




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.,
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 ТРЕТИЙ П-Я

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



**ВЛАДИКАВКАЗ
2023**

ПРЕДИСЛОВИЕ



2023 год объявлен Годом осетинской «Нартиады». Соответствующий указ подписал Глава Республики Северная Осетия-Алания С.И. Меняйло 12 января 2023 года. Как отмечается в документе, мероприятия направлены на сохранение культурно-исторического наследия, популяризацию народного искусства, фольклорных памятников, этнокультурного многообразия и национальной самобытности РСО-Алания.

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 Ададзей», «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 «Пицца», «Одежда», «Кровная месть», «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 ссылок 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 оформле-



ния 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 [**АЛАЕДЖЫХЪОТЫ** Тæтæри], **ШАНАЕВ** Джантемир Такаевич [**САНАТЫ** Такайы фырт Дзантемър (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.

Редколлегия





Ацамаз. Худ. М. Туганов

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)

Харебов 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. — древнеирладский
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
ВКГУ — Вестник Казанского государственного университета им. Н. А. Некрасова
ВКИГИ 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.



- Г а г л о й т и. НВИНЭ. — Гаглойти Ю. С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цх., 1977.
- Г а г л о й т и. О социальной. — Гаглойти Ю. С. О социальной терминологии Нартовского эпоса // NARTAMONGA. АОИ. 2017. № 1, 2.
- Г а д а г а т л ь. Героический. — Гадагатль А. М. Героический эпос нарты и его генезис. Нальчик, 1967. С. 121.
- Г а д л о. Этническая история. — Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Ленинград, 1979.
- Г а л а е в. ОНП. — Галаев Б. А. Осетинские народные песни. М.: Музиздат, 1964.
- Г а т и е в. Суеверия. — Гатиев Б. Суеверия и предрассудки у осетин // ППКОО. 3. Цх., 1987.
- Г е р о д о т. История. — Геродот. История в девяти книгах / Пер. и прим. Сатановского. М., 1972.
- Г р а н т о в с к и й, 1981. — Грантовский Э. А. О некоторых материалах по общественному строю скифов // Кавказ и Средняя Азия в древности и в Средневековье. 1981.
- Г р и с в а р. Мотив. — Грисвар Ж. Мотив меча, брошенного в озеро: смерть Артура и смерть Батрадза // ЭМОМК. Вл., 2003. С. 6, 16, 17, 19.
- Г у л я е в. Скифия. — Гуляев В. И. Скифия: расцвет и падение великого царства. М., 2005.
- Г у р и е в. Антропонимия. — Гуриев Т. А. Антропонимия осетинского нартского эпоса. Ордж., 1981.
- Г у р и е в. К проблеме. — Гуриев Т. А. К проблеме генезиса осетинского нартского эпоса. Ордж., 1971. 165 с.
- Г у р и е в. Словарь. — Гуриев Т. А. Кто есть кто в нартском эпосе. Словарь. Вл., 1999. Вт. изд. Вл., 2017.
- Г у т о в. Народный. — Гутов А. М. Народный эпос: традиция и современность. Нальчик, 2009. 228 с.
- Д а р ч и е в. Скифский. — Дарчиев А. В. Скифский военный быт и его следы в Осетинской Нартиаде. Вл., 2008.
- Д а р ч и е в. Три шага. — Дарчиев А. В. Три шага ради Батрадза // Дарьял. 2004. № 3.
- Д а р ч и е в а. Мифопоэтический. — Дарчиева М. В. Мифопоэтический хронотоп в осетинских эпических текстах. Вл., 2017.
- Д а х к и л ь г о в. Ингушский. — Дахкильгов И. А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012.
- Д ж а н а е в. Сказания. — Джанаев И. В. (Нигер). Сказания о нартах. Ордж., 1941.
- Д ж а н а е в а. Некоторые. — Джанаева Н. Некоторые мифологические мотивы в нартском эпосе осетин // ВОЛФ. Ордж., 1984.
- Д ж а н а е в а. Сатана. — Джанаева Н. Сатана в осетинском нартском эпосе. Типология образа: проблема и эволюция. Вл., 1971.
- Д ж ы к к а й т ы. Рагон. — Джыккайты Ш. Рагон ирон цард æмæ адæмы зондахаств. Миф. Фольклор. Æгъдау. Дз., 2009. 264 ф.
- Д з а т т и а т и. Культура. — Дзаттиати Р. Г. Культура позднесредневековой Осетии. Вл., 2002.
- Д з и ц ц о й т ы. ВОФ. — Дзиццойты Ю. А. Вопросы осетинской филологии. Т. I. Цх., 2017.
- Д з и ц ц о й т ы. Гиппологическая. — Дзиццойты Ю. А. Гиппологическая лексика в языке нартского эпоса осетин // Нартамонга. Вл., 2010. № 1, 2. С. 164–200.
- Д з и ц ц о й т ы. Нартовский эпос. — Дзиццойты Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цх., 2003.
- Д з и ц ц о й т ы. 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 сфалдыстад / Сарæзта йæ Салагæты 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 Мирового 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 // ИЮНИИК. 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 П.Г. — Мелетинский Е. И. Происхождение героического эпоса. Ранние формы и архаические памятники. М., 1963.
- Миллер В. Ф. В горах. — Миллер В. Ф. В горах Осетии. Вл., 1998.
- Миллер В. Ф. Кавказские предания. — Миллер В. Ф. Кавказские предания о великанах, прикованных к горам // ЖМНП. М., 1883. Т. III.
- Миллер В. Ф. Отголоски. — Миллер В. Ф. Отголоски апокрифов в кавказских народных сказаниях // ЖМНП. Часть ССІ, XXXVIII. Спб., 1893.
- 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 адæмон 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.
- Никель Ж. 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 адæмы эпос. 1. Дз., 2003.
- НК. ИАЭ. 2. — Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. 2. Дз., 2004.
- НК. ИАЭ. 3. — Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. 3. Дз., 2005.
- НК. ИАЭ. 4. — Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. 4. Дз., 2007.
- НК. ИАЭ. 5. — Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. 5. Дз., 2010.
- НК. ИАЭ. 6. — Нарты кадджытæ. Ирон адæмы эпос. 6. Дз., 2011.
- НК. ИАЭ. 7. — Нарты кадджытæ. Ирон адæмы 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 нартском 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. — Чиби́ров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цх., 1976.
- Ч и б и р о в. ОН. — Чиби́ров Л. А. Осетинская Нартиада. Мифологические истоки и ареальные связи. Вл., 2016.
- Ч и б и р о в. Осетинский. — Чиби́ров 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. — Чиби́ров Л. А. Осетинское народное жилище. Цх., 1970.
- Ч и б и р о в. Сатана. — Чиби́ров Л. А. Сатана осетинской Нартиады: истоки формирования образа // ВДГУ. Т. 30. Вып. 4. Махачкала, 2015.
- Ч и б и р о в. ТДКО. — Чиби́ров 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. — Шёгрен 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.





ПАКУНДЗА [ПАКЪУЫНДЗÆ] — зооморфное существо в осетинской нартовской традиции, в зависимости от ситуации превращающееся в орла или крылатого *семиглавого великана* (*уаига*); обитает на вершине недоступной горы, выше людей, но ниже ангелов. П. аналогичен *Кандзаргасу*. П. — это птица-*пророк*, птица-вестник, посредник между верхним и нижним *небом*, летает только в ночное время. В легенде «Амран Даредзанты и Пакундза» говорится: «Летучий Пакундза был женщиной. Жила она в наднебесье и даже дети были у нее. Оттуда она прилетала на Землю и приносила им еду — будь то буйвол, верблюд или бык». И вот как-то *Бадри* и *Мысырби* пошли на *охоту*. Ночь застала их, и они легли спать, накрывшись *бурками*. П. увидела их и сказала: «Вот и еда, спущусь-ка я и принесу их к себе». Прилетела на землю, схватила их и обратно взмыла в небо. *Амран* был большим выдумщиком. Чтобы освободить своих братьев, он сделал бурдюк (лалым) и влез в него. В очередной раз прилетела П., вонзила когти в бурдюк и выпустила его только там, где находились ее дети. Амран разорвал бурдюк, выскочил из него и убил П., и ее детей. Вместе с братьями своими — *Бадри* и *Мысырби* — сел на *волшебную шкуру*, которую они перед этим отняли у *чертей*, и вернулись на землю живыми и невредимыми.

Образ летающего громадного фантастического чудовища или огромной фантастической птицы в фольклоре и мифологии народов Кавказа испытал значительное влияние иранских представлений о птице Симуург. Согласно В. Ф. Мил-

леру, имя П. перешло к осетинам вместе с грузинскими сказаниями об Амрани, но оно широко используется и в других сказаниях. В их фольклоре П. именуется Паскунджи — драконообразная птица. В грузинских мифах также встречается дитя сказочного Паскунджи; ее называют «собака Курша», это — крылатый щенок, который время от времени вылупляется из яйца. В грузинский эпос этот образ попал из персидского. В переводах «Шахнаме» Фирдоуси на грузинский язык имя «Симуург» передается словом «Паскунди».

Описание мифического существа П. в осетинских Нартовских сказаниях восходит к древним индоиранским архетипам. Сопоставление «Шахнаме» Фирдоуси с «Авестой» и Ригведой показывает, что часто в «Шахнаме» зафиксированы древние индоиранские традиции, сюжеты и герои. «Шахнаме» включает в себя мифы, легенды и повествования об истории Ирана «с начала времен» и до арабского завоевания (сер. VII в.).

В этих сказаниях речь идет о семиглавом существе, способном схватить когтями человека и унести его на небо. Симуург упоминается в самой старой части «Авесты» (Яшт XIV, 41). К авестийскому обозначению Симурга восходит также Сенмурв, обитающий на *Мировом древе* (Древе всех семян) — «царь птица», фантастическое существо с головой и лапами пса, с крыльями и в рыбьей чешуе (что символизировало его господство на земле, в воздухе и воде). В XII–XI вв. до н. э. они получили популярность в странах Передней Азии.

В осетинском Нартовском эпосе также описывается громадный черный, часто мохнатый орел, с огромными крыльями, которые закрывают «небесный свет»: «В полдень вдруг стало темно, как ночью. Небесной сини совсем не видно, ни один луч света ниоткуда не проникает. Только слышно, как кругом хлопают крылья огромной черной птицы, которая закрыла собой все» («Безымянный сын Урызмага», «Собрание нартов, или кто из нартов самый лучший») и представляет опасность для героя. Этот орел уносит в своих когтях людей: *Урызмага*, *Батрадза*, ребенка («Как Сослан спас Шатану из озера ада»), нартовский чудесный *котел*. Живет этот орел далеко на высокой *Черной горе* или за морем, охраняя замок. В описании этих





Пакундза. Худ. М. Джикаев

орлов присутствует черный цвет их оперения. В итоге орел (в некоторых сказаниях великан) погибает в единоборстве с героем Нартовских сказаний Батрадзом.

Общим у П.-Паскунджи-Симурга является могучая сила, наличие крыльев, мощь, позволяющая уносить людей, то, что он живет на высоком дереве или вершине горы. У П. есть чудесные предметы: волшебная шкура, на которой можно уложить все богатства мира, его *волшебная веревка*, которая придает легкость всем вещам; он обладает чудесным *мечом*, живет рядом с *молочным озером*, имеющим свойство омолаживать человека. Наконец, целительными свойствами обладает перо самого П.

Образ огромного фантастического существа П.-Паскунджи-Симурга предстает не только в легендах, но и прикладном искусстве Ирана и Кавказа: на бронзовых поясах, поясных пряжках, серебряных блюдах и др. в виде огромной птицы или дракона. См. *Кандзаргас*.

Лит.: СН. 2000. С. 46, 406, 410; Миллер. ОЭ. I. С. 126, прим. 96; НК. ИАЭ. 5. С. 719. Дзадзиев А. Б., Дзугце в Х. В., Караев С. М. Этнография и мифология осетин:

Краткий словарь. Вл., 1994. С. 190; Миллер В. Ф. Экскурсы в область русского народного эпоса. М., 1892. С. 89; СНЭНК; Чаचाва М. К. Паскунджи // МС. М., 1991. С. 423; Вирсаладзе Е. Б. Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976. С. 82; Тревер К. В. Сэнмурв — Паскундж, собака-птица. Л., 1937. С. 129–134. С. 39; Бертельс А. Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV веков (слово, изображение). М., 1997. С. 10; Лелеков Л. А. Симург // МС. М., 1991. С. 501; Техов Б. В. Графическое искусство населения Центрального Кавказа в конце II и в пер. пол. I тыс. до н. э. (по бронзовым поясам из Тли). Вл.-Цх., 2001; Волная Г. Н., Сокаева Д. В. Об истоках образа крылатого хищника в археологических и фольклорных источниках Кавказа // Первая абхазская международная археологическая конференция. Сухуми, 2006. С. 129–134; Волная Г. Н. К вопросу об иранских влияниях на Центральном и Северо-Восточном Кавказе (на примере бронзовых птицевидных пряжек «типа Исти-Су»).

Г. Н. Волная

ПАЛИЦА ЖЕЛЕЗНАЯ [ÆФСÆН КЪУ-ЛÆГ] — редко упоминаемое в эпосе железное оружие ударно-раздробляющего действия. Обладателем его является родоначальник нартов *Сауасса*. Вооружившись П. ж. и укрепившись в боевой *башне*, он сошелся в смертельной схватке с *великанами*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 79, 83.

А. Б.

ПАЛКА [ЛÆДЗÆГ]. См. *Волшебная палка*.

ПАМЯТНЫЙ КУРГАН [МЫСÆН ОБАУ] — название *Черной горы*, на которой не держится снег. Упоминается П. к. в известном *кадаге* о *Безымянном сыне Урызмага*. Отпросившись у повелителя *Страны мертвых Барастыра*, сын Урызмага прибывает в *Селение Нартов*, в квартал, где проживал род *Ахсартгагата*. К маленькому всаднику вышла *Шатана*, которой он сказал: «Ищу Урызмага. Не отправится ли он со мной в поход? Скажи ему, что буду ждать его на Памятном кургане».

Лит.: СН. 1978. С. 82–83.

Л. Ч.

ПАНТЕОН — *небожители*, небесные покровители, упомянутые в осетинском эпосе.

Верховный бог П. — Хуыцау, Хуыцæутты Хуыцау (*Бог, Бог богов*), он лишен каких-либо





индивидуальных черт и малоактивен, действуя, как правило, не лично, а через окружающих его ангелов (*зæдтæ æмæ дауджытæ*), птиц (В. *Абаев*). «До принятия ислама и христианства осетины верили и верят в существование одного верховного невидимого Бога, пребывающего где-то на небе и управляющего миром» (Вс. *Миллер*). Бог нечасто принимает участие в жизни и деяниях мифических и эпических героев, но иногда сам проверяет силу *Батрадза*, положив на *дороге* тяжелые хурджины или шапку с силой земли, он же после смерти мятежного героя делает ради него три шага и роняет *три слезы*, которые становятся тремя важными осетинскими святыщами.

В нартовских *кадагах* Бог живет на *небе*, и к нему направляются туда, в его двор. Нет описания его внешности, за исключением роскошных длинных усов, которым стремится подражать *Дзылы-малик* (ср. пышные длинные усы скифских идолов). С ним стремятся породниться. В эпосе известен, например, племянник Бога *Елой* Елуаты, его племянница — жена Нарта *Бора*, сватов которого принял Бог. Племянником Бога себя иногда именуется *Батрадз*. Бог всегда считался с нартами. Именем Бога клянутся нарты, к его помощи часто прибегает *Шатана*, прося Бога то напустить холод среди лета, то, наоборот, вызвать таяния вечных снегов и т. д. К Создателю *Шатана* обращалась с молитвой: «Бог богов, мой Бог, если ты для чего-то меня создал, то прошу тебя, окажи мне милость. Пошли сегодня ночью на землю все те снега и дожди, которые предназначены тобою на будущие семь лет. Подними вихри и ураганы!». Со схожими просьбами обращаются *Урызмаг*, *Саууай* и некоторые другие нарты. Когда нарты подняли косяки своих дверей по совету *Сырдона* (чтобы Бог не подумал, что нарты ему поклоняются при выходе из дома), Бог долго уговаривает их, чтобы они одумались. Нарты оказались непреклонны в своем противостоянии, и тогда Создатель карает их. И нарты гибнут от голода, который наслал на них Бог.

Кроме Верховного Бога, все остальные небожители отчетливо антропоморфны, их внешний облик, оружие, средства передвижения, жилища описаны по образу и подобию нартов. По замечанию Вс. Миллера, они занимают в религиозных представлениях осетина «такое же ме-

сто, как боги у древних греков, германцев или славян».

Действительно, в эпосе *Уастырджи* тоже обращается с молитвой к Богу богов. Небожители обращаются к Богу за справедливостью и помощью, жалуясь ему на нартов. И наоборот, Бог упрекает Уастырджи за то, что тот оказывает покровительство вора и разбойникам. И когда нарты похищают сестру трех любимых Богом братьев, а в придачу угоняют еще и их скот, он отказывает Уастырджи в его просьбе помочь угонщикам. Позже Бог идет навстречу просьбе с одним условием, что Уастырджи устроит все так, чтобы восторжествовала справедливость.

Кроме основных, небожители наделены еще и побочными функциями. К примеру, основная функция *Курдалагона* — небесный кузнец, а побочная — врачеватель, который ставит медную заплату на *череп* Урызмага и т. д.

В П. входят небесные покровители:

Хуыцаутты *Хуыцау* — Создатель, верховный властитель над миром и судьбами людей;

Уастырджи — покровитель мужчин, путников, воинов, отец *Шатаны*, дядя *Насран-алдара*;

Уацилла (*Елиа*) — громовержец с ярко выраженными аграрными функциями, от которого зависит урожай злаков, дядя *Бурхорали* и матери *Батрадза* *Быценон*;

Курдалагон — небесный кузнец, покровитель ремесел, дядя *Быценон*;

Сафа — покровитель домашнего очага и *надочажной цепи*, семейного благополучия, его сыновья *Закусса* и *Тапсико*;

Афсати — покровитель благородных зверей;

Тутыр — патрон волков;

Фалвара — патрон мелкого скота, имеет сына, подарившего *Сослану коня*;

Мыкалгабыр — патрон крупного скота, святылище которого возникает после смерти *Батрадза*;

Галагон — владыка ветров;

Хор-Алдар — владыка хлебных злаков. Его сына *Бурхорали* убил *Батрадз*;

Донбеттыр — владыка вод и морей, праотец *Дзерассы* и *Шатаны*, воспитатель ряда нартовских героев;

Гатаг — покровитель рек и озер, отец *Сырдона*;





Аларды — патрон эпидемиологических заболеваний;

Рыны бардуаг (Ныры бардуаг) — патрон болезней, родившийся из слезы Бога по поводу смерти Батрадза;

Барастыр — владыка *Страны мертвых*, на дочери которого в одном из кадагов женится Сослан;

Кафты-сар-Хуандон-алдар — глава и покровитель рыб, правитель приморского царства, впоследствии один из властителей Страны мертвых.

Помимо указанных небесных покровителей в П. входят многочисленные духи-небожители — *зæдтæ*, *дауджытæ*, покровители *огня* и *Солнца*, а также их родня, описываемая своеобразными классами существ, — Уациллата, Фалварата, Уастырджита, «чистые» Мыкалгабырта, Сафата (соответственно: из рода Уацилла, Фалвара, Уастырджи, Мыкалгабыра, Сафа). Все они принимают активное участие в судьбе нартов, помогают им либо враждуют с ними. В Нартовском эпосе представлена примордиальная традиция, в которой возможно свободное общение смертных и небожителей. П. Нартовского эпоса соответствует в целом покровителям осетинской религиозно-мифологической традиции и имеет древнеиранское, а отчасти и индоиранское происхождение. См. *Мифология Нартовского эпоса. Мифология и история в эпосе*.

Лит.: Миллер. ОЭ. II. С. 239; НК. ИАЭ. 3. С. 170, 661; Джанаева. Некоторые. С. 59–60, 108–109.

Р. П. Кулумбегов

ПАРРАГУЫН [ПÆРРÆГЪУЫН] — персонаж эпоса, нарт, отец *Цопана* из *кадага* «Сын Нарта Паррагуна Цопан» («Нарты Пæррæгъуыны фырт Цопан»). В других кадагах упоминается под именем *Баргун*. Своими мужественными поступками в эпосе более известен его сын Цопан.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 577–578, 720.

И. Б.

ПАСТУХ [ФЫЙЙАУ]. Выбору П. нарты придавали исключительно большое значение. На каждый выпасной сезон П. избирался на *Ныхасе*, в честь такого события устраивался *пир*:

«Засел там, в засаде, уаиг Пестрбородый,
Он нартовскому стаду не давал проходу,
Надобно всем нартам на пиру собраться.
Изберем на пиру для стада пастуха».

Стать П. решил старый *Урызмаг*, которому преподнесли *три пирога* с начинкой из сыра и ляжкой быка. Нартовские *гуыппырсары* не отказывались идти в П. Первым, кто отважился стать П., был *Батрадз* (*кадаг* «Батрадз и Пестрбородый уаиг»).

Должность П. была очень почетной, но тяжелой и опасной. П. должен был быть не только порядочным, но и отважным, находчивым и сильным человеком. Жизнь в тревожное время требовала от П. не только заботу о корме, но и защиты стад в условиях постоянной опасности от хищных зверей, и главным образом от всевозможных врагов. П. охранял не только собственное стадо, но и добычу, взятую прежде за пределами страны. При этом среди охраняемых домашних животных были лошади, без которых нарты не мыслили свою жизнь.

В кадаге «Нартовский пастух» («Нарты хьомгæс») П. — безмянный нарт. Исполняя желание отца, он приносит чудесное *яблоко*, старую *шубу* *Бога*, кресло и женится на девушке-*колдунье*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 578–581, 721; ОНС. 1949. С. 265–267; Абаева. Характер.

Л. Ч.

ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ИДЕАЛЫ ЭПОСА. В мифах о нартах отчетливо представлено убеждение, что огромным жизненным свершением, своего рода сверхценностью народа является воспитание достойных младших. Успех на этом поприще рассматривался как одно из самых высоких жизненных достижений мужчины, вплоть до того, что юноша, соответствующий всем требованиям *морального кодекса нартов*, мог значимо повысить общественный статус и личный авторитет своего родителя, как это передано в *кадаге* «Три золотых кубка Созырыко»: «Когда старший Уархаг приходит к вам на Ныхас, каждый из вас должен снимать шапку и класть ему под ноги. У Уархага такой доблестный сын». Забота о потомстве является важнейшим фоном и глубинным смыслом всех событий, разворачивающихся в эпических сюжетах. Вместе с тем, конкретные методы, способы и приемы народной педагогики отражены в эпосе достаточно скупое, целенаправленных описаний комплексной педагогической деятельности нет. Однако посредством анализа самых разных





эпических сюжетов возможно воссоздание основных педагогических идеалов и навыков, а также компонентов, форм и учреждений воспитания.

Успешное и, более того, триумфальное преодоление трудностей является основной фабулой Нартовского эпоса. Поэтому не удивительно, что педагогические идеалы и конкретные приемы воспитания наиболее ярко представлены в сюжетах, связанных с установлением личного первенства, в которых юношам предлагается исполнить задания, связанные с моральными и физическими испытаниями, либо участвовать в играх и соревнованиях. Жизнь, наполненная битвами и *охотой*, утверждала качества воинской доблести и мастерства, скромности, выносливости и высокого физического развития. Поэтому более всего в нартовском обществе ценятся качества храбрости и стоицизма, проявленные в физических и психологических испытаниях, а в основе доминантных принципов воспитания эпических героев лежат методы приобщения юношей к воинским этико-идеологическим канонам. С помощью постоянных тренировок вырабатываются выносливость, сила, меткость, всадническая выправка, включая ее идеологические и эстетические свойства и характеристики.

Древнейшие пласты эпоса, с учетом разных влияний, воссоздают идеологию, мировоззрение и ценности его самых ранних создателей и фактических прототипов — носителей скифо-аланского культурного единства. Если с персонажей Нартовского эпоса снять их мифический покров, то они предстанут со своими человеческими заботами, устремлениями, переживаниями, слабостями и недостатками. Современному читателю может показаться, что они излишне идеализируют свое «право сильного», или у них чрезмерно развито чувство «чужака», беспощадно следуют «закону мести». Вместе с тем, стихийное проявление качеств воинственных завоевателей строго ограничено у них многочисленными строгими нравственными нормами. Так, запрещено добивать раненых, атаковать противника со спины, нападать на мирные поселения. Нельзя вовлекать в сражение тех, кто по полу, возрасту, прочим данным не может быть причислен к воинам. В кодекс нартовской чести также входило обязательство предупре-

дить противника об атаке и планирующемся захвате его имущества. Существование многих моральных табу служит доказательством того, что в недрах воинского мировоззрения выстраивался облик воина-рыцаря, образ, методы и действия которого не соответствуют неконтролируемой варварской агрессии.

Несмотря на то, что нарты высоко ценят отвагу и бесстрашие, отнюдь не любой случай героизма будет принят и позитивно оценен в их обществе, и это во многом разъясняет суть педагогических идеалов нартов — амбиции, личностное самоутверждение получают одобрение только при условии их общественной пользы и правовой приемлемости. Добрую славу можно снискать исключительно через социально ценные действия, единственной мотивацией подвига должно быть коллективное благо, а не личная спесь и нажива эпических персонажей. Так, будучи уже старцем, *Урызмаг*, желая восстановить былую богатырскую славу, предпринял свой последний героический *поход* во имя всеобщего блага. Соответствие статуса и личного авторитета героя его социально одобренным поступкам зафиксировано в кадагах «Урызмаг и циклоп», «Батрадз и чаша нартов «Уацамонга»», «Женитьба Батрадза», «Собрание нартов, или Кто из нартов самый лучший». В них, как и в ряде других сказаний, формулируется перечень тех нравственных норм и качеств, воспитание которых составляет смысл главных педагогических усилий нартов. В первую очередь — это бесстрашие победителя, умение обходиться малым, сдержанность в проявлении эмоций, уважение к старшим, почтительность в отношении женщин, внутреннее политическое согласие в обществе. Подобный порядок стал залогом высокого авторитета славных героев — *Урызмага*, *Сослана*, *Батрадза* и др.

Однако в случае поступка, по народным представлениям, недостойного, провинившийся герой может быть наказан без оглядки на все его прежние заслуги. Но какую кару можно наложить на воина, не ведающего страха смерти? Самой тяжелой расплатой для эпического смельчака станет публичное осмеяние, которому за похвальбу был подвергнут храбрый *Сослан*. Именно такая форма общественного порицания влечет у нартов если не полную утрату прежнего статуса, то уж точно — его ошутимое





понижение. Поэтому высмеивание становится самой драматичной, а также и самой действенной мерой корректировки поведения нартовских героев. *Гыптырсары* Урызмаг, *Хамыц* и *Сослан* просят победившего их героя убить их, но не выставлять на посмешище. Более всего в комичное положение эпического героя ставит расхождение его целей, поступков и действий с интересами общества.

Идеалы служения общим интересам ничуть не обезличивают эпических героев. Каждый из них ярко индивидуален, самобытен и наделен собственными личностными характеристиками. Руководители нартовского сообщества Урызмаг и *Шатана* умны и щедры. Урызмаг — военачальник, образец мудрости и красноречия. Осуждение лжи, обмана, любой другой нечестивости является одной из основных заповедей нравственности нартов. Так, *Сослан* — храбрый, сильный, мужественный, но неугомонный и немного взбалмошный, в своем неистовом стремлении победить он не гнушается и обмана: в сказании «*Сослан и Тотрадз*» он неправедно победил юного героя и скомпрометировал себя. *Батрадз* — само воплощение основных понятий непобедимой отваги, чести и благородства, *Ацамаз* — эстет, он творчески одарен и ярко эмоционален. *Хамыца* характеризуют «легкость и вертлявость», *Сырдон*, по меткой характеристике самих же нартов, «коварство неба и хитрость земли»; в поздних сказаниях, знающих социальное расслоение, он обладает смекалкой простолюдина. С помощью хитрости и лукавства он не раз вызволяет из опасных ситуаций своих надменных господ, *именитых нартов*. Более того, именно с этим персонажем связаны столь высоко ценимые нартами сатира, острый юмор и шутки. *Сырдона* нартовские мужи признают не из-за типичных для них качеств военной доблести и героического духа, а за то, что он умен, ловок, его лукавство не раз вызволяло богатырей из беды. У каждого нарта есть своя характеристика, но всем им, без исключения, присущи яркое осознание собственной личности, желание быть во всем первыми, стремление к постоянному совершенствованию, высоко развитое чувство достоинства. Снискание славы и признания составляет основной смысл их жизни. Постулат «чем бесславная долгая жизнь, лучше гибель со

славой» можно считать важнейшей жизненной концепцией нартов.

Среди самых авторитетных нартовских персонажей присутствует наставница нартов *Шатана*. Острый ум этой Матери нартов не раз разрешает сложнейшие критические ситуации. В целом нартовские женщины самостоятельны, свободны, часто обучены воинским навыкам и могут за себя постоять. Их полномочия не ограничены бытовыми рамками, женщины-участницы социальной жизни, красавицы *Акола* и *Агунда* вправе устраивать своеобразные турниры-испытания среди претендентов на свою руку. Уважительное отношение к женщине в высшей степени присуще воинской / мужской чести, и нарушение подобного порядка наказуемо. *Нарт Батрадз*, к примеру, освободив *Сослана* из плена *кадзи*, куда он попал именно из-за позорного неуважения к женщине, укоряет его: из-за своего поступка ты заслужил заключения, освобождаю же я тебя из-за жалости к твоему товарищу — сыну бедняка.

Нартовские персонажи — это герои активного познавательного поиска. Важнейшим компонентом их воспитания было направление на развитие умственных и творческих способностей, логики и сообразительности, умения быстро принимать решения в сложных и опасных ситуациях и пр. Желание не просто созерцать явления, а вникать в их самую суть отражается в кадагах «*Сослан в Стране мертвых*», «*Сослан и гумский человек*», «*Последний поход Урызмага*», «*Ахсартагата и Бората — кровники*», «*Как Сырдон обманул великанов*» и др. В борьбе с неприятелем нарты нередко прибегают и к хитрости, предпочитая ум грубой физической силе. *Сослан*, одержав победу над *Мукара* с помощью разных приемов военной смекалки, говорит: «Конечно, сильнее тебя никого нет на свете, и я намного слабее тебя, но сила моя в уме». Основной смысл своей военной мудрости нарты выразили устами *Батрадза*: «Если хочешь победить врага — разъедини его, уничтожь его сплоченность и добьешься над ним победы». Приветствуемым качеством нарта считается красноречие. В кадаге «*Ахсартагата и Бората — кровники*» именно оно выступает предметом состязаний. Наряду с педагогическими идеалами в эпосе присутствуют и педагогические приоритеты.





Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 462; Гурьев. К проблеме. С. 169; Дынник. Сюжетика; Хадиков. Х. Очерки этнической психологии осетин. Вл., 2015. С. 98–115.

По Х. Х. Хадикову
подг. А. Х. Хадикова

ПЕРВЫЙ НАРТ [ФЫЦАГ НАРТ] — в Нартовских *кадагах*, описывающих начальные времена, первый земной человек, противостоящий *великанам*, карликам и другим существам, сотворенным *Богом* задолго до появления человека. П. Н. родился из «лона природы» («ардзы фарна́й»), оплодотворенного божественным дыханием («Хуыцауы комы та́фай»). Данный сюжет является репликой хорошо известного в мировом фольклоре мифа о рождении первого земного человека от союза *Отца-неба* и *Матери-земли*, представленного и в мифологии древних скифов. Вариант этого мифа известен и в сюжете о рождении Нарта *Сослана* из камня, оплодотворенного *небожителем Уастырджи* (в вариантах — *пастухом*). Этот же миф представлен и в сказании о рождении первой земной женщины (Матери нартов *Шатаны*), первого земного коня (*Арфан*) и первого земного пса (*Силам*) от союза дочери хозяина подводного царства *Дзерассы* и небожителя Уастырджи. Еще одна реализация рассматриваемого мифа обнаруживается в сказании о П. Н., женившемся на дочери некоего *Сайнаг-алдара*.

В различных *кадагах* П. Н. носит следующие имена: *Къуырыс* (Хъуырыс), *Сауасса*, *Бастысары-тых*, *Дзылы-малик*, *Хуро*. В некоторых сказаниях герой Сослан также наделен чертами первого земного человека (рождение из камня / скалы; возведение четырехугольного замка на берегу моря — символа освоенного пространства; получение в дар от небожителей первых злаков и других предметов, необходимых для занятий земледелием, и т. п.). В ряде *кадагов* в роли прародителя рода людского выступают Нарт *Уархтанаг* или Нарт *Бурафарныг*, которые, согласно большинству сказаний, являются героями соответственно третьего и второго поколений.

О деяниях П. Н. известно следующее. Он жил в эпоху золотого века на склоне Мировой горы, не зная забот ни о хлебопашестве, ни о разведении скота. Гора, на которой он жил, отождествляемая с земной сушей в целом, воз-

вышалась посреди водного объекта. Но со временем произошли глобальные природно-климатические изменения (*вода* отступила к своим нынешним берегам, на склонах горы исчезла растительность), вынудившие П. Н. спуститься на освободившуюся от воды равнину, где ему пришлось строить замки (*галуан*), а также заниматься земледелием. Боги помогали ему во всех его начинаниях: подарили соху и посевные семена, оберегали нивы от града и ветра и т. п. Вскоре потомство П. Н. заняло всю землю, а рядом с ними поселились некие «чынтæ» (*чинты*) — дружественное нартам племя. Вместе они просуществовали вплоть до завершения эпохи нартов.

Лит.: ИАС. Т. I. С. 7, 27, 29; Нарта. 1975. С. 3–5; НК. ИАЭ. 1. С. 69; НК. ИАЭ. 2. С. 5; НК. ИАЭ. 7. С. 7, 17; ХИФ. 1936. С. 78; НК. 1989. С. 281; Абеев. ОЯФ. С. 242; Дзиццойты. ВОФ. С. 162, 182; Алборов Б. А. Термин «Нарт» (К вопросу о происхождении нартовского эпоса). Вл., 1930. С. 282.

Ю. А. Дзиццойты

ПЕРЕВАЛ УАЗА [УАЗАЙЫ ЁФЦÆГ]. См. *Уаза*.

ПЕРЕВАЛ ХЫЗЫНА [ХЫЗЫНЫ ЁФЦÆГ] — мифический топоним из *кадага* «Как женился Нарт Созырыко на красавице Ахсартаггата Бедухе» («Нарты Созырыхъо кудд æрхаста Ёхсæртаггаты рæсугъд Бедухайы»). Однажды *Созырыко* случайно услышал, как нартовская молодежь умаляет его достоинства. Чтобы доказать свою силу и мощь нартовским юношам, он решил собрать их против *войска Уарби*. Созырыко сказал им: «Завтра войска Уарби будут переправляться через перевал Хызына, давайте вместе отберем у них все богатство!».

Место расположения перевала неизвестно.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 46–49, 796.

Л. Ч.

ПЕРЛАМУТРОВАЯ КОМНАТА [ÆРГЪÆУ УАТ] — комната в подводном дворце *Донбеттыров* из *кадага* «Красавица Дзерасса» («Дзерасса-рæсугъд»). Упоминается и в других *кадагах*.

Лит.: Нарта. 1975. С. 28; НК. 1995. С. 26, 525; СНБ. 1960. С. 14–20.

Х. Ц.





