





с нравственными ценностями. И как в природе отсутствует деление на силы добра и зла (все есть и добро и зло в зависимости от меры), так же и здесь представление о З. æ. Д. не дифференцируется в категориях морали.

В сохранившейся до нашего времени религиозной традиции установился гармонический синтез древних мифических представлений о силах природы (уровень земных и небесных духов) с чистыми религиозными представлениями о трансцендентном божестве, которое возвышается над всем мирозданием. Бог мыслится в ней как вершина пирамиды, на ступенях которой, согласно иерархии, располагается все «Небесное воинство», все небесные и земные духи.

Лит.: А б а е в. ИЭСОЯ. Т. I. С. 349; его же: ИЭСОЯ. Т. IV. С. 290–291; Д ю м е з и л ь. ОЭМ; ОЭЭ; СН. 1978; НК. ИАЭ. 6. С. 115–118, 387; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 90, 92, 108, 257, 259, 294, 334, 341, 342, 487; Т а к а з о в Ф. М. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Вл., 2014. С. 64–72; Ч и б и р о в. ОН. С. 212.

З. У. Цораев

ЗЕМЛИ ТАРА [ТАРЫ ЗÆХХЫТÆ] упоминаются в *кадаге* «Гибель Каццита» («Къæцциты сæфт»); на этих просторах пас нартовский скот бедняк *Уазыр*. Как-то раз, проезжая мимо, спесивая и надменная молодежь племени *Каццита* во главе с *Гомрус-Зылындзых* привязали *Уазыра* к дереву и угнала весь скот. Узнав об этом, *Батрадз* истребил *Каццита*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 355–358, 512.

Л. Ч.

ЗЕМЛИ ТУЛОНА [ТУЛОНЫ ЗÆХХ]. См. *Страна Тулона*.

ЗЕМЛЯ ЛУАНА [ЛУАНЫ ЗÆХХ]. Согласно *кадагу* «Смерть сына Ноза Баргуна» («Нозы фырт Бæргъуыны мæлæт») З. Л. — это загадочная местность, куда нарты совершали *походы*. На З. Л. *Дочь Даргафсара* и ее девичье войско организовали привал, преследуя войско *Баргуна*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 465; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 126–138.

И. Б.

ЗЕНТА, ДЗЕНТА [ДЗЕНТÆ (диг.)] — подземные духи, *черти* из *кадага* «Поход Урызмага и

Шатана» («Орæзмаги балци æма Сатана»). *Урызмаг* волею случая оказался у З., и они предложили ему остаться у них навсегда. Заверив их, что через 10 дней вернется, *Урызмаг* поднялся к нартам, рассказал *Шатане* о предстоящем уходе. Но, опьянив *Урызмага*, ночью она отвезла его в родительский дом.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 156–158, 537.

Л. Ч.

ЗЕРКАЛО [АЙДÆН, КÆСÆН]. В народных представлениях З. воспринимается границей между земным и потусторонним миром, считается предметом небезопасным, обращение с которым требует определенной осторожности и специальных ритуальных приемов. В осетинском фольклоре З. встречается часто. *Дочь Солнца*, названная сестра *Батрадза*, обладает чудесным З., в котором она видит все, что происходит в мире. Четырехгранное З., которое держат по углам четыре человека, находится у входа в *Страну мертвых*; в нем отражаются все грехи умершего. Волшебное З. принадлежит *Шатане*.

Однажды нарты сидели в большом доме *Алагата*, а возглавлял застолье *Урызмаг*. Он заметил далеко в степи что-то необычное: «Луна и Солнце заблестали на небе, а ниже стелется туман». Тогда нарты решили обратиться к *Шатане*: «Будь милостива, *Шатана*, взгляни в твоё небесное зеркало: что за гость незванный появился на нашей земле?». Взглянув в *Арвайдан* (небесное зеркало), она поведала, что идет к нартам богатырь, который стоит целого войска.

Среди археологических находок скифской культуры (Келеметовский курган) немало металлических З. В центре одного из них изображена великая богиня-мать среди подвластных ей зверей и мифических существ. Скифы использовали металлические З. (бронзовые, серебряные) и придавали им магическое значение. Их форма и орнаментика связаны с символикой Солнца, женского плодородия (*Гуляев*).

У сарматов З. использовалось не только в бытовых целях, но и в магических. Зачастую обладательницами З. были жрицы, целительницы, прорицательницы, гадалки.

Помимо *кадагов*, З. неоднократно упоминаются и в осетинских народных сказках. По одному из распространенных мотивов, герою, попавшему в седьмое подземелье, достаточно





повернуть (перевернуть) чудесное З., чтобы снова оказаться на земле, поскольку с этим движением мира меняются местами.

Поверья, связанные с З., восходят к сармато-аланской эпохе, когда в могилу клали разбитое бронзовое З., символизирующее закатившееся для покойника солнце. См. *Арвайдан*.

Лит.: СН. 1978. С. 176–177; Гуляев В. Скифия. С. 268; ОНС. С. 27; Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Вл., 1992; Славянские древности. Этнолингвистический словарь. Т. II; М., 2002; ПНТО. 1927. С. 130, 131; Тменова Д. Зеркало // ОЭЭ. Вл., 2013; Кусяева З. К. Семиотика зеркала в фольклорно-этнографической традиции осетин // ВКИГИ РАН. № 3, 2016. С. 58–68.

Л. А. Чибилов

ЗЕРКАЛО МЕРТВЫХ [МÆРДТЫ АЙДÆН (ир.) / МÆРДТИ АЙДÆНÆ (диг.)]. Согласно представлениям осетин, у врат *Страны мертвых* находится четырехугольное зеркало, у сторон которого сидят четыре человека. Входя в Страну мертвых, усопший смотрит в З.м., в котором отражается картина всей его земной жизни. В зависимости от отразившихся в нем грехов, душа покойника отправляется по узкому мосту мертвых (мæрдты хид) в рай или ад.

Лит.: ПНТО. 1928. С. 130–131; НК. ИАЭ. 7. С. 527–528.

Л. Ч.

ЗИВАГ, ЗЕВАГ [ЗИВÆГ (ир.) / ЗЕВÆГ (диг.)] — букв. 'ленивый' — персонаж эпоса, из рода *Ахсартаггата*; его молитва бывает тут же услышана Богом, и он незамедлительно получает все, о чем просит. З. был женат на дочери *Бурафарныга* — *Асят*.

Общим для иранского фольклора является сюжет о ленивых и трусливых героях, совершающих подвиги. В татской сказке «Лентяй» мать уходит из дома, а ее проголодавшийся ленивый сын выходит на улицу, и его высмеивают дети. Рассерженный на них, он уходит из селения, спасает змею из огненной ямы. Змей, оказавшийся сыном колдуна, помогает лентяю овладеть волшебным брусом, с помощью которого он разбогател.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 699; ИАС. 1941. С. 163–166; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 360–365.

К. Р.

ЗИЛАХАР — название площади, на которой проходят игрища, ристалище нартов, одно из самых популярных общественных мест в *Стране Нартов*. На поле З. устраивались разного рода состязания — в верховой езде, стрельбе из лука, метании копья, борьбе, беге и др. Здесь же нартовская молодежь устраивала массовые танцы (*симд*), военные и другие игры. Сюда слетали небожители и их сыновья, приходили и недруги нартов, чтобы испытать силу. На поле З. проходила драматическая борьба *Сослана с Колесом Барсага*: после утомительного дня Нарт уснул здесь, и Колесо перерезало ему ноги. Равнина З. была настолько обширна, что нарты могли охотиться на диких зверей.

В Осетии известен топоним З. — поле, которое находится в Црауском ущелье, в 5–6 км к югу от г. Алагиря; там же сохранились и следы *Ныхаса*, называемого в народе нартовским. Согласно некоторым сказаниям, З. находится в Турции, недалеко от г. Токата.