ПЕСЕННЫЙ ЭПОС. Эпическая песенная традиция всегда поддерживалась и развивалась наиболее одаренными людьми — носителями эпического сознания и эпической памяти. Исполнителей эпоса в осетинской традиции называли «кадæггæнæг», то есть «исполняющий кадаги» — эпические сказания. Сказительство было исключительно привилегией мужчин. В старину *кадаги* исполнялись в сопровождении струнно-щипкового инструмента, *двенадцатиструнного фандыра* (дыуадæстæнон фæндыр) либо в сопровождении струнно-смычкового инструмента типа *скрипки* (хъысын фæндыр). «В старину на народные празднества, — писал собиратель осетинского фольклора, народный художник СОАССР М. Туганов, — стекались лучшие силы со всех концов Осетии, устраивалась настоящая (говоря современным языком) олимпиада. Лучшие сказители, представители разных ущелий, рассказывались на игорном поле и один за другим состязались в содержательных, лучших напевах и пересказах нартовских сказаний».

Эпические песни можно было услышать на общесельских собраниях, во время *тиров* и празднеств, причем сказания подбирались соответственно случаю. Например, в контексте свадебного обряда исполнялись лишь те эпические сюжеты, где шло повествование о бракосочетании героев Нартовского эпоса: *Ацамаза* и *Агунды*, *Татаркана* и *Азаухан*, *Гудзуна* и *Фатумы*. Большая часть сюжетов этой группы завершается устойчивыми поэтическими мотивами уподобления реальной свадьбы бракосочетанию мифологических персон: «пусть Божья благодать той невесты снизойдет на эту невесту»; «пусть эта девушка в счастье уподобится той, о которой сложены песни и сказания» и т. д.

Малочисленность имеющегося музыкального материала Нартовских сказаний объясняется тем, что чаще всего записывались исключительно тексты без музыкального сопровождения. Однако собиратели отмечали, что наибольшее впечатление производит сказание, сопровождаемое именно пением и игрой на *музыкальном инструменте* (Хаханов).

Напевы осетинских Нартовских кадагов, сохранившиеся до настоящего времени, представляют собой яркие образцы древнейших пластов народной музыкальной культуры. Они исполняются спокойно, сдержанно, в неторопливом

темпе, в характере напевной декламации. Мелодиям сказаний свойственна малораспевная мелодекламация, где на один слог словесного текста приходится, как правило, один звук. Исполнительская трактовка во многом зависит от индивидуальности самого исполнителя, особенностей его голоса, манеры пения.

Обычно хороший *сказитель* имел в репертуаре несколько напевов, на которые исполнял сказания, независимо от их содержания.

Музыкально-типологические особенности сказаний весьма разнообразны, однако условно их можно разделить на два типа: к первому относятся так называемые одностиховые напевы, где мелодическая фраза соответствует одной стиховой строке и при дальнейшем повторении практически не подвергается вариационному развитию; ко второму типу относятся напевы с тирадной композицией, характеризующейся наличием двух или трех постоянно варьируемых мелодических оборотов.

Ладово-гармонические особенности связаны с натуральными ладами минорного наклона. Наиболее распространенными являются дорийский и фригийские лады.

Осетинские эпические кадаги составляют наиболее древний и характерный слой осетинской песенно-инструментальной традиции. Представленные во множестве сюжетов в напевах разных индивидуальных стилей, видов и разновидностей, они наиболее полно характеризуют особенности осетинского П. э., связанные с этнической памятью и отражающие морально-этические ценности традиционного сообщества.

В настоящее время пласт эпических песен оказывается не востребован и практически отсутствует в традиции. Исключение составляют лишь представители молодежных фольклорных движений, осваивающие навыки исполнения эпических песен по архивным аудиоматериалам и нотным расшифровкам.

Лит.: Ц х у р б а е в а К. Г. О напевах осетинских нартовских сказаний // СНЭНК. 1969. С. 3–16; Хаханов Д. С. Нартовские сказания: эпические песни и нартовские инструментальные наигрыши // Вопросы осетинского искусства. 1983. С. 19–38.

Дз. М. Дзлиева

ПЕСНЯ УОНАЙ [УОНАЙИ ЗАР (диг.)] — трудовая песня, которая исполнялась группой женщин во время валяния *бурок*.





Нередко владычицей П. бывает женщина необычайной красоты: ее тело излучает свет. В скифской легенде *Геракл* в поисках пропавших коней оказался в П., которой владела женщина-змея. От их связи появились на свет три брата. Младший из них, Скиф, стал родоначальником скифских царей. Будучи в походе, Урызмаг остановился переночевать у входа в *Пещеру Тарфа*. Вдруг из П. выходит ее покровительница, стройная и красивая девушка. Ссылаясь на обет, данный жене, он отказался разделять с ней ложе. За это волшебница проклинает Нарта, направляет его мужскую силу на камень, из которого рождается великий герой Сослан. В данном случае П. — лоно земли, ипостась детородного места.

Значительное место в осетинских мифах и легендах занимают мотивы богоборчества. К стене П. в горах Осетии прикован *Амран*, титан, давший страждущему человечеству *небесный огонь* надежды.

П., расположенные в долине Уаллагком (Дигорское ущелье) под тремя громадными скалами, считаются жилищем нартов (К. Ф. Ган). А П. за поляной *Мацута* — это следы, оставленные Сосланом во время богатырских игрищ (В. В. Латышев).

На территории Северной и Южной Осетии расположено множество П., большей частью они связаны с культом местных покровителей (Морги лаэгæt близ сел. Задалеск). В основном же П. — воплощение мира тьмы, зла и колдовства. Черная П. в Алагирском ущелье является обиталищем *Черного Всадника* (Сау Барæг), покровителя абречества, патрона разного рода преступников. Известные П. в горной Осетии: группа П. за поляной Мацута, пещерная крепость Давида-Сослана близ сел. Нузал, Урсдонские П.-крепости, П. и пещерные крепости в Куртагинском ущелье (Гули, Андиатыкау, Бугулыкау), в Тагаурском ущелье, в Южной Осетии (Кударо, Бубы хох) и др.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 333–347; НК. ИАЭ. 6. С. 85, 123–135, 469, 458, 466; НК. ИАЭ. 7. С. 134, 537; ОНС. 1948. С. 55; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 78; НК. 1989. С. 174; Геродот. История. IV. С. 8–10; Ган К. Ф. По долинам Чорока, Уруха и Ардона // СМОМПК. Т. XXV. Тифлис, 1898. С. 1–48; Джыккайты Ш. Лаэгæt // ОЭЭ. С. 328; Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. №№ 3, 4. С. 283.

Л. А. Чибиров

ПЕЩЕРА БЕРИ [БЕРИЙЫ ЛÆГÆТ]. В «Нартиаде» сохранились представления о *пещере* (*склепе*), из которой выходят бесконечные стада (в вариантах — бесчисленное войско).

В *кадаге* «Сослан и Гумский Гумир» («Сослан æмæ Гуымты Гуымир») П. Б. имела особенность: если проходящий через нее путник оглянется назад, то она закрывается. Так, *Сослан* вместе с сыном Гумского Гумира возвращался к нартам через П. Б. Гумский Гумир заранее предупредил Сослана, чтобы тот не оглядывался, пока не доберется до границы. Сослан не выдержал, и когда он оглянулся, вмиг поднялось густое облако пыли, а скот, который не успел выйти из пещеры, остался в ней.

Происхождение названия П. Б. неизвестно.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 121–135, 537.

Л. Ч.

ПЕЩЕРА БОРА [БОРÆЙЫ ЛÆГÆТ] — название *пещеры* в *кадаге* «Смерть Бора» («Борæйы мæлæт»), где *Бора* излечивал свои раны.

«В то время, когда войска уаигов сражались, Малики добрались до берега моря, Где находилась пещера Бора...»

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 85–86, 469.

Л. Ч.

ПЕЩЕРА ОДИНОКОГО [ИУНÆДЖЫ ЛÆГÆТ] — *пещера*, которая находится в горах Тарка (Тархъы хæхты), там подрастали два жеребенка: один из них был рожден от легендарного *афсурга Уастырджы*, другой — от *коня Алузджаз*.

Согласно *кадагу* «Как нарты узнали Ацамаза» («Нартæ куыд базыдтой Ацæмæзы»), когда *Ацамазу* на охоте сообщили о вторжении *чинтов* и *гунтов* в отсутствие *гуыптырсаров* в *Селение Нартов*, Ацамаз бросился в П. О., выехал оттуда на коне и помчался домой спасать соплеменников.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 333–347, 506.

Л. Ч.

ПЕЩЕРА СЕЧА [СЕЧЪЫ ЛÆГÆТ] — мифическая *пещера*, которая расположена между надземным и подземным мирами, — вход в мир *далимонов*. В *кадаге* «Смерть Бора» («Борæйы





мæлæт»), когда завязался бой между войском приятеля нартов *Барталага* и *великанами*, из П. С. до Барталага донеслись слова поддержки:

«Не бойся! Мы тоже здесь,
Мы затопчем их насмерть ногами!»

(«Тæрсгæ нын ма кæн! Мах дæр ам ыстæм,
Наæ къæхты бын сæ мах ныссæнддзыстæм!»).

П. С. упоминается и в кадагах, посвященных подвигам *Ахсара* и *Ахсартага* в борьбе с далимонами: «Ахсар и Ахсартаг у далимонов» («Ахсар æмæ Ахсартаг дæлимонтæм») и «Война далимонов» («Дæлимонтæ хæст»).

По уверению одного из информантов из сел. Згубир, П. С. находится в Южной Осетии у сел. Шавлоховых (Саулохты-хъæу).

Лит.: НК. ИАЭ. 6. 85, 123–135, 469, 479; Д з и ц о й - т ы. Нарты. С. 222.

Л. Ч.

ПЕЩЕРА ТАРФА [ТАРФЫ ЛÆГÆТ] — *пещера*, которая принадлежит стройной и красивой девушке. Однажды в *походе Урызмаг* остановился переночевать у входа в П. Т., из которой вышла прекрасная девушка. Урызмаг отказался разделять с ней ложе, сославшись на обет, данный жене. Такой отказ оскорбил хозяйку пещеры, и она прокляла Нарта.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 223–228, 496.

Л. Ч.

ПЕЩЕРА ЦАРДЗУ [ЦÆРДЗУЙЫ ЛÆГÆТ] — *ад*, место для мучений. Ее хозяин — царь *далимонов*. Согласно *кадагу* «Битва Хамыца» («Хæмыцы хæст»), в П. Ц. далимоны являются полноправными хозяевами, вооруженными и сильными; истязают своих пленников непосильным трудом. Среди пленников в П. Ц. был и Нарт *Бора*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 39–42, 459; НК. ИАЭ. 7. С. 551; НК. ИАЭ. 7. С. 230–232, 551.

И. Б.

ПЕЩЕРА ЧЫР [ЧЫРЫ ЛÆГÆТ] — мифическая *пещера* из *кадага* «Батрадз и одноглазый великан» («Батырадз æмæ Иуджæстон уæйыг»). *Одноглазый великан* подкрался к *Шатане*, которая купалась в реке, и похитил ее. Нарт *Батрадз* спас *Шатану*, а найти пещеру ему помог *Сыр-*

дон. П. Ч. является связующим звеном между двумя мирами. См. *Одноглазый великан*.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 261–267, 458.

Л. Ч.

ПИВО [БÆГÆНЫ] — *хмельной напиток*; неотъемлемый атрибут торжеств и традиционных застолий осетин. В Нартовском эпосе появление П., а также все основные действия по его приготовлению связаны с главной героиней — *Шатаной*. В *кадаге* «Как появилось пиво» повествуется о том, как опустилась птичка на хмелевую лозу, сорвала зеленую шишечку *хмеля* и три зернышка выклевала из нее. Весело вспорхнула и полетела туда, где сушился на *солнце* сладкий солод. Клынула она зернышко сладкого солода, — и свалилась пташка на землю. Хочет вспорхнуть, а крылья точно подрезаны. Увидел ее Нарт *Урызмаг*, поднял с земли и принес домой своей жене *Шатане*; она бережно взяла птичку в руки и положила ее на кучу пшеничных зерен. И птичка скоро очнулась, вспорхнула, защебетала и улетела.

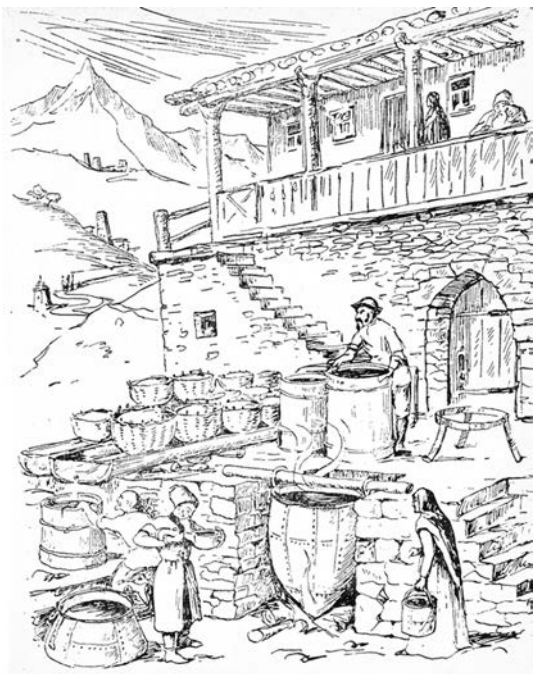
Рассказал Урызмаг *Шатане* все, что на глазах у него приключилось с птичкой, а об остальном мудрая *Шатана* сама догадалась. «Смолола она солода, сварила его, процедила варево и положила в него крепкую закваску из хмеля. Зашипело, заискрилось варево и покрылось белой пенной. Пили нарты, и дивились они такому напитку. Из чего варится пиво? Из солода ячменного, из солода пшеничного, а закваску возьми с хмеля, что вьется по орешнику».

Упоминание об этом легендарном напитке имеется также в фольклорной песне о *Шатане* «Нартовская хозяйка» («Нæртон фысым»):

«Ой, наша любимая хозяйка Шатана,
Ой, богатой жизни Шатана!
Ой, ведь мы тебе поем,
Ой, тебе, наша хозяйка Шатана!
Ой, если обильна твоя кладовая,
Ой, изобилие в твоих руках,
Ой, неси-ка нам черного пива,
Ой, черного пива и золотистого шашлыка,
Ой, черного пива пенящегося.
Ой, золотистого шашлыка шипящего.
Ой, наша любимая хозяйка Шатана!»

И по сей день в Осетии поют: «Вынеси, Шатана, нам черного пива, | Произнеси здравицу,





Процесс приготовления пива. Худ. У. Кануков

нартов Урызмаг» («Рахæсс-ма, Сатана, сау багæны, | Уырызмаг, ды та кувгæ ракæн»). В осетинском фольклоре существуют и другие варианты этой песни («Как появилось пиво», «Песнь о сотворении пива», «Песнь о пиве» и др.).

Первоначально П. изготовляли и употребляли без хмеля. Первое применение хмелевых шишек (мæцкортæ) для варки напитка в сознании носителей эпоса связано с именем Шатаны. Как отмечено В. С. Уарзиати, подобного сюжета о появлении хмеля нет в национальных версиях Нартовских сказаний других народов Кавказа. По своей сути, он «является пережитком этнологического мифа, а нартовская героиня — культурным деятелем... Тем самым, подчеркивается как хронологическая древность знакомства алан-осетин и их предков с культурой хмеля, так и ее значимость в ритуально-культурной практике». Это подтверждается тем, что осетинское название «хуымæллæг» (хмель) восходит к древнеиранскому — «hauma aruaka», которое восходит к арийскому «хаума», и получило распространение среди многих народов Евразии в языке славян, германцев, романцев, финно-угорских народов, тюрков, кавказцев. Номинации, связанные с культурой П., в той или иной степени «восходят, в конечном счете, к



Доставка пива на святилище. Худ. М. Туганов

скифскому (сакскому), сарматскому, аланскому названию хмеля» (Абаев).

В мировой фольклористике Шатана не единственная героиня, подарившая нартам чудесный напиток. В. И. Абаев писал: «Изобретение пива послужило сюжетом эпической песни не только у осетин, но и у финнов. Дочь Калевы, родоначальника финских героев “Калевалы”, также является первой женщиной, сварившей пиво из ячменя и солода с примесью меда, и эти два образа — нартовской Сатаны и финской Капо, идут, несомненно, из одного источника — из древнейших мифов о происхождении стихий, богов и людей».

В Нартовском эпосе приготовить вкусное П. было под силу только Шатане, не все нарты были умелыми пивоварами. В одном из сказаний Сырдон, справляя поминки по своим покойникам, «собрал с избытком все, что нужно было для поминок: напитки и кушанья. Над очагом поставил котел и заварил пиво. Но, чтобы сварить пиво, Сырдон положил в котел вместо двадцати мер солода одну меру, и пиво не получилось».





У нартов П. считалось божественным напитком. В сказании «Чем небожители одарили Сослана» говорится: «В светлых чертогах Сафа накрыты столы. Небожители сидят за столами, пьют из турьих рогов сладкое черное пиво, а молодой нарт Сослан прислуживает им... Большой турий рог поднял за здоровье Сослана повелитель громов Уацилла. И Сослан, по обычаю нартов, поблагодарил его... Тут небесный кузнец Курдалагон поднял турий рог за здоровье Сослана. И сам Сафа, хозяин небес, обратился к нему и попросил у него подарка для Сослана... Поблагодарил его (Курдалагона) Сослан и сказал: “О, Курдалагон, небесный кузнец, каждую весну будем мы варить сладкое пиво и на пашнях своих будем прославлять твое имя!”».

В другом сказании «Две жены Уастырджи» *Маргудз* велел привести своего коня, оседлать его, и они с *Уастырджи* поехали вместе. Многие дни они проездили, наконец приехали к одному табуну лошадей. «Давай, угоним этих лошадей, — сказал Уастырджи. — Эти лошади мои. А вот татары и турки, данники мои, ежегодно ко дню взимания дани запасаются для меня настоенным пивом, которое хранится у них в пивоваренном котле, скованном из серебра: этот-то котел я и ухвачу у них для тебя». Скоро они приехали к татарам и туркам, достали наваренное П. и выпили его <...>

Из вышеизложенного видно, что Нартовский эпос является одним из ценнейших источников по изучению культуры П. у осетин.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 647; СН. 1981. С. 78–79, 88–89, 221; ПНТО. 1992. С. 96, 252; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, № 174, п. 38, л. 4, 5; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, № 251, п. 13, л. 6; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, № 251, п. 13, л. 7, 8, 9, 10; А б а е в. ИЭСОЯ. IV. С. 261–262; его же: ИТ 1990. С. 169; У а р з и а т и В. С. Культура пива в ритуальной практике алан-осетин // ИТ. С. 302, 338; его же: Из истории скифо-сакского наследия // Дарьял. 1995. № 4. С. 163.

И. А. Бедоева

ПИЛТХОР — чудовищный и жадный великан, насильник, враг нартов из *кадага* «Битва Кара, Карафа и Уархтанага» («Кар, Кæрæф æмæ Уархтæнæджы хæст»). П. питается верхним слоем земли и черноземом, уничтожает плодородную почву. Его сожгли Уголь и Пепел.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 115–118, 476.

И. Б.

«ПИР НАРТОВ» [«НАРТЫ КУЫВД»] — картина выдающегося осетинского художника М. С. Туганова. Венцом всех действий силового характера были коллективные пиршества, проводившиеся в *Общем доме нартов*. Сюда собирались представители всех трех сообществ. Этой теме посвящена самая известная из картин М. С. Туганова, созданная по сюжетам осетинских



Пир Нартов. Худ. М. Туганов





Нартовских сказаний — «П. Н.». Над монументальным полотном он работал два десятилетия. В картине, как точно отмечено В. И. *Абаевым*, М. Туганов «...с тонким знанием реалии и блестящей интуиции передал, как должны были пировать нарты, эти фламандцы железного века. По силе проникновения в дух изображаемой среды и эпохи эту картину можно сравнить с репинскими «Запорожцами».

Тему сравнения картины «П. Н.» и «Запорожцы» продолжил искусствовед В. Москвинов, который провел сравнительный анализ творчества двух выдающихся мастеров кисти. Восторгаясь, как на редкость артистично отображена в тугановской картине сила отважных, негибачемых богатырей, их бурное веселье, искусствовед отмечал: «Та же тема, что и Репина, но насколько здесь больше буйства той самой силищи народной, которой никому не унять, никому не осилить. Особенно удивляет центральная фигура богатыря, который танцует на острие чаши, да еще на носках <...> мы несколько не хотим сказать, что в целом это произведение выше или ниже репинского. Они несравнимы. Это вообще разные художники, представители разных народов, переживших разные истории. Туганов вообще чувствует и берет тему по-другому, чем его северный учитель».

Сюжетом для картины послужило состязание между двумя выдающимися нартами (*Сосланом* и *Челахсартагом*) в искусстве *танца*. В случае победы Челахсартага Сослан должен был отдать свое оружие, а при первенстве Сослана герой получает руку и сердце дочери Челахсартага, красавицы *Агунды*. В картине воспроизведен кульминационный момент танца — безупречная победа Сослана, и, согласно традиции, *Шатана* готова преподнести наполненный *ронгом* почетный кубок победителю. На переднем плане изображена и группа музыкантов, поддерживающая чествование героя застольной песней: «Прими (чашу), испей (из нее) все до последней капли!». Художник отобразил драматизм чувств потерпевшего поражение Челахсартага, разместив его справа от Сослана, опирающимся на *посох* и с поникшей головой. Как полагает исследователь Т. *Салбиев*, «сюжет картины фактически основан на мифологии священного брака».

Лит.: Абаев В. ИТ. 1990. С. 227; Москвинов В. Мухарбек Туганов и Илья Репин // Мухарбек Туганов. К 105-летию со дня рождения. Цх., 1986. С. 49–50; Салбиев Т. К. Священный брак. Мифология и традиционная хореография осетин. Вл., 2017.

Л. А. Чибиров

ПИЦЦА НАРТОВ [НАРТЫ ХÆРИНÆГГÆ]. Тексты нартовских *кадагов* позволяют говорить о генетической неоднородности П. н., наличии нескольких исторических пластов в ее формировании. Представления о пище в *Стране Нартов* экологически обусловлены комплексным натуральным хозяйством с преобладанием продуктов *охоты*, скотоводства, земледелия и отчасти собирательства. «Мы едим хлеб и мясо диких зверей», — так определил *Сослан* нартовский рацион.

В осетинском эпосе немного упоминаний о пище, что вполне соответствует традиционной экономике, основанной на натуральном хозяйстве, строгом регламенте использования природных ресурсов и потребностей. Ментальные представления о достоинстве нарта включали воздержанность в еде: «Слава о нартах только до тех пор разносилась по всему миру, пока воздержаны были нарты в еде и знали меру в питье ронга». Это качество становилось и видом испытания воина-нарта: «Целую неделю пиروвали нарты. Батрадза посадили так, что ни до одного кушанья и ни до одного напитка не смог он дотянуться. Всю неделю сидел на пиру Батрадз, и ни кусочка еды и ни глотка ронга не попало в рот его, но пел он веселее всех и плясал лучше всех. Так выдержал Батрадз второе испытание».

Когда четверо гостей увидели перед собой три тоненькие лепешки, испеченные хозяйкой *Шатаной*, они недоуменно посмотрели друг на друга, сказав: «Что нам из этих трех лепешек самим съесть, а что после себя оставить?». Гости съели только полторы лепешки, а полторы оставили. По нартовскому и современному осетинскому *этикету* гостям не подобает съедать все, что подано на стол.

Нарты предпочитали еду, которую «легко нести и вкусно есть» («хæссынæн æнцон, хæрынæн адджын»). В текстах сказаний все упоминания о застольях, пиршествах и угощениях ограничиваются характеристиками, связанными с изобилием и богатством, но не со-





держат детального описания продуктов и блюд, что подтверждает указанное выше отношение носителей эпоса к потреблению пищи.

Кадаги позволяют выделить ритуальную, престижно-знаковую и повседневную П. н. К раннему виду сакральной пищи относятся *медовые лепешки*. Когда Шатана хотела обратиться к высшим силам, она пекла три круглых медовых пирога (*мыдамаэстытæ*). В Нартовских сказаниях Шатана в тяжелые времена готовит медовые пироги, поднимается на вершину горы *Уаза* или семиарусную *баиню* и молится *Богу*, своему отцу *Уастырдж*, и они исполняют ее просьбы.

Тесто для медовых пирогов готовили из прося или пшеничной муки, начинку — из меда. Мед у многих народов считался первозданно чистым священным продуктом и служил приношением высшим божествам. Символ бессмертия и возрождения, мед был сакральным продуктом у всех индоевропейских народов, которые считали, что в загробном (небесном) мире существуют медовые реки. Опыняющий медовый напиток они связывали с представлениями о медовом дожде, который проливается на землю из небесной реки. В. И. *Абаев* связывал мед, его название и культуру потребления с иранским миром. О наличии пчеловодства у скифов писал Клавдий Элиан; значимость пчеловодства у алан и осетин подтверждается наличием в традиционном религиозном пантеоне покровителя пчеловодства и пчеловодов Анигола.

В более позднее время медовые пироги уступили место пирогам с сырной начинкой. Но мед в особых случаях использовался вместо масла для смазывания готовых пирогов. В современной ритуальной практике осетин *мыдамаэстытæ* встречаются крайне редко.

К ритуальной пище относится куваггаг — ритуальный комплекс. Три положенных один другой пирога и часть жертвенного животного (голова, шея, лопатка или курдюк) символизировали три зоны мифологического пространства: верхний, средний и нижний миры, а *пиво* — *хмельной напиток*, соединяющий в себе плоды земли и *солнца*, выступало в качестве верхней и нижней космической сфер, являло собой божественный напиток. «Помолился старый Урызмаг <...>, подняв куваггаг — священное приношение, три пирога с начинкой из сыра и ляжку быка».

Престижная П. н. связана в основном с общественными трапезами — *пирами* (куывд). Знаемые Нарты *Урызмаг*, *Сослан* и *Батрадз* часто устраивали щедрые и обильные застолья. В голодный год Урызмаг с помощью запасов Шатаны пять дней угощал нартов. В кладовых Шатаны обнаружались пироги, мясо и напитки — почетные доли, которые по обычаю присылали ей с нартовских пиров. В описании пиршества, на котором определяли общественного *пастуха*, указано, что решившийся взять на себя эту почетную у нартов обязанность получал на пиру специальное подношение: «три пирога с начинкой из сыра и ляжку быка». Другой вариант куваггаг описан в кадаге «Ацамаз и красавица Агунда»: «Целую неделю от одного сегодня до другого сегодня угощал Сайнаг-алдар гостей своих. Столы на серебряных ножках поставил он перед небожителями и нартами. Три больших пирога и железный вертел с нанизанным на него *ахсырфæмбал* — шашлыком из печенки, обернутым нутряным салом, внесли младшие Сайнага проворно и ловко стали они обносить гостей. Подносили они гостям рога, наполненные ронгом, и расставили по столам большие двуухие кувшины, в которых пенилось, как алутон, пиво. Поднялся седоголовый Татартуп, снял он шапку и произнес молитву. Удалой Ацамаз, маленький сын Аца, первым отведал куваггаг — жертвенного пирога и мяса. И тут начался пир. Обильнее воды лились напитки, крепкий ронг и черное, как алутон, пиво. Вдвое больше того, чем могли съесть гости, было кушаний на этом пиру».

Нарты были удачливыми охотниками. Среди дичи упоминаются серна, *олень*, перепелка, *фазан*, горная индейка, *кабан*, косуля, *заяц*, *лиса*, горный козел, *волк*, *медведь*, тур, лань, *дрофа*, аист. Охотничья культура включала специальный ритуал, определенный самим *Афсати*: «Пусть охотник, собираясь на охоту, захватит с собою из дома три лепешки, на перевале пусть он ими помянет меня. А потом, когда на Черной горе будет ему удача и убьет он зверя, пусть правую лодыжку побережет он и отдаст тому, кого первого встретит».

В эпосе часто упоминаются продукты охоты. «Не пожалел Афсарон хлеба-соли для гостей. Под тяжестью кушаний, приготовленных из мяса диких зверей, до земли гнулись фынги».





Шашлык (см. *Физонаг*) из мяса оленя — часто употребляемая нартами еда. На пирах в большом количестве подавали мясо, часто олень. На пиру, устроенном *Уархагом* в честь рождения *Ахсара* и *Ахсартага*, гостей потчевали дичиной; Сослан убивает в лесу оленя и приносит его тушу, спасая от голода нартов. «Сырдон освеживал оленя, которого добыли нартские юноши, приготовил шашлыки и вкусно угостил сам себя. Почки с жиром он зажарил отдельно». В кадаге «Сослан и Гумский человек» упоминается шашлык из печени зайца, приготовленный Сосланом. Жареное мясо (физонаг) — древнейшее из блюд, восходящих к эпохе присваивающего хозяйства, а шашлык из субпродуктов (ахсырфамбал) — один из видов ритуального шашлыка осетинской кухни.

Наряду с охотой в кадагах отражены представления о производящем хозяйстве, в частности скотоводстве. Когда Нарт *Бурафарныг* решил устроить большой пир, «стадо быков пригнали из одного ущелья, стадо мелкого скота пригнали из другого, и зарезали весь этот скот, чтобы хорошо угостить нартов».

Молочная пища представлена в основном сыром. Сослан в *Стране мертвых* видит: «трудится... женщина, сбивает она сыр в большой деревянной кадке. Молоком полна эта кадка». Часто нарты выражали свое пренебрежение к мечу неприятеля, сравнивая его с *ножом*, «которым нартские женщины режут сыр», что можно считать свидетельством его широкого распространения. Шатана купала в парном молоке птенцов *ласточки*. Есть упоминание о том, что молоко подливали в похлебку.

В эпических текстах много упоминаний о таком древнем продукте, как зерно — важный ингредиент значительной части блюд и напитков. Нарты получили за свои доблести и добродетели в дар от богов меч, коня, семена злаков и орудия труда. Из хлебных злаков им были известны ячмень и просо. Батрадз просит Шатану угостить его зернами, поджаренными на плите, и она «быстро поставила... на огонь сковороду и нажарила зерен». В. С. *Уарзиати* также указывает, что «у осетин зерно в поджаренном виде употреблялось в пищу в качестве детской забавы».

Хлеб, пироги и лепешки представлены как в ритуальном качестве, так и в виде повседневной пищи. Представления о чудесных свойствах

муки неоднократно отмечались исследователями и находят подтверждение в эпосе. В кадаге «Как Сослан женился на Бедохе» испекла жена пастуха хлеб: «в длину и в ширину равен был этот хлеб росту мальчика. Мальчик тут же съел весь хлеб и на глазах у отца и матери вырос он вдвое».

В числе хозяйственных занятий нартов не распространено птицеводство, равно как и его продукты в нартской пище. Однако в кадаге «Как Сослан спас Шатану из озера Ада» упоминается бесчисленное множество кур у Шатаны, а также сорока, утащившая куриное яйцо из ее курятника.

Редки упоминания и о таком продукте, как рыба. В одних случаях это может быть отражением среды обитания предков: для *Бедзенаг-алдара* рыбаки ловили белую рыбу; в других прослеживаются торговые контакты: *Хамыц* покупал сушеную рыбу в Ахар-калаке. Рыба (каф), как известно, была ритуальным блюдом в некоторых осетинских обрядовых застольях.

В эпосе редко, но встречаются сведения о наличии собирательства. В зарослях орешника, обвитых хмелем, догнал Сослан Колесо (*Балсага*. — З. К.) и схватил его. И тут орешнику и хмелю принес благодарность Сослан: «Отныне, орешник, люди будут издалека приходить к тебе за вкусными твоими плодами, а тебя, хмель, пусть в пору веселья благословлять будут люди за хмельной напиток». Упомянуто такое занятие, как собирание земляники, которым занималась ногайская молодежь.

В Стране Нартов особенно почитали один плод — *яблоко*. На знаменитой нартской *Яблоне* выростали три *золотых яблока*, которые обладали чудодейственными свойствами: возвращали к жизни умирающих. Росла чудесная Яблоня в саду нартов, огороженном высоким забором из рогов оленей. Впрочем, в эпосе есть упоминание и о более доступном плоде. Шатана предлагает *Арахдзу*: «Освежись тогда плодами вон той, среди улицы растущей яблони, можешь наполнить ими карманы свои».

Сохранившиеся в Нартовских кадагах осетин представления о пище отражают природную среду обитания, определявшую культуру первичного производства и жизнеобеспечения, экологическую философию, мировоззренче-





скую картину, сакральные представления и ментальность носителей и хранителей эпоса.

Лит.: Абаев. НЭО. 1945; Уарзати В. С. Этнология. Культурология. Семиотика. Вл., 2018; ОЭЭ; Мамиева. Сатана. С. 114.

З. В. Канукова

ПЛАЕВА Зарина Казбековна [ПЛАТЫ Хъзыбеджы чызг Зæринæ (1987)] — м. н. с. отдела фольклора и литературы СОИГСИ ВНИЦ РАН.



З. К. Плаева

Круг научных интересов П. — нартоведение, традиционные религиозно-мифологические представления осетин, компаративистика, текстология.

В области нартоведения для П. главный объект изучения — цикл *кадагов* о Нарте *Ацамазе*.

Ею подробно проанализированы рукописные и опубликованные тексты об этом герое, история их записи и публикации, состав цикла.

Большое внимание в исследованиях П. уделено мифологическим мотивам в образе Ацамаза. При сопоставлении осетинской версии Нартовского эпоса с инонациональными версиями, автором проанализированы мотивы героического детства Нарта, его мести за кровь отца. Среди прочего, П. обнаружен ногайский вариант сказания о герое.

При рассмотрении образов *великанов* — эпических врагов Ацамаза — П. прослежена их эволюция в эпосе до правителей-*алдаров*, мотивированная тем, что, в соответствии с архаичным миропониманием, великаны являлись автохтонами и «хозяевами места», поэтому великаны — землевладельцы, феодалы, властелины, а нарты, «новый народ», выступали по отношению к ним назойливыми пришельцами, завоевателями, которые сражались против них и включали отвоёванные территории в окультуренное, цивилизованное пространство. Беря себе в супруги жену, сестру, дочь или племянницу великана, нарты и героини осетинских волшебных сказок приобретали таким образом права на их земли. П. проведены аналогии с ирландским и валлийским эпосами.

П. подробно рассмотрена история появления у Ацамаза *волшебной свирели*. С привлечением скифо-сарматских данных ею показано, что этому *музыкальному инструменту* приписывалось сверхъестественное происхождение, а его обладатель в Нартовском эпосе осетин являлся посредником между людьми и иным миром. Отдельно П. рассмотрен образ покровителя диких животных *Афсати*, который в эпосе выступал дарителем свирели. Сведения о нем, помимо «Нартиады», присутствуют в осетинских сказках, преданиях, охотничьих песнях, художественной литературе. П. отмечена древность культа этого *небожителя*, указано на параллели его элементов в иранском мире, в том числе у горных таджиков, и на глубинные связи образов Афсати и Ацамаза.

Соч.: Основные сюжеты цикла сказаний об Ацамазе в осетинском нартовском эпосе // Новые российские гуманитарные исследования. 2013. № 8. С. 37; Цикл Ацамаза в осетинском нартовском эпосе (в сопоставлении с другими национальными версиями Нартиады) // ВМЧ. Вл., 2014. Вып. IV. С. 28–35; Анализ рукописных и опубликованных текстов цикла Ацамаза в осетинском эпосе о нартах // ВЛФ. 2014. № 7–2. С. 134–144; История записи и публикации текстов цикла об Ацамазе в осетинской «Нартиаде» // Традиционная культура. 2015. № 1 (57). С. 109–116; Уаиги — враги Ацамаза: от хтонической архаики до борьбы с феодалами // ИСОИГСИ. 2015. № 18 (57). С. 87–95; Нарты Ацамаз // МД. 2015. № 2. С. 68–75; Музыкальные инструменты в нартовском эпосе осетин: свирель Ацамаза // Традиционная культура. 2016. № 4 (64). С. 67–78; Нарты Ацамаз. Каджыты сайраг сюжеттæ ирон эпосы // ИСОИГСИ. ШМУ. 2016. № 15. С. 171–178; Небожитель Афсати — первоначальный владелец свирели Ацамаза // ВМЧ. Вл., 2016. Вып. 5. С. 47–57; Охотничьи божества и обычаи Кавказа: параллели с осетинами // Nartamongæ. АОИ. 2017. Т. XII. № 1. С. 189–204.