Этимологически первая часть топонима З. восходит к глаголу «зылын» (вертеться), а вторая связана с др.-иран. и др.-инд. «кат» («де-лать»). См. *Игры нартов*.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 69; НК. ИАЭ. 1. С. 521; НК. ИАЭ. 3. С. 620; Гуриев В. Словарь; СНБ. 1960. С. 58, 59, 367–377.

Л. Ч.

ЗИМАЙХУА [ДЗИМАЙХУÆ, ДЗЕНДЗЕТИ ФУРТ ДЗИМАЙХУÆ (диг.)] — персонаж *кадага* «Как Сослан покорил крепость Гори» («Сослан Гори федар куд бастаста»). Имя З. упоминается в тексте посвящения коня «Бæхфæлдисæн». См. *Арзамайхуа, Дзимайхуа*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 112–117, 803.

Л. Ч.

ЗМЕЯ. См. *Залийская змея*.

ЗНАХАРЬ [ДÆСНЫ]. Упоминания о знахарях не столь часто встречаются в осетинском эпосе. См. *Авдадз*.

О молодой супруге *Насран-алдара* говорится: «Тело ее имело свойство, что если кто коснулся рукой до него, то он мгновенно излечивался от болезни и тяжких ран». Этот же





мотив известен в отношении жены *Тогус-алдара*: «У Тогус-алдара была такая жена, что, когда он ложился на ночь, то он становился как при рождении от матери (т. е. поправлялся от ран)».

В осетинском языке ‘дæсны’ имеет несколько значений, в первую очередь ‘умный’; ‘ловкий, искусный’; ‘знаток’. Так, в *кадаге* «Нарт Батрадз и Созырыко» («Нарты Батрадз æмæ Созырыхъо») после сражения с *уаигом Батрадз* оказался прикован железной цепью к столбу. Тогда Созырыко отправился в поисках знающего человека, который помог бы освободить Батрадза: «[Созырыхъо] фæцыдис дæсны агурæг, цæмæй Батрадзы фервæзын кодтаид». Для этого понадобились некоторые магические действия с использованием определенных атрибутов: необходимо было найти *золотой мяч*, который брал в руки Батрадз перед тем, как оказался опутан цепью, и разрезать его пополам. Из него выпал огненный шар, который следовало подхватить щипцами, подаренными З. Созырыко, и приложить раскаленный шар к одному из звеньев цепи. Освобожденный Батрадз стал к тому же вдвое сильнее («...цы сызгъæрин пурти систа де ‘мбал йæ къухмæ, уый ысарут, ноджыдæр æй йæ астауыл афадут æмæ дзы мидагæй рахаудзæн судзгæ-уыраугæ тымбылæг. Йе уыцы тымбылæг куы рахауа, уæд дын мæнæ æртысгæн, æмæ-иу цыл æуымæй ныххæц, æмæ йæ авæр æндонæй конд рæхыс-цагыл. Уæд цаг асудздзæн, æмæ феуæгъд уыздзæн де ‘мбал, йæ тых дывæр фæуыздзæн, афтæмæй»).

Между нартами и *чинтами* семь лет длилась кровная вражда. Для того чтобы примириться, они отправились в поисках умного человека (дæсны), который мог дать бы им необходимый совет («Нартæ иуырдаем, чынтæ æндæрырдаем фæцыдысты дæсны фарсæг»).

В *кадаге* «Батрадз и знахарка нартов» («Батырадз æмæ Нарты дæсны») высмеивается слепое следование советам мнимой знахарки — сестры семи уаигов, поселившейся на окраине *Селения Нартов* («Авд уæйыджы хо сайæнми-сайæнтæгæнгæ ‘стыгъта Нарты»).

Лит.: ПНТО. 1925. С. 6; ПНТО. 1927. С. 67; НК. ИАЭ 3. С. 263; НК. ИАЭ. 5. С. 147–152; НК. ИАЭ 7. С. 268; МД. 2006. № 8. С. 121–125.