Лит.: Фидарова Р. Я. У истоков осетинского литературоведения // Осетиноведение — от прошлого к будущему. Вл., 2011. С. 71.

Л. К. Гостиева

ПЛАТОК [КÆЛМÆРЗÆН, КЪУХМÆРЗÆН (ир.) / КЪОХМÆРЗÆН (диг.)] — волшебный предмет, в эпосе он обычно бывает шелковым. В *кадаге* «Нарт Гаджи и Челахсартаг» («Нарт Гаджи æмæ Челахсæртаг») сестра *Челахсартага Пакундза* с помощью своего волшебного шелкового П. (зæлдаг кæлмæрзæн)





оживила покойников. Шелковым П. обладает и *Агунда*. Когда *Ацамаз* разбил свою *свирель*, «Агунда-красавица выбежала | И обломки свирели | Завернула в свой шелковый платок» («Агундæ-рæсугъд рауадæй æма хæтæли сæстдзæгтæ | Æ дари къохмæрзæнæй æрбатухта»). В другом варианте этого кадага она потеряла осколки свирели шелковым П., и свирель стала как новая («...зæлдаг кæлмæрзæнæй сæ асæрфта, æмæ уадындз дзыхъхыннауаг фестади»). Агунда бросает в окно Ацамазу шелковый П. в знак согласия выйти за него замуж.

Небожитель Сафа владеет волшебным П., который накормит своего хозяина в любое время и в любом месте: «Тогда (Сафа. — Л. Ч., З. П.) достал платок... и положил его на стол, который покрывался всевозможными блюдами и напитками».

Согласно кадагу «Появление Сырдона среди нартов» («Сырдоны фæзынд нарты æхсæн»), братья *Кайтар* и *Кайтарбег*, собравшиеся покинуть *Селение Нартов*, говорят старому *Урызмагу*: «Не беспокойся! Вот тебе платок. В любое время ты помаши этим платком, и мы в тот же час будем возле тебя» («Ма тæрс, мæнæ дын кæлмæрзæн, æмæ цы сахат бахъæуæм, уыцы сахат-иу æй батил, æмæ мах дæ уæлхъус уыдзыстæм»). Так братья спасли Урызмага от смерти на нартовском *пиру*. В данном сюжете П. связан с сигналом о помощи. См. *Шелковый платок*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 143–145; НК. ИАЭ. 4. С. 17–19, 346, 351, 359, 381; 457; НК. ИАЭ. 5. С. 571–575, 719; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 341.

Л. Ч.
З. П.

ПЛЕМЯННИК БОГА [ХУЫЦАУЫ ХÆРÆФЫРТ]. В отдельных *кадагах* П. Б. считается *Батрадз*. Широко известно его гордое и полное сознательной ответственности восклицание: «Я — племянник Бога!» («Æз дæн Хуыцауы хæрæфырт!»).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 628.

И. Б.

ПЛЕТЬ. См. *Войлочная плеть*.

ПЛЕШИВЫЙ МАЛИК [ЦÆГÆРСÆР МÆЛИКК] — эпический персонаж, разбойник, враг нартов из *кадага* «Плешивый малик»

(«Цæгæрсæр мæликк»). Он жил за семью горами на вершине скалы в *медной башне*. П. м. задался целью разделить постель с матерью братьев *Уархага* и *Уархтанага*. Осуществить задуманное ему удалось во время отсутствия братьев. Через некоторое время у него родился сын *Авзар*. Узнав про своего брата, *Уархаг* и *Уархтанаг* решили отомстить обидчику своей матери. Они нашли П. м. в медной башне и, разбив его войска, сбросили со скалы.

В других *кадагах* этот персонаж не встречается.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 580.

Л. Ч.

ПЛИЕВ Абе Наурузович [**ПЛИТЫ** Науырызы фырт Абе] — *сказитель*, уроженец сел. Гуджарет Боржомского р-на Грузии.

От П. в октябре 1940 г. И. *Плиевым* записаны *кадаги* «Батрадз и котел» («Батрадз æмæ аг»), «Батрадз и Красавица Саха» («Батрадз æмæ Сахы-рæсугъд»), «Батрадз в походе» («Батрадз балцы»), «Золотой зуб Хамыца» («Хæмыцы сыгъзæрин дæндаг»), «Как нарты убили Хамыца» («Нарт Хæмыцы куыд амардтой»), «Нарт и священник» («Нарт æмæ сауджын»), «Нарт Сырдон» («Нарты Сырдон»), «Нарт Урызмаг и Хамыц» («Нарты Уырымæг æмæ Хæмыц»), «Рождение Сырдона» («Сырдоны райгуыр»), «Как Созырыко отправился свататься» («Созырыхъо усгур куыд ацыдис»), «Как Созырыко отправился за невестой» («Созырыхъо чызг хæссынмæ куыд ацыд»), «Как Сослан пошел в пастухи» («Сослан хъомгæс куыд ацыди»), «Урызмаг и его сестра» («Уырымæг æмæ йæ хо»), «Урызмаг и косой великан» («Уырымæг æмæ сохъхъыр уæиг»), «Как пропал Урызмаг» («Уырымæг куыд фесæфти»), «Как сбежал обиженный Урызмаг» («Уырымæг тæргай куыд алыгъди») и в 1960 г. Д. *Бегизовым* — «Как Ацамаз женил своего отца Аца» («Ацæмæз йæ фыд Ацæйæн ус куыд æрхаста»), «Подвиг Ацамаза» («Ацæмæзы фесгуыхт»), «Сырдон и его гости» («Сырдон æмæ йæ уазджытæ»), «Поход Сырдона и нартов» («Сырдон æмæ Нарты балц») и «Как Сырдон выиграл корову» («Сырдон хъуг куыд рамбылдта»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, п. 4, арх. 21, оп. 1, л. 1–2; арх. 23, оп. 1, л. 63–92; № 277; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 61,





д. 177, л. 61–62, 73–74, 81, 89–90; п. 142, д. 365 (б), тетр. 2, л. 111, 115, 118, 129.

Опубл.: НТХ. С. 67–68, 127–128, 131–133, 191–192.

И. Б.

ПЛИЕВ Александр [**ПЛИТЫ** Алыксандр] — сказитель, уроженец сел. Бираганг РСО-А. От него в 1941 г. М. Цагараевым, М. Гапповым и К. Бесоловым записаны *кадаги* «Как умер Нарт Сослан» («Нарты Сослан куыд амарди»), «Как проклял Цыфыддар нартов и Даредзанов» («Цыфыддар куыд ралгыста нарт æмæ даредзанты»), «О том, как нарты и Даредзаны оказывали друг другу родственное внимание» («Нарт æмæ Даредзантæ æрвадиуæг куыд кодтой»), «Нарт Созырыко» («Нарты Созырыхъ»), «Сырдон опять обманул нартов» («Сырдон та Нарты асайдта») и Б. Агнаевым — «Как Сырдон обманул пастуха» («Сырдон фыййауы куыд асайдта»).

Лит.: ИАС. Т. I. С. 183–184; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (V), л. 1–4, 24, 27–30; п. 23, д. 56 (VI), л. 32–35.

И. Б.

ПЛИЕВ Грис Дзамболатович [**ПЛИТЫ** Дзамболаты фырт Грис (1913–1999)] — классик осетинской литературы



Г. Дз. Плиев

(поэт, драматург, переводчик). Кроме выдающихся заслуг в развитии осетинской литературы, следует отметить, что в 40-х гг. прошлого столетия П. был в числе передовой национальной интеллигенции, осознавшей необходимость усиления работы по сбору и систематизации материалов устного народного творчества.

Совместно с коллегой по писательскому цеху А. Коцоевым в республиканской газете им было опубликовано обращение к осетинской интеллигенции с призывом усилить работу по сбору и публикации фольклорного материала. Обращение нашло живой отклик в народе и во многом способствовало оживлению работы в этом направлении, несмотря на вскоре начавшуюся войну с Германией.

По окончании войны писатель-фронтовик с тем же энтузиазмом участвовал в работе над произведениями народного творчества. П. был одним из редакторов поэтического варианта Нартовских *кадагов*, увидевшего свет в 1949 г. См. *Соколов*.

Соч.: Коцоев А. Обращение к осетинской интеллигенции // СО. 1940. 24 июня; НК. 1949; Фыстæджытæ. Дз., 2013. С. 79–81.

Л. Ч.

ПЛИЕВ Илья Константинович [**ПЛИТЫ** Константины фырт Илья (1913–1994)] — поэт, прозаик, переводчик, публицист, засл. работник культуры Южной Осетии. Родился в сел. Дзау Южной Осетии. Окончил в 1930 г. Тбилисскую 104-ю осетинскую трудовую школу. Работал заведующим Дзимирыской начальной школы Ленингорского р-на, поступил в Тбилисский осетинский педагогический техникум и окончил его в 1935 г. После техникума работал заведующим Ахкалафинской начальной школы Тетрицкаройского р-на Грузии. В 1937 г. П. поступил в Юго-Осетинский двухгодичный учительский ин-т. В 1940 г. начал работать собкором областной газеты «Коммунист». С 1941 по 1946 гг. работал в школах Южной Осетии, сначала заведующим начальной школы сел. Чирцина, потом — директором Белотской восьмилетней школы Цхинвальского р-на.

С 1946 по 1950 гг. П. был редактором газеты «Социалистическое животноводство» Дзауского р-на. С 1950 по 1954 гг. — редактор журнала «Фидиуæг».

В 1953 г. П. заочно окончил отделение осетинского языка и литературы Сталининского педагогического ин-та. С 1954 г. до выхода на пенсию работал редактором книжного издательства Южной Осетии.

Из числа писателей Юга Осетии П. внес наиболее весомый вклад в собрание и запись Нартовских *кадагов*. В течение 1940–1941 гг. он объездил почти все села Южной Осетии и осетинские селения р-нов (Боржомский, Хашурский, Душетский, Лагодехский, Ахметский) Грузии.

Перечень населенных пунктов, в которых он собирал *кадаги*, довольно внушителен: Баджин, Брыгат, Буркул, Сба, Накрепа, Теделет, Джалабет, Квриа, Гудис, Сатикар, Сатиуе, Елтура,



Махис, Гужарет, Махи и др. П. записывал кадaги от информаторов: С. Алборова, Г. Бестаева, А. Гобозова, А. Демеева, Л. Джатиева, Б. Джусоева, М. Джусоева, Г. Дзебисова, М. Догузова, Г. Дудаева, Г. Кабулова, Д. Кабулова, К. Кабулова, А. Наниева, А. Плиева, П. Секинаева, Б. Тигиева, Р. Шавлохова, Н. Хубиаевой и др.

Лит.: Га ф е з. Плиты Илья // Плиты И. Сауахсид. Ст., 1941; Га г л о й т ы Вл. Плиты Илья // Хуссар Ирыстоны фысджытæ. Цх., 1967. Ф. 213–215; М æ р г ь т ы Къ. Дауаен каенын маæ зарджытæ // Хурзæрин. 1998. № 86; Ха ц ы р т ы С. Дуг фылдæр домы // Хурзæрин. 1998. № 86; Го б о з т ы В. Агъдауджын, аьмгаруарзаг // Хурзæрин. 1998. № 86; К ь а б ы с т ы З. Ирыстон — йæ сомыгаенан зæхх // Хурзæрин. 2008. 26 марты. Ф. 6; Антология осетинской поэзии. Ордж., 1960. С. 380.

Л. А. Чибиров

ПЛИЕВ Сачино Бедзеевич [**ПЛИТЫ** Бедзейы фырт Сачино] — *сказитель*, уроженец сел. Дзомаг Джавского р-на РЮО. От него записан *кадаг* «О том, как исчез род нартов» («Нарты мыгаджи сафты таурагъ»).

Оубл.: ИАС. Т. I. С. 322–327; ПНТО. 1992. С. 142–147.

И. Б.

ПЛИЕВ Харитон Давидович [**ПЛИТЫ** Давиды фырт Харитон / Хадо (1908–1966)] — осетинский поэт, переводчик, собиратель фольклора.



Х. Д. Плиев

Родился в сел. Рук Южной Осетии. Учился в сельской школе. В 1930 г. окончил Сталининский педагогический техникум и два года проработал учителем в школе. В 1932 г. поступил на литературный ф-тет Московского пединститута, через два года перевелся на соответствующий ф-тет Московского ин-та философии, литературы и истории. Не окончив учебу, в 1936 г. П. приехал в Орджоникидзе и стал работать в радиокомитете редактором детского вещания, затем заводделом литературы газеты «Рæстдинад».

В 1937 г. П. избран председателем правления Союза писателей Южной Осетии. В 1940–1942 гг. работал в ЮОНИИ и в Сталининском пединституте. В 1942 г. его призвали в армию. Демобилизовался в 1944 г. Переехав в Орджоникидзе, П. работал в книжном издательстве «Ир», в редакциях журнала «Мах дуг» и газеты «Молодой коммунист».

П. — автор многочисленных сборников стихотворений, в том числе и поэмы «Салимат». Одно из наиболее значительных его произведений — «Поэма о победе», написанная по мотивам осетинского народного творчества. П. переводил стихи А. С. Пушкина, М. Ю. Лермонтова, Т. Г. Шевченко, Н. А. Некрасова, А. Церетели, Ш. Руставели и др.

П. — собиратель осетинского фольклора. В 1939–1940 гг. он вместе с поэтом Д. Г. Дарчиевым записал в селениях Северной Осетии Дарчиевым большое количество героических и бытовых песен, часть которых опубликована в различных изданиях.

Работая в 1941–1942 гг. в ЮОНИИ, П. принял активное участие в фольклорной экспедиции по Южной Осетии, которая записывала Нартовские *кадаги*. В 1942 г. в Сталинире (ныне г. Цхинвал) была издана книга «Нарты. Осетинский героический эпос» (иллюстрации М. Туганова), которая вышла в стихотворной форме на осетинском языке (в грузинской графике). П. участвовал в литературной обработке части текстов Нартовских *кадагов*.

П. был одним из составителей книги «Нарты кадджытæ» (Дз., 1949) — поэтического изложения Нартовского эпоса на осетинском языке.

Соч.: Уæлахизы кадаг. Дз., 1950; Уацмыстæ. Ордж., 1959; Фыды уæзаг. Ордж., 1967; Нартæ. ИАЭ; НК. 1949 (один из сост.).

Лит.: Нафи. Зынгæ ирон поэт // Фидиуаг. 1958. № 9; Балаев Т. Харитон Плиев. Очерк жизни и творчества. Ордж., 1960; Калоев Г. З., Ардашенов Х. Н., Гиреев Д. А. Писатели Северной Осетии. Ордж., 1973. С. 109–111.

Л. К. Гостиева

ПЛИЕВА Елена Борисовна [**ПЛИТЫ** Барисы чызг Елена] — языковед, к. филол. н. В 2006 г. П. защитила канд. дисс. на тему «Сравнительно-типологическая и сопоставительная сущность языка перевода: на материале осетинского эпо-



са «Нарты» и его переводов на русский и французский языки».

В исследовании П. рассмотрены синтаксические и лексические художественные средства осетинского эпоса «Нарты» в аспекте межъязыкового сопоставительного анализа с целью определить особенности трансформации художественно-образных средств, проследить, насколько сохранен национально-культурный колорит фольклорного произведения и каковы особенности его передачи.

П. сделан вывод о том, что поэтике героических эпических произведений присущи сюжетность и повествовательность, единообразие композиционных принципов и образов. Автором отмечено, что национальный колорит является неотъемлемой частью оригинального произведения, представляет совокупность художественных элементов разных уровней — идейной, художественной, речевой. По мнению П., элементы национальной специфики подлинника не всегда передаются изоморфно и в полной мере — в этом случае переводчиком предлагается аналогия, не вызывающая расхождений с текстом оригинала. Попытки сохранить национальное своеобразие оригинала во многих случаях приводят к образованию смысловых искажений, которые вызваны влиянием переводящей культуры и стремлением адаптировать к ней элементы другой культуры.

П. впервые исследованы постоянные эпитеты осетинского Нартовского эпоса как художественно-образные средства осетинского языка в аспекте сопоставления и сравнения его переводов на русский и французский языки. Ею выявлена коннотативная окрашенность эпитетов, что составляет специфику языка «Нартиады». Сохранение национально-культурного колорита в процессе перевода рассмотрено П. с точки зрения проблемы перевода постоянных эпитетов.

Соч.: Некоторые вопросы ономастики и способы перевода имен собственных эпоса «Нарты» с осетинского языка на русский // Перевод и переводоведение. 2004. С. 34–44; Перевод фольклорных произведений // Перевод и переводоведение. 2004. С. 26–27; Языковые средства экспрессии в русском переводе осетинского эпоса «Нарты» // ИПГПУ. Научные и учебно-методические вопросы. Пенза, 2006. № 2. С. 204–215.

Л. К. Гостиева

ПЛИЕВА Маргарита Георгиевна [**ПЛИТЫ** Георгийы чызг Маргаритæ (1955)] — искусствовед, к. иск., член Ас-социации искусствоведов.

П. окончила аспирантуру на каф. русского искусства ГАИСЖА им. И. Е. Репина, в 2008 г.



М. Г. Плиева

защитила канд. дисс. в РГПУ им. А. И. Герцена на тему: «Становление и развитие осетинского изобразительного искусства Республики Северная Осетия-Алания в 1920–1990 гг.».

В своих исследованиях по истории осетинского изобразительного искусства П. проанализированы соци-

ально-культурные и художественно-эстетические предпосылки формирования осетинской профессиональной художественной школы, выявлены главные этапы ее развития, обоснованы основные художественные влияния, сформировавшие ее эстетические принципы.

При рассмотрении творчества ведущих живописцев, графиков, скульпторов и мастеров прикладного искусства Осетии П. особое внимание обращено на работы, созданные по мотивам осетинского Нартовского эпоса. Исследователем проведен искусствоведческий анализ произведений М. С. Туганова, А. В. Джанаева, А. З. Хохова, Ю. А. Дзантиева, М. Ф. Джикаева, Г. С. Котаева, посвященных нартовской тематике.

Соч.: К вопросу об этнической специфике современного осетинского искусства // Вопросы гуманитарных наук. М., 2003. № 5. С. 139–141; Преемственность традиций в искусстве // Вопросы гуманитарных наук. 2003. № 5. С. 142–143; О национальном начале в современном осетинском искусстве // Архитектура, строительство, дизайн. М., 2006. № 3. С. 84–87; М. С. Туганов — осетинский художник рубежа XIX–XX веков // 1150-летие России: от истоков до современности. Вл., 2012; Григорий Котаев — жемчужина изобразительного искусства Алании // Григорий Котаев. Наследие (к 90-летию со дня рождения художника). Каталог. Цх., 2017. С. 3–28; Василий Кокоев. Жизнь и творчество. Вл., 2021.

Лит.: Ч и б р о в Л. А. Григорий Котаев. Жизнь во благо народа. Цх., 2017. С. 3.

Л. К. Гостиева





ПЛОЩАДЬ ДЕЛЕЖА [УАРЭН ФЭЗ (ир.) / ИУАРЭН ФЭЗЭ (диг.)] — специальное место для распределения добычи после очередного похода. Часто упоминается в *кадагах*. См. *Военное дело в эпосе*.

Л. Ч.

ПЛОЩАДЬ ИГР. См. *Игры Нартов. Зилахар*.

ПОБРАТИМСТВО [ÆРДХОРДДИНАД] — своего рода социальный институт, который сыграл большую роль в гуманизации межчеловеческих отношений и родового коллектива в целом.

Корни обряда П. у носителей осетинской «Нартиады» восходят к скифской эпохе. Известна золотая бляшка из кургана Куль-Оба с изображением двух скифов, пьющих из одного рога (ритона), а также пластина с изображением стоящих спинами друг к другу скифов, стреляющих из луков в разные стороны.

У скифов существовало несколько способов совершения обряда П. Два скифа, совершая обряд П., в чаше с вином смешивали собственную кровь, в нее погружали меч, стрелы, секиру, копье и выпивали. Существовал и другой вариант обряда П. В напиток, налитый в чашу, друзья путем надреза на пальцах капали кровь, смешивали ее и, обнажив мечи, выпивали. После этого они становились неразлучны. И, наконец, третья форма обряда: братающиеся наполняли бокал напитком и бросали в него серебряные монеты, каждый из них трижды отпивал из бокала, клянясь в верности. Человеческая кровь обладала мистической силой, укрепляла глубочайшие узы братства. Традиция скифов, получившая продолжение у осетин, совершалась по обоюдному согласию и имела несколько разновидностей: питье алкогольного напитка из одной чаши, в которую предварительно опускалась монета; торжественная клятва у домашнего очага и др. Одной из разновидностей обряда П. был старинный военный обычай братания, совершавшийся в святилище *Реком*. Путешественник В. С. Толстой пишет: «...два воина отправлялись в Реком, из каждого колчана вынимали по стреле, перемешивали их, одну переламывали пополам, и оба куска оставляли в стенах Рекома. Это обязывало с самоотвержением оборонять друг друга в бою, а в случае гибели побратима, другой должен был вынести его



Обычай побратимства. Скифское золото

тело из сражения и похоронить его». Побратимы обязаны были оказывать взаимную материальную поддержку. В семьях друг друга они принимались как самые близкие люди. Союз, аналогичный П., заключался и между женщинами, принадлежавшими к разным родам.

В Нартовском эпосе встречаются сюжеты, связанные с обычаем П. Отец *Ацамаза Аца* погиб в поединке с похитителем жены своего побратима *Насран-алдара*. Присяжными братьями были Нарг *Урызмаг* и *небожитель Уарп-алдар*. Истории их взаимоотношений и злоключений посвящено сказание, записанное Дж. *Шанаевым*. Между названными братьями разыгралась настоящая трагикомедия, ключевые моменты которой — любовные отношения супруги Уарп-алдара и Урызмага, выдержка, проявленная Уарп-алдаром, изгнание им супруги, казнь, которой подверг ее Урызмаг, женитьба Уарп-алдара на *Агунде* и продолжение побратимских отношений между героями.

Параллели уводят и к тюрко-монгольским племенам. Исполняя обычай П., кипчаки наполняли медный котел или железный сосуд в форме человеческого лица и пили из него. Чаше прибегали к другому варианту обычая: один из





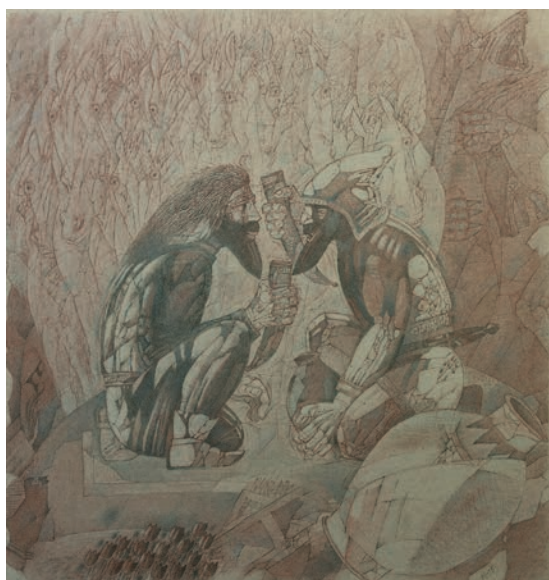
Обряд побратимства в святилище Реком. Худ. А. Джанаев

век начинает цениться не по принадлежности к какому-либо племени или фамилии, а по объективным личностным качествам, как представитель человеческого рода (*Алборов*). К примеру, в кадаге «О Сослане и Гумском человеке» насколько высокомерным и грубым был тон Нарта *Сослана* в споре с иноземцем, настолько спокойным и миролюбивым оказался ответ *Гумского человека*: «Нартовский человек, Бог дал этого оленя нам обоям. Подойди, и мы снимем с него шкуру». После кровавой схватки герои становятся побратимами.

Лит.: ПНТО. 1925. С. 3–15; Ш а н

а е в Г. О нарте Урузмаге и владетеле Уарп // ССКГ. 1876. IX. С. 22–34; Геродот. История. IV. С. 70; У а р з и а т и В. С., Г а л и е в А. А. Символы и знаки великой степи (История культуры древних кочевников). Алматы, 2006. С. 35; А л б о - р о в Т. М. Нравственные аспекты осетинских нартских сказаний // НА СОИГСИ, ф. Фольклор, оп. 2, д. 584, п. 174, л. 15–17 и др.

Л. А. Чибиров



За коней! (Из цикла «Великая степь»). Худ. Н. Василенко

братящихся прокалывает иглой свой палец и дает высосать выступающую кровь другому. В этом важном обычае кровь, согласно традиционному *мировоззрению*, играла роль связующей субстанции, именно она была воплощением родственных отношений.

Институт П. служил укреплению не только внутривидовых связей. Благодаря ему представители различных родов выходят за пределы узких границ родоплеменных отношений. Чело-

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ ОБРЯДЫ И РИТУАЛЫ [МАРД НЫГЪНЫНЫ АГЪДЖУТТЪ]. П. о. нартов ничем существенно не отличаются от П. о. творцов и носителей эпоса от скифов до осетин.

В кадаге «Смерть Сослана» повествуется о том, как нарты оплакивали умирающего *Сослана*: мужчины царапали щеки, а женщины рвали на себе *волосы*. Жена Сослана так рвала волосы и расцарапала себе щеки, что пошел кровавый дождь, летели пряди волос в воздухе. Эта картина — один из примеров осетино-скифских параллелей в похоронных обрядах, на которую первым обратил внимание В. Ф. Миллер. Геродот писал: «Они отрезают кусок своего уха, обстригают в кружок волосы на голове, делают кругом надрез на руке, расцарапывают лоб и нос и прокалывают левую руку стрелами».

По старинному осетинскому обычаю, женщины толпой шли в дом покойника, еще издали начинали горько причитать, бить себя по голове





и коленям и царапать лицо. То же самое имеет место у нартов:

«Над телом братьев рыдает Дзерасса,
Себя по коленям тяжко ударяет».

Когда *Шатана* услышала из рассказа *Урызмага*, что убитым оказался ее безымянный сын, она «схватила себя за волосы и в горе расцарапала щеки свои. И стала она причитать...». Однако в оплакивании покойного принимали участие и нарты-мужчины. Узнав о гибели отца, *Сидамон* так зарыдал, что «от его плача в домах с потолков копоть посыпалась, и покривились стены, незрячие дети прозрели, а у стариков из глаз искры посыпались. У грудных детей зубы прорезались. Пернатые попадали сквозь облака на землю, а звери забились в свои логовища».

Загробная жизнь скифам представлялась как продолжение земной. Поэтому, отправляя умершего в последнее путешествие, они снабжали его всем необходимым. Скифы, как и иранцы, клали с покойником его оружие, предметы быта. Многие из скифских обычаев сохранились в погребальных традициях осетин и их мифических предков — нартов.

Нартовский П. о. отражен в сюжете о похоронах доблестных *Ахсара* и *Ахсартага*: родоначальники племени хоронят их в яме, над могилой насыпают высокий *курган* (аналогия знаменитых скифских курганов), на кургане сажают *Яблоню* и ставят памятник или *галуан* с оградой.

Гробу, одежде, в которой хоронили покойника, нарты придают большое значение. В предсмертный час мимо Сослана проскакал его злейший враг *Сырдон* и крикнул: «О несчастный Сослан, еще один позор ждет тебя в доме твоих родителей. Из кожи змеи приготовлен тебе гроб, а погребальные одежды сшиты из кожи лягушки». Позже Сослан обратился к нартам: «Горькое слово сказал мне Сырдон, и не успокоюсь я, пока не увижу гроб свой и свою погребальную одежду». Вынесли тогда нарты погребальные одежды, которые были сотканы из драгоценного шелка, и показали ему гроб из червонного золота. Тогда Сослан велел, чтобы его одели в погребальные одежды и живым положили в гроб.

При этом нарты, как правило, не кладут покойника в *склеп* (могилу) в *доспехах* и в полном вооружении: только *лук* и *стрелы* могут слу-



Тризна. Худ. В. Шендель

жить ему защитой и подмогой на пути в загробный мир. В некоторых кадагах нарты хоронят своих покойников в *шубе*. Они верят, что без шубы его не примут в *Страну мертвых*.

Знатных нартов хоронили отдельно и строили для них курганы. Когда скончался *Батрадз*, его положили в склеп, одев в золото. Вокруг склепа воздвигли курган. В кадаге «Ацамаз и алдар Мысыра» описывается устройство могилы для Нарта *Ацамаза* на четырех столбах из осины, которое было сделано *алдаром Мысыра*, что говорит о его чуждости для нартов. В отдельных случаях делались исключения. Погибшего от руки Сослана (*Созырыко*) мальчика *Алыбега* из рода *Ацата* нарты решили похоронить на *кладбище* вместе со славными и почетными старшими. Скифы вместе с бальзамированным трупом царя объезжали все подвластные территории на траурной колеснице, затем труп хоронили и над его могилой насыпали высокий курган. Остальных умерших скифов, уложив на повозки, также возили по друзьям и родственникам в течение 40 дней, а затем погребали.

Когда *Хамыц* убил сыновей Сырдона, то младших — до трех лет — похоронили отдельно под домом. Согласно осетинским обычаям, ребенок до трех лет считался как бы не до конца рожденным и тесно связанным с матерью; не носил еще и обычной одежды. Обычай также восходит к скифам и сарматам; археологи обнаружили у них детские захоронения (*Туаллагов*), обычно расположенные под полом в доме, у входа в жилище, у очага, в огороде.

В эпосе отражен и *обряд посвящения коня*. В нем не раз говорится о захоронении *коня* с по-





Похороны скифского царя. Худ. В. Шендель

койником. Герой эпоса Сослан, смертельно раненный *Балсаговым Колесом*, тщетно старался спуститься в подземное царство. Коварный Сырдон говорит ему: «Чтобы поправить дело, ступай и отыщи в большом табуне лошадей самую лучшую, зарежь и очисти кишки от всяких нечистот».

Согласно сказанию «Сослан в Стране мертвых», *черти*, по наущению Сырдона, поражают коня Сослана в копыто. Герой, чтобы выйти из Страны мертвых, быстро и осторожно снял шкуру со своего коня, набил ее соломой, положил седло на спину чучела, сел верхом и поскакал в *Селении Нартов*.



Быран хьил. Худ. В. Пухаев

Приключения Сослана в подземном мире дают возможность провести сравнительный анализ. Археологи раскопали целые конские погребения рядом с покоем скифских царей. В боковых ямах кургана Чертомлыка ученые обнаружили 11 лошадей с уздечками. По Геродоту, вокруг могилы скифского царя расставлялись трупы коней, предназна-

ченных сопровождать его в загробный мир. Их души, потрошат, чистят нутро и, набив мякиной, зашивают: потом их водружают на колья. Отголоски этого ритуала сохранились в адыгских версиях Нартовских сказаний. После гибели коня герой делает из него чучело и ставит у себя во дворе (Дударев).

Проводя скифо-осетинскую параллель касательно траурных коней, В. И. *Абаев* писал: «Нельзя отделить этих «траурных коней» скифов, на которых царь въезжал в загробный мир, от «траурного коня» Сослана, на котором он возвращался из загробного мира». Скифские чучела коней следует рассматривать как выражение стремления воскресить животных, имитировать их воскресение.

Очевидны и параллели в поминальных обрядах и ритуалах. Поминки у осетин продолжаются в течение года и завершаются через год заключительными поминками — *афæдзы хист*. Соответственно, по погибшему *Тотрадзу* поминки справлялись в течение целого года.

Осетины устраивали *скачки* в честь покойника. Группу участников соревнования возглавлял знаменосец. *Бората* устроили поминки в честь предков: «Между Белым морем и Черным морем находится остров, оттуда начнутся скачки, а на Площади игр в селении нартов будет развеяться знамя. Тот, кто первым к этому знамени прискачет, возьмет себе главную долю победителя».

Поминки обычно сопровождалась скачками и стрельбой из лука в мишень — *кабак*. Мишенью большей частью служил кусок черного войлока, крепко прибиваемый к высокому шесту, а шест прикреплялся к углу боевой *башни*. Стрелы должны были не только попасть в мишень, но и сбить ее. Победитель получал коня с седлом, быка или какой-либо другой приз.

Стоит заметить, что бедность не избавляла осетина от обременительного обычая устраивать поминки по покойникам, в противном случае он навлек на себя всеобщее осуждение. Часто бывало так, что семья, которая должна была устроить поминки, все необходимое собирала со всего рода (от жертвенного животного до дров). Пример из эпоса:





«Как могу я, нарты, поминки устроить?
— А родные на что? — отвечают нарты, —
Пусть поможет тебе каждый понемногу».

Лит.: СН. 1978. С. 231–233, 243–244; СН. 1981. С. 191–193; СНБ. 1960. С. 363; ПНТО. 1992. С. 337–338; ПНТО. 1925. С. 41–44; Геродот. История. IV. С. 71, 216; Аббаев. НЭО. 1982; Миллер. В горах; Дударев С. Л. Взаимоотношения племен Северного Кавказа с кочевниками юго-восточной Европы в предскифскую эпоху. Армавир, 1999. С. 70.

Л. А. Чибиров

ПОЗОРНАЯ ПЕСНЯ [ХУДИНАДЖЫ ЗАРÆГ]. В «Нартиаде» П. п. посвящена горделивому бездельнику *Тыхагу*, который не пропустил ни одной юбки. Из-за него девушки перестали ходить на пиршества.

Однажды нарты устроили большой *пир*, на котором присутствовал и Тыхаг. Во время *танца* ему приглянулась тетя *Сырдона*, и он решил просить ее руки. Сырдон, создав видимость, будто содействует женитьбе Тыхага, убедил его оставаться дома до тех пор, пока не привезут невесту. Якобы по обычаю невесту должны доставить к нему в дом в *сундуке*. Когда прибыли участники свадебной процессии (чындыхæсджытæ) и открыли сундук, то из него выпрыгнула сука Сырдона. Таким образом Сырдон опозорил Тыхага, в честь которого нарты сочинили П. п.: «Этот Тыхаг из Селения Нартов, ой, | По ошибке вместо девушки женился на суке, гей! | Поэтому о нем все вокруг говорят, гей, | Бедняга ты, живущий на холме, гей, | Теперь без конца отчаянно бьет себя по голове».

Схожий обычай бытовал у скандинавов.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 225–227, 483.

Л. Ч.

ПОКРОВИТЕЛЬ БОЛЬШОЙ ПЕЩЕРЫ [СТЫР ЛÆГÆТЫ БАРДУАГ]. Согласно *кадагу* «Сын Уаза Ацамаз» («Уазы фырт Ацамæзы»), чудесные *кони небожителей Сафа* и *Уастырджы* происходят из табуна коней П. б. п., т. е. из богатырской породы *авсургов*. Следовательно, здесь кони небожителей являются дарами П. б. п.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 268, 503.

3. П.

ПОКРОВИТЕЛЬ ВЕТРА [УАДЫ БАРДУАГ] — ангел, который управляет вихрем, метелью и ветром. Возможно, это *Галагон*. В *кадаге* «Как Батрадз узнал убийцу своего отца» («Батрадз йæ фыды марæджы куыд базыдта») П. в. поклоняются и просят о помощи враги нартов — *Сайнаг-алдар*, *Уангур*, *Мукара* и правитель *маликов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 499, 505.

И. Б.

ПОКРОВИТЕЛЬ ГРОМА [ÆРВНÆРДЫ БАРДУАГ] — повелитель грома и молнии. Упоминается в *кадаге* «Как Батрадз закалил себя» («Батрадз йæхи куыд сысæрста»). Юный *Батрадз* обратился к *Курдалагону* с просьбой закалить его. Из-за отсутствия достаточного *огня* Курдалагон отложил его закаливание на год, что расстроило юного героя. По совету мудрой *Шатаны*, он поднялся на *небо* и попросил у П. г. — искры огня, у *покровителя ветра* — струи воздуха, у *покровителя огня* — угли и огонь, у *покровителя туч* — воды. С ними он пошел к Курдалагону, и небесный кузнец закалил Батрадза.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 247, 264, 498.

Л. Ч.

ПОКРОВИТЕЛЬ ЗЕМЛИ [ЗÆХХЫ БАРДУАГ] — *бардуаг*, от которого зависит плодородие нартовских земель. Согласно *кадагу* «Нарт», *Бог* и П. з. сотворили нартов.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 500, 593.

И. Б.

ПОКРОВИТЕЛЬ ЛЕЧА [ЛЕЧЫ БАРДУАГ] — покровитель *склепа Леча* из *кадага* «Как нарты узнали про Ацамаза» («Нартæ куыд базыдтой Ацамæзы»). П. Л. покровительствует *чинтам* и *гунтам*, увеличивает численность их войск во время войны с нартами. Но в этой неравной борьбе нарты победили благодаря удалству и силе сына *Аца Ацамаза*, которого нарты прежде не знали и дивились его несокрушимой силе.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 333–347, 507.

К. Р.

ПОКРОВИТЕЛЬ ОГНЯ [ЗЫНДЖЫ БАРДУАГ] — *небожитель*, во власти которого на-





ходится огненная стихия. *Бог* сотворил *Первого Нарта Сауасса*, а П. о. закалил его в своем пламени и бросил в *воду*, откуда герой вышел стальным («Сауасса»).

Согласно *кадагу* «Смерть Бора» («Борæйы мæлæт») нарты собрались похоронить *Бора* на вершине горы. Когда тело заносили в *склеп*, из-за гор, ярким *огнем* сверкая, поднялся П. о. со словами: «Что вы делаете, | Где вы его хороните? | Почему не несете его на землю нартов? | Почему не похороните на берегу моря? | Не спросив моего разрешения, | Почему вы соорудили склеп возле меня? | Я прошу у вас прощения, | Но отнесите его обратно!». Так Бора был похоронен на берегу моря.

Во время закалики Нарта *Батрадза Солнце* попросило П. о. увеличить пламя в три раза («Зынджы бардуаг, ды та цæхæр æртывæр фæкæн...»).

У П. о. было два сына — Авзалы (Зынгаг) и Артхутаг (Æвзалы æмæ Æртхутæг). Братья жили с нартами и были их главными помощниками. Они спасли нартов от *маликов* и *гумиров*. См. *Огонь. Кар и Караф*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 91, 456–457, 471, 473, 499; НК. ИАЭ. 7. С. 17–18, 248, 428.

3. П.

ПОКРОВИТЕЛЬ ОЗЕРА [ЦАДЫ БАРДУАГ].

В *кадаге* «Как Сослан вернулся к нартам» («Сослан нартмæ куыд сыздæхт») нартовская молодежь обратилась к *Шатане*, чтобы узнать, как им победить мальчика, живущего под *водой*. Шатана улыбнулась и ответила им, что мальчик этот (*Сослан*) тоже является одним из нартов, но с благословения Покровителя *пецеры* и П. о. живет под водой, *дорога* на сушу для него закрыта.

Происхождение и функции П. о. неизвестны.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 258–264, 501.

3. П.

ПОКРОВИТЕЛЬ СОЛНЦА [ХУРЫ БАРДУАГ].

Согласно *кадагу* «Божий суд» («Хуыцауы тæрхон»), после многочисленных жалоб ангелов (*зæдтæ æмæ дауджытæ*) *Бог* решил уничтожить нартов. Он велел П. С. направить на землю нартов два *солнца*, два *огня*, чтобы сжечь пашни, иссушить водные ресурсы, извести нартов голодом и жаждой.

О П. С. нет более подробной информации. Между тем, в осетинской мифологии и эпосе само Солнце является Богом.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 435, 517.

Л. Ч.

ПОКРОВИТЕЛЬ ТУЧ [МИГЪТЫ БАРДУАГ]

— *небожитель*, творец туч. В борьбе нартов с небожителями П. т. был на стороне нартов. Ему молились земледельцы, чтобы он спасал их поля от града и других стихийных явлений, поливал их по необходимости *дождевой водой*. К П. т. обращается *Батрадз* при закалке у *Курдалагона*, когда его раскаленное тело должно было упасть в море: «В течение недели напусти такие дожди, чтобы моря и океаны вышли из берегов, чтобы тело мое охладилось после закалики».

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 48; ОЭЭ. С. 104; НК. ИАЭ. 6. С. 470.

Л. Ч.

ПОКРОВИТЕЛЬ УРОЖАЯ [ХОРЫ БАРДУАГ].

В осетинской мифологии П. у. являются *Хоралдар*, его сын *Бурхорали* и *Уацилла* (Хоры Уацилла). П. у. упоминается в *кадаге* «Сын Уаза Ацамаз» («Уазы фырт Ацамæз»), которого *Ацамаз* вместе с остальными *небожителями* приглашает на свою свадьбу.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 270, 504.

Л. Ч.

ПОКРОВИТЕЛЬ УЫРБИНА [УЫРБИНЫ БАРДУАГ]

— покровитель из *кадага* «Борьба Хадарага» («Хæдарæджы хæст»), у которого в плену находится старший из *далимонов*. П. У. превратил его в каменное изваяние.

Происхождение и функции П. У. неизвестны.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 136, 481.

К. Р.

ПОКРОВИТЕЛЬ ХОЛОДА [УАЗАЛЫ БАРДУАГ]

— покровитель стихийных бедствий, недруг нартов из *кадага* «Сослан и дядя Сырдона Карадзу» («Сослан æмæ Сырдоны фыдыфсымæр Хъæрæдзу»). После смерти *Гатага* Покровитель *воды* попросил П. х. напустить на землю такой холод и снег, чтобы вся трава оказалась под снегом. П. х. является «хъузоном» (всадником, допускаемым во время *скачек* на подмогу к





каждой лошади, своего рода толкач) *Карадзу*. В других кадагах Карадзу — племянник *Сырдона*, сын Тара *Мукара*, всесильный и богатый *великан*. См. *Карадзау*, *Карадзу*.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 105–107, 533–534.

Л. Ч.

ПОКРОВИТЕЛЬНИЦА ПЕЩЕРЫ [ЛÆГÆ-ТЫ БАРДУАГ] — красивая девушка, *колдунья*, хозяйка *пещеры*. *Урызмаг* не поддался соблазнам П. п., за что был ею проклят.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 495.

И. Б.

ПОЛЕ АЗНА [АЗНЫ БЫДЫР] — место, где живет правитель, которому нарты платят дань. В одном из *кадагов* хозяином равнины является *великан Елтаган*; нарты часто охотятся на этой равнине. Судя по некоторым кадагам, имя правителя этой равнины — *Телберд*.

Место расположения поля неизвестно.

Лит.: Миллер. ОЭ. I. С. 127; Дзидцойты. Нарты. С. 221. ИАС. Т. I. С. 68–69, 72.

Ю. Дз.

ПОЛЕ БИТВЫ [ХÆЦÆН БЫДЫР] — место, куда *Бог* привел *Сослана*. В *кадаге* «О Сослане» («Сосланы таурæгъ») на П. б., когда Сослан уснул, *Балсагово Колесо* отрезало ему ноги.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 710–711.

И. Б.

ПОЛЕ БЫЗА [БЫЗЫ БЫДЫР] — одно из владений *великана Нокара*.

ПОЛЕ МАЛКА [МÆЛХЪЫ БЫДЫР] — эпическая страна, название степи, куда нарты совершали *походы*. Упоминается в *кадаге* «Как Сырдон узнал о краже своего коня» («Сырдон йæ бæхы давд куыд базыдта»). См. *Малка река*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 163–165, 474.

И. Б.

ПОЛЕ ТАЛЫГТА [ТÆЛЫГТЫ БЫДЫР] — неизвестная эпическая страна из *кадага* «Кадаг Сырдона о жизни и смерти Хамыца, предводителя нартов» («Сырдоны нæртон кадаг нарты фæтæг Хæмыцы цардыл æмæ йæ мæлæтыл»), где охотится *Хамыц*. Согласно другому сказа-

нию «Кадаг Сырдона о Нарте Уархтанаге» («Сырдоны кадаг Нарты Уæрхтанæгыл»), на П. Т. жил Нарт *Уархтанаг*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 25–37; НК. ИАЭ. 3. С. 289, 646.

Л. Ч.

ПОЛЯНА ИГР [ХЪАЗÆН ФÆЗ]. См. *Игры нартов. Зилахар*.

ПОЛЯНА КАРГАУ [ХЪÆРГЪÆУ ФÆЗ] — мифическая поляна, которая расположена недалеко от *Селения Нартов* и принадлежит удивительной женщине, разбойнице *Хадараг* из *кадага* «Борьба Хадараг» («Хæдарæджы хæст»). Она обладает фантастической способностью: в военное время по ночам рождает детей самопроизвольно (без участия мужчины), которые к наступлению дня вырастают и становятся воинами. Поэтому у Хадараг не бывает проблем с пополнением войска. В ее саду растет Золотая Яблоня, обладающая чудодейственными исцеляющими свойствами.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 135–140, 481.

И. Б.

ПОЛЯНА СИМДА [СИМДЫ ФÆЗ]. См. *Зилахар*.

ПОЛЯНА СОЛНЦА [ХУРЫ ФÆЗ] — мифическое место из *кадага* «Нарты и девушка из Царциата» («Нартæ æмæ Царциаты чызг»). *Сарамаг* по совету *Сырдона* пытается поймать коня *Донбеттыров*, и в темную безлунную ночь он ждет выхода коня на П. С.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 492, 592.

Л. Ч.

ПОЛЯНА СОППАРА [СОППАРИ ÆРДО-ЗÆ] — мифический топоним, плодородная пахотная земля из *кадага* «О Нарте Уархаге и его сыне» («Нарти Уæрхæг æма æ фурти тауæрæхъ»). В Дигорском ущелье имеются реальные топонимы «Соппари фæз» («Поляна Соппара») и «Соппари фæтæн» («Равнина Соппара»).

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 654.

И. Б.

ПОЛЯНА ХУРУАТ [ХУРУАТ ФÆЗ] — эпическое место из *кадага* «Последний бой Бора»





(«Борæйы фæстаг хæст»). На этой поляне сражаются нарты и великаны.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 468.

И. Б.

ПОСЛАНЕЦ НЕБА [АРВЫ МИНÆВАР].

См. Ласточка.

ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ ФОРМИРОВАНИЯ СИСТЕМЫ ОБРАЗОВ. Ни один из циклов Нартовских *кадагов*, как, впрочем, и ни одно из событий, изложенных в каждом отдельном сказании, за исключением очень немногих, нельзя приурочить к определенной дате и даже ко времени, исчисляемому хотя бы столетиями. Тем не менее, анализируя те или иные моменты, возможно установить относительную П. ф. с. о. в целом, и напластования разных эпох в каждом из образов в частности.

Так, архаика образа *Сослана* просматривается через множество деталей. Во-первых, логично, что по отношению, например, к *Батрадзу* в ряде сказаний *Сослан* является старшим. Красавица *Акула* в «Сказании о Симде нартов» отвергает *Сослана*, говоря, что в его *волосах* «молодая трава смешалась с сеном», имея в виду седину, и предпочитает ему молодого *Батрадза*. В другом сказании *Сослан* выступает главой *пира* (а им может быть только самый старший). Он провозглашает тост за того, кто окажется лучшим из нартов и будет достоин награды — трех золотых кубков. То, что сам он уже не участвует в этом состязании на звание лучшего нарта, тоже говорит о его возрасте. Но старость героя не обязательно означает древности его образа в эпосе (стар в эпосе *Урызмаг*, но не в той же мере древен). Как известно, о древности эпоса в целом, и его персонажей в частности, свидетельствуют и образы тех сил, с которыми герои вступают в борьбу.

Так, наличие в эпосе *великанов* и борьба с ними говорит о глубокой древности Нартовского эпоса. Но характерный для первичной стадии развития героического эпического жанра, к примеру, такой древнейший сюжет, как борьба с зоморфными чудовищами, в Нартовском эпосе отсутствует. (Известно, как живуч этот сюжет вообще, хотя бы потому, что христианская легенда сохранила его в борьбе Святого Георгия с драконом). Нартовские уаиги (великаны) уже

антропоморфны и являются типичными персонажами сказок. Так как эпос обладает свойством необычайно широко вбирать в себя сказочные сюжеты, то считается, что это не изначальная эпическая фабула, а позднейшее проникновение. Но как бы то ни было, сама возможность существования в эпосе великанов говорит о большей древности, ибо в поздних его формах подобные сюжеты оказались бы отторгнутыми. То, что и *Сослан*, и *Батрадз* вступают в борьбу с этими реликтовыми персонажами, делает их как будто в равной мере древними. Хотя если сравнить и эти сюжеты, то можно увидеть, что сказания, посвященные борьбе *Сослана* с великанами, более мифологичны. Как отмечено *Ж. Дюмезилем* и *В. И. Абаевым*, эти сюжеты напоминают мифы о похищении *Солнца*: в результате состязаний *Сослана* с *Мукара*, последний скован льдом, в чем можно видеть символику победы Солнца над мраком. В то же время сказания о борьбе *Батрадза* с великанами носят более «обыденный» характер; *Батрадз* просто качает великана в пляске.

О древности эпического персонажа говорит и характер его героизма. Так, в сюжетах борьбы с соперниками-людьми *Сослан* прибегает к такому архаичному методу борьбы, как колдовство, что абсолютно неприемлемо для *Батрадза* — героя более поздней эпохи, который завоевывает звание *Первого Нарта* только благодаря своей силе и благородству. В частности, *Хыза крепость* берется в одних случаях *Сосланом*, в других — *Батрадзом*. Первый прибегает к уловкам: он притворяется мертвым, по некоторым вариантам завернувшись в *шкуру* животного, что уводит этот мотив ко временам шаманства. Когда защитник крепости *Сайнаг-алдар* теряет осторожность и выходит из крепости, то «воскресший» *Сослан* наносит ему сокрушительный удар. В то же время *Батрадз* пробивает крепость своим стальным телом.

Известно, что черты коварства и обращения к колдовским силам выступают еще явственнее в сюжетах борьбы *Сослана* с младшими героями эпоса; в первую очередь имеется в виду «Сказание о гибели маленького *Тотрадза*». В нем *Сослан* сзывает бойцов на состязание, причем ставит условие: каждый дом должен выставить ему соперника. В доме *Албега* только его





малый сын *Тотрадз* лежит в колыбели. Сам он пал от руки Сослана. И тут происходит то, что должно произойти в героическом сказании: мальчик ломает колыбель, снаряжается, садится на коня и едет на единоборство с Сосланом. Сослан сначала даже не желает драться с соперником, у которого «еще молоко на губах не обсохло». Но Тотрадз настаивает, и в первом же поединке Сослан посрамлен: его, слетевшего с коня, маленький Тотрадз поднимает на острие своего коня и целый день носит в таком виде по *Селению Нартов*. Сослан умоляет отпустить его и продолжить поединок, на что Тотрадз благородно соглашается. Но на этот раз Сослан приходит на поединок вооруженный не только мечом, но и коварством с магическим оттенком. Он наряжается в волчьей шкуры, узнав от *Шатаны*, что только этим можно устроить коня Тотрадза. Устроившись в засаде, он пугает коня Тотрадза, конь несет всадника вперед, Сослан пользуется этим и одну за другой посылает в спину героя смертоносные стрелы. Маленький Тотрадз гибнет.

Символика этого мотива связана с древнейшими тотемистическими и магическими представлениями. Именно в этом смысле надо понимать облачение коня в одних случаях в волчьей шкуры, в других — в лоскутья с колокольцами. Характерно, что совет облачить коня дает Сослану *Шатана*, которая, как известно, слывет чародейкой (это ее свойство особенно подчеркивают дигорские тексты). Мотив колдовства в данном сказании уводит в глубь веков.

Другим, наиболее ярким мотивом, говорящим о древности образа Сослана, является сказание о его борьбе с *Балсаговым Колесом*, вероятно, символизирующим Солнце. Последняя битва Сослана вся проходит в атмосфере мифологических мотивов. Здесь и олицетворение Солнца, и одушевление природы: Сослан обращается к деревьям с просьбой помочь ему в борьбе. Он благословляет *хмель*, которому удалось задержать Балсагово Колесо, обвинившись вокруг него. Сраженный Балсагом, Сослан проклинает зверей, отведавших его мяса, и благословляет тех, кто отказался от этого. *Ласточка* сообщает о его гибели нартам, и те хоронят его в *склепе*.

Если сравнить это сказание со сказанием «Гибель Батрадза», то можно увидеть, что небесные силы, с которыми борется Батрадз, уже

христианизированы. Ангелы (*зедтае амае дауджытае*), нещадно побиваемые Батрадзом, — это небесное воинство *Бога* (Хуыцау). Батрадз с такой легкостью уничтожает их десятками, что они представляются довольно субтильными, что усугубляет их сходство с ангелами. Любопытно, что ангелоподобными изображает *зедтае амае дауджытае* на своем полотне большой художник и знаток осетинского фольклора М. *Туганов*, в то время как Балсагово Колесо изображено им как грозное олицетворение Солнца, спустившегося на землю и неумолимо надвигающегося на Сослана. Вместе с тем, О. Н. Барабанов недавно доказал, что дауаги представляют собой один из древнейших образов религии осетин, который является еще доавестийским.

Целый ряд мотивов говорит о «мифической» древности образа Сослана. Это и его рождение из камня, и путешествие в загробный мир, и, наконец, выше приводимые сюжеты. Но если бы из циклов о Сослане и Батрадзе осталось только два сказания о последних подвигах каждого из них, то и этого было бы достаточно, чтобы судить о древности того и другого образа.

Лит.: Абаев в а. Характер. С. 76–78; Абаев в. НЭО. 1945; Dumézil G. Legendes sur les nartes, Paris, 1930; Абаев в. ИТ. 1990. С. 326–364; Чочиев. Очерки; его же: Нарты-арии и арийская идеология. М., 1996. Кн. 1; Барабанов О. Н. Хуцау и дауаги: два нерешенных вопроса в историко-семиотическом анализе дохристианских индоевропейских верований у аланов // Пространство и время. 2013. № 4 (14).

З. В. Абаева

ПОСОХ [ЛÆДЗÆГ] — трость с загнутым концом, обладает определенной магической силой; атрибут вождя-предводителя, символ силы. П. часто бывает железным. Когда *Бора* расправился с младшим из *великанов*, старший вскочил с места и, схватив свой железный П., бросился на Бору. В некоторых *кадагах* П. — одушевлен; бросается на врага и, как правило, побеждает. П. встречается и в качестве опоры для старика. В поисках *дороги* в страну *далимонов* Ахсартгаг встретил глубокого старика с дубовым П. См. *Вошебная палка*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 575–776; НК. ИАЭ. 6. С. 64, 131, 163, 466, 480, 487.

Л. Ч.





ПОХОД [БАЛЦ, СТАР, ХАТÆН] — неотъемлемая часть жизни нартовских богатырей. Главным занятием нартов было не земледелие, не скотоводство, не ремесла, предполагающие привязанность к дому, но *охота*, набеги и военные экспедиции, именно П., актуализирующие хронотоп *дороги*, путешествия.

В эпосе П. — это образ жизни, традиция, способ испытания того или иного героя (первый выезд воина, своего рода инициация — «фыццаг балц»), способ наживы или добывания невесты; П. особого рода представляет собой путешествие героя между миром живых и *Страной мертвых*.

Число героев, отправляющихся в П., в зависимости от сюжета, различное: иногда в П. участвуют все нарты, но чаще — тридцать девять или двенадцать (в вариантах — тринадцать) всадников.

По существу, П. были грабительские, главная цель их заключалась в том, чтобы угнать скот, лошадей у соседних *алдаров* или *великанов*. П. являлись средством обогащения знатных



Сослан возвращается с удачного похода.

Худ. А. Джанаев



Поход нартов. Худ. Т. Айларов

нартов и повышением благосостояния всего народа. *Урызмаг* говорит: «Нарты постоянными набегами добывают пищу». Удачные П. иногда завершались пленением целого народа и присвоением всего его богатства. Так, *Урызмаг*, напав на владения *Кафты-сар-Хуандон-алдара*, взял в плен его самого и весь его народ.

Отказываться от приглашения идти в П. не полагалось. Маленький *Тотрадз* говорит *Созырыко*: «Завтра надо идти и пригнать стада *Донбеттыров*, — и *Созырыко* явился к условленному

месту». Большое количество *кадагов* примерно так и начинается: «Однажды нарты *Урызмаг*, *Хамыц*, *Сослан* и *Батрадз* отправились в балц».

Хамыц говорил: «Походы — наш обычай». Отправляясь в П., он молился *Богу*: «Боже, устрой так, чтобы я добыл пленника или хоть немного скота».

О грабительской сути П. свидетельствует типичная для нартовских вожаков озабоченность тем, не осталось ли где-нибудь не опустошенной ими земли (*æнахæрд бæстæ*), чтобы совершить туда П. При этом они не выказывают излишней жестокости и кровожадности. Так, *Урызмаг* говорит *Саркизу*: «Убить тебя — не в наших правилах, но угнать скот — это наш обычай, это у нас в крови» («*Дау амарын не 'гъдауы нæй, фæлæ фос фæжæнын ис не 'гъдауы дæр æмæ нæ туджы дæр*»).

Первым признаком возмужания нарты считали участие в П. Сын *Урызмага* и *Шатаны*, погибший в детстве и отпущенный из загробного мира к родителям только на один день, не находит лучшего применения для этих драгоценных часов, как отправиться с отцом в П. в страну *Терк-Турк*.





В эпическом повествовании фиксируется не только направление, но и длительность военного П. Наиболее часто упоминается годичный П. (афæдзы балц): «Долгое ли, короткое ли время прошло после того, но вот собирается Урызмаг в дальний поход — год ему быть в отлучке». Но были и П. от одного года до трех лет: «В те времена нарты часто уходили в долгие походы: и по два, по три года не возвращались».

По возвращении из П. устраивался *пир на Площади дележа*.

Термин «балц» восходит к древнеиранскому слову, означающему «поездка верхом». В ближайшей связи с этим понятием находится слово «бал»: так именовалась группа воинов, отправлявшихся на совместное предприятие. Каждый из участников П. назывался «æмбал» товарищ, первоначально — товарищ по П. По составу и значению слово близко к русскому «соратник». Специальный термин существовал и для обозначения предводителя П. — «балхон»; его этимологическое значение — созывающий (хон) партию или группу (бал) — указывает на то, что во главе отряда, как правило, становится инициатор.

Помимо термина «балц» существуют и другие равноценные наименования военных П. — «стæр» и «хæтæн». Термин «стæр» семантически близок лексеме «балц»; их синоним «хæтæн» встречается в устойчивой фольклорной формуле «хæтæны хæтын» («погулять / покочевать / походить в П.»). Формы «цауæн» и «цуан» также правомерно ставить в один ряд, несмотря на то, что «цауæн» семантически ближе понятию П., и это подтверждается текстами сказаний, а цуан в привычном понимании значит охота. Тем не менее, «цуан» в значении «охота» сохраняет оттенок значения завоевательного П.

Из европейских эпосов только древнейшие ирландские саги дают картину, типологически близкую к обществу нартов. Много общего у Нартовского эпоса с военно-дружинным бытом казачьей вольницы XV–XVIII вв. в Украине, на юге России и Северного Кавказа.

Феномен нартовского П. следует оценивать, учитывая быт и психологию людей эпохи военно-иерархического общества. Следует помнить о военно-дружинной организации, о беспокойном образе жизни, постоянных межплеменных

и межродовых войнах и столкновениях, о культе удалства и хищнических «подвигов», чтобы отнестись к нему с требуемой объективностью и определить его место в истории развития ранних общественных форм. См. *Одиночные вылазки*.

Лит.: СН. 1989; Абаев НЭО; его же: ИЭСОЯ. I. 1954. С. 233, 234; Абаев в а. Характер. С. 72, 73; Скитский. Нартский эпос. С. 27; Дарчиева. Мифо-поэтический. С. 153-172.

Ф. Х. Гутнов

ПОЧЕТНЫЙ БОКАЛ. См. *Нуазан*.

ПОЭТИЧЕСКИЙ ЯЗЫК ОСЕТИНСКОЙ «НАРТИАДЫ». Нартовский эпос, по определению В. И. Абаева, это монументальная многосюжетная, но цельная эпопея с явственными чертами генеалогической циклизации, в которой основные герои состоят в родственных между собой отношениях, образуя четыре последовательных поколения.

Как несомненно мифологичность «Нартиады», так бесспорна ее поэтичность: реализм в изображении социальной и бытовой обстановки, экспрессия в подаче характеров, в мотивировке поступков. Быт и нравы нартовского общества подаются живописно и достаточно выпукло, что же касается материальных реалий, не связанных с боевыми подвигами, *охотой, походами и пирами*, то они даны смутно и бегло.

Впечатляют красочность, яркость и богатство изображения в *кадагах* необузданного досуга неукротимых нартов (кадаг «Симд нартов»); величайшая интимность, простота и близость отношений между миром людей и миром небожителей, которая подается «в порядке вещей... обыденным делом» (кадаг «Ацамаз и красавица Агунда»). Нартовские кадаги отличаются живым, могучим потоком истинно народных поэтических форм, потрясающими картинами борьбы мощных и сильных героев-нартов.

Естественно, язык осетинской «Нартиады» имеет свои особенности, выделяющие его в ряду других национальных версий. По определению В. И. Абаева, он «сжатый, как бы стянутый, но в то же время богатый, упругий, полный и меткий». В. И. Абаев отмечал, что «при большом сюжетном богатстве нартовский эпос характеризуется относительной бедностью





художественной формы. Бедность эта... явление не случайное, составляющее особенность тех или иных сказителей или народа в целом, — писал он. — Это — бедность и примитивность той общественной формации, которая породила эпос. Это — бедность древних охотников и воителей, которые в духовной пище, как и в материальной, привыкли к здоровой простоте и незыскательности. Бедность эта не только не снижает художественного впечатления, но, напротив, дает ей ту цельность и законченность, которая создается только полным соответствием формы и содержания. Богатство может быть уродливым и безвкусным, а бедность — стильной и красивой. Взгляните на горские боевые башни. Сложенные из неотесанных глыб, без цемента, они не могут быть названы архитектурно богатыми сооружениями. Но это не лишает их своей особой красоты и очарования. Больше того, именно этой своей простотой и примитивностью, удивительным образом гармонирующей с ансамблем аулов и с суровой окружающей природой, они и производят незабываемое впечатление. Таковы же осетинские нартовские сказания. В Нартовский эпос войдишь как в мегалитическую постройку: никакого орнамента, никаких украшений, но дыхание глубокой древности и особой мощи и силы охватывает и пленяет человека».

В той или иной мере к осетинскому эпосу «Нарты» в целом можно отнести лучшие достоинства т. н. *андиевских сказаний*: композиционная цельность, свободный белый стих, богатая технология языка, обилие выразительных архаизмов, лаконичность и образность в точных рамках напевов.

Общая композиция кадагов проста и легко обозрима, отсутствуют отступления и запутанные повороты. В нем больше ненормативных и некодифицированных единиц и структур, в плане синтаксиса — преобладают простые предложения; отсутствуют сложноподчиненные конструкции; наблюдается смешение прямой и косвенной речи, что позволяет сохранить ее живость; диалог лаконичен; над скупыми описаниями и риторикой доминируют действия; динамичность передается обилием глагольных конструкций.

Тексты кадагов изобилуют неиссякаемыми поэтическими формулами, к примеру, благопо-

желаний (арфæтæ); напр.: «Уазæг — Хуыцауы уазæг, мидæмæ нæм рацæут!» (Гость — посланник Бога, войдите к нам!); «Уе 'хсæв хорз уæд æмæ фарн уæ хæдзары! Æз дæн уæ уазæг, сыхахта — дунейы сфæлдисæг Хуыцауы уазджытæ!» («Ваш вечер пусть будет добрым и мир вашему дому! Я — ваш гость, вы же — гости Создателя Вселенной!»).

Синтаксис подкупает напевностью и упорядоченностью: «йæ цæсгомæй хуртæ касти, йæ дæллагхъуыраей — мæйтæ» («от лица ее изливался свет солнц, от шеи — свет месяцев»); парными эпитетами и разного рода сочетаниями: «уарийы ахст, цæргæсы цъæхахст» («крик сокола, клекот орла»); «астæунараг æмæ гуырвидауц» («с тонкой талией и стройным станом»); «залты мит æмæ æнусы цъити» («заловский снег и вечный ледник»); «зилгæ дымгæ æмæ тухгæ уад» («кружащийся ветер и заворачивающий вихрь»); «къуыпных æмæ цæгæрсæр» («с выпуклым лбом и плешивой головой»); «Церечы згъæр æмæ Бидасы така» («Церекв панцирь и шлем Бидаса»); «Хъайтар æмæ Битар» («Кайтар и Битар»); «Æхсар æмæ Æхсæртæг» («Ахсар и Ахсартаг») и др.; выразительными сравнениями и олицетворениями: «Тыхы, ныфсы, уды бæлæттæ» («Силы, веры, надежды и души голуби»); «Йæ цæстытæ — сасиры чъылты йас» («Его глаза величиной с сито»); «Йæ бын цъæх авг, йæ къул — æргъæу, йæ цар — сæууон стъаль» («Пол — синее стекло, стены — перламутр, потолок — утренняя звезда») и др.

Эпитеты, определяющие нартов, призваны подчеркнуть их исключительность, неординарность: «темир» — железный; «булат» — стальной; «нарæмон» — буйный, неукротимый; «нарты фыдбылыз» — злой гений нартов и др.; число метафор и сравнений ограничено, и они «не грешат чрезмерной изысканностью», но всегда экспрессивны, пластичны и по-своему психологически точны: «Сæууон æртæх бæхы лæхыл куыд фидауы, афтæ фидауыс» («Ты выглядишь, как утренняя росинка на конском помете»); «Цардæй бухъхытæ кодтой» («От жизни (сытой) была у них отрыжка»); «Сой Сатана» («Изобильная Шатана») и др.

В текстах эпоса много реалистически подмечаемых элементов, деталей и подробностей; однако они отступают на задний план ввиду мифических и легендарных персонажей, наделяемых





сказочно-героическими чертами: «нартаэ дауджытимæ æмхæрд, æмнозт удыдысты» («нарты были сотрапезниками небожителей»); «йæ бæх хохы йас, йæхæдæг цынайы йас» («конь — величиной с гору, сам — величиной со стог»); географическая, историческая и бытовая конкретика получает развернутое «бытие», покрывает масштабность эпического хронотопа и аутентичность эпического нарратива: «Хъуымы быдыр» (*Кумская стена*); «Терк-Турк» (Теркские турки); «Хъандзаргас» (Чингизхан) и др.

В кадагах налицо обилие мифологизмов и архаизмов: «гамхуд» — волшебная *шапка-невидимка*; «æмцег» — воспитатель (к обычаю аталычества); «залиаг калм» — *змея*, дракон; «арц» — *кольце*; «згъæр» — *кольчуга* и др.; частое употребление «непрозрачных» слов, «звуковой облик» которых не соотносится у носителя осетинского языка с конкретным содержанием, — таковы, напр., «чынтæ» (название мифического народа); «Хæрамы обау» (мифический топоним); «Онай» (название трудовой песни) и др.; что касается встречающихся в эпосе заимствований, то они отвечают принципам уместности использования, эстетической ценности и нормативности.

Нартовские сказания сохранили архаичные обрядовые тексты и фольклорную символику, а также требующие комментирования внелингвистические факты, без знания которых устное произведение может быть неправильно понято или совсем не понятно. Нельзя обойти вниманием неадекватность значения или структуры значений отдельных слов в фольклорном, диалектном и литературном осетинском языке, как, например, в случае с семантическим содержанием слова *сызгъæрин* («золотой»): «Сызгъæрин хъæлæсæй фæуас, хорз хабæрттæ хæссæг у!» («Пой золотым голосом, будь вестником добрых событий!»).

Лексика формул, заключающая в себе определенную мифологическую символику, фразеологизировалась, что также сказывается на общем поэтическом звучании текста «Нартиады»: «Цæуынхъом чи у — цæугæ ракæнæд, цæуынхъом чи нау — хæсгæ йæ ракæнут» («Способные ходить — приходите сами, кто ходить не может, того несите»); «Дæ цæрæнбонты æгад у адаæмæн!» («Всю жизнь будь презираем людьми!»); «Иу абонай иннæ абонмæ» («От одного сегодня до другого сегодня»).

Лексические и синтаксические, малые и объемные повторы ритмизируют текст, акцентируют и усиливают смысл. К примеру, второе полустиише одного стиха повторяется в первом полустиишии следующего, при этом порядок повторяемых слов порою меняется на обратный. Широко представлена в «Нартиаде» и лексическая репликация: «Уырызмæджы хистæр ус æй райваз-байваз кæны, æмæ йын ницы коммæ кæсы» («Старшая жена Урызмага ее тянет туда-сюда, но та никак ее не слушается»); «Æгæр-æгæр æй куы стыхсын кодта, уæд лæппу фат ауагъта æмæ фæдисоны ронбасты бын <...> Схæц-схæц ма хъæлæкк фæкодта, фæлæ йын фат змæлын дæр нал бакуымдта» («Когда чересчур (совсем-совсем) его озаботил (замучил), тогда юноша пустил стрелу и гонцу под пояс (прямо) <...> Еще достать (поднимал-поднимал) пытался, конечно, но стрелу его даже невозможно было сдвинуть»).

В. И. Абаев, говоря о поэтической форме кадагов, характеризует их пение с музыкальным сопровождением, их ритм, и выделяет ряд стихотворных размеров; но и в прозаических записях сказаний налицо фрагменты или фразы с правильным ритмическим членением, в котором также выражается метрическое своеобразие осетинского кадага и в широком смысле музыкальность осетинской речи.

В. И. Абаев, говоря о поэтической форме кадагов, характеризует их пение с музыкальным сопровождением, их ритм, и выделяет ряд стихотворных размеров; но и в прозаических записях сказаний налицо фрагменты или фразы с правильным ритмическим членением, в котором также выражается метрическое своеобразие осетинского кадага и в широком смысле музыкальность осетинской речи.

В целом традиционность Сказаний о Нартах определяет относительную устойчивость словесного текста, форму его бытования, а его суровый и мощный язык — его образный строй и изобразительная палитра — свидетельствует о «поэтическом гении создавшего его народа».

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 1; Абаев В. ИЭСОЯ. I. С. 142–342; его же: ОЯФ. С. 48–94; Галойты Ю. С. К изучению терминологии нартского эпоса // ИЮОНИИ. Вып. XIV. Цх., 1965. С. 88–109; Дзидцойты Нарты. С. 238–250; Цхурбаева К. Г. О напевах осетинских нартских сказаний // СНЭНК. С. 3–16; Чибиров ОН. С. 313–325.

Е. Б. Бесолова

ПОЯС НЕБА [АРВЫ РОН]. См. *Сослани андура*.

ПРАВИТЕЛЬ БАЛКАР САИКА [БАЛХЪАР САИХЪЫ ПАДДЗАХ] — персонаж эпоса из





кадага «Нарт Батрадз и Балкар-малик» («Нарты Батрадз æмæ Балхъар-мæликк»). В стране Балкар Саик есть необходимое количество руды, требуемое *Курдалагону* для того, чтобы выковать *Батрадзу* массивную железную *палку*. Металл, принадлежащий П. Б. С., охраняют большие *змеи*. Ю. А. *Дзиццойты* сопоставляет имя Балкар Саик с этнонимом балкарцы (малкър), ср. также племя курдов малкари.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 171, 628; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 35.

Л. Ч.

ПРАЩА [ДУРДЗÆГЪДÆН, СУРДУН] — старинное оружие, приспособленное для метания камней. В *кадаге* «Взятие крепости Хыз» («Хызы фидары басаст») говорится, что нарты, штурмуя *Хыза крепость*, стреляли по ней из *луков* и П. См. *Вооружение нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 70, 327, 467.

А. Б.

ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ТРАДИЦИЙ В ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОМ ИСКУССТВЕ: НАРТЫ В ДЕТСКОМ ХУДОЖЕСТВЕННОМ ТВОРЧЕСТВЕ. Мотивы и сюжеты «Кадагов о Нартах» являются одной из значимых тем в изобразительном искусстве Осетии. Представляется важным, что современное поколение юных художников, следуя примеру своих выдающихся предшественников, проявляют глубокий интерес к эпосу. Наиболее ярким примером являются традиции, почитаемые во Владикавказской Детской художественной школе имени С. Д. Тавасиева. Школа была открыта в 1920 г. и является одной из старейших в стране. ДХШ — лауреат премии им. М. Камбердиева. Знаменательно, что у истоков основания художественной школы во Владикавказе стоял великий Махарбек *Туганов*, в чьем творчестве особое место занимают произведения, посвященные осетинскому народному эпосу «Нарты». Коллективом школы накоплен уникальный опыт работы, который несколько десятков лет привлекает внимание ученых, педагогов и коллекционеров детского рисунка. Большая научно-методическая, просветительская деятельность снискала школе известность и авторитет как в стране, так и за рубежом.

Особая творческая атмосфера, царящая в учебном заведении, созданная когда-то директором Николаем Васильевичем Жуковым, по настоящее время бережно хранится следующими поколениями педагогов школы. При его поддержке и была разработана экспериментальная система эстетического воспитания, в которой неременный акцент ставится на самобытном этнокультурном наследии осетин. Освещение богатого духовного прошлого Алании в контексте мировой культуры стало неотъемлемой частью начального художественного образования в ДХШ. Отрадно отметить искренний интерес к этим вопросам самих детей. Впоследствии, став профессиональными художниками, выпускники школы в своем творчестве в той или иной степени обращаются к эпическим образам.

В школе ведется работа по подготовке педагогов, задача которых продолжать и развивать традиции духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения. Обращения к эпосу начинались с изучения текстов о нартах самими преподавателями. Первые рисунки на эту тему относятся к началу 90-х гг. XX в. С этого времени интерес к нартам в школе не иссякает. Если в воображении малышей возникают образы героев эпоса как сказочных богатырей, то дети старшего возраста, погружаясь в мир «Нартиады», воспринимают уже не отвлеченные мифологические образы, а своеобразную летопись этноса, повествующую о жизни и борьбе, мечтах и стремлениях народных героев-нартов. Учащимся рассказывают, как сказители, передавая из уст в уста Нартовские кадаги, донесли до наших дней бесценный дар, составляющий духовную сокровищницу осетинского народа. Работа над образами в детских произведениях о нартах представляет собой сотворчество идей преподавателей и юных художников. Прежде чем приступить к вдохновившему сюжету и созданию композиции, дети начинают углубленную работу над эскизами, включающую изучение археологических материалов из коллекции Национального музея города Владикавказа. Учащиеся знакомятся с монументальной живописью и видами архитектурных сооружений горной Алании. В рамках изучения истории и культуры родного края детям предлагаются первые исследовательские работы по сохранив-





шимся архитектурным памятникам Осетии-Алании: «Восстановление Рекома», «Город мертвых», «Боевые башни Осетии», «Загадка Нузальской часовни» и «Культовые сооружения Осетии». Для создания оригинальных композиций необходимо и обращение к наследию осетинских художников, посвятивших свое творчество Нартовскому эпосу. Непременно учащимся предлагаются темы о творчестве М. С. Туганова, А. З. Хохова, А. В. Джанаева, С. М. Едзиева, а также династии Хетагуровых, Дзантиевых, Дзиовых, Ш. Е. Бедоева, М. И. Келехсаева.

Посредством познания смыслового содержания эпических сюжетов юные художники открывают для себя сакральные коды народных традиций, в значительной степени сохранившихся до настоящего времени. Подобные параллели создают у детей сопричастность и ощущение обладания духовным даром предков.

Когда-то вдохновившись книжкой «Дети рисуют Калевалу», в 1998 г. на международном пленере в стране наследников «Калевалы» — Финляндии учащиеся ДХШ им. Тавасиева представили выставку «Нарты», которая вызвала живой интерес у представителей разных стран мира. Совместная выставка «3000 лет Нартовскому эпосу» экспонировалась художественными школами Владикавказа и Нальчика в 2003 г. Выставки детских рисунков были представлены на конференциях СОИГСИ, посвященных Нартовскому эпосу в 2018–20 гг. Общественным деятелем, ясом Бела Ковачем была издана книга «Осетинские сказки» на венгерском языке (2016 г.). Иллюстрирована она была рисунками по мотивам осетинской «Нартиады» учащихся ДХШ им. С. Д. Тавасиева. В настоящее время у молодого поколения возрос интерес к изучению родного языка, являющегося «ключом» к культурным кодам осетинского этноса, к неиссякаемой сокровищнице Нартовского эпоса, которая несомненно будет вдохновлять и все последующие поколения художников.

А. В. Быдтаева

ПРИЗНАКИ КЛАССИФИКАЦИИ ЭПОСОВ. Общей классификации мировых народно-эпических памятников пока не существует. В основу такой классификации можно положить

ряд признаков, каждый из которых имеет самостоятельный интерес и значение.

1. Признак хронологический — время создания.

2. Признак социально-типологический — определение общественного уклада, отраженного в эпосе (родовое общество или феодализм); если родовое общество, то с преобладанием матричного или отцовского права; если феодализм, то ранний или законченный, с наличием государства как устоявшегося института, в последнем случае встает также вопрос, чья идеология отражена в сказаниях — феодальной верхушки или народных масс.

3. Признак содержания — какие элементы преобладают в эпосе: исторические, мифологические, обрядово-песенные или сказочные, происхождение основных сюжетов, мотивов и образов.

4. Признак структуры эпоса в целом, а именно — степень циклизации; имеются ли разрозненные сказания, состоит ли он из нескольких крупных циклов, либо это единая эпопея.

5. Признак художественный: сюжетное богатство и разнообразие, преобладание динамического или описательного и риторического элемента; реалистическая или условная манера в разработке сюжетов и обрисовке типов и характеров; композиционные особенности сказаний; особенности стиля и художественно-образительных средств и т. д.

6. Признак внешней формы — прозаическая или песенная форма, особенности метрики и пр.

Охарактеризовать тот или иной национальный эпос со всех перечисленных точек зрения — значит определить его место в мировой народно-эпической сокровищнице.

Лит.: Абаев В. НЭО. 1945. С. 105.

По В. И. Абаеву
подг. Л. А. Чибиров

ПРИМАК [МИДÆГМОЙ] — вступление в брак с поселением в доме родителей супруги. Явление считалось постыдным для уважающего себя осетина, соответственно, и нарта. Когда *Дзерасса* вышла замуж за своего исцелителя Ахсартага, молодые пожили в доме у тестя первые дни, но вскоре поторопились покинуть дом





Донбеттыра и вернулись к нартам. «Позорно нарту жить в доме тестя. На весь род падает этот позор», — говорит герой в одном *кадаге*.

У потомков царских скифов — раджутов только совершенно исключительные обстоятельства заставляли мужа поселиться во владениях родственников жены в качестве П. В средневековый период довольно часто таким образом сохраняли свои владения те или иные кланы; но позже, когда все же случайностей в жизни стало меньше, эта возможность не считалась для раджутов приемлемой. Надо сказать, что приемные зятья навсегда сохраняли в своих именах «титул» П.

Лит.: ОНС. М., 1949. С. 18, 421; СНБ. 1960. С. 55–56; Успенская Е. Н. Раджуты: рыцари средневековой Индии. СПб., 2000. С. 204.

Л. Ч.

ПРИНЦИП ОБЪЕКТИВНОСТИ. Ценность героического эпоса для реконструкции прошлых нравов необычайно высока, что определяется одним из его художественных принципов — П. о. изображения действительности, когда *сказитель*, повествующий об исторических событиях, происшедших в жизни того или иного народа, не выражает своего личностного отношения к изображаемым им же самим событиям. Подобное отношение сказителя к воспроизводимым событиям определяется, с одной стороны, тем, что творцы эпоса — народные певцы и сказители — люди своего времени, принадлежат к определенным родоплеменным коллективам, следовательно, их индивидуальное сознание вплетено в сознание рода или племени, когда еще самой личности в строгом смысле этого слова нет. Он опирается на традиционное сознание, которое стремится быть непротиворечивым, согласующимся с общими установками родовой организации общества. С другой стороны, сказитель выступает как своеобразный, условно говоря, «хроникер», задача которого состоит в изображении того, что произошло в жизни рода или племени на самом деле.

Для нартовского общества П. о. как характерная черта эпоса проявляется в том, что творцы эпоса не стремятся преувеличивать или преуменьшать личные качества как главных героев, так и всего Нартовского эпоса. П. о. в изображе-

нии действительности исключает голого морализирования, мелочных поступков и всей линии поведения героев. Сам же П. о. возникает в споре об исторической ограниченности субъективного мира человека. Но что является недостатком в одном отношении, является достоинством осетинского эпоса о нартах в другом. Именно этот П. о. дает возможность исследователю проследить реальное становление и историческое развитие человека.

Лит.: Нравственные аспекты осетинского нартовского эпоса // НА СОИГСИ, ф. Фольклор, оп. 2, д. 484, п. 174, л. 17–19.

Т. А.

ПРИНЦИП РАВЕНСТВА — один из важнейших принципов нравственности родоплеменного общества, отождествляемого со справедливостью. Любая попытка к его нарушению вызывает бурю нравственно-психологических чувств и может привести к кровопролитию. П. р. распространяется на все сферы общественной жизни нартовского общества, будь то дележ добычи после набега или дичи во время *охоты*.

Являясь главным действующим лицом всех *походов* (*кадаг* «Урызмаг и Кривой уаиг» и др.), *Урызмаг* никогда не требует себе лишней доли. Молодые нарты, не выдержав условия похода, наделяются добычей. Часть добычи достается и старухе *Кармагон*, которая, как женщина, не имеет права на долю. Своим поступком *Урызмаг* как бы «выходит» за пределы узкого понимания П. р., возмещая ту обиду, которую ей нанесли молодые нарты. П. р. подчиняется *Урызмаг* и в других *кадагах*. Пригнав много скота со своим безымянным сыном из страны *Терк-Турк*, *Урызмаг* зарезал белого быка на поминки по сыну, а весь остальной скот, добытый им, раздал нартовским беднякам. По существу, бедняки получили преимущество перед остальными: общество в своем социально-экономическом развитии двинулось вперед, но в моральном отношении оно регулируется П. р. Когда одряхлевший *Урызмаг* совершил свой последний поход, то скот и добро, доставшиеся нартам, он разделил между тремя нартовскими родами, и ни один человек не был обижен.

Несмотря на неукротимость и неугомонность, *Сослану* не удается обойти П. р. Устраивая





поход против войск врага нартов *Уарби*, молодые нарты испугались, а он один одолел врага, завладел имуществом и сокровищем *Уарби* и доставил его в *Селение Нартов*. П. р. подчиняется *Сослан*, когда одолевает двух могучих *великанов Мукара* и *Бибыца*, а имущество раздает между тремя нартовскими родами (кадаг «Сослан и сыновья Тара»).

П. р. подчиняется и *Хамыц*. Когда для нартов настало лютое время, то «Нарт *Хамыц* стал с равнины приносить нартовским людям косуль. Но на этом не успокоился *Хамыц*: в *Хусадаге* бил он молодых оленей и тоже нес их нартам. И на этом не успокоился он: черноперых горных индеек приносил он с вершины Черной горы (кадаг «Как *Хамыц* женился»). И *Батрадз*, лучший из нартов, нигде не подчеркивает свое превосходство над остальными нартами.

В Нартовском эпосе немало проявлений П. р., которые характеризуют межличностные взаимоотношения индивида и коллектива. Наряду с организацией походов в чужие страны, сферой П. р. является охота на диких зверей. Если нартовский человек оставался обделенным на охоте, то этот факт он воспринимал как личный позор, да такой позор, который не позволяет ему показаться перед нартами. Разделка туши оленя, например, *Гумским человеком* становится источником глубоких сомнений в душе *Сослана*: «Одна часть будет моя, другая его, — в тревоге думает *Сослан*. — Третью часть он тоже, конечно, хочет взять себе, но если ему достанется больше, чем мне, такой позор для меня будет хуже смерти» (кадаг «Сослан и Гумский человек»). П. р., как здесь видно, настолько присущ родовому коллективу, что *Сослан* распространяет его и на представителя другого племени, оценивая его поступок с точки зрения П. р. А *Гумский человек*, на поверку, оказывается выше этого простого П. р., выделяя *Сослану* две доли дичи, а себе одну. Он в *Сослане* видит не только напарника на охоте, но и человека из далекой страны, которому необходимо дать сверх его доли. «Наученный *Гумским человеком*», *Сослан* сам уже в другом месте выходит за рамки простого П. р.

Аналогичный случай имел место у *Хамыца* с человеком из рода *Быцента*. Последний также поделил добычу на три части; вовсе не думая

забрать лишнее, он приносит его *Хамыцу*, исходя из уважения к старшему: «Подойди ближе, *Хамыц*, выбери долю, которая, по обычаю, положена тебе как старшему». «И взял *Хамыц* долю старшего».

В обоих случаях выход за пределы простого П. р. является одновременно и выходом за узкие рамки родоплеменной морали как со стороны *Гумского человека* или человека из рода *Быцента*, так и со стороны *Сослана* и *Хамыца*, представителей доблестных нартов.

Лит.: Нравственные аспекты осетинского нартовского эпоса // НА СОИГСИ, ф. Фольклор, оп. 2, д. 584, п. 174, л. 7–15.

Т. М. Алборов

ПРИОРИТЕТЫ НРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ. Нарты — носители строгой нравственности, в своей общественной и частной жизни они стараются соответствовать требованиям *морального кодекса нартов*. В качестве основы воспитания он прослеживается в тех сюжетах, которые требуют демонстрации специфических воинственных понятий чести и соответствующих им правил приличия, общения и поведения. В *кадагах* отчетливо представлена норма, согласно которой нарушение принятого поведенческого канона ставит нарта вне общества, отступление от моральных ценностей всего сообщества нартов грозит в перспективе глобальным крахом. Так, эпический *Батрадз* — наставник молодых нартов, узрев у них поступки, не соответствующие строгой нартовской морали, проклиная свой народ и предрекает его скорый распад.

Вместе с тем, в понятие рыцарского воспитания, помимо выработки исключительно воинственных навыков, было включено и формирование эстетических вкусов и предпочтений. Песни, народная хореография, игра на *музыкальных инструментах* составляли существенный компонент нартовской жизни. Им они отдавались так же самозабвенно, как битвам и сражениям. От бурных *танцев* нартов гудела и дрожала земля, содрогались горы, а их игра на *фандыре* пробуждала не только живую, но и неживую природу. Художественная одаренность причислялась к важным достоинствам человека. В одном из состязаний нартов *Сослан* одержал победу, поразив народ своими виртуозными





танцами. Можно привести и другой эпизод — много доблестных нартов сватались к красавице *Агунде*, но она предпочла *Ацамаза* за его чарующую игру на *сирели*. В разных сюжетах на *двенадцатиструнном фандыре* музицируют *Сослан*, *Батрадз* и *Саууай*. У нартов также присутствуют развитые представления о личном имидже, красоте, моде, ухоженности и т. д. *Тотрадз*, вооружившись и взобравшись на коня, обращается к матери: «Взгляни-ка, нана, хорош ли я на коне? — спросил *Тотрадз*. — Если я не хорош на коне, не выведу я со двора».

Относительно форм и учреждений воспитания: в нартовском обществе воспитание не было обособлено как самостоятельный вид деятельности, поэтому и главными учреждениями воспитания выступают институты общественной жизни — *Ныхас*, игровые площадки, родовые общинные дома и пр. Важнейшим фактором социализации было и то, что подрастающие поколения принимали непосредственное участие в социальных и культовых событиях, в разных видах общественно значимой деятельности, где каждый был одновременно объектом и субъектом системы воспитания. Строгое разграничение возрастных полномочий является важной особенностью нартовского воспитания. Народная педагогика построена на подчинении старшим по принципу: воспитываешься старшими, воспитываешь младших. Всякие попытки нартовской молодежи ослушаться старших кончатся ее моральным поражением: старшие преподносят ей наглядный урок возрастного превосходства («*Урызмаг* и *Кривой уаиг*», «*Как Сослан женился на Косер*» и др.). Личный пример воспитателей, то есть старших — одна из главных форм педагогического воздействия на подрастающее поколение. Такой порядок требует жесткого самоконтроля, поскольку всеми своими поступками старшие обязаны являть собою образец для подражания.

Важнейшими из традиционных учреждений народной педагогики были *Ныхас* и игровые площадки. Оба этих традиционных института несли серьезную воспитательную функцию, кроме того, они были территорией активного формирования общественного мнения. Социализирующее значение народных собраний отражено в кадаге «*Собрание нартов*, или *Кто из*

нартов самый лучший». По сюжету старейшины обеспокоены общим падением нравов, распущенностью и пристрастием к *хмельным напиткам*. Осуждая эти и другие пороки, они в то же время возносят качества, составляющие общественные и педагогические идеалы нартов, их представления о нравственности и чести. В таких сюжетах зафиксирован огромный педагогический потенциал общественного мнения, на которое влияли и регулярные состязания, проводимые на специально отведенных площадках — *Поляна игр* (см. *Игры нартов. Зилахар*). В программу соревнований входили самые разные испытания: военно-спортивные (борьба, поднятие и толкание тяжестей, стрельба, *скачки*) и зрелищно-эстетические конкурсы (ораторское искусство, пение, танцы). Победителей чествовали самые авторитетные старшие и весь народ, поэтому состязания можно считать важной школой нартовского воспитания.

Общественное мнение — одобрение или порицание — вообще является в эпосе наиболее адекватной оценкой качеств формирующейся личности, как и самым действенным стимулом воспитания и самосовершенствования. В решающей мере характер поступков нартовских героев определяется либо их жадной доброй славой и народного одобрения, либо страхом общественного порицания / осмеяния. Меры воздействия на молодежь носят преимущественно психологический характер, физические наказания упоминаются крайне редко, практически только два раза, и оба они связаны с *Батрадзом*. С ним же соотносятся убеждения о высокой действенной силе и эффективности самовоспитания личности. В кадаге «*Собрание нартов*» нарты, убедившись, что *Батрадз* превосходит всех своей сдержанностью и самообладанием, умеренностью в физических потребностях и военной смекалкой, попросили его рассказать, как ему удалось воспитать в себе эти качества. В своем ответе герой раскрывает основные аспекты самовоспитания — это подражание положительному примеру, самоубеждение и регулярные тренировки.

Педагогика, выраженная в эпосе, характеризуется преобладанием групповых форм социализации. Из мер индивидуального педагогического воздействия более всего встречаются





такие, как поощрение и побуждение к подвигам и добрым славным делам, либо угроза проклятием. Побуждает к подвигам чаще всего нартовская мать *Шатана*. Примером же проклятия на случай неудачи в исполнении поручения может служить то, как *Кулбадаг-ус* напутствует свою дочь к действию: «Да пойдет тебе мое молоко впрок и пусть тебе передастся мое острословие. Но если не сумеешь ему достойно ответить, — чтоб тебе перевернуться». Аналогичное напутствие находится в кадагах «Как Урызмаг и Хамыц отыскивали деда своего Уархага» и «Женитьба Батрадза».

В Нартовском эпосе отражены отдельные педагогические взгляды и идеи, формы, средства и учреждения воспитания, присущие разным этапам социально-экономического развития общества. Отражением древнейшего из них является воспитание детей в доме матери — это аллюзии материнского рода. Эпизоды, указывающие на воспитание детей в роду матери, встречаются в эпосе не единожды: *Сырдон* входит в нартовское общество по матриликальному признаку, *Сослан* и *Батрадз* именуется приемными сыновьями *Шатаны*, а не ее мужа *Урызмага*. В кадаге «Как Батрадз выманили из моря» имя ребенку дают сородичи матери, да и забрали нарты к себе Батрадза, сына *Хамыца*, из рода его матери *Быценон*, где он родился и до определенной поры жил. Присутствуют в эпосе и мотивы, отражающие право матери или общей «матери нартов» *Шатаны* на безраздельное распоряжение судьбой ребенка. Отец может и не подозревать, что у него имеются дети, как в кадагах «Сын Шатаны» и «Бедзенагов сын удалой Арахдзау». В роду матери воспитываются многие нартовские *гуйптырсары*, наиболее отчетливо этот принцип отражен в кадаге «Безымянный сын Урызмага». В нем встреча с отцом вообще оборачивается гибелью для ребенка; на мифологическом уровне это отражает и фиксирует права материнского рода. В кадаге «Сауай» за *Шатаной* остается последнее слово в решении вопроса замужества девушки.

Процессы, отражающие переход к отцовскому роду, также присутствуют в эпосе и более всего — в кадаге «Рождение Урызмага и Хамыца»: «Кто не родится на земле нартов и кого они не примут из чрева матери в свои руки, того они никогда своим не признают». Урызмаг и Хамыц,

отыскав своего деда *Уархага*, без всяких обвиняков заявляют: «Мы твои сыновья и отныне будем жить с тобой». Молодая жена Нарта *Сыбалца* также говорит знаковые в этом смысле слова: «Лучше бедно жить у мужа в доме, чем богато в отцовском доме». Патриархальность стала устоявшимся содержанием воспитания нартов.

Нашел свое отражение и обычай передачи ребенка на воспитание в другую семью до совершеннолетия — атальчество, а также другой архаический институт воспитания, свойственный общинно-родовому строю, — инициация. Существенной особенностью инициации является правовое содержание возрастных полномочий. К ее фактическим отзвукам можно причислить и эпизоды наречения младенцев именем не сразу же после рождения, как это бывало обычно, а только после прохождения мальчиком определенных испытаний, направленных на раскрытие его физических и духовных качеств. Сын *Бедзенага* удалой *Арахдзау* заслужил свое имя удалью и мужеством; только после победы *Сауая* на нартовских состязаниях прославленный *Кандз* удостоил его чести называться своим сыном.

В эпосе описывается рождение почти всех именных нартов, но родильные обряды в потоке мифических обстоятельств представлены не конкретно. Некоторые сведения о них содержатся в кадаге «Рождение Урызмага и Хамыца». *Дзерасса*, ожидающая рождения своих близнецов, отклоняет предложение родственников мужа занять престижные верхние ярусы *башни* и рождает сыновей в темном хлеву. Здесь нетрудно проследить этнографические подробности обряда очищения после родов. Есть в эпосе и сведения о колыбели. Ребенка пеленали, укладывали в нее, перевязывали, потом качали и баюкали колыбельной песней. Наиболее полные сведения об этом обряде содержатся в кадаге «Ацамаз и алдар Мысыра». В этом же тексте наряду с матерью ребенка упоминается кормилица-няня; предполагается, что это сравнительно поздний вариант. Воспитанием детей, особенно в раннем периоде их развития, уходом за ними занимались женщины — мать, родственницы рода матери или *аталька*.

В целом отчетливее всего в эпосе представлены содержание и средства военно-физическо-





го воспитания — это разнообразные игры, силовые и спортивные упражнения. Чаще всего упоминается поднятие и толкание тяжестей, верховая езда и джигитовка, стрельба из лука в цель и вдаль, фехтование и т. д. Вообще в эпосе военно-физическая подготовка занимает ведущее место.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 462; Хадиков Х. Х. Очерки этнической психологии осетин. Вл., 2015. С. 98–115.

По Х. Х. Хадикову
подг. А. Х. Хадикова

ПРИСЯЖНОЕ БРАТСТВО. См. *Клятва*.

ПРОИСХОЖДЕНИЕ НАРТОВ [НАРТЫ РАВ-ЗÆРД]. См. *Первый Нарт. Сотворение мира*.

ПРОКЛЯТИЕ НАРТОВ [НАРТЫ ÆЛГЪЫСТ] — по представлению носителей эпоса, проклятия, произнесенные нартами, имеют свойство сбываться. От проклятия дочь *Бурафарныга* беременеет без мужчины, *Хамыц* проклял мать-чертовку, которая после этого забеременела и родила *Сырдона*, по проклятию появляется Бораевский серый *осел*.

В эпосе встречается проклятие «сехы гоппыл фæхау», буквальное значение которого неизвестно. Согласно *кадагу* «Созырыко и Гумский человек», когда *Созырыко* на охоте напал на след оленя необыкновенной красоты, он сказал себе: «Да пропади ты, Созырыко, если выстрелишь в этого оленя прежде, чем насмотришься на него» («Сехы гоппыл фæхау, Созырыхъо, ацы сагмæ цалынмæ кæсынæй бафсæдай, уалынмæ йæ куы фехсай»).

В другом *кадаге* «Урызмаг, Хамыц и Шатана» Хамыц пустил стрелу и разбил кувшин дочери *Кулбадаг-ус*, а также изорвал ее платье. Тогда *колдунья* дала девочке новый кувшин и сказала: «Иди, и, если ты будешь обладать хоть частью моего острословия, молоко, которым [я] тебя вскормила, будет тебе впрок. А нет, так будь ты неладна» («Ацу æмæ дын кæд мæ дзыхæй хай уыздæни, уæд дын цы дзидзи фæдардтон, уый дын хæлар уæд. Кæннод Сехы гоппыл фæхау»).

Б. А. *Алборов* объясняет это выражение как: «Трястись тебе в сехи» (по-груз. «сехи», или «чехи», — «седло осла»). Существует также толкование: «Пусть весь век будешь скитаться по Сехы гоппу!».

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 23, 100; Алборов Б. А. Осетинские нартские сказания о Созырыко и Гумском человеке // УЗ СОГПИ. Т. 23. Вып. III. С. 100; Цгоев. Словарь. С. 258–259.

З. П.

ПРОРОК [ПЕХУЫМПАР]. В эпосе П. обладают более высоким социальным статусом, чем нарты. В *кадаге* «Уастырджи и Маргудз» *небожитель Уастырджи* недоумевает: «Удивительно, откуда у него (*Маргудза*. — Л. Ч.) столько сил? Даже пророки не могут похвастаться такой силой».

Согласно двум *кадагам*, П. является Магометом — основателем исламской религии. В *кадаге* «Нартовская Уацамонга и смерть сына Хамыца Батрадза» («Нарты Уацамонгæ æмæ Хæмыцы фырт Батрадзы мæлæт») после гибели *Батрадза* поместили в *Софийский склеп*, где он превратился в П. В другом *кадаге* «Как сражался Созырыко с Пророком» («Созырыхъо Пехуымпаримæ куыд хæцъиди») *Созырыко* представлен как племянник П.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 537–544; НК. ИАЭ. 5. С. 20, 520–523, 710.

Л. Ч.

ПРУТ ИЗ БЕРЕЗЫ [БÆРЗ УИС] — одно из сокровищ Нарта *Аца*. Старый Аца перед смертью завещал трем своим сыновьям три сокровища: *совок*, П. и б. и *свирель*. Нартовские старейшины распределили их следующим образом: старшему сыну достался совок, среднему — П. и б., а младшему *Ацамазу* — свирель. Волшебный П. и б. обладал способностью приумножить скот. Береза — сакральное дерево, из нее изготавливали амулеты и талисманы.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 375–386, 513; Чибиров. ТДКО. С. 148–149.

Л. Ч.

ПУХАЕВ Вадим Енверович [**ПУХАТЫ** Енверы фырт Вадим (1970)] — осетинский худ., засл. худ. РСО-А (2009), член СХР (с 1998), главный редактор журнала СХ РСО-А. «Национальный колорит», создатель сайта «Арт-Арв».

П. окончил отделение живописи Цхинвальского художественного училища им. М. С. *Туганова*



(1989), отделение изобразительного искусства ф-та искусств (мастерская Ш. Бедоева) СОГУ им. К. Л. Хетагурова (1994).

Значителен вклад П. в деле популяризации осетинского искусства в России и за рубежом. Им осуществлены многочисленные художественные проекты в Бельгии, Голландии, Венгрии, Франции, Италии, Турции, а также во Владикавказе.



В. Е. Пухаев

Основное место в профессиональной деятельности П. занимает станковая живопись. Художник обладает



Песнь Сырдона (фрагмент). Худ. В. Пухаев

своеобразным живописным почерком, полным символизма и философских откровений. По мнению зав. отделом Русского музея (Санкт-Петербург) А. Боровского, П. «заявил о себе как живописец-фигуративист с хорошим изобразительным драйвом: умеет строить многофигурные композиции, убедительно «держит ритм» <...> Пухаев успел отработать формы притчи и жанровой сцены, адаптировав их к местной почве (в буквальном, этнографическом и этнокультурном, смысле). Он ищет разные жанровые формы, не чужд стилизации в национальном духе».

Важное место в творчестве П. занимает тема Нартовского эпоса. В разные годы художником

созданы картины: «Сослан в царстве Барастыра» (1994), «Вызов богам (1995), «Песнь Сырдона (фрагмент)» (1997), «Уастырджи» (2018) и др.

Соч.: Факультет искусств: Живопись. Графика. Дизайн. Вл., 2004. С. 24–25; Энциклопедия живописцев: Начало XXI века. М., 2008. С. 218–219; Союз художников РСО-Алания. 70 лет: 1939–2009: живопись, скульптура, графика, декоративно-прикладное искусство. Вл.-Р-на-Д., 2009. С. 92–93, 204; Окрыленный всадник: Альбом. М., 2013. С. 10, 78–87; Региональное отделение ВТОО «Союз художников России». Вл.-Р-на-Д., 2014. С. 158–161, 374–375.

Лит.: А б а е в а А. Задушевный разговор // Растдзинад. 2001. 11 декабря; ее же: Произведения художников // Растдзинад. 2011. 17 июня.

Л. К. Гостиева

ПУХОВ Темболат [ПУХАТЫ Темболат] — сказитель, уроженец сел. Фарн РСО-А. От него в 1941 г. Х. Бигулаевым и Б. Дзагаевым записан кадаг «Нарт Батрадз» («Нарты Батрадз»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (бр. III), л. 3–6.

И. Б.

ПУШКА БОРАТА [БОРАТЫ САРМАДЗАН] — большая нартовская пушка, в ее дуло может войти стоя вооруженный человек. В эпосе *Созырыко* поместил *Батрадза* в П. Б. и направил ее прямо к *крепости Хыз*. Из пушки вместе с выстрелом Батрадз выскочил с распростертыми руками и разбил стены крепости. Разогнав всех ангелов, он вынес из крепости жену Созырыко.

По преданиям, эта пушка находится в г. Амасее в Турции, близ городов Тулхара и Самсона.

Лит.: Нарты. ОГЭ. 3. С. 71.

З. П.

ПФАФ (ПФАФФ) Вальдемар Богданович (Эмануилович) [PFAFF Waldemar (1834 — после 1874)] — доктор права, известный исследователь древней истории, этнологии и народного права осетин.

П. — выпускник Лейпцигского ун-та. В 1869 г. начал работать учителем истории Владикавказского реального училища и увлекся историей и культурой осетинского народа. Труды П. содержат ценнейшую информацию о древней истории, этнографии, народном праве





осетин, хотя содержат немало и ошибочных положений.

Наряду с Ю. *Кларотом*, П. был одним из первых, кто обнаружил в живом быту осетин эпические сказания (названные им «историческими сказками»). Он совершил экспедиции по всем горным ущельям Северной и Южной Осетии (в 1869–1871 гг.). Помимо других материалов историко-культурного характера, в Куртатинском ущелье П. были записаны и первые образцы Нартовских *кадагов* о *Батрадзе*, *Шатане* и *Сырдоне* от талантливой *сказителя*, прекрасного знатока старины Елбыздыко *Жантиева*. Из них наиболее содержательным является сказание о Батрадзе. «Батраз у осетин бог, — писал П., — и подлинную песню о нартах осетины слушают до сих пор с таким же благоговением, как мы Евангелие». Однако, как отмечено исследователями, записи П. страдают от одного существенного недостатка. Они даются в вольном, кратком пересказе, не отличаются полнотой и законченностью. При этом каждое сказание представляет собой соединение нескольких сюжетов из жизни того или иного героя под общим заглавием. Так, три эпизода о подвиге Батрадза объединены под названием «Эпопея Батрадза», несколько эпизодов из жизни Шатаны названы «Сатана — исторический тип осетинской женщины».

П. ощутил великую любовь народа к фольклору, для которого он являлся неотъемлемой частицей духовного кредо, духовной составляющей, не скрытой где-то в глубине, а лежащей на самой поверхности жизни. «Всякий осетин, — писал он, — знает наизусть кое-какие места из этой эпопеи, но лишь отрывками, не понимая, конечно, ни связи между этими рассказами, ни их глубокого значения для истории человечества. Редкий старец или даровитый юноша не помнит целиком два-три, и если много, десять рапсодий этого обширного творения народной осетинской литературы». Он же писал: «У осетин каждая сколько-нибудь выдающаяся личность древности обозначается почетным названием *нарт*». Все это писалось два столетия назад иноземцем, никакими родственными узами не связанным ни с Кавказом, ни с осетинами.

П. ошибочно связывал нартов с реальным племенем, переселившимся из южного побере-

жья Каспийского моря и составившим часть истории осетинского народа.

Тем не менее, роль П. в опубликовании Нартовских сказаний велика. Будучи одним из первых, кто познакомился с Нартовскими *кадагами* осетин, он же стал одним из первых ученых, который распознал их подлинную научную ценность. Обращаясь к современникам, П. настоятельно просил взяться за их изучение. «Для многих других вопросов и исследований по описанию Кавказа время терпит... Но по вопросу о собирании кавказских исторических сказок и преданий — решительно — *periculum in mora*» («промедление опасно». — Л. Ч.). Более того, он советовал будущим исследователям заняться их сравнением с древнеиранскими и греческими мифологическими сказаниями. Вот что ответил П. Жантиев на просьбу пропеть ему нартовские песни: «Я многое уже забыл, вообще мы учимся теперь от русских и скоро забудем совсем наши песни и предания». Таким образом, П. оказался первым, кто призывал к изучению ареальных связей эпоса. Призыв, безусловно, оказался очень своевременным.

Соч.: Путешествие по ущельям Северной Осетии: Этнологические исследования об осетинах; Народное право осетин. Материалы по древней истории осетин // ППКОО. Кн. 7. Вл., 2013. С. 15–348.

Лит.: Ч и б и р о в. ОН. С. 13, 331, 340–345, 421.

Л. А. Чибиров

ПЧЕЛИНА ЕВГЕНИЯ ГЕОРГИЕВНА (1895–1972) — известный исследователь истории, эт-



Е. Г. Пчелина

нографии и археологии Осетии. Вклад ее в историографию истории Осетии довольно значительный.

В круг научных интересов П. входили также вопросы нартоведения. В частности, она критически восприняла утверждение Е. И. *Крупнова* о том, что Нартовский эпос не отразил исторические события. П. стремилась раскрыть особенности материальной и духовной культуры осетин не только периода Средневековья, но и более ранних эпох. П. была





первым археологом, попытавшимся связать такие артефакты, как мифологические сюжеты из бронзовых ажурных пряжек и бронзовые фигурки коней VI–VII вв. с персонажами осетинского Нартовского эпоса. Наметки таких увязок можно найти в ее статьях об «отголосках» Нартовского эпоса в памятниках осетинских могильников из *Рекома*, *Сохта* и др. Ею было положено начало «комплексного изучения эпоса и его отражения в обширных археологических материалах, точнее говоря, — проблеме историзма Нартовского эпоса» (*Кузнецов*).

Специальная работа о Нартовском эпосе у П. одна — доклад, представленный в Эрмитаже. Во время раскопок в Северной и Южной Осетии П. обнаружила четырехугольные литые ажурные бронзовые пряжки с изображениями фантастических животных, в том числе коней с рыбьим хвостом. Ученый разъяснила при помощи Нартовского эпоса их смысловое значение: конь с рыбьим хвостом — порода коней, принадлежащих покровителю солнечного света. На этих конях совершают свои подвиги нартовские богатыри — персонажи солярного цикла. Изображенная на пряжках сцена нападения *собаки-волка* и птиц на *оленья-коня* (быка-коня) — отображение космологических представлений, присутствующих и в Нартовском эпосе осетин.