М. В. Дарчиева

ЗОЛОЕВ Дзитци [**ЗОЛОЙТИ** Дзитци] — *сказитель*, уроженец сел. Сурх-Дигора РСО-А. От него в 1941 г. Б. *Хадаевым* записан *кадаг* «Нарт Сослан и лопатка уадмера» («Нарты Сослан æма уадмерий уонæ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 31, д. 88, л. 287; НК. ИАЭ. 2. С. 833.

И. Б.

ЗОЛОЕВ Кубус [**ЗОЛОЙТИ** Къуыбус (Къæбус)] — *сказитель*, уроженец сел. Сурх-Дигора РСО-А. От него Б. *Хадаевым* записаны *кадаги* «Нарт Урызмаг» («Нарты Орæзмæг», 1938) и «Нартовский Уацамонга» («Нарты Уациамонгæ», 1941).

Лит.: ИАС. Т. I. С. 253–254; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 4, д. 36, л. 35–36.

И. Б.

ЗОЛОЕВ Сланбек [**ЗОЛОЙТИ** Сланбег] — *сказитель*, уроженец сел. Чикола РСО-А. От него в 1941 г. Алексеем *Хамицаевым* записан *кадаг* «Наступила суровая зима у нартов» («Нартæбæл лæгъуз зумæг искодта»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VI), л. 133; НК. ИАЭ. 4. С. 518.

И. Б.

ЗОЛОТАЯ КОМНАТА [**ЗÆРИН УАТ**]. *Донбеттыры* под *водой* живут в многочисленных *пещерах*. Одна из них красивее, богаче, выделяется убранством, в правой стене имеет Золотую дверь, через которую *донбеттыры* выходят в водную стихию. Именно в З. к. лежала раненая *Дзерасса*, когда *Ахсартаг* услышал ее стоны.

Х. Ц.

ЗОЛОТАЯ ЛОДКА [**СЫГЪЗÆРИН БÆЛÆГЪ**] — судно *Донбеттыров*, которое может плыть под *водой*. Упоминается в *кадаге* «Сауасса» («Сæуæсса»). Герой остановился у берега моря, а *Донбеттыры* решили пригласить его к себе. Дважды получив отказ, старый *Донбеттыр* решил отправить за ним девушку на З. л.: «Зæронд Донбеттыр зæгъы: “Бæлвырд цардагур æмæ емылæг у, арвитут æм чызгы сыгъзæрин бæлæгъыл”».

Лит.: НК. 1989. С. 15–19; НК. ИАЭ. 6. С. 458; НК. ИАЭ. 7. С. 17–20, 516.

И. Б.





ЗОЛОТАЯ СВИРЕЛЬ [СЫЗГЪÆРИН УАДЫНДЗ, СЫЗГЪÆРИН ХÆТÆЛ]. Согласно преданию, З. с. — собственность горного ветра, но хранилась у *Шатаны*, была одним из пяти подарков (æвæдз сæрдæн, кандзаг уарт, хæстон згъæр, фæринк кард), преподнесенных *Богом* нартам. Чудесную З. с. подарил *Афсати* своему другу *Аца*, а тот передал ее своему сыну *Ацамазу*. З. с. была наделена волшебной силой: обладала способностью лечить больных, вызывать цветение растений. Посредством З. с. общались и новости. Так, однажды войска черноголовых *великанов* во главе с *Дзанга* ворвались в *Селение Нартов*. Шатане стоило заиграть на З. с., и отважные нарты мгновенно оказались дома и расправились с ненавистными великанами. См. *Свирель*.

Лит.: СНБ. 1960. С. 378, 379; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 333; Ч о ч и е в. Очерки и др.

Л. Ч.

ЗОЛОТАЯ ШУБА [СЫЗГЪÆРИН КÆРЦ]. Согласно *кадагу* «Битва Созырыко и Челахсартонна» («Созырыхъо æмæ Челахсартонны хæст»), З.ш. с поющим воротом, хлопающими рукавами и танцующим подолом была у *Челахсартонна* («Йæхи сызгъæрин кæрц Челахсартонан: | Йе ‘фцæгготæй заргæ кæны, йæ дыстæй — æмдзæгъд, йæ фæдджитæй — симгæ»). См. *Шуба*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 112.

И. Б.

ЗОЛОТОЕ КОЛЬЦО. См. *Кольцо*.

ЗОЛОТОЕ ОЗЕРО [СЫГЪЗÆРИН ЦАД] — чудесное *озеро*, искупавшись в котором старик превращается в полного сил юношу. Традиционной для эпоса является мифологема *молочного озера*. З. о. упоминается в «Сказании об Урызмаге и сыне Хамыца Батрадзе» («Нарти Урузмаг æма Хæмици фурт Батрази тауæрæхъ»).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 253, 640.

И. Б.

ЗОЛОТОЕ ЯБЛОКО [СЫЗГЪÆРИН ФÆТКЪУЫ] созревает на чудесной Яблоне Нартов. В *кадаге* «Золотое яблоко» («Сызгъæрин фæткъуы») перечисляются его волшебные свой-

ства: оно придает силу, исцеляет от всех болезней, заживляет раны и даже способно оживить мертвого. См. *Яблоко Нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 482.

И. Б.

ЗОЛОТОЙ МЯЧ [СЫЗГЪÆРИН ПУРТИ, СЫГЪЗÆРИН ПУРТИ] — чудесный предмет, упоминаемый в *кадаге* «Нарт Батрадз и Созырыко» («Нарты Батрадз æмæ Созырыхъо»). В фольклоре осетин З. м. обладает многими сверхъестественными свойствами; часто освещает путь герою. В данном сюжете является символом обмана, хитрости: тот, кто дотрагивается до него, оказывается прикован цепями к столбу. В его плену очутился и Нарт *Батрадз*. См. *Знахарь*.

Согласно *кадагу* «Борьба Нарта Батрадза с вепрем» («Нарты Батрадзы тох хъæддаг хуымæ»), З. м. находится внутри дикого *кабана*. *Малик* просит Батрадза принести ему З. м. в качестве доказательства победы над вепрем («Афтæ нæу, мыййаг исты дæ бон куы бауа, уæд-иу мын æвдисæнæн рахæсс, йæ хуылфы ис сыгъзæрин пурти, æмæ уый»).

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 141–153, 671; НК. ИАЭ. 3. С. 168.

И. Б.

ЗОЛОТОЙ ПОЯС [СЫГЪЗÆРИН РОН, СЫГЪЗÆРИНÆЙ РОН]. Согласно мифам народов мира, пояс обладает магическими свойствами, придает силы герою. Упоминается в *кадаге* «Борьба Нарта Батрадза с вепрем» («Нарты Батрадзы тох хъæддаг хуымæ»). Одолев дикого кабана, Батрадз отправил *Малику золотой мяч*, находившийся внутри *вепря*, в качестве доказательства своей победы. В ответ *Малик* преподнес Батрадзу по двенадцать стад крупного и мелкого рогатого скота, а также З. п. («...Батрадзæн та комкомæ лавар — сыгъзæринæй рон»).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 168, 627.

И. Б.

ЗОРАЕВ Дзамболат [**ЗОРАЙТЫ** Дзамболат] — *сказитель*. От него в 1903 г. М. *Тугановым* записан *кадаг* «Сын Алымбега юный Тотрадз» («Алымбеджы фырт чысыл Тотырадз»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 16, д. 13, л. 44–47.

И. Б.