В трудах П. предпринята попытка доказательства того, что эпос унаследовал многие черты скифского времени и имеет большое значение для ранней истории осетинского народа. По ее мнению, Нартовский эпос имеет более глубокие корни, нежели аналогичные эпические произведения многих современных народов, потому получил такое широкое распространение.

Согласно исследованию П., осетинский исторический эпос — повествование, обросшее сказочными напластованиями, в некоторой своей части дающими возможность частично восстановить картины общественной жизни в прошлом, а также уточнить имена и даты событий. А когда эти песни, по убеждению П., дополняют и иллюстрируют археологические данные, то они дают основание и для некоторых исторических выводов.

Из предметов, найденных в *Сохта* и *Урдзуар* (Южная Осетия), П. проводит параллели с Нартовским эпосом. Особенно интересны

бронзовые прямоугольные ажурные поясные пряжки с мифологическими сюжетами, отражающими космогонические и религиозные представления кавказских горцев, известных читателю из Нартовского эпоса и погребального ритуала посвящения коня умершему.

Во время погребального обряда позади носилок с покойником вели коня, посвящаемого умершему. При этом еще в нач. XX в. в наиболее глухих ущельях Осетии впереди носилок катили круглый плоский хлеб диаметром до полуметра, называемый «Соти» и символизовавший *Солнце мертвых* (Мæрдты хур).

В 1936 г. в известном святилище *Реком* П. была найдена медная бляшка с изображением коня, передние ноги которого в виде столбика разделены внизу на два копыта; вместо задних ног у него — толстый спирально закрученный хвост. Между тем, трехногий конь представлен в осетинском фольклоре вообще, в Нартовском эпосе в частности. См. *Трехногий конь Уастырджи*.

В исследовании, посвященном истории, этнографии, религии и культуре Осетии, хранящемуся в личном фонде ученого Санкт-Петербургского филиала Архива РАН, Нартовским *кадагам* осетин выделен специальный подраздел, основу которого составляют материалы: о происхождении эпоса, этнониме «нартгы», сказаниях и приключениях выдающихся героев эпоса, анализе существующей литературы об эпосе и др. Остается сожалеть, что значительный по объему архивный материал ученого нуждается в приведении в порядок и анализе.

П. интересовалась и Даредзановскими сказаниями, которые получили преимущественное распространение среди южных осетин.

Этнографические работы П. (о *гостеприимстве*, родильные обряды и др.) сопровождаются подтверждающими иллюстрациями (параллелями) из Нартовского эпоса.

Соч.: Нартский эпос в памятниках северо-осетинских могильников // Сообщения Гос. Эрмитажа Вып. III. Л., 1945. С. 10–11; Обряд гостеприимства у осетин // СЭ. 1932. № 56; Родильные обычаи у осетин // СЭ. 1932. № 4; Погребальные комплексы из *Сохта*, *Урдзуар* и *Рук Юго-Осетии* // *Ossetica*. Избр. труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа. Вл., 2013; там же: *Æртыкъахыг* — осетинский мифологический конь; там же: *Урдонское ущелье* в Северной Осетии.





Лит.: Любин В. П. Е. Г. Пчелина — кавказовед от Бога // *Ossetica*: Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа. 2013. С. 8–11; там же: Кузнецов В. А. Предисловие. С. 6–7; Чибиров Л. А. Труды Е. Г. Пчелиной как образец междисциплинарных исследований // ИСОИГСИ. 2016. № 19 (58); Засторожнова Е. Г. Обзорение личного фонда Е. Г. Пчелиной (№ 1017) в СПбФ АРАН // Сборник статей по материалам научных чтений. 17–18 октября 2019 г. СПб., 2019. С. 64–69.

Л. А. Чибиров

ПЯТНИЦА [МАЙРÆМБОН] — знаменательный день недели у нартов. В П. нарты собирались на *Памятном кургане*, где формировалось войско для предстоящего *похода*. На П. нартовские *гуыттырсары* назначали состязания и поединки. *Великан Мукара* велит передать Нарту *Чеху*: «Если он нарт, то скажи ему, что у нартов день поединка в пятницу, и я буду готов к этому дню». *Созырыко* предлагает *Сайнаг-алдару* сразиться «через неделю, в пятницу». В сказании «Сын Албega маленький Тотрадз» *Сослан* говорит *Тотрадзу*: «Сегодня пятница, в следующую у нас встреча на вершине Уарппа».

В другой раз *Сослан* дает указание *глашатаю*: «Пройди повсюду и прокричи громко нартам: “Сегодня пятница, а в следующую пятницу идем мы на крепость Хыза”. И тот дом, который не вышлет нам воина, навсегда отдаст мне юношу».

П. была днем игр. О них извещали за неделю раньше, и явка мужчин была строго обязательна.

По П. нарты устраивали семейные торжества. *Азынат-малик* говорит *Сослану*: «Сегодня пятница. Приезжай ровно через неделю на праздник в честь годовалого сына; приезжай с гостями».

П. была днем веселья. «Вся нартовская молодежь в полном снаряжении собралась в пятницу к дому *Уархтанага*. Сам *Уархтанаг* расставил всех по порядку: сначала шли музыканты, за ними плясуны, потом певцов отдельно поставил он и тех, кто будет джигитовать на конях».

Когда нартовская молодежь настояла на женитьбе *Уархтанага*, он дал согласие и сказал: «В пятницу будьте наготове! Я скажу вам, к кому надо идти свататься».

В П. нарты совершали и казни. В известном сказании об избавлении от *Шатаны* нарты довели до осужденной свой вердикт: «Сегодня пятница, а жить тебе осталось до следующей пятницы. Потому торопись, замаливай за эту неделю все свои грехи — в следующую пятницу мы бросим тебя живьем в озеро Ада». Как правило, приговоры выносили неделей раньше. При этом днем вынесения приговора и его исполнения бывала П. См. *Игры нартов. Зилахар*.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 135; СН. 1978. С. 418; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 386; Дынник. Сюжетика; Дарчиева. Хронотоп. С. 44 и сл.; Абаева. Характер.

Л. Ч.





РАВНИНА БОГА [ХУЫЦАУЫ БЫДЫР] — эпический топоним в «Нартиаде», местность, расположенная далеко от *Страны Нартов*. Добираться к ней нужно через выжженные поля, через моря и сходящиеся горы; *дорога* к равнине охраняется гигантским *орлом*. В *кадаге* «Нарты спорили о том, кто из них лучший» («Нартæ “чи хуыздæр”-ыл дзырдтой») *Сырдон* разрешил спор: лучшим был бы тот, кто отправился бы на Р. Б. и привез оттуда сотворенную им девушку («...Хуыцауы быдырмæ чи ацæуид æмæ уырдыгæй Хуыцауы сконд чызджы чи æрхæссид, гъе уый»). С заданием удалось справиться *Батрадзу*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 218–219, 636.

М. Д.

РАВНИНА КУМ. См. *Кумская степь*.

РАДУГА. См. *Сослани андура*.



Д. С. Раевский

РАЕВСКИЙ Дмитрий Сергеевич (1941–2004) — д. и. н., акад. РАЕН, археолог, один из крупнейших скифологов. Родился в Москве. В 1959 г. поступил на истфак МГУ, специализировался по каф. археологии. Учился на вечернем отделении, одновременно работая подсобным ра-

бочим в художественном отделе Государственного исторического музея. Окончив ун-т, работал в массовом (экскурсионном) отделе ГИМ.

В 1968–1971 гг. учился в аспирантуре при каф. археологии МГУ. В 1971 г. защитил канд. дисс. «Этнический и социальный состав населения Неаполя Скифского». С 1971 г. — м. н. с. сектора историко-культурных связей советского и зарубежного Востока ИВ АН СССР. С 1995 по 1997 гг. заведовал отделом Древнего Востока ИВ РАН. В 1988 г. защитил докт. дисс. на тему «Социальные и культурные концепции древних иранцев по материалам Скифии».

Область научных исследований Р. — мифология, идеология, социальные и культурные концепции бесписьменных культур.

В монографии «Модель мира скифской культуры» Р. выводил параллель с ведическим погребальным ритуалом, в котором выражено как представление о связи *коня* со всеми тремя зонами мироздания, так и толкование коня как существа, доставляющего умершего в обитель мертвых в осетинском Нартовском эпосе. В качестве примера Р. приводит *Сослана*, отправляющегося верхом на коне в *Страну мертвых*. При этом, когда его конь погибает, герой возвращается на его чучеле, набитом соломой.

Интерпретируя сюжет на амударьинском серебряном умбоне со сценой *охоты*, Р. привлекает сюжет о *Хамыце* из Нартовского эпоса. Этот герой преследует до края земли встретившегося ему белого *зайца*, который оказывается дочерью водного покровителя *Донбеттыра*. В других вариантах эпоса — это *лягушка*. От брака дочери Донбеттыра с Хамыцем рождается один из ведущих персонажей «Нартиады» — *Батрадз*. По мнению Р., этот сюжет можно сопоставить с другим из скифской мифологии, где прародительницей скифов также является дочь водной стихии. Исследователь отмечает, что если осетинское сказание и скифская мифологема действительно имеют общий генезис, то заяц в скифской зооморфной символике должен соответствовать водной стихии.

Вслед за Ж. Дюмезилем Р. интерпретирует свернувшегося в *кольцо* хищника через образ так же свернувшегося кольцом вокруг *огня великана* в Нартовском эпосе, у которого Сослан-Сосруко добывает огонь. Р. согласен с Ж. Дюмезилем в том, что в обоих образах воплощена





одна идея. В самом деле, в нартовском сюжете поза великана служит для окружения огня как центрального элемента описываемой структуры. Аналогичная функция позы зооморфного существа находит выразительные сходства в различных космологических традициях. По сути, та же космологическая идея лежит в основе привлеченного Ж. Дюмезилем нартовского мотива, где, кстати, по некоторым версиям великану также приданы черты *змея*.

В связи с этим сюжетом Р. обращает внимание на то, что хотя среди изображений свернувшегося в кольцо хищника в скифском искусстве преобладает образ зверя кошачьей породы, имеется ряд памятников, где та же поза придана *волку* или некоему фантастическому волкоподобному существу, «эти данные могут быть сопоставлены с сохраненными в Нартовском эпосе следами какой-то восходящей к скифо-сарматскому времени традиции о волке как прародителе».

Нартовский эпос, зафиксированный у народов Кавказа, в своей существенной части восходит к сарматской и скифской эпохе и продолжает эпическую традицию этих народов. Однако «собственно скифское вербальное творчество до нас не дошло; возможность же реконструкции некоторых его элементов, по данным античных авторов, Нартовского эпоса осетин и т. п., ограничена почти исключительно содержательным уровнем».

Соч.: Модель; Очерки; Митология на скитите. София, 1988; Мир скифской культуры. М., 2006; Визуальный фольклор. Поэтика скифского звериного стиля. М., 2013 (в соавт. с Кулланда С. В., Погребовой М. Н.).

Г. Н. Вольная

РАЙ [ДЗÆНÆТ (ир.) / ДЗЕНЕТ (диг.)] — цветущий сад в осетинской мифологии, место пребывания душ умерших, центр загробного мира — *Страны мертвых*, обнесен золотой оградой с воротами, открываемыми по распоряжению *Барастыра*.

В осетинском эпосе Нарт *Сослан* отправляется за листом *Аза-дерева* в Страну мертвых, где герою помогает его умершая жена *Бедоха*. Сослану удается попасть в *ад* и Р. и вернуться невредимым. В *кадаге* «Почему Сослан вернулся из рая» («Сослан Дзенетæй цæмæн раздахтæй») герой попадает в Р., где видит множество бесстрашных зверей, которые пасутся на

зеленом поле. Там протекала большая река, на берегу которой танцевали красивые девушки, а перед ними стояли разнообразные яства и напитки. Одна из девушек объяснила ему, что они все умерли, не успев выйти замуж, а яства эти им посвятили их родственники на земле. Сослан сказал, что он очень голоден, и попросил его накормить. Тогда девушка предложила ему остаться в Р., и только после этого он будет сыт одним видом этих яств. Но Сослан отказался от Р., где нельзя притрагиваться к еде, и решил вернуться к нартам.

Согласно другому кадагу, Сослан и его *конь* помогли детям, оказавшимся в *омуте* в *аду*, попасть в Р.

Сырдон перед смертью завещает жене похоронить его в *лохмотьях*, чтобы попасть в Р. *Якобы* Барастыр определяет хороших и плохих людей по их одеянию. По словам Сырдона, себялюбивые гордецы будут хорошо одеты, и их хозяин Страны мертвых отправит в *ад*, а бедные в *поношенной одежде* попадут в Р.

Горцы верили, что, попав в Р., они воссоединятся со своими близкими умершими родственниками. Поэтому членов семьи на *кладбище* хоронили рядом; если кто-то умирал на чужбине, его старались привезти на родину и похоронить возле *сородичей*. Согласно мифологии осетин, в Р. люди сидят за золотыми накрытыми столами, установленными всякими неиссякаемыми яствами и напитками. Там имеются красивые реки, *озера*, на берегах которых танцуют прекрасные девушки. Когда посвящали коня покойнику, можно было услышать слова: «Пусть дозволено будет тебе пить воду из райского родника». То есть не каждому умершему дано право пить из этого родника.

Р. и *ад* — два узла мифо-религиозной системы; конечный результат жизни человека. Добрые дела, совершенные человеком при жизни, после смерти оборачиваются благостным состоянием души в Р.

Лучшее пожелание для покойника — «Пребывай на том свете в раю» («Дзæнæты фæбад»). См. *Райское поле*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 362; НК. ИАЭ. 2. С. 539, 543, 549–550, 839, 866; НК. ИАЭ. 4. С. 377; Ш е р е н. Осетинские исследования. С. 56–64; Д у б р о в и н. История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871. Т. 1, кн. 1. С. 295.

Л. А. Чибиров

З. К. Плаева





РАЙСКИЙ САД [ДЗÆНÆТ-ЦÆХÆРАДОН (ир.) / ДЗЕНЕТИ ДЗÆХÆРАДОНÆ (диг.)] — фруктовый сад в *Стране мертвых*. Уархаг с нартовской молодежью отправился искать себе невесту. Стрела, которую он пустил, вошла глубоко в землю. Уархаг, откопав ее, вдруг видит, как отодвигается огромный камень. Вместе с нартами он спустился под землю, где нашел себе невесту — дочь *Болат-Хамыца*.

В Р. с. растет *Аза-дерево*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 21, 35, 654.

Л. Ч.

РАЙСКОЕ ПОЛЕ [ДЗÆНÆТЫ БЫДЫР] — место для чистых и безгрешных душ в *Стране мертвых*, где побывал Нарт *Сослан*. На Р. п. звери паслись со скотиной, и никто никого не боялся. Там протекала большая река, на берегу которой сто молодых девушек плясали *танец симд*. Возле них было изобилие разнообразной еды и питья. Девушки обрадовались Сослану и заставили его танцевать вместе с ними. Сослан просил у них еды, но девушки ему сказали: «Живи с нами, забудь про земную жизнь, и тогда мы тебя накормим. Так же как и мы, ты будешь сыт всем, что находится перед нами».

Когда Сослан встретил в Стране мертвых свою умершую жену *Бедоха*, он спросил ее про место, в котором побывал. Бедоха ему ответила: «Это было Райское поле, а девушки эти умерли будучи засватанными. Пища перед ними — та пища, которой их поминали на земле. Теперь они сыты от одного вида всего того, что лежит перед ними».

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 521, 839; НК. ИАЭ. 5. С. 518–521; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 156–160.

Х. Ц.

РАМА (РАМ, РАМАЧАНДРА) — высшее индийское божество, седьмое нисхождение бога Вишну на землю, его воплощение в смертное существо. Центральный герой древнеиндийского санскритского эпоса «*Рамаяна*». Земной его родитель — царь страны Айодхьи Дашаратха. Сравнивается с *Гераклом* — греческим полубогом и одним из богов скифского пантеона.

Параллели от Нартовского эпоса ведут не только на запад Европы и на Иранское плоскогорье, но и в бассейн Средиземноморья и в арийский мир древней Индии. Картина этих па-



Рама

раллелей ярко раскрыта в работе фольклориста К. Вьеля «Осетино-арийский героический мифоцикл», базирующейся на параллелях не связанных между собой ни пространственно, ни сюжетно культовых фигур — индийского Р., греческого (скифского) Геракла и нартовского *Сослана*. При этом, как подчеркивает автор, «интерес сопоставительного анализа осетинского материала связан с тем, что, являясь сначала третьим промежуточным по своему географическому расположению, он часто оказывается и интересным промежуточным звеном, конкретно или параллельно содержащим в своей структуре ранее рассмотренные изменения между греческой традицией и традицией Индии» (Вьель).

Параллели весьма существенны, в разряд случайных их трудно отнести.

Все трое — божественного происхождения: Р. — высшее божество индусов, а Геракл — сын





всемогущего Зевса. И Сослан — по некоторым вариантам, генетический сын могущественного небожителя *Уастырдж*, который разделяет с Зевсом свойство неисправимого женского соблазителя, а приемной матерью Сослана выступает *Шатана*, по материнской линии относящаяся к роду повелителя водного царства *Донбеттыра*.

Если Р. — сын царя и впоследствии помазан на царство, а Геракл — приемный сын царевича Амфитриона, то отец Сослана в некоторых версиях — *Сосаг-алдар*, и сам Сослан является *алдаром* нартов.

Р. и Геракл пользуются покровительством богов, их благосклонностью. Под стать им и Сослан, который тоже пользовался особым расположением небесных покровителей. Именно он удостоивался права трапезничать с ними в доме *небожителя Сафа*. Через него же нарты были одарены ценными подарками от каждого из небожителей.

Р., Геракл и Сослан из смертных превращаются в бессмертных. В жизни Геракл выбирает тернистый путь и, совершив двенадцать подвигов, становится бессмертным. Р. женился на царевне Сите, ради которой он прошел брачное испытание. И Нарт Сослан — бессмертен, закален в небесной кузнице *Курдалагона*.

Сослан имеет выразительные солярные черты, а прадедом Р. был Рагху, царь легендарной Солнечной династии, сам же он связан с солнечным Вишну.

Своим естественным и культурным бессмертием Р. и Геракл продолжают действовать во благо людей. В критические для нартов дни Сослан — спасатель, откликается на каждую *тревогу*, спасает неродную мать от страшного *Озера ада*, умирающего — от голода, и т. д.

Р. и Геракл известны своими подвигами, открытиями новых пространств для цивилизации. Под стать им и Нарт Сослан, как тип цивилизаторского культурного героя (своим дыханием растопил снег и погнал погибавший от бескормицы скот соплеменников к тучным пастбищам *великана Мукара*).

Для всех трех героев *одеждой* служили меха животных. Сослан был одет в волшебную *шубу* из волчьих *шкур*. Вооружением для всех был *лук*.

В Нартовском эпосе *радуга* — Лук Сослана, а индийцы называли радугу луком *Индры* или Р. Например, индуисты Панджаба именуют раду-

гу луком Рам Чандры, бенгальцы — луком Р., а кашмирцы — луком Рам Бадара.

Все они — синонимы силы и могущества, имеют страсть к путешествиям, избирая нелегкие маршруты. Геракла и Сослана роднит то, что они совершают путешествие в *Страну мертвых*.

В своих подвигах они часто противостоят великанам, чудовищам. Р. сломал лук Шивы, который до него не мог даже согнуть ни один из претендентов на руку царевны. Считалось, что эта задача была не по силам человеку, так как лук этот был личным оружием могущественного бога, с которым никто не мог сравниться по силе во вселенной. Пытавшие удачу до Р. претенденты даже не смогли сдвинуть лук с места, но когда подошел черед Р., он, натягивая лук, разломал его на две части. Слава о невероятной силе Р. облетела весь мир и гарантировала ему женитьбу на Сите. Р. убивает многоголового демона Равану. Геракл убил Лернейскую гидру, которая похищала скот и опустошала земли, а также многих других чудовищ. Сослан часто сталкивается с великанами, чудовищами, одерживая над ними победу.

Интересен разговор демонов, напоминающий диалог самоуверенного молодого великана и его отца, знающего цену нартам, в осетинском эпосе. «Индраджит, предводитель демонов, сказал: «К чему, о дядя, ведешь ты эти бесполезные речи, приличествующие трусу? Нет в нашем роду боязливых и слабых; один Вибхишана, брат моего отца, лишен, видно, мужества и силы. Чего боишься ты, о робкий, когда любой из ракшасов справится и с Рамой, и с Лакшманой? Ведь они — всего лишь смертные люди. Повелитель богов, владыка трех миров, был пленен мною и приведен на землю, и небожители разбежались в страхе передо мною. Я вырвал клык у небесного слона Айраваты и низвел его на землю. Ужели я, сломивший гордость богов и дайтев, не одолею человека?» Вибхишана отвечал Индраджиту: «О сын мой, ты еще дитя, и ум твой не созрел для совета — оттого и похваляешься ты как безумец на горе себе и отцу своему. Ни тебе, никому другому не устоять против сына Дашаратхи; безрассудны твои слова!». «О царь, — молвил Вибхишана, — верни Ситу Раме, и да избегнем мы беды и обретем покой!»». Индраджит не внимает предостережениям и гибнет от руки Р.





Геракл, Р. и Сослан — любимцы небожителей, которые им покровительствуют. Именно через Сослана нарты получают ценные подарки от небожителей. Вишвамित्रа дарит Р. чудесное оружие: «грозные сверкающие диски, быстрые и меткие стрелы, тяжелые палицы, булавы и секиры». Праведник Агастья дарит Р. драгоценное оружие бога Вишну: лук, меткие стрелы, сверкающие, как *Солнце*; могучий *меч* в золотых ножнах, острую тяжелую секиру, с пожеланием: «Да будешь ты, доблестный Рама, непобедим в битвах с врагами». В своих подвигах они часто противостоят злым великанам, одерживают победу над чудовищами. Сослан охотится на *оленья*, что соответствует преследованию Киренейской лани в подвиге Геракла или антилопы Маричи в подвиге Р.

Все трое склонны к примирению. Р. заключает договор о дружбе с обезьянами спустя некоторое время после смерти антилопы Маричи, Геракл примиряется с Артемидой, а Сослан склонен к компромиссам, порой его ссора с незнакомцем завершается миром. Похищение жены Сослана алдаром *Хызом* соответствует похищению повелителем ракшасов и мифическим владыкой острова Ланка, демоном Раваной Ситы — жены Р. Есть в народных версиях эпоса «Рамаяна» и амазонские мотивы: в одном тамильском сказании даже Сита сражается с Раваной.

Приведенные выше трехсторонние параллели не оставляют сомнения в том, что своими основными характеристиками Сослан соответствует героям Р. и Гераклу.

Таким образом, проведенный выше сравнительный анализ культурных героев Древней Индии, Скифии и «Нартиады», отстоящих друг от друга на значительном расстоянии и хронологически, и географически, свидетельствует о существенной преемственной связи между отдельными звеньями единой ветви индоевропейского общества. См. *Индийские параллели к Нартовскому эпосу*.

Лит.: СН. 1981. С. 87–89; ПНТО. 1927. С. 17, 18; МС. 1991. С. 148, 149, 464; Рамаяна. Литературное изложение В. Г. Эрмана и Э. Н. Темкина. М., 1965; В е л ь. Осетино. С. 160–193, 306; К и р н с Э. Индийские мифы // Женщины в легендах и мифах. М., 1998. С. 288; Ч и б и р о в. ОН. С. 107–112.

Л. А. Чибиров

РАМОНОВ Гаги [РÆМОНТЫ Гаги] — *сказитель*, уроженец г. Владикавказа РСО-А. От него в 1922 г. К. *Томаевым* записаны *кадаги* «Подвиг Нарта Батрадза» («Нæртон Батрадзы сыгъухт») и «Сказание о кровниках-нартах Албегата и Алагата» («Нæртон туджджынтæ Албегаты æмæ Алæгаты таурæгъ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 11, д. 18, л. 73–80.

И. Б.

РАМОНОВ Паша Тотаевич [РÆМОНТЫ Тотаёйы фырт Паша] — уроженец сел. Кирово РСО-А (жил в горах в сел. Лисри, в 1922 г. переехал в сел. Кирово, слышал *кадаги* от своего отца Тота). От него в 1941 г. Х. *Бигулаевым* и Б. Дзагаевым записаны *кадаги* «Как Сослан шел к родственникам своей жены» («Сослан йæ каистæм куыд цыд») и «Обманутая Шагана» («Сатанайы фæсайд»).

Лит.: ИАС. Т. I. С. 133–134, 157–158; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 159–160.

И. Б.

РАМОНОВ Царай [РÆМОНТЫ Цæрай] — *сказитель*, уроженец сел. Стур-Дигора РСО-А. От него в 1941 г. Берди *Хадаевым* записан *кадаг* «Сырдон и Хамыц» («Сырдон æма Хæмиц»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VI), л. 7.

И. Б.

РАМОНОВА Надя [РÆМОНТЫ Надя] — *сказительница*, уроженка сел. Кирово РСО-А. От нее в 1941 г. Х. *Бигулаевым* и Б. Дзагаевым записан *кадаг* «Созырыко и Сырдон» («Созырыхъ æмæ Сырдон»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 158–160.

И. Б.

РАННЕСРЕДНЕВЕКОВАЯ ТЕОРИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ НАРТОВСКОГО ЭПОСА.

Если обычно формирование Нартовского эпоса относят к скифо-сарматскому времени, то иногда делают попытки отнести его к раннему средневековью, приспособив в качестве иллюстрации к археологическим материалам и письменным источникам. Роль Нартовского эпоса здесь — прямолинейное воспроизведение раннесредневековых событий аланской истории.





Автором Р. т. п. Н. э. выступил В. А. Кузнецов. Следуя за Б. А. Рыбаковым и М. М. Плисецким, рассматривавшими севернорусские былины как сугубо исторический источник, он, несмотря на предостережение Е. М. Мелетинского, что русский эпос сильно отличается, подошел с теми же критериями к Нартовским *кадагам*. Он настаивал на принципиальном историзме «Нартиады», в отношении Ж. Дюмезиля ограничился поддержкой тех его наблюдений, которые говорили о консервативности кадагов, но прохладно отнесся к мифологическим его сопоставлениям и скептически оценил как глубину памяти эпоса, так и возможность сохранения в нем трехфункциональной социальной структуры, поскольку ее существование разделяли не все советские ученые. С опорой уже на оппонента Б. Рыбакова — Б. Н. Путилова, В. А. Кузнецов отверг и *монгольскую теорию происхождения Нартовского эпоса* Т. А. Гуриева, справедливо заметив, что излюбленные Т. А. Гуриевым в качестве параллелей сюжеты о чудесном, небесном зачатии, социально связанные с генеалогиями господствующих слоев и призванные пропагандировать особое, «божественное» происхождение правящих династий, были широко распространены во времени и пространстве, что монголам не удалось бы менее чем за столетие привести к «структурным изменениям» эпос, сложившийся явно в домонгольскую эпоху, и что не известно ни одного факта возвращения алан-асов из Китая на родину. Для него теория Т. А. Гуриева мешала прежде всего тем, что заслонила искомый тюркский фонд заимствований в Нартовском эпосе осетин.

В. А. Кузнецову тоже импонировала тюркская этимология имени *Батрадз*. Игнорируя наблюдение Е. М. Мелетинского, что историзм Нартовского эпоса существенно отличается от историзма былин, он ставил вопрос не о монгольских, но о тюркских элементах и воздействиях на Нартовский эпос, исторически обусловленных длительными и глубокими контактами предков осетин с тюркоязычными степными народами: болгарами, аварами, гуннами, хазарами, печенегами, половцами, обитавшими в Предкавказье на протяжении всей эпохи раннего средневековья. Такая точка зрения отвечала сложившемуся в советской историографии

взгляду на этногенез тюркоязычных соседей осетин — балкарцев и карачаевцев. Кузнецов отождествлял нартовскую страну *Аваршо* и аваров с Аварским каганатом, *агуров* считал даже не огузами, а болгарскими племенами кутургуров, оногуров, гунугуров, утигуров, сарагуров, а также угуров из сообщения Менандра, соответственно Аургена (см. *Арган-Аурген*) — болгарским правителем Органом. *Хыз* он признавал следом хазар, а *Гумского человека* считал половцами-куманами, корректируя гипотезу Б. А. Алборова в пользу Северного Кавказа. На основании сообщений эпоса В. А. Кузнецов пытался установить западную границу исторической Алании домонгольского времени.

Последовательницей В. А. Кузнецова является Г. Б. Романова, которая тоже отождествила *Страну Нартов* с Западной Аланией. Она тоже считает, что агуров эпоса — это болгары-сарагуры, допуская факт начавшегося на внутрирегиональном уровне устойчивого контактирования алан и тюрков, сопровождавшегося этнической миксацией, билингвизмом и языковой ассимиляцией и на этом фоне активным взаимодействием в области эпосотворчества, то есть считая осетинские кадаги полутюркскими. Гумского человека она тоже связывает с половцами, как и *Терк-Турк*, видя в них свидетельство значительного влияния тюрков на формирование осетинской «Нартиады».

Р. т. п. Н. э. не получила широкого распространения. Ее несомненным плюсом были обращение внимания на разные обстоятельства и нюансы в эпосе, новый взгляд на некоторые образы. Однозначные минусы Р. т. п. Н. э. — игнорирование скифской и сарматской эпохи в истории предков осетин, преувеличение роли тюрков, под которое подгонялись порой факты, недооценка мифологических параллелей. И даже исторические толкования могут быть даны другие. Например, Ж. Дюмезиль рассматривал войну нартов и агуров как воспоминание о некой исторической войне между аланами или сарматами и исчезнувшим народом агоритов, который, согласно Птолемию (V, 8. 12), жил к северу от Кавказа. А. А. Туаллагов обратил внимание на то, что в «Шахнаме» Пиран, советник-полководец Афрасиаба, предлагает передать иранцам многие земли, в том числе алан и гуров. Это явно какой-то ираноязычный народ,





обитавший на Северном Кавказе или в Причерноморье.

Лит.: Кузнецов. Нартский эпос; его же: Иранизация и тюркизация центральнокавказского субрегиона // Памятники предскифского и скифского времени на юге Восточной Европы: материалы и исследования по археологии России. 1997. № 1. С. 153–176; Романова. Нартский эпос; Дюмезиль. ОЭМ. С. 64–65; Туллагов. Скифо. С. 114–115.

К. Ю. Рахно

РАННИЕ ВЕРСИИ НАРТОВСКИХ СКАЗАНИЙ В СКИФО-САРМАТСКОМ ИСКУССТВЕ. В жизни древних иранских народов эпос занимал почетное место. Так, у персов при Ахеменидах, по данным Хареса Митиленского (Athen. Deinosoph, XII), изображениями сцен эпоса украшали и жилые дома и общественные здания. А для кочевников любой эпохи эпос можно считать квинтэссенцией народной культуры. В силу специфики кочевого быта изображения вероятных эпических героев сохранились на небольших портативных вещах — священных сосудах и драгоценных аксессуарах костюма знати, а композиции с ними редко было возможно сделать многофигурными и развернутыми. Следует учесть и то, что почти все артефакты с эпическими сценами раскопаны в древних могилах; неудивительно, что подбор таких сюжетов прямо или косвенно связан с представлениями о загробном мире. Естественно, что первыми сюжетами бесписьменной культуры, визуально воплощенными скифами с помощью греческих мастеров, были три эпические сцены на золотых и серебряных вещах (поединки и «волшебная охота»), созданные для царя, погребенного в кургане Солоха ок. 390 г. до н. э. Разные группы сарматов, в среде которых начал формироваться будущий Нартовский эпос, имели весьма различное происхождение, и исходно они были связаны с разными частями обширного иранского мира. Так, ранние сарматы IV–I вв. до н. э. генетически происходят от кочевников Южного Урала скифской эпохи, а культурно связаны с народами Казахстана и более южных районов. Племена среднесарматской культуры I — сер. II вв. н. э. (к которой относились древнейшие донские аланы и предки средневековых аланов Предкавказья), по данным антрополога Т. А. Чикишевой, наиболее близки ранним са-

кам севера китайского Синьцзяна и затем были связаны с южноказахстанским Канюем. После сер. II в. н. э. в Степи господствовали народы позднесарматской культуры (генетически восходящие, по антропологу М. А. Балабановой, к тагарской культуре верховьев Енисея — Хакасии, а затем пришедшие, по В. Ю. Малашеву, из Центрального Казахстана через Южное Приуралье на Дон). Понятно, что у каждой из этих групп племен эпос имел немало различий. Имелись явные различия и в их религии, образах божеств (которые фигурируют в архаичных эпосах). До современного читателя дошли в виде своеобразных обломков отдельные версии сюжетов, по каким-то причинам оказавшиеся более популярными и живучими. Сохранившиеся тексты и изображения трудно сравнивать с поздним эпосом, подвергшимся в течение долгого времени влиянию мировых религий и литератур развитых стран. Кроме того, прототипы эпических персонажей и сюжетов претерпели серьезную эволюцию и по внутренним причинам. Многие ключевые божества исчезли или превратились в героев и «ангелов» (солярные божества, бог войны, богини плодородия), забылось множество сюжетов, изменилась их пространственная привязка и т. п. Например, популярные в конце II в. до н. э. — нач. II в. н. э. античные образы Афины, Афродиты, Тихе, Эроты и Диониса (явно ассоциировавшиеся с собственными божествами сарматов) не находят параллелей в персонажах осетинского эпоса. Поэтому нельзя ожидать, чтобы древние визуальные параллели строго соответствовали поздним фольклорным записям. К тому же у непосредственных предков осетин — племен раннеаланской культуры (с рубежа I–II по IV–V вв. н. э.) вероятных эпических сцен в искусстве с антропоморфными персонажами до сих пор не обнаружено.

Сохраненные древними авторами единичные скифские сюжеты (о происхождении народа, царской власти, о судьбе киммерийцев, о генезисе савроматов, о войне с персами, о восстании потомков покоренных племен против скифов и др.) не похожи на алано-осетинские. Однако бытование единичных сюжетов, в дальнейшем попавших в алано-осетинский эпос, можно предполагать именно у европейских скифов. Таково изображение на золотой ажурной обкладке седла из сел. Гюновка: здесь всадник-





охотник ранит у волшебного дерева с цветами и плодами оленя — либо похитителя плодов (аналог сюжета с Ахсартагом и *Ацырухс*), либо хозяина страны с волшебными деревьями, принимавшего облик оленя (аналог сюжета с *Урызмагом* и *Схуали-маликом*). Интересен и образ мужчины, несущего на себе дерево с привязанным к нему оленем на ритоне из Келермеса кон. VII в. до н. э., аналогичный богатырю из подземных *Быцента*, побратавшегося с *Хамыцем*.

В раннесарматских граффити у входа в поминальный храм Байте III на плато Устюрт имеется также вероятный сюжет *охоты* всадника на оленя, приведший к его попаданию в иной мир. Здесь мотив въезда всадника в *лабиринт* (подобный изображенным сарматами Зауралья в Телебулаке и средневековыми аланами на Кыфарском городище), возможно, связан с образом выходца из подземного царства *Сырдо*на, обитающего в лабиринте. Образ ползущей *змеи*, окруженной тамгами, здесь, вероятно, ассоциировался с находимой ею бусиной счастья (*Цыкура-бусина*), которой в эпосе пользуются разные персонажи для оживления мертвых. Поединок двух всадников (один из которых одет скромнее, а его *конь* уродлив) на фоне *Солнца* и звезд в Кривой Луке IX отчасти сходен с описанием волшебной битвы *Сослана* и *Тотрадза*. «Сжатая» версия путешествия Сослана в мир мертвых и его встреча там с богиней на троне на рубеже II–I вв. до н. э. представлена на серебряных изделиях (ритон из Мерджан, фалары из Галиче). На рубеже н. э. у сираков Кубани (святылище у Курганинска) известна статуэтка всадника на быке: таким выглядит позже в ряде сказаний *Уацилла*, отвечавший за плодородие.