ЗУБ АРКЫЗА [ÆРХЪЫЗЫ ДÆНДАГ, ÆРХЪЫЗЫДÆНДАГ, ÆНХЪЫРЫЗЫ ДÆНДАГ, АРХЪЫЗЫ ДÆНДАГ, ÆРХЫЗЫ ДÆНДАГ, ХЪОХ-ДÆНДАГ, КЪОХ-ДÆНДАГ, ХЪОХЫ ÆССЫР, ХЪОХЫ ÆССЫР-ДЖЫНЫ ДÆНДАГ] — чудесный зуб любви, шербатый, золотой или булатный, был только у Нарта *Хамыца*. Хамыцу З. А. дала сестра его отца *Кызмыда* — сестра *Дзерассы*, жившая в подводном царстве, чтобы ей не навредила сила его проклятия. А проклял он ее Бораевским серым *ослом* за то, что *Урызмага* называли старше Хамыца. При виде этого чудодейственного зуба, стоило только его на миг показать, любая женщина влюблялась в его владельца и не могла перед ним устоять. Примечательно, что в эпосе утверждается о первоначальном владении зубом женщинами: «...Я дарю тебе этот зуб. Он — единственное, что сохранилось от наших древних предков. Прежде этот зуб носили... женщины, потом стали носить и мужчины, и никогда он никого не подводил, выполнял все желания, утолял все страсти. Этот зуб обладает свойством никогда не теряться: зашвырни его куда-нибудь, потеряй, все равно его кто-нибудь найдет. Так он и переходит из рук в руки, от одного поколения — к другому, из века — в век, из рода — в род... Только покажешь, нарт, этот зуб приглянувшейся тебе красавице, как она сама к тебе прибежит, сама станет тебя обнимать и ласкать и ни в чем тебе отказать не сможет». Хамыц, бывший среди нартов именитым человеком, ходившим в *походы* и сражавшимся в битвах, сейчас же опробовал действие зуба на дочери князя. С тех пор он очень много времени проводил с женщинами, и мало осталось тех, кого он не соблазнил. Особенно глумился он над богатыми, надменными и кичливыми девушками и невестками рода *Бората*. Когда кто-нибудь из этого рода справлял свадьбу, Хамыц показывал свой зуб невесте, и в первую ночь она доставалась Хамыцу. Соблазнил он и семь невест *Бурафарныга* из рода Бората, и тот задумал убить его. Нарты теперь не выпускали своих девушек, оберегая их от зуба Хамыца. А когда они уже не в силах были терпеть его проделки, то, по совету *Бурафарныга*, натравили на Хамыца *Сайнаг-алдара*. Тот стал преследовать нарта-искусителя, ища случая убить его, а Хамыц тем временем соблазнил его дочь.

В одном *кадаге* старшие Нарты *Урызмаг*, *Хамыц* и *Созырыко* со своим племянником *Ацамазом* отправились на *охоту* за золотошерстой *лисой*. Ацамаз убил эту дорогую лису, и нарты поспорили о том, кому должна принадлежать ее *шкура*. Хамыц доказывал, что шкура должна пойти ему на *шубу*, потому что она хорошо и красиво будет подходить к его кок-зубу. Судя по объяснениям сказителей, кок-зуб — то же, что и З. А., он вызывал любовь и страсть женщин к своему обладателю. Из этого заявления Хамыца также явствует, что волшебный З. А. является внешним ценным украшением к его одеянию.

В осетинском эпосе З. А. связывается с *луной*, что вводит в круг идеи плодородия и астральной традиции. В результате схватки Нарта Хамыца с Сайнаг-алдаром последний нанес *саблей* удар по чудесному зубу Хамыца, находившемуся на шее Нарта: от удара отскочил кусочек сабли и месяцем повис над землей.

В карачаево-балкарском эпосе чертами Сайнаг-алдара неожиданно наделен глава нартов Ёрюзбек. Именно на его *мече* появляется зазубрина после удара о булатный или стальной коренной зуб божка Фука, о чем он гордо сообщает сыну последнего Жанпаразу или Батыр-мырзе, который, в свою очередь, может соотноситься с сыном Хамыца *Батрадзом*. Возможно, это свидетельствует об инверсии нартовских сюжетов в тюркоязычной среде.