Однако большинство сюжетов, связанных с будущим осетинским эпосом, обнаруживаются лишь с I в. н. э., когда в Европе оказались племена среднесарматской культуры. Похоже, что в этот период эпическая Большая земля нартов (Нарты стър зæхх) занимала обширные пространства Степи, как пишет Ю. А. *Дзиццойты*. Популярность в это время среди сарматов античных изображений Силена с ушами копытного позволяет предполагать, что он ассоциировался с будущим *Афсати* — одним из важных персонажей эпоса. В боспорских городах появляются терракоты с варварским мотивом — охотой всадника на *зайца*, отражающие сюжет,

сходный с поимкой Хамыщем *Быценон* в облике зайца. Лучник, стреляющий, стоя на одном колене, в птицу (изображение на коробочке в Косике), иллюстрирует сюжет об охоте Ахсартага на *Дзерассу* в облике птицы — похитительницу волшебных плодов. Прототип *Агунды* / *Ацырухс* (в повозке, запряженной козлами и т. п.) предстает на диадеме в Хохлаче в облике богини, окруженной козлами, оленями и птицами.

К этому времени относят и ряд важных эпизодов из знаменитого *цикла* Сослана, бывшего любимым персонажем и в позднем эпосе. Только эпизоды сюжетов его цикла заслужили развернутого изобразительного воплощения в греко-сарматских памятниках. Самой детальной является роспись для умершего в «склепе Анфестерия» около 35 г. н. э. в Керчи, на которой герой представлен с младшим спутником, попадающим в мир мертвых (на «Небесную Равнину»), где его встречают богиня на золотом троне с волшебными атрибутами и некие «дети» помогают ему выполнить поручение, демонстрируя заодно порядки в ином мире. О том, что этот сюжет был популярен до и после, говорят его иконографические аналогии у скифов (диадема из Сахновки) и средневековых аланов (*склеп* у р. Кривой) с 9–10 персонажами. В числе визуализаций цикла Сослана — серия изображений в Сарматии (кубок из Косики сарматского мастера Ампсалака) и Кангюе (пояс из Орлата), представляющие спаренные сюжеты поединка двух основных пар воинов и «волшебной охоты» 2–3 всадников на *кабана* или на несколько копытных. Это неудивительно, т. к. именно война и охота были наиболее достойными для мужчины занятиями. Они по совокупности деталей могут быть связаны с более поздними сюжетами о женитьбе Сослана на Ацырухс (Агунде), ее похищении *Челахсартагом* и затем — чудесным освобождением при помощи *Батрадза* (или поединка с *великаном Елтаганом*, связанным с образом кабана). Сюжет с Ацырухс, держащей в руке лист *Аза-дерева*, добытого как приданое Сосланом, представлен в Бельбеке IV. На гривне из Кобяково видим вероятное изображение легендарного предка и правителя (позднейший Ос-Багатар) с дарами сыновьям.

Можно предполагать, что у «поздних сарматов» оформлялись не только отдельные важные сюжеты эпоса, но и имена его героев. Это могло





касаться и известного мотива противостояния *Ахсартагата* и *Бората*. Так, исходя из «Словаря скифских слов» В. И. *Абаева*, следует отметить наличие сарматских имен (с греческими окончаниями) типа «Ахсар» в Танаисе и ряде городов европейского Боспора, а на Тамани — имя *Бора*. Единственное имя Сослана в форме Созыр(ыко) выявлено в Танаисе в это время. В склепе 1 в сарматизованном Неаполе Скифском представлены вероятные *Балсагово Колесо*, отрезавшее ноги Сослану, а также сцена совокупления *Уастырджи* с оживленной им Дзерассой в аналогичном склепе. В это время на Дону, Урале и в Крыму находят изображения божества с ушами оленя, подчас — всадника в окружении животных, сцен охоты, предположительно — уже упомянутого бога Афсати. На фаларах из *куреана* 150 у Беслана изображен, видимо, Мировой Змей Руймон, мясом которого питаются мертвецы.

В целом у античных кочевников изобразительное воплощение получили отдельные сюжеты с такими важными героями эпоса, как будущие Сослан, Ахсартаг, отчасти — Хамыц и Урызмаг и, возможно, Баградз и Сырдон. Здесь присутствуют и покровители, аналогичные будущим мужским образам Афсати, Уацилла и Уастырджи, женским — Ацырхус / Агунда, Дзерасса, а также не антропоморфных (Руймон и Балсагово Колесо).

Лит.: Яценко С. А. Искусство у порога иного мира // В РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2017. № 10. Вып. 2. С. 269–279; его же: Региональные особенности сюжетов и бытовых реалий в монументальных поминально-погребальных памятниках Малой Скифии I–III вв. н. э. // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма. Вып. 6. Севастополь, Тюмень, 2014. С. 40–63; его же: Антропоморфные образы в искусстве ираноязычных народов Сарматии II–I вв. до н. э. // *Stratum plus*. 2000a. № 4. СПб., Кишинев. С. 251–272; его же: Эпический сюжет ираноязычных народов в древностях Степной Евразии // ВДИ. 2000б. № 4. С. 186–204; его же: Некоторые культовые сюжеты в искусстве сарматов Северного Кавказа I в. до н. э. — I в. н. э. // Между Азией и Европой. Кавказ в IV–I тыс. до н. э. СПб., 1996. С. 141–143; его же: О сармато-аланском сюжете росписи в пантикапейском «склепе Анфестерия» // ВДИ. 1995. № 3. С. 188–194; его же: О преемственности мифологических образов ранних и средневековых аланов // ПЭО. Вып. 2. Вл., 1992а. С. 64–80; Антропоморфные изображения Сарматии // Аланы и Кавказ. *Alanica-II*. Вл., Цх., 1992б. С. 189–214.

С. А. Яценко

РАСТЕНИЯ В ЭПОСЕ [ЗАЙАГОЙТЪ ЭПОСЫ]. Растениям в *кадагах* отводится менее значимая роль, чем животным, что вполне объяснимо. Поскольку древние общества жили в теснейшем союзе с природой, зависели от нее, кормились ее плодами, флора присутствует во всех нартовских сюжетах в том или ином виде. При этом она зачастую наделяется чудесными свойствами и одушевляется. Из *хмеля*, открыв его свойства, *Шатана* варит пиво. За листом волшебного *Аза-дерева* Нарт *Сослан* отправляется в *Страну мертвых*.

Поскольку нарты жили в горах, предгорьях и степях, их окружали лиственные леса (о хвойных прямых упоминаний нет), кустарниковые заросли, зоны высокотравья. Из древесины строились подсобные помещения, домашняя утварь, оружие и даже некоторые элементы *одежды*. Дровами пользовались для обогрева и приготовления *пищи*. Плодами и ягодами питались, трава шла на корм скоту.

Нарты по-разному ценят ту или иную породу деревьев, дают им свои характеристики. Согласно кадагу «Нарт Дзылы и его сын», *Уацилла* подарил сыну *Дзылы* кленовый *совок*, который обладал волшебными свойствами, и нарты стали богаты зерном. В свою очередь, *Фалвара* подарил тому же герою березовый прутик, благодаря которому у нартов появилось вдоволь скота.

В другом кадаге «Нарт Бзар и его сын» говорится о трех молодых деревцах. Одно из них — деревце решимости — приносило удачу, другое, наоборот, — неудачу, а третье — создавало путаницу. По подсказке небесного ангела враг нартов *Елой* срезал первое деревце и сделал из него *палку*, и с тех пор никто не мог одолеть его. Много бед он принес нартам, только сын *Бзара*, отобрав у Елоя эту палку, смог спасти нартовский народ от гнета и гибели. См. *Сослана пожелания растениям*.

Лит.: СН. 1981. С. 372–378.

Б. Х.

РАФ. См. *Араф*.

РАХНО Константин Юрьевич [РАХНО Костянтин Юрійович (1979)] — д. и. н., в. н. с. музея-заповедника украинского гончарства, с. н. с. Института керамологии — отделения Института народоведения НАН Украины.





Среди научных интересов Р. — осетинский фольклор, нартоведение, восточно- и западноевропейские параллели Нартовского эпоса осетин.



К. Ю. Рахно

Р. выявлен ряд аналогий между Нартовским эпосом осетин и фольклором украинцев и белорусов, в частности, сопоставлено осетинское сказание о коллективном самоубийстве нартов с украин-

ской легендой о гибели запорожцев.

Р. обращено внимание на параллели между Нартовским эпосом осетин и поэмой «Слово о полку Игореве». Им сопоставлены образы *Сырдо́на* и вещего певца Бояна, игравшего на струнном инструменте, воспевавшего князей и владевшего даром оборотничества, в том числе по трактовке Р., превращавшегося в *ласку*. По его мнению, в судьбе князя Олега усматриваются аналогии с обстоятельствами гибели *Сослана*. Упоминания о «жире» и «жирных временах» находят соответствия в нартовской эсхатологии, согласно которой земля некогда источала чудесный питательный жир. Общей с Нартовским эпосом является и хтоническая символика хищных кошачьих. Выражение «земля незнаема» из поэмы сопоставлено Р. с подобными выражениями из «Нартиады», означавшими не потревоженную *походами*, не разграбленную, богатую землю.

Славяно-иранские взаимовлияния прослежены Р. и на примере осетинских эпических сказаний об *Уастырдж*. Осетинские легенды об Уастырдж и трех братьях находят соответствия не только у рачинцев и сванов, но и в Украине, Болгарии, Македонии, а за пределами славянского мира — в Бретани и в средневековой литературе.

Другая область соответствий Нартовскому эпосу обнаружена Р. в Волжской Булгарии при сравнении сведений Ахмада ибн Фадлана и Абу-Хамид ал-Гарнати с осетинскими эпическими мотивами, в частности с повешением Сырдо́на и пребыванием Сослана и *Урызмага* во чреве огромной рыбы.

К *кадагу* о создании *арфы* Сырдо́ном Р. предложены дополнительные параллели в виде

английских, норвежских, шведских, датских, фарерских, исландских, готтшейско-немецких, каталонских, эстонских и словенских баллад об арфе, сделанной из костей утонувшей или погибшей девушки, а также европейских волшебных сказок и финского эпоса. Позже им также указано на соответствия сказаний о создании арфы Сырдо́ном и о создании *скрипки* Сосла́ном в фольклоре удмуртов, марийцев, чувашей, башкир, волжских и сибирских татар.

Соч.: Скифо-сармато-аланский эсхатологический мотив в украинском фольклоре // Нартоведение в XXI веке: 2013. Вып. II. С. 212–224; Войско мертвых: нартовский мотив в романе Джона Р. Р. Толкина «Властелин колец». Там же. С. 225–235; Осетинские мотивы в украинском фольклоре // ВВНЦ. Вл., 2014. Т. 14. № 1. С. 13–18; Осетинско-ногайские фольклорные параллели // Ногайцы: XXI век. История. Язык. Культура. От истоков к грядущему. Черкесск, 2014. С. 320–323; Арфа Сырдо́на: западноевропейские параллели // Коста и мировой историко-культурный процесс. Вл., 2014. С. 268–292; Два мотива сармато-аланского происхождения в средневековой религиозной литературе // Нартоведение в XXI веке: 2015. Вып. III. С. 230–242; Булгары в осетинском нартовском эпосе // Кочевые народы Юга России: исторический опыт и современность. Элиста, 2016. С. 375–379; Великаны: страничка из эпоса волжских булгар // «Джангар» и эпические традиции тюрко-монгольских народов: проблемы сохранения и исследования. Элиста, 2016. С. 213–216; Восточноиранские элементы в каракалпакском сказании о возникновении кобыза // «Великие евразийские миграции». Элиста, 2016. С. 95–101; Культ кабана на белорусско-русском этническом пограничье и его осетинские параллели // V ВМЧ. Вл., 2016. С. 78–86.

Лит.: По ш и в а й л о Олесь. Рахно Костянтин Юрійович // Пошивайло Олесь. Українська академічна керамологія XXI сторіччя: Теорія. Історія. Сучасний ужинок. Майбутній поступ. Опішне, 2007. С. 560–566.

Л. К. Гостиева

РЕАЛИЗМ ЭПОСА — точное и объективное отражение в Нартовском эпосе действительности, жизни, ее важных сторон и качеств. По мнению З. В. *Абаевой*, огромный художественный Р. э. должен занимать большое место в работах исследователей. В процессе осмысления эпического сказания осетинского народа обычно встает вопрос — можно ли назвать Нартовский эпос историческим. Казалось бы, само понятие «эпос» уже подразумевает его исключительно мифологическое содержание.





Однако поэтическое обрамление сюжетов эпического повествования не могут скрыть от современного читателя вполне реальные картины повседневного быта героев эпоса, их переживания, так схожие с метаниями духа простых людей. Любовь и предательство, безмерная отвага и коварство, забота о детях и презрение к немощи — все эти свойства человеческой натуры, вытканые в эпическом полотне повествования *сказителями*, не были для их слушателей чем-то необычным. Все это они видели в людях, живущих рядом с ними.

Но правду жизни представляют не только персонажи эпоса, но и сами сюжеты. Отражение исторической реальности обнаруживается в отдельных *циклах* сказания. Пытливый исследователь слышит в стальном звоне *мечей* битвы за *крепость Гори* отзвуки сокрушения древних стен города Гори. И неудивительно, если горцы, внимающие с затаенным дыханием сказителю, воспринимали подвиги Нарта *Батрадза* как отражение деяний реального Ос-Багатара.

Простой горец в образах и картинах эпического сказания видел самого себя, свою доподлинную жизнь, свой душевный склад, свои достоинства и недостатки. И этому не препятствовала даже фантастическая оболочка, в которую были помещены герои эпоса. Именно этим объясняется необыкновенная живучесть песен о нартах.

Р. э. заключается в еще одной особенности сказания. Это сборник наставлений и правил жизни, который предстает слушателям в художественной форме. Сватовство и женитьба, поминальная обрядность, отношения между членами семьи, вопросы *этикета* — все это существует в Нартовских *кадагах* как руководство к действию. Практически не осталось ни одной стороны повседневности, которая бы не получила отражение в эпосе — от приемов пахоты до секретов закалки стали.

Кадаг о том, как разводились *Урызмаг* и *Шатана*, поясняет читателю правило раздела имущества, в повествовании «Появление пива» — рецептура изготовления пенного *хмельного напитка*. В описании сватовства *Ацамаза* сказители не только красочно описывают ритуал, но дают конкретные указания по составу участников этого важного элемента женитьбы. В цикле кадагов о *Сослане* и *Батрадзе* описаны секреты *кузнечного дела*. В кадаге «Как

обманулся *Сырдон*» расписан процесс обмолота зерновых, когда обманутый нартовским хитрецом *черт* пашет ралом поле, видно использование привычных агротехнических приемов. По замечанию Н. *Мамиевой*, когда сказители описывают *гостеприимство* и радушие, которые *Донбеттыры* проявляют по отношению к своему гостю Ахсартагу, как и во многих других случаях, имеет место проникновение в эпический сюжет нравственно-бытовых элементов, типичных для кавказской исторической действительности.

С такой же точностью отражается и материальная сторона быта, на что обратил внимание Л. П. *Семенов*: «Все ...вещи, с которыми издавна сроднился каждый осетин, вполне реалистично воспроизведены в нартских сказаниях; когда сказитель будет упоминать о них в нартских сказаниях, каждый слушатель воспримет эти детали, как вполне реальные черты — близкие, родные».

Для горцев герои эпоса не являются чем-то абстрактным. Они служат примером для подражания, можно сказать — *идеалом*. Посчитать человека достойным добродетелей Нарта Урызмага, значит похвалить его безмерно, публичное восхищение хлебосольством хозяйки, в сравнение с *Шатаной*, будет означать высшую степень признательности.

Горцы могли предположить определенную фантазию сказителей, но поверить в то, что на самом деле не существовало мудрого Нарта Урызмага, решительного Сослана, бесстрашного Батрадза, хитроумного *Сырдона*, хлебосольной *Шатаны*, не могли и не хотели.

Вместе с тем, люди понимали, что многие достоинства, которыми обделен каждый человек в отдельности, чудесным образом воплотились в героях эпоса. И ощущение этого придавало повествованию свою неповторимую ауру притяжения.

«Впрочем, даже на интеллигента и отъявленного скептика нартовские образы, в особенности если сказания исполняются выдающимся певцом, производят сильное и незабываемое впечатление. Вы знаете, что все это — сказка, миф, фантастика, но на эту фантастику наложены такие живые бытовые и психологические краски, что вы почти начинаете верить в ее реальность, вам кажется, что, если не в вашем, то в том особенном мире, где жили и подвизались





нарты, все это было возможно и естественно. Поистине наши тысячелетние «сказки» и сейчас остаются для писателей лучшей школой реализма, трезвой простоты и мужественной силы», — справедливо считал В. И. Абаев.

Нельзя не согласиться с мнением В. И. Абаева, что вряд ли у какого-либо другого европейского народа его эпические герои настолько широко известны и популярны в массах, настолько любимы и близки, настолько заполнили воображение, как у осетин. Они живут не только в сказаниях, но и в быту, в повседневной жизни.

И действительно, разве не было в каждом ауле почтенного старшего, подобного Урызмагу, отмеченного не только серебром в окладистой бороде, но и мудростью прожитых лет. В Сослане видится вполне реальный образ беззаветного удальца и непомерного гордеца, такими молодцами славились ущелья Осетии. Образ Шатаны, несмотря на все ее чудесные деяния, все же выглядит вполне приземленным на фоне обуревающих ее страстей. Ну а без таких персонажей, как Сырдон, не обходилось ни одно сельское общество в Осетии. Как замечает З. В. Абаева, реалистическая тенденция должна была бы перейти в историзм. Конкретность изображения быта должна была развиваться в правдивое изображение конкретных исторических событий, фактов, но этого не произошло, потому что эпос интерпретирует историю по законам своего жанра. См. *Мифология и история в эпосе. Исторические истоки эпоса.*

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 155, 175; НК. ИАЭ. 2. С. 17; НК. ИАЭ. 3. С. 74; НК. ИАЭ. 4. С. 229, 352–353; Абаев В. НЭ. 1945. С. 108–109; Пропп В. Я. Поэтика фольклора. М., 1998; Абаев В. ИТ. 1990. С. 218–219; Абаева Э. Этюды. С. 27, 40–41; Мамиева Сатана. С. 63; Семенов Л. П. Нартский эпос и памятники материальной культуры // НЭ. 1957. С. 87.

Р. П. Кулумбегов

РЕВАЗОВ Быдзыго Кесаевич (Касаевич) [РЕУАЗТЫ Хъесайы (Хъасайы) фырт Быдзыго] — сказитель, уроженец сел. Ардон (ныне — город) РСО-А. От него в 1922 г. К. Томаевым записаны *кадаги* «Дочь Албега из рода Алыта» («Алыты Албеджы чызг»), «Месть Нарта Батрадза за смерть отца» («Нэртон Батрадзы фыды туграйст»), «Нартовские кадаги о Нартах Хамыце, Созырыко и Сослане» («Нарты кадджытæ Нарт Хамыц, Созырыхъо æмæ Хамыцы

тыххæй»), «Борьба нартских фамилий Ахсартагата и Бората» («Нэртон Æхсæртæггаты æмæ Борæты хæст»), «Сказание о Нартах Сослане, Саууае и Аракцау» («Нэртон Сослан, Сæууай æмæ Арæхъауы таурæгъ»), «Смерть Нарта Сослана» («Нарт Сосланы мæлæт») и «Состязания Нарта Сослана и Мукара» («Нэртон Сослан æмæ Мукарайы тохтæ»), в 1923 г. Ц. Амбаловым — «Деденаг» («Деденæг»), «Сын Деденага Арахдзау» («Деденæджы фырт Арæхдзау»), «Ахсар и Ахсартаг из рода Ахсартагата» («Æхсар æмæ Æхсæртæг Æхсæртæггаты»), «Женитьба Хамыца, рождение Батрадза, рождение Сырдона...») («Хамыцы ускуыр, Батрадзы райгуыр, Сырдоны райгуыр...»), «Нарт Сослан» («Нэртон Сослан»), «Нартовская девушка Акола» («Нэртон чызг Акуыллæ»), «Сын Алыбега из рода Алыта» («Алыты Алыбеджы фырт») и Г. Гуриевым — «Нарт Батрадз» («Нэртон Батырадз»), «Сослан и Тотрадз» («Сослан æмæ Тотырадз»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 11, д. 18, л. 131–139; п. 11, д. 18 (5), л. 8–11; п. 11, д. 18 (6), л. 15–23; п. 11, д. 18 (11), л. 23–26, 46; п. 73, д. 30 (9), л. 203–208, 295–302, 432–444; п. 73, д. 30 (14), л. 2–26, 47–52.

Оубл.: ИАС. Т. I. С. 303–307; НТХ. С. 147–157, 193–198; ПНТО. 1941. С. 23–27.

И. Б.

РЕКА УЫРБЫН [УЫРБЫНЫ ДОН] — мифическая река из *кадага* «Поход Урызмага и Хамыца» («Уырымæг æмæ Хамыцы балц»), которая протекает на окраине *Страны Нартов*. Согласно *кадагу*, Урызмагу приглянулась дочь *алдара* Уаспи, проживающего в железной *башне* на берегу реки Уайсы дон. Когда Урызмаг собрался привезти свою невесту в *Селение Нартов*, Шатана прокляла девушку и взмолилась Богу, чтобы Р. У. вышла из берегов и унесла девушку. Таким образом Шатана избавилась от невесты Урызмага.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 159–165, 487.

Л. Ч.

РЕКОМ — *небожитель* в осетинском пантеоне, у которого испрашивали богатого урожая и успешной *охоты*; одно из главных святилищ. Небожитель Р. считался сугубо «мужским» и хорошо вписывался в общий культ поклонения покровителя воинов Уастырджы. Главное





Святылище Реком

святылище расположено в Цейском ущелье. Известны также Санибанский, Чеселтский и другие святылища. По справедливому мнению А. Головина, «святыня Реком почитается в качестве одной из древних знаменитостей Осетии».

Бог пролил по погибшему *Батрадзу* три слезы. На месте падения одной из них и появилось святылище Р. («Как Бог убил Батрадза»). В повествовании Р. часто сопутствует эпитет «рухс» — светлый.

В *кадаге* о дарах, которые небожители преподнесли нартам, святой Р., наряду с *Уацилла* и *Мыкалгабыр*, упоминается как даритель семян хлебных злаков.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 27, 794; НК. ИАЭ. 3. С. 531–533, 668; Головин А. Топографическое и статистическое описание Осетии // КК на 1854.

Р. К.

РЕСЕ — кличка коня Нарта *Хамыца* (*Батрадза*). По мнению Ю. А. *Дзиццойты*, Р. является несомненным заимствованием, хотя источник заимствования недостаточно ясен. Возможно, это искаженное перс. *гахъ* — имя богатырского коня *Рустама* в «Шахнаме». Прозвище коня *Рустама* *Рахш* означает «свет». Ср. курдское *гаъ* — черный, темный.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 347–349, 651; Дзиццойты. ВОФ. С. 144.

Л. Ч.

РИД Говард [**REID** Howard (1951)] — английский кинодокументалист и антрополог, автор монографии «Артур — король драконов. Варварские истоки величайшей легенды Британии» (Лондон, 2001). Получил степень доктора философии в Кембриджском ун-те и снял несколько документальных фильмов для BBC и

Channel 4 о древних цивилизациях и древних религиях.

Новые труды, посвященные изучению знаменитой кельтской легенды, показали, что настойчивое подчеркивание кельтской природы Артурианы сильно поколеблено. В своей книге Р. развивает оригинальную концепцию о иноземном происхождении величайшей легенды Британии, о варварских, точнее — скифо-сарматских (аланских) корнях цикла легенд о славном короле *Артуре*.

Главная интрига книги заложена в двух словах из ее заглавия: «дракон» и «варварские», в их сопоставительных анализах. Известно, что король Артур воевал под знаменем в виде дракона: последний производил на врагов устрашающее впечатление. Поиск параллелей привели Р. к одному памятнику в районе Честер, близ Андрианова вала (в охране которого принимали участие и сарматы) — к изображению сарматского воина со штандартом в виде дракона. Р. доказывает, что исторический фон, на котором происходит действие в цикле легенд о короле Артуре и рыцарях «Круглого стола», не согласуется с обстановкой Великобритании и ее окрестностями. Анализ множества исторических материалов позволил английскому ученому заявить, что Артур не был мифическим персонажем, а был реальной исторической личностью, который прославился своими ратными делами в V — нач. VI вв., и пишет, что этой личностью мог быть сарматский воин, служивший Риму. И далее, конкретизируя свои суждения, Р. называет имя короля алан *Гоара*, известного своими подвигами и верностью римским властям. Поэтому он видит в нем исторического прототипа легендарного Артура, заключив, что след Артура берет начало в варварском мире. Р. удачно использовал работы Ж. *Дюмезиля*, особенно Ж. *Грисвара*, когда сравнивает сюжет о гибели Артура с историей смерти *Батрадза* и солидарен с ними, считая это результатом непосредственного заимствования. «В книге Рид разработана весьма оригинальная концепция. Безусловно, она будет стимулировать новые поиски и не только в артуроведении», — заключает свою рецензию на монографию Р. проф. Т. А. *Гуриев*.

Соч.: Arthur, the Dragon King: the Barbaric Roots of Britain's Greatest Legend. London, 2001; Артур — король драконов. Варварские истоки величайшей легенды Британии. М., 2006 (пер. с англ.).





Лит.: Г у р и е в Т. А. Так кто он, король Артур? // Сб. избр. ст. Вл., 2010. С. 246–251.

Л. А. Чибиров

РИФТАГТА [РИФТАГТÆ] — двусторонняя (переметная) сумка, привязываемая к седлу коня (лошади). Когда группа всадников собирается в путь, то Р. поручают младшим. Согласно осетинскому обычаю, если двое мужчин идут бок о бок, то старший находится справа; если они следуют друг за другом, старший — впереди. Р. всегда находятся на седле у младшего. В *кадаге* «Нарт Хамыц, Урызмаг и Ахуы из рода Царциата» («Нарты Хамыц, Уырызмаг амае Царциаты Ахуы») старый *Донбеттыр* называет старшим *Урызмага*, т. к. Р. находятся у *Хамыца*.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 40, 522.

И. Б.

РКЛИЦКИЙ Михаил Васильевич (1862–1929) — историк-статистик, автор известного труда по истории Осетии «Главнейшие моменты в истории хозяйственного быта в Северной Осетии и современная экономика области» (1926), в котором исследуются формы хозяйственной жизни осетин в их тесной связи с природно-географическими условиями.

В 1927 г. Р. опубликовал ряд работ о Нартовском эпосе. В частности, в статье «К вопросу о нартах и нартских сказаниях» он провел сравнительный анализ двух наиболее полных *циклов* Нартовских сказаний — осетинского и кабардинского — и попытался на научной основе решить вопрос о их генезисе.

Р. преувеличивал классовый характер нартовского общества, отождествляя нартов с аристократической верхушкой общества. Это послужило для него основанием для признания в них сословно-этнической единицы, ведущей свое происхождение от «иноземной дружины завоевателей». По мнению исследователей, Р. по существу воспринял теорию В. Б. Пфафа о нартах как о пришлых завоевателях, хотя, в отличие от последнего, и считал, что «такие завоеватели были в этническом, племенном отношении сходны с покоренным им народом». Приведя в поддержку своей концепции наличие в осетинских нартовских *кадагах* скифо-аланских мотивов (мотива крайне неуважительного отношения к старику, ярко выраженного мифологического

элемента), Р. утверждал, что Сказания о Нартах «берут свое начало от алан, а может, и еще от более древнего народа — сарматов».

Отметив отсутствие в кабардинских сказаниях, в отличие от осетинского Нартовского эпоса, таких важных элементов, как мифологический, а также указаний на источник сказаний, Р. в своем исследовании пришел к выводу, что сходство между сказаниями осетин и кабардинцев не настолько близкое, как это принято было считать. Полемизируя со сторонниками кабардинского происхождения эпоса, он считал неправомерным говорить о влиянии кабардинского эпоса о нартах на осетинский, поскольку различия между ними касались внутреннего строения сказаний. Кроме того, то, что кабардинские сказания, в отличие от Нартовских *кадагов* осетин, были лишены следов скифо-сарматских пережитков, входило в противоречие с мнением В. Ф. Миллера о влиянии кабардинского эпоса на осетинский и балкарский.

Ссылаясь на некоторые топонимические названия (равнина *Зилахар*, *крепость Хыз*), упоминающиеся в осетинской «Нартиаде», Р. переносил первоначальную родину Нартовского эпоса в Малую Азию. По мнению исследователей, он пытался, без каких-либо веских оснований, «примирить» между собой несколько теорий о происхождении осетин: миллеровскую теорию аланского происхождения осетин, т. е. мысль о приходе осетин северным путем, с концепцией Н. Я. Марра, склонявшегося к мнению о «южном» происхождении осетин, и В. Б. Пфафа о нартах как пришлых завоевателей.

Соч.: Главнейшие моменты в истории хозяйственного быта в Северной Осетии и современная экономика области // ИОНИИК. Вып. 2. Вл., 1926. С. 157–227; К вопросу.

Лит.: Г а г л о й т ы. НВИНЭ. С. 29–32; Ч и б и р о в. К вопросу. С. 10–16.

Л. К. Гостиева

РОДНИК. См. *Нартовский родник*.

РОДОСЛОВНОЕ (ГЕНЕАЛОГИЧЕСКОЕ) ДРЕВО НАРТОВ [НАРТЫ РАВЗÆРДЫ БÆЛАС] — схема родственных отношений между представителями разных поколений нартовских родов: *Алагата*, *Ахсартаггата* и *Бората*. В наиболее полном виде история нартовских родов насчитывает семь поколений,





представленных героями: 1) *Куырыс (Хъуырыс)* (в вариантах: *Сауасса, Басты-сары-тых, Дзылы-малик, Хуро*); 2) *Бора* (в вариантах: *Бурафарныг, Буран-фарниг, Багодз-алдар*); 3) *Уархаг* (и его брат *Тархаг*, а также сыновья *Бурафарныга*); 4) *Ахсар и Ахсартаг*; 5) *Урызмаг и Хамыц* (а также их сводная сестра *Шатана*); 6) *Сослан / Созырыко* (а также герой нижнего мира *Сырдон* и сыновья *Урызмага*) и 7) *Батрадз* и сыновья *Нарта Сослана — Кайтар и Битар*.

История первых двух поколений освещена крайне фрагментарно. О деяниях героя *Куырыса* не осталось никаких сведений, а его имя пока не поддается этимологической интерпретации. Имени *Басты-сары-тых*, в букв. переводе означающем «Сила Вселенной (которая была в начале)», в дигорском фольклоре соответствует имя *Бæсти сæри тухæ*, но здесь его носителем является божество, а не герой эпоса. Имя *Сауасса* также не поддается удовлетворительной интерпретации. Очевидно, именно это имя в несколько измененном виде — *Саууай* — представлено и в других *кадагах* в качестве наименования эпизодического героя. Имя *Дзылы-малик* (правитель *Дзылы*) в форме *Дзылау* представлено и в андиевской версии, где носителем этого имени является герой второго, а не первого поколения. Этимологически оно связано с др.-иран. основой **jir-* (быстрый разумом), что позволяет видеть в нем скорее родоначальника фамилии *Алагата*, выполнявшей в нартовском обществе функции служителей культа. По сведениям *М. С. Туганова*, первое поколение нартов вело ожесточенную войну с *великанами (уæйгуытæ)* и представителями *нечистой силы — далимонами*.

Герой второго поколения, *Бора*, стал родоначальником наиболее многочисленной группы нартов — *Бората*. Его потомство представляет собой рядовых общинников (скотоводов и земледельцев). В ряде текстов потомки *Бора — Бората* — отождествляются с нартовским обществом в целом (нарты адæм). Из этого рода вышел предок фамилии *Ахсартаггата*, а в реконструкции — и предок фамилии *Алагата*. Имя *Бора*, по мнению *Г. В. Бейли*, происходит от др.-иран. основы **bau-* (быть богатым, процветать), что подтверждает главное отличие фамилии *Бората* — богатство.

Герой третьего поколения, *Уархаг*, стал родоначальником нартовской фамилии *Ахсартаг-*

гата. Судя по его имени, означающему в переводе с др.-иран. «волк», *Уархаг* обладал той спецификой, которая стала особенностью всех его потомков, — воинственность. У *Уархага* были и братья, но они не играют в эпосе абсолютно никакой роли.

Сыновья *Уархага Ахсар и Ахсартаг*, представляющие четвертое поколение нартов, вели ожесточенную борьбу с *Бора* (или *Бурафарныгом*) за власть в *Стране Нартов*. Результатом этой борьбы стал захват дворца *Бора*, стоявшего в центре нартовского локуса, рядом со священным садом. Изгнание из этого дворца *Бора* и означало смену власти. Захватив власть, младший из братьев, *Ахсартаг*, вступил в священный брак с дочерью царя подводного царства *Дзерассой*. О чрезвычайной архаичности сюжетов, связанных с именем *Ахсартаг*, говорит и этимология, выводящая это имя из др.-иран. **xšaθraka* — (носитель военной доблести). Это слово родственно др.-инд. термину «кшатрий», что свидетельствует о тождестве нартовской «фамилии» др.-инд. касте воинов. Таким образом, представления о делении нартов на трифункциональные фамилии (или три рода) уходят корнями в общеарийскую эпоху (III–II тыс. до н. э.). Особенностью осетинского Нартовского эпоса является то, что здесь описана история выделения касты *кшатриев* из касты *рядовых общинников*. Все последующие попытки вернуть себе власть привели *Бората* к череде войн с окрещенными *Ахсартаггата*. Именно борьба за власть, в которую вовлечены пять поколений нартов, и является основным конфликтом Нартовского эпоса.

Брак между *Ахсартагом* — земным воплощением Верховного *Бога* и дочерью хозяина подводного царства — *Дзерассой* — является репликой индоевропейского мифа о рождении отца-основателя царской династии от союза *Отца-Неба* и *Матери-Земли* (вариант: *Матери-Воды*). Имя *Дзерасса* происходит от др.-иран. основы **jai-ga-*, производной от корня **jai-*: *ji-* (жить), и букв. означает «имеющая отношение к жизни», т. е. «породившая жизнь (на земле)».

Один из братьев-близнецов, представляющих пятое поколение нартов, *Урызмаг*, стал несменяемым правителем нартов. Попытки молодых нартов сместить его с «занимаемой должности» не





увенчались успехом. В борьбе за сохранение своего лидерства на помощь престарелому Урызмагу приходят герои Сослан или Батрадз.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 14; НК. ИАЭ. 4. С. 5–9; НК. ИАЭ. 5. С. 5, 18; НК. ИАЭ. 6. С. 25; НК. ИАЭ. 7. С. 17; ИАС. 1. С. 173, 241, 243, 326; ИАС. 2. С. 57, 61, 65; ПНТО. 1927. С. 25, 55; НТХ. С. 79, 82, 153, 156; Наргæ. 1975. С. 5, 20; ХИФ. 1940. С. 75; Абаев. ИЭСОЯ. IV. С. 96–97; Дюмезиль. ОЭМ. С. 168; Туганов. Литературное наследие. С. 135, 141; Bailey G. Ossetic (Nartā) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. L., 1980. P. 238, 241; Дзидцойты. ВОФ. С. 162–181, 201–204.

Ю. А. Дзищойты

РОМАНОВА Галина Борисовна (1967) — к. и. н., н. с. Минераловодского краеведческого музея.

В 2014 г. Р. издана монография, а в 2015 г. защищена канд. дисс. на тему: «Нартовский эпос и история осетинского народа: исторический аспект».



Г. Б. Романова

Монография Р. написана с позиций научной парадигмы о происхождении Нартовского эпоса в североиранской этноязыковой среде, последовательно представленной скифами, сарматами и аланами. Она посвящена историзму осетинского эпоса «Нарты», выявлению

его возможности как своеобразного источника исторической информации.

В исследовании Р. сделан вывод о том, что длительная научная дискуссия о значении осетинского Нартовского эпоса как ценного источника исторической информации свидетельствует о несостоятельности нигилистического отрицания этого значения, делая проблему использования эпоса в исторических реконструкциях весьма актуальной в условиях Северного Кавказа.

По мнению Р., осетинские «Кадаги о Нартах» демонстрируют поразительную устойчивость информации не только о структуре общества нартов в I тыс. н. э., но и об отдельных этносах, событиях, эпизодах, исторических дея-

телях, и эта информация подлежит тщательному учету и изучению.

Соч.: Волшебные чаша Уацамонга и Колесо Балсага осетинского нартского эпоса — некоторые археологические параллели // XXVI «Крупновские чтения». Магас, 2010. С. 307–309; Клей «бурамадз» осетинского нартского эпоса и его историко-археологические реалии // Новейшие открытия в археологии Северного Кавказа. Исследования и интерпретации. XXVII Крупновские чтения. Махачкала, 2012; Нарты и тюрки (к вопросу о конвергентном развитии эпоса) // Очерки средневековой археологии Кавказа. К 85-летию со дня рождения В. А. Кузнецова. М., 2013. С. 169–181; Нартовский эпос; Нартский эпос и история осетинского народа: исторический аспект. Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. Вл., 2015.

Лит.: Кузнецов В. А. Предисловие // Нартовский эпос и история осетинского народа: исторический аспект. Вл., 2014. С. 5–6; Гутнов Ф. Новое в осетинском нартском эпосе. Тексты. Исследования // Дарьял. 2017. № 4. С. 221–231.

Л. К. Гостиева

РОМАНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К НАРТОВСКОМУ ЭПОСУ. Взаимоотношения предков осетин с древними италиками, по мнению В. И. Абаева, имели место, пока предки италиков входили в индоевропейскую языковую общность Средней и Восточной Европы, т. е. во II тыс. до н. э., до того времени, пока они не переселились из Средней Европы на Аппенинский полуостров. У римлян произошла при этом своеобразная «историзация» индоевропейских мифологических сюжетов.

Самая разительная параллель содержится в знаменитой истории основания г. Рима. У царя Проки из города Альба Лонга было два сына. В претензиях на власть младший, Амулий, изгнал старшего брата Нумитора, умертвил его сына, а дочь Рею Сильвию сделал жрицей богини Весты, чем обрек ее на вечную девственность. И добился своего — захватил власть. Однажды весталка Рея, спустившись к реке и испугавшись волка, укрылась в пещере. Туда к ней явился бог Марс. Как полагал В. И. Абаев, легенда относится ко времени, когда стали преобладать человекообразные представления о божествах. Потому, чтобы сделать ее более правдоподобной, отцом Ромула и Рема выступает уже не волк, а антропоморфный Марс. Проникнув к Рее, Марс нарушил ее





обет целомудрия; она забеременела и родила близнецов Ромула и Рема. Мать была умерщвлена, а малышей в корзине бросили в р. Тибр. Река выбросила их на берег, где их заметила волчица, которая вскормила их своим молоком. Как-то в лесу близнецов случайно увидел *пастух* Фаустил, забрал домой, дал им имена — Рем и Ромул — и воспитал их со своей женой Аккой Ларенцией. Когда близнецы повзрослели и узнали о своей истории, они, убив Амулия, восстановили на царстве своего деда Нумитора, а сами основали на берегу Тибра Рим. Вскоре Ромул в ссоре убил брата за святотатство и, хотя и испытывал скорбь, единолично стал царствовать в Риме.

В. И. Абаев, Л. А. Чибиров и другие исследователи отмечают близость к этой известнейшей классической легенде Нартовских *кадагов* о *Уархаге* (букв. «Волке») и его сыновьях-близнецах *Ахсаре* и *Ахсартаге*. В дальнейшем между братьями произошла ссора: Ахсартаг убил Ахсару, а потом в порыве раскаяния покончил с собой. Беременная жена Ахсартага родила двух близнецов, впоследствии прославленных нартов, *Урызмага* и *Хамыца*, которые восстановили в правах своего деда Уархага. Так было положено начало могущественнейшему из нартовских родов — *Ахсартаггата*. Кроме того, один из нартовских героев, *Саууай*, подобно римским близнецам, был вскормлен волками. В одном из сказаний о легендарном загадочном племени *Царциата* волчица кормит своим молоком оставшихся сиротами братьев. В Бунджикате, столице афшинов (царей) древней Уструшаны на севере нынешнего Таджикистана, археологи обнаружили фреску с изображением волчицы, кормящей двух младенцев.

Позднее объяснение, по которому «волчица» — иносказательное прозвание блудницы Ларенции, позволяет проложить дальнейшую параллель между популярной в осетинском фольклоре волчицей-оборотнем и аналогичным персонажем испанской, особенно галисийской демонологии.

В. А. Цагараев, в свою очередь, сравнивает образ героини римского мифа, Реи Сильвии, с *Дзерассой*. Рея Сильвия была жрицей богини Весты, которая в римском *пантеоне* выступала богиней домашнего очага, имея, так же как и Дзерасса, прямое отношение к Древу жизни. В первый день Нового года священный *огонь* в

храме Весты, в Риме, гасили и вновь зажигали трением священного дерева о дерево.

Война между римлянами и сабинянами, похищенные женщины которые пробуют ее остановить, соответствует войне между Ахсартаггата и *Бората*, которой противится сестра первых *Агунда*, бывшая невесткой Бората. Мотив появления у Ромула многочисленного войска, якобы родившегося из земли, *Ж. Дюмезиль* сопоставил со сказанием из этого же цикла о том, как Ахсартаггата получили чудесное воинство из *кур-гана*, обратившись за помощью к *Кафты-сар-Хуандон-алдару*.

С событиями войны между Ахсартаггата и Бората в осетинском эпосе связан и мотив лже-невесты. По мнению *Ж. Дюмезиля*, в римской мифологии он представлен в истории о том, как божественная старушка Анна Перенна явилась к богу Марсу под свадебным покрывалом невесты вместо юной Минервы.

По преданию, изложенному Сервием Гоноратом (III. 46) и Овидием в «Метаморфозах» (XV. 560–564), Ромул, получив авгурий, бросил *копье* с Авентина на Палантин, и оно превратилось в священное дерево. В Нартовском эпосе у героя *Насран-алдара* при помощи бога *Уастырджи* ветка превращается в яблоневое дерево (см. *Мировое дерево*).

Бесчисленное множество преданий и легенд рассказывали и о втором по счету римском царе, сабинянине Нуме Помпилии. У него была мудрая жена и покровительница, нимфа Эгерия. Она, подобно нартовской *Шатане*, научила мужа, как изловить лесных чудищ Пика и Фавна. Нума подмешал *вина* в воду источника, из которого пили эти два дива. Они захмелели, и царь схватил их. Тут они стали оборачиваться всякими тварями, но Нума крепко держал их, пока те ему не покорились и не свели с *неба* самого громовержца Юпитера. С изобильными столами в доме Шатаны и Урызмага сходен эпизод, когда к Нуме сошлись гости, сели за его простой стол, уставленный грубыми горшками со скудной *пищей*, и вдруг, по воле Эгерии, горшки превратились в драгоценные кубки и блюда, а бедная еда — в изысканные яства.

На седьмой год правления Нумы Помпилии в Италии разразилась эпидемия, в результате которой погибли тысячи человек как в самом Риме, так и в его окрестностях. Согласно леген-





де, изложенной Плутархом в «Сравнительных жизнеописаниях» (Нума. XIII), однажды царь гулял в лесу, озабоченный думой о народном спасении, и вдруг с громом и молниями ему в ноги упал искусно отделанный медный щит. Тут же явилась нимфа Эгерия, сказав, что этот щит является подарком Юпитера, и описала особый ритуал, с помощью которого можно отвести любую беду от Рима. Нума Помпилий последовал совету богини и приказал кузнецу Ветурию Мамурию изготовить одиннадцать копий этого щита, которые велел повесить и хранить в храме Весты, чтобы вор не покусился на истинную святыню. Также царь учредил особое братство салиев, которые должны были ежегодно в марте, вооружившись этими «небесными» щитами, совершать по городу священную пляску. Это событие перекликается с Нартовским кадагом о том, как бог-кузнец *Курдалагон* пытался подменить другим мечом выкованный для Урызмага или сына Нарта *Бзара* клинок из упавшего с неба куска небесной руды, а также осетинскими фамильными преданиями.

Потерявшего в войнах с этрусками глаз Горация Коклеса Ж. Дюмезиль сопоставляет с одноглазым Одним скандинавов, но его также можно сравнить с одноглазыми *Фалвара* и *Афсати* осетин.

В. И. Абаев, Ю. А. *Дзицойты*, а затем Б. *Мисиков* сопоставили римского бога огня, покровителя кузнецов и литейщиков Вулкана с осетинским небесным кузнецом Уаргоном (Курдалагоном), который закаляет нартовских героев в волчьем молоке. В именах обоих прослеживается волчья семантика. Вулкан кует и закаляет оружие итальянских героев, например, меч рутульского царя Давна, с которым его сын Турн противостоит знаменитому Энею.

Римский Вулкан часто соблазняет женщин. Об основателе города Пренесте Цекуле сохранилась легенда, согласно которой девушка, сестра двух братьев Дипидиев, или Дигидиев, забеременела от искры из очага, или от бога Вулкана, и родила возле храма Юпитера мальчика. Его, брошенного матерью, нашли около огня девушки, шедшие по воду, или в золе очага пастухи. Когда Цекула вырос, он собрал юношей, *одеждой* которым служили волчьи *шкурки*, и вместе с ними основал Пренесте. Жители окрестностей смеялись над ним, когда он ут-

верждал, что его отец — Вулкан. Тогда Цекула, собрав их на праздник, попросил Вулкана подтвердить свое отцовство, и тот окружил собравшихся гостей пламенем, после чего сомнения в божественном происхождении Цекулы пропали. Существовал похожий рассказ о рождении шестого римского царя Сервия Туллия, который передают Овидий в «Фастах» (VI. 627–636) и Дионисий Галикарнасский в «Римских древностях» (IV. 2). Его мать Окрисия была рабыней. Она происходила из латинского г. Корникула и славилась своей красотой. Однажды царица Танаквиль совершала ритуал в честь бога Вулкана. Она приказала Окрисии, как это было положено по ритуалу, лить вино на священный очаг бога. Вулкан пленился красотой Окрисии. Прямо у затухавшего очага он, явившись в виде мужского детородного члена, сочетался с ней любовью. Плодом этой любви и явился Сервий Туллий. Наконец, согласно одной из неканонических версий рождения Ромула и Рема, изложенной Проматионом в «Истории Италии», в Альбе Лонге правил жестокий царь по имени Тархетий, и однажды из его очага так же восстал мужской член. Этрусские прорицатели объяснили царю, что его дочь должна сочетаться с этим фаллосом, и от этого брака родится доблестный герой, но царевна, испугавшись, послала вместо себя служанку. Разгневанный царь приказал убить родившихся у этой служанки близнецов, а дальше события развивались как в классическом варианте легенды.

Б. А. Рыбаков роднит имя Тархетия с осетинским *Таранджелоз*. Нартовскую Шатану точно так же соблазняет часто выступающий в роли кузнеца покровитель домашнего очага *Сафа*, сын Сафа Тепсыко или сын Курдалагона. А в карачаево-балкарском эпосе соблазнителем выступает Алауган, то есть осетинский Курдалагон.

Мотив угона скота у римлян связывался с другим сыном Вулкана, подземным божеством по имени Как, который угнал быков *Геракла*, когда тот посетил Эвандра, возвращаясь из Испании со стадами Герiona. По одной версии, Геракл нашел *пещеру* Кака благодаря мычанию запертых там быков, по другой — пещеру ему указала сестра похитителя, богиня Кака, за что получила в Риме святилище с неугасимым огнем, где приносили жертву весталки. Бог Как





близок *Сырдону* и тем, что на этрусском зеркале, найденном вблизи Вольсиний, он изображен юношей, который сидя играет на лире (ср. параллели между античным мифом об изобретении лиры и нартовским сказанием об арфе). Как в данном сюжете выступает в качестве предсказателя.

Путешествию *Сослана* в загробный мир, где он встречает свою первую жену *Бедуху*, отвечает такое же путешествие знаменитого Энея, встретившего среди мертвых свою прежнюю возлюбленную Дидону. После этого Эней смог жениться на царевне Лавинии.

Если осетинские нарты находятся в родстве с *Донбеттырами*, то, согласно «Энеиде» Вергилия, родоначальником и царем племени мессапиев был сын бога моря Нептуна Мессап.

Отголосок темы Хамыца, родившего *Батрадза*, видится в эпизоде из французского средневекового романа «Окассен и Николлет», когда Окассен попадает в страну, король которой собирается родить ребенка, в то время как его жена ушла на войну. Об отношении к этому древнему мотиву в данном случае можно ясно судить по реакции героя: «Черт побери! — вскричал Окассен. — Жалкий ублюдок! Я убью вас, если вы не поклянетесь мне, что больше никогда ни один мужчина не будет рожать детей в вашей стране».

Многие нартовские мотивы находят свои отголоски в современных итальянских, испанских, французских, португальских, румынско-молдавских сказках. Например, в итальянской сказке «Маттео и Мариучча» Властитель мертвых, подобно осетинскому *Барастыру*, отпускает Маттео на год и, как и осетинский Кафтысар-Хуандон-алдар, дает ему войско, чтобы тот мог разбить врагов своего города. С нартовским *котлом* схож котел в галисийской сказке, о котором галисиец рассказывал андалузцу. В молдавской сказке «Кремень-молодец» главный герой напоминает Нарта Сослана, потому что мать его зачала, присев отдохнуть на кремневых камнях у колодца. Как и нартовские витязи, он угрозой выведывает у матери, что случилось с его братьями и сестрой. А герой по имени Базилик Зеленый получает от святой Троицы волшебную *свирель*, заиграв на которой, как и Нарт *Ацмаз*, заставляет пуститься в пляс не только людей, но и травы, деревья, камни. Зелен-царь в сказке «Лейся свет впереди, тьма стелись позади» заставляет трех

своих сыновей караулить чудесную *Яблоню* от небесных птиц, одна из которых оказывается девушкой-красавицей и становится суженой царевича, как осетинская Дзерасса.

Древнейшая часть восточнороманского эпоса восходит к периоду до образования Валашского и Молдавского княжеств в XIV в. Центральная фигура догосударственного эпоса румын — охотник-змееборец Йован (Йоргу) Йоргован. Песни о нем описывают встречи со *змеем* или с «дикой девой», наделенной магической силой. Для характеристики Йоргована показателен постоянный эпитет, сопутствующий имени героя, — «рука-буздуган»; это не сравнение с *палицей*, а скорее указание, что Йоргован — железнорукий богатырь, подобный булатному Батрадзу. Одним ударом Йован Йоргован срубает гору. Богатырская миссия Йоргована — *охота* на «змей и гадов», что запечатлено и в описании снаряжения *коня*: «Седлышко — череп змеиный, // Подпруга — сплетенные змеи...// Уздечка — змееныша два». Йоргован наделяется чертами кудесника, ему дана власть над природой. Его слушаются дикие звери (выдра сопровождает его на охоте), река показывает ему брод. Примечательна способность Йоргована заселить реку рыбой. Его нога и копыто его коня оставляют след на камне, как и у нартовских витязей.

Есть в румынско-молдавском войничком эпосе и амазонские мотивы. В песне «Новак, Груя и дикая дева-богатырка» представители богатырского рода, сперва сын-жених Груя, а потом его отец Новак, показаны в поединке со спящей девой-воительницей, похожей на дремлющую валькирию в скандинавской «Эдде». Следует учесть, что восточные романсы контактировали в средневековье с аланами-асами, следствием чего являются не только современный г. Яссы (средневековый Ясский Торг), но и многочисленные обычаи, схожие с осетинскими, как то посвящение умершему коню, принятие на могиле в жертву женских кос.

Лит.: А б а е в. Изоглоссы. С. 86–97, 129–131; Д ю м е з и л ь. ОЭМ. С. 232–234; Ц а г а р а е в. Золотая яблоня. С. 48; Д з и ц ц о й т ы Ю. А. К этимологии теонима «Куырдалæгон» // Nartamongæ. АОИ. 2013. Vol. X. № 1–2; Ч и б и р о в. ОН. С. 20, 32–34, 38–39, 285, 319, 400; М у с у к к а т у В. В поисках кузнеца-волка // Nartamongæ. АОИ. 2018. Vol. XIII. № 1–2. С. 188–211; П л у т а р х. Сравнитель-





ные жизнеописания в трех томах. М., 1961. Т. I. С. 26–32, 88–89, 90; О в и д и й. Метаморфозы. М., 1977. С. 377; его же: Элегии и малые поэмы. М., 1973. С. 286–289, 320, 324–325, 366; Т и т Л и в и й. История Рима от основания города. М., 1989. Т. I. С. 12–15, 21–22, 27–28; Дионисий Г а л и к а р н а с с к и й. Римские древности. М., 2005. Т. I. С. 206–207; Ш т а е р м а н Е. М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 15, 37, 42, 46–47; Ц и р к и н Ю. Б. Мифы Древнего Рима. М., 2000. С. 180–181, 204–219, 234–237, 405; З е л и к о в М. В. Баскская мифология (опыт лингвистической реконструкции). СПб., 2018. С. 144–148, 150; D u m é z i l G. La religion romaine archaïque (suivi d'un appendice sur la religion des Étrusques), Paris, 1966. P. 90; 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; В р е м м е р J. N., Н о р с ф а л л N. Roman Myth and Mythography. London, 1987. P. 544; Средневековый роман и повесть. М., 1974. С. 251; Три апельсина. Итальянские народные сказки. Л., 1969. С. 78–88; Галисийские народные сказки. СПб., 2001. С. 83; Молдавские сказки. Кишинёв, 1957. С. 232, 264–265, 272; Г а ц а к В. М. Восточно-романский героический эпос. Исследование и тексты. М., 1967. С. 41–46, 50–56; Г а ц а к В. М. Восточнороманский героический (войницкий) эпос: Автореферат дисс. ... д. филол. н. М., 1976. С. 9–10.

К. Ю. Рахно

РОНГ — *хмельной напиток*, приготовленный из меда. Ныне Р. вышел из употребления, но в эпосе постоянно упоминается как «излюбленный напиток героев нартов». Название Р. и его употребление восходят к глубокой старине. Предки осетин для приготовления этого напитка добывали мед сами, частью получали в обмен у северных соседей (*Абаев*).

Согласно некоторым *кадагам*, впервые Р. приготовил *небожитель Уацилла*. Именно от него получила секрет его приготовления *Шатана*. По другим текстам, появление Р. связано с началом появления меда, который в дупле дерева обнаружили нартовские женщины. Шатана приготовила из него вкусный хмельной напиток. Когда нартовские богатыри вернулись из *похода*, она поднесла старшим три *почетных бокала*. Напиток всем очень понравился.

В кадаге «Как Шатана стала женой Урызмага» есть также упоминание о том, как готовился Р. *Урызмаг*, отправляясь в поход, поручил своей первой жене *Ельде* (Эльде) приготовить напиток к его возвращению. «Ронг, чудесный нартов-

ский напиток, стала готовить Эльда к возвращению мужа. Сварила она ронг, но когда она влила туда закваску — что тут делать?! — не бродит ронг. Не знала Эльда, что это Шатана мудростью небесной и земным колдовством не дала ему забродить. Встревожилась Эльда и побежала к Шатане. Шатана согласилась ей помочь с тем условием, что проведет с Урызмагом ночь. Тогда Шатана заквасила новую закваску и ронг начал бродить».

О чудесном брожении Р. есть еще одно упоминание в кадаге «О Шатане и девушке из рода Бората». Девушка рассказывает сон, в котором она заквасила кадки с Р., но напиток у нее не бродил. Тогда она пошла к родным в *Нижний квартал* и привезла оттуда закваску. Подмешала она этой закваски, и Р. начал бродить. Характерно, что в мотивах, связанных с приготовлением Р., так или иначе акцентируется момент брожения.

В кадаге «Как родился Арахцау, сын Бедзенаг-алдара» Р. изготавливается из проса и является самым крепчайшим напитком со смесью меда. Сел на *коня Арахдзау* и приехал к нартам. Там приняли его коня и привязали в конюшне рядом с конем Урызмага. Арахдзау разоружился, и повели его на *пир нартов* как неизвестного гостя. Увидев гостя, нарты испугались и решили его опоить. Позвали нарты своих прислуживающих и приказали им посадить Арахдзау на краю стола, чтобы его заставляли выпивать заздравные тосты. Так, за каждый заздравный тост Арахдзау выпивал семь бокалов Р.

В одном из кадагов сын *Хыза* обращается к *Сослану*: «Самым крепким из ваших напитков наполните мне турий рог!». И тот преподносит ему рог, полный Р.

Р. наряду с *пивом* и *алутоном* считался лучшим ритуальным хмельным напитком нартов и наиболее пригодным при поклонении святым. В кадаге «Как Батраз спас Урузмага» имеется упоминание о священной горе, куда нарты ходили молиться с пирогами и кувшином Р. Эти напитки предпочитались также во время приема гостя и празднеств. Как повествует кадаг «Ацамаз и красавица Агунда», «младшие подносили гостям рога, наполненные ронгом, и расставляли по столам большие двуухие кувшины, в которых пенилось черное пиво-алутон... Обильнее воды лились напитки — крепкий ронг и черное пиво-алутон».





Отношение к Р. в эпосе служило также своеобразным мерилom чести и достоинства мужчины. Чтобы определить человеческие достоинства *Батрадза*, «нарты посадили его так, чтобы ни до одного кушанья и напитка не смог он дотянуться. Всю неделю сидел на пиру Батрадз, и ни кусочка еды и ни глотка ронга не попало в рот его, но пел он веселее всех и плясал лучше всех». Этот отрывок из осетинского эпоса свидетельствует об аскетичности нартов, их воздержанности в питье спиртного. Им было присуще чувство стыда, они были отважны и разумны, избегали пьянства и сквернословия.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 744; СН. 1981. С. 44–45, 247; Абаев. ИЭСОЯ. Т. IV. С. 261–262; его же: ИТ. 1990. С. 169; его же: ОЯФ. С. 349; НК. 1946. С. 343; СНЭНК. С. 182; ОНС. 2001. С. 211–212; Ронг // СО. 2017. 30 сентября. № 181.

И. А. Бедоева

РУБАЕВ Муратбек Мисостович [**РУБАЙТЫ** Мысосты фырт Муратбег] — сказитель, уроженец сел. Зилга РСО-А. От него в 1941 г. записан *кадаг* «Нарт Батрадз и Пестробородый великан» («Нарты Батрадз æмæ Хъулонзачьæ уайыг»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56, л. 16.

И. Б.

РУСТАМ — легендарный иранский герой, один из центральных персонажей персидского эпоса «Шахнаме» и его народных версий. У Р. много общего с нартовским героем *Батрадзом*. Сопоставимы многие ключевые обстоятельства их жизни. Недаром Б. Тулатов писал в 1899 г.: «Что же касается знаменитых парсийских легенд, например, об известном Рустаме, то у нас в Осетии ее знает каждый мальчик».

Батрадза с Р. сближает факт их необычного рождения. В «Шахнаме» Р. по совету птицы Сигмург извлекли из утробы матери при помощи ножа. Младенец оказался *великаном*, могучим, как слон, настолько крупным и сильным, что его едва смогли прокормить десять кормилиц. Общеизвестны необычное рождение Батрадза, которого также извлекли при помощи «хирургического сечения» (из нароста на спине *Хамыца*), и его необыкновенная мощь.

Мать Батрадза происходила из *Донбеттыров* или *Быцента* и могла принимать облик земноводного существа — черепахи либо *лягушки*.



Иранский герой Рустем

Его отец *Хамыц* обладал чудесным *зубом Аркыза*. В то же время Зал, отец Р., считавшийся величайшим богатырем Ирана, также пользовался колдовством и сам считался опытным *колдуном*. Это может косвенно свидетельствовать о его связях со скифо-сакским миром, который в персидском эпосе населялся чародеями. Ведь как Зал, так и его сын Р. часто прибегали к помощи сверхъестественных сил, вплоть до дивов. Мать Р. Рудабе была из рода дракона *Зоххака*. Сверхчеловеческую силу героя и его чудодейство исследователи как раз объясняют этим его происхождением по материнской линии.

Многие из героев «Шахнаме» до возмужания воспитываются в семьях своих матерей (нартоведы усматривали в этом следы гипотетического материнского права). Детство свое Батрадз проводит в море, у своих родичей. Данная параллель носит генетический характер. Подобно Батрадзу, Р. удивляет окружающих своим ростом, мощью, силой, обликом. В «Нартиаде» Батрадз — могучий, сильный, непобедимый герой.

Название радуги в «Шахнаме» — *лук Р.*, а в Нартовском эпосе — *Сослана лук*. Сослана одачивают *небожители* подарками для нартов.

Мотив закалки Р. в «Шахнаме» отсутствует. Вероятно, закалка Батрадза — отражение времен индоевропейской общности, восходящей к более отдаленному периоду. Зато Р., как и Батрадза, выдерживает не всякий *конь*.

Р. в момент опасности покидает родной Систан и выступает на защиту иранцев. Батрадз пребывает в *небе* у *Курдалагона* и опускается на землю, когда нарты нуждаются в защите, помощи. Сходство прослеживается и в сюжетах о





взятии *крепости Гори* Батрадзом и захвате замка Бидад Р., где оба героя проявили не только доблесть и силу, но и находчивость.

В Нартовском эпосе именно Батрадзу приписан скифский мотив *чаши из черепа* врага-великана: «Нартовский Батрадз из черепа Армыкьадзасара сделал чашу для ронга». В систанских сказках из черепа Белого Дива делает себе чашу для *вина* Р.

В «Шахнаме» древний царь Фаридун борется с чужеземным змееподобным царем, тираном Зохлаком, и освобождает двух сестер-красавиц. Выполняя наказ *Аколы*, Батрадз освободил из плена *Кандзаргаса* своего деда и двух красавиц — *дочь Солнца* и *дочь Месяца*. Сходство данного мотива в «Нартиаде» и «Шахнаме» «имеет генетический характер и восходит к единым общеиранским корням» (Сатцаев).

Параллели выявлены и в мотиве мести за кровь отца. Батрадз выпытывает имя убийцы своего отца у *Шатаны*, грозя прижечь ей грудь раскаленным железом, и мстит за смерть отца Хамыца. Подобно Батрадзу, Сухраб угрожает матери и узнает от нее о своем происхождении. Р. клянется отомстить врагам за смерть своего отца Сиавуша. Оба героя убивают и тех, кто косвенно был виновен в гибели их отцов. С воинственными девами Нартовского эпоса переключается поединок Сухраба с *амазонкой* Гурдаферид, которую он опознает как женщину по *волосам*, рассыпавшимся из-под упавшего *шлема*. Батрадз сражается с переодетой в юношу воинственной девой *Аголан*, на которой потом женится, а в курдском сказании Р. сражается на булавах с девушкой Пардаэши, которой он понравился и которая после боя добивается его любви. У таджиков Систана Р. борется с будущей матерью Сухраба, одетой в мужские *доспехи*, а в пшавской версии мать Сухраба, переодевшись мужчиной-воином, испытывает силу своего сына, и тот узнает ее по рассыпавшимся из-под шапки волосам. Сюжеты героического сватовства переключаются с описанием распространенного обычая у саков, когда для того, чтобы жениться на такой богатырке, необходимо было победить ее в борьбе.

В персидском эпосе «Бану Гушаспнаме» описывается судьба дочери Р., Бану Гушасп. Как амазонка, она ходит на *охоту*, сражается со

львами, освобождает плененных принцев и, наконец, по принуждению своего отца выходит замуж за одного из персидских вельмож, но даже того она побеждает и связывает своим поясом, и только сильному Р. удастся подчинить ее и помочь бессильному мужу в его супружеских правах.

Прежде чем погибнуть, Батрадз убивает небольшое число небожителей и нартов. Р., истекая кровью, умудряется убить своего врага Шагада.

Параллель между образами Р. и Батрадза затрагивает и богоборческий аспект их биографии. В «Шахнаме» мотивы богоборчества узко специализированы. Объектом преследования становятся лишь те божества, которые служат темным силам во главе с Ахриманом. См. *Иранских народов эпическое творчество и Нартовский эпос*.

Лит.: С а т ц а е в. Нартецкий эпос. С. 20, 52, 55, 79; К о р о г л ы Х. Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. М., 1983. С. 94, 99, 101; Х а л а т я н ц Б. Иранские богатыри в среде армянского народа // ЭО. 1900. № 2. С. 158–159; ППКОО. 4. С. 327; Сказки и легенды Систана / Пер. с перс., сост. и комм. А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблин-Каменского. М., 1981. С. 217, 247; М и л л е р. Отголоски. С. 14; его же: Экскурсы в область русского народного эпоса. I–VIII. М., 1892. С. 49, 121, 129–130; E t h é N. Essays und Studien. Berlin, 1872. С. 272–273; М ы с ы к к а т ы Б. Индоевропейская поэтическая формула «немеркнущая слава» в осетинской Нартиаде // Nartamongæ. АОИ. 2020. Vol. XV. № 1, 2. С. 151; Ч и б и р о в. ОН. С. 139.

Л. А. Чибиров

К. Ю. Рахно

РЫНЫ БАРДУАГ [РЫНЫ БАРДУАГ] — *небожитель*, верховный патрон всех болезней, повелитель повальных эпидемий. В народном творчестве осетин Р. б. представляется седовласым стариком, сидящим на могильном камне, с *дубовой палкой*.

Согласно одному из *кадагов*, *Бог* пролил *три слезы* по поводу смерти Нарта *Батрадза*. Из одной из этих слез родился Р. б.

Б. А. *Калоев* зарождение культа Р. б. относил к периоду монгольского нашествия и оттеснения алан-осетин в горы в результате разгрома их монголами. По народным преданиям, в этот период Осетия была охвачена какими-то страшными болезнями, от которых вымирали целые





селения. В преданиях говорится, что многие, предвидя свою неминуемую гибель, заранее строили себе *склены* и могилы и там ожидали своей смерти. В. Х. Тменов и В. С. Уарзиати считали, что святилища Р. б. возникли не ранее середины XIV в., т. е. во время второй пандемии чумы, охватившей большие регионы, в том числе и Осетию. Л. А. Чибиров сравнивает Р. б. с христианским архангелом Михаилом, имевшим власть над мором и поветриями, но отмечает, что боги болезней были известны славянам, индийцам и другим народам.

Р. б. был популярным общеосетинским покровителем. Ему молились: «О Рыныбардуаг! Избавь нас и скот наш от всяких болезней», «О, Рыныбардуаг! Будем молиться тебе в спину, не разворачивайся к нам лицом!». Б. Гатиев отмечал: «Нередкое явление в горах эпидемии или эпизоотии заставляло горцев отмечать Рыныбардуага особенным почитанием. Аулы всех ущелий некогда положили при появлении означенных болезней праздновать известный день в честь Рыныбардуага, который и отправлялся ими по очереди, чтобы придать празднику особенное торжество». Р. б. умилоствлял особый хор певчих, исполняющий хвалебные гимны. Днем празднования всегда был понедельник.

Во многих селах в честь Р. б. были выстроены святилища, число которых увеличивалось каждый раз при новой эпидемии. В предании из сел. Цамад Алагирского ущелья говорится, что в этом селении появилась чума, от которой гибли целые семьи. Жители вынуждены были покинуть село и переселиться в лес на левом берегу р. Ардон. Оставшиеся в селении погибли от этой болезни. В народе говорили, что якобы в это время появилась черная кошка, которая, переходя из одного селения в другое, разносила болезнь. Когда погибло много народу, Бог пожалел людей и прислал на помощь им черного орла, который, схватив кошку, унес ее. Болезнь не распространилась дальше сел. Мизур, не дошла и до Нузала, населенного сильным и многочисленным древним осетинским родом Царазоновых. Когда болезнь утихла и жители вернулись домой, они воздвигли недалеко от селения Цамад святилище в честь Р. б., поклонение которому отмечалось ежегодным праздни-

ванием с приношением в жертву барана и устройством общего пиршества.

В сел. Даргавс было записано предание о том, как жрец святилища Р. б. увидел однажды, как к сваренному к празднику пиву, находившемуся в святилище, пришел *олень*, отодвинул крышку, отпил пива, затем отправился к другому святилищу для причащения. В Дигории отмечен ритуал умилоствления Р. б. у священного дерева по случаю избавления от болезни.

Встречи с Р. б. опасались и наиболее доблестные нарты; самым добрым пожеланием было: «Рынӑй рох у!» («Да не вспомнит о тебе болезнь!»). В то же время не было проклятия сильнее, чем пожелание кары со стороны этого покровителя: «Рын дӑ фæхæссæд!» («Да унесет тебя Рын!»). Именно Р. б., в числе других духов и ангелов, Бог поручает наслать на нартов бедствия — и Р. б. насыляет на них болезни.

Близким к почитанию Р. б. является индустский культ богини заболеваний Парнашавари, поклонение которой обеспечивает защиту от вспышек эпидемий. Эта богиня охраняет не только людей, но и домашних животных от болезней и злых духов.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 240; НК. ИАЭ. 3. С. 659; НК. ИАЭ. 6. С. 435; НК. ИАЭ. 7. С. 587; Гатиев. Суевверия. С. 56–57; Миллер. ОЭ. II. С. 250; Калоев. Осетины. С. 365–366; Магомедов А. Х. Общественный строй и быт осетин (XVII–XIX вв.) Ордж., 1974. С. 326; Тменов В. Х., Уарзиати В. С. К вопросу о происхождении и датировке осетинских святилищ Рыны-Бардуаг и Аларды // Вопросы осетинской археологии и этнографии. Ордж., 1980. Вып. 1. С. 120; Газданова В. С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Вл., 2007. С. 155, 238; Чибиров. ТДКО. С. 246, 440–441; НК. ИАЭ. 3. С. 442.

Л. А. Чибиров

К. Ю. Рахно

РЫНЫ ХОС — *авдадз*, универсальное лечебное средство, которое *Сырдон* изобрел для соплеменников. По поручению *Бога Рыны бардуаг* навел на нартов болезни, спастись от которых им помогло *лекарство* Сырдона. Сырдон — первый мифический лекарь.

Лит.: Тох арвы царджытимæ // Нартæ. 1975. С. 342; НК. ИАЭ. 6. С. 437.

Х. Ц.



САБАНОВ Керим [**САБАНТЫ** Хъæрæм] — сказитель. От него Б. Хадаевым записан *кадаг* «Песня об Ацамазе, сыне Уаза» («Уазы фырт Ацамæзы зарæг»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 4, д. 36, л. 29.

И. Б.

САБЛЯ [**ÆХСАРГАРД**] — народная этимология термин «æхсаргард» трактует как «Æхсары кард» («клинок Ахсара»). Согласно толкованию В. И. Абаева, «æхсаргард» — «сложение из хсаг ‘боевая доблесть’ и кард ‘нож’, ‘меч’». В Нартовских сказаниях С. — это холодное длинно-линковое оружие с одним лезвием.

В сказании «Кард Нарта Ахсара» («Нарты Æхсары кард») упоминаются С., которые выковал небесный кузнец *Курдалагон* для братьев-близнецов *Ахсара* и *Ахсартага*.

С. зачастую обнаруживаются в ходе археологических экспедиций. Так, найденная Е. И. Крупновым в 1935 г. в Галиатском аланском могильнике (VIII в.) железная С. незначительно изогнута и оснащена прямым перекрестием. Длина ее 90 см, из которых 10 см приходятся на рукоять. Ширина полосы 3,5 см, длина перекрестия составляет 9 см. Располагалась она слева у костяка погребенного. С. из Галиата имеет полностью