З. А. Т. М. Хаджиевой сопоставлялся с камнем или *кольцом* с камнем из сказаний об императоре Карле и ожерельем Шамирам, однако кольцо, которое огромная *змея* принесла франкскому императору в день его бракосочетания, вызывало не любовную страсть женщин к нему, а лишь неразрывную привязанность самого Карла к обладателю кольца, вне зависимости от пола, и даже к месту, где оно пребывало. Предание о брошенном в море ожерелье царицы Шамирам зафиксировано у Мовсеса Хоренаци, а также в устном бытовании у жителей южной Армении. Согласно их рассказам, при помощи древнего ожерелья царица Шамирам кудесила и волхвовала, творила всевозможное лихо во всей своей стране, повинуюсь внушениям своего испорченного сердца. Силою этого ожерелья она привораживала к себе кого хотела, для утоления своего сластолюбия, а кого желала извести, то делала это без малейшего труда.





Старец-советник, решив спасти страну от Шамирам, вырвал ожерелье из ее рук и побегал. Царица пустилась за ним в погоню, бросая ему вслед огромные скалы, но старец успел забросить ожерелье в Ванское озеро. Так страна избавилась от чар Шамирам. К сожалению, неизвестно, из чего именно состояло ожерелье. Возможно, легенда о нем является следствием древних взаимоотношений армян с сарматами и аланами. Также в качестве параллелей к З. А. А. Г. *Кифишиным* предлагались зубы дракона Кадма, ставшие «спартами», зубы шумерского Крокодила-Кушу, а также связанные с Кавказом колхидские легенды о зубах дракона, посеянных Ясоном по настоянию Эета (ему помогла осуществить это задание Медея). Отмечается, что причастность ко всем этим чудодейственным зубам женщин позволяет полагать, что это изначально их собственность, возможно, их собственные зубы.

А. А. *Туаллаговым* была сделана также довольно рискованная попытка найти соответствие Нартовскому эпосу у сибирских шаманистов, а именно сопоставить З. А. с камнем костарма из преданий тофаларов. Но и в данном случае параллели лишь типологические. По тофаларским поверьям, этот камень обладал волшебными свойствами. Считалось, что он помогает юношам, которым избранницы не отвечают взаимностью. Неудачливый влюбленный шел ночевать к речке. Если во сне ему открывалось место, где находится его камень счастья, он отправлялся туда и будто бы находил свой амулет. После этого девушка, о которой вздыхал юноша, влюблялась в него. Тофалары допускали возможность исполнения и других желаний. Верование, скорее, напоминает не эпизод из Нартовского эпоса осетин, а сообщение античного автора Псевдо-Плутарха о донских сарматах: «Танаис — это река в Скифии. Раньше она называлась Амазонием... В Танаисе родится и напоминающий горный хрусталь камень, похожий на увенчанного человека. Когда умирает царь, выборы нового происходят на берегу реки: того, кто найдет этот камень, тотчас делают царем и вручают ему скипетр покойного». Более близкую параллель представляет украинское предание о козаке, который, проезжая зимой из Запорожья на Гетманщину, остановился ночью возле церкви. Услышав какой-то шум внутри, он во-

шел, обыскал помещение и под престолом обнаружил спрятавшуюся там женщину. Женщина созналась, что забралась в церковь ради того, чтобы вырвать у мертвеца, который лежал там в гробу, угловой зуб. Таким зубом можно отпирать замки, получать из земли сокровища, привораживать к себе девушек.

Вне всякого сомнения, правильным следует признать мнение Б. А. *Алборова*, согласно которому волшебный З. А. в осетинском Нартовском эпосе является отголоском реально существовавших зубов и клыков, которые в скифо-сарматскую эпоху служили украшениями и подвесками-амулетами к оружию, конскому снаряжению и одежде воина. Употребление человеческого зуба в качестве амулета, известное в этнографии народов Европы, засвидетельствовано в катакомбной, срубной, маклашеевской, бабинской археологической культурах, а в скифское время — в юхновской культуре, которую отождествляют со средневековыми будинами. См. *Кызмыда*.

Лит.: ПНТО. 1925. С. 69. Миллер. ОЭ. Т. I. С. 38–41; Дюмезиль. ОЭМ. С. 169; Дюмезиль. Скифы. С. 19, 40; Калоев Б. Хамыц // Мифы народов мира: Энциклопедия. М., 1980. Т. 2. С. 577; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 273–277, 279, 447–448; НК. ИАЭ. 3. С. 269–273, 304, 490; НК. ИАЭ. 7. С. 232–237; Алборов Б. А. Из неопубликованного. Зуб любви «Архызы даендаг», «Хьох даендаг» осетинских нартских сказаний // Дарьял. Вл., 2006. № 4. С. 226–227, 229–231; Чибров. ТДКО. С. 84; Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / Сост. тома Р. А.-К. Ортабаева, Т. М. Хаджиева, А. З. Холаев; вступ. ст., комм. и глоссарий Т. М. Хаджиевой. М., 1994. С. 29, 328, 331, 334–335, 337; Гарднер Л. Царства властителей колец: По ту сторону сумеречного мира. М., 2003. С. 48; Потанин Г. Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899. С. 147–148; Хоренский М. История Армении. М., 1893. С. 31; Халатьянц Г. Армянский эпос в истории Армении Моисея Хоренского. Опыт критики источников. М., 1896. Ч. I. Исследование. Ч. II. Материалы. С. 141, 148–150; Эмин Н. О. Исследования и статьи по армянской мифологии, археологии, истории и истории литературы (за 1858–1884 гг.). С приложением переводов из армянских историков. М., 1896. С. 307; Кифишин А. Г. Жертвоприношения ассирийских царей. Структура ритуала // Жертвоприношение: Ритуал в искусстве и культуре от древности до наших дней. М., 2000. С. 120; Туаллагов. Скифо. С. 32; Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. С. 57; его же: Тради-





ционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1992. С. 44–45; Горшилов Д. О. Античная мифография: Мифы и единство действия. СПб., 1999. С. 349–350; Эварницкий Д. И. По следам заповождцев. СПб., 1898. С. 139–142; Подобед В. А., Усачук А. Н., Цимидапов В. В. Зубы человека в обрядах племен Поволжья эпохи бронзы // Поволжская археология. Казань, 2013. № 3 (5). С. 56–60.

К. Ю. Рахно

ЗУГУЛ (диг.) — ритуальный пирог овальной формы. Согласно *кадагу* «Насиран-алдар», З. обладает магической способностью: придает сил, способствует быстрому росту эпического героя-младенца (*Ацамаза*).

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 315, 503.

И. Б.

ЗУЛУКО [ЗУЛУКЪО, НАРТИ ЗУЛУКЪО (диг.)] — сын Нарта *Хамыца* и девушки из подземного мира *Сайтанхан*. Родился необычным образом: его мать сплюнула зародыш на спину *Хамыца*, где он и развивался. А когда пришло время, *Шатана* вскрыла нарост на спине *Хамыца* и достала из него мальчика. Один глаз его оказался поврежден, и поэтому его назвали З. (от ‘зылындзаст’ — букв. ‘косоглазый’); его полное имя — Зулуко-Тотрадз (Зулуко-Тотрадз). С помощью своего *кинжала* он удачно охотится и воюет против врагов нартов. Некоторые эпизоды *кадага* «Нарт Зулуко» («Нарти Зулуко») перекликаются с мотивами *кадагов* о *Батрадзе*. См. *Сайтанхан*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 566–568, 717.

И. Б.



Научно-популярное издание

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ОСЕТИНСКОЙ НАРТИАДЫ

Т. 1

Дизайн и художественное оформление *Н. Ф. Василенко*

Корректор *И. Г. Дзуцева*

Компьютерное обеспечение *Н. А. Семенова*

Издательство «Абета» (ИП Эраносова Н.А.)

РСО-Алания, г. Владикавказ, ул. Стаханова, 8

тел.: +7(8672)92-35-92; +7(8672)94-60-14,

e-mail: donizd@mail.ru



Подписано к печати 15.06.2022. Формат бумаги 84×108¹/₁₆.

Гарн. шрифта «Times New Roman». Печать офсетная.

Усл.-п.л. 48,72. Учетно-изд. л. 45,5. Тираж 1000 экз. Заказ №1054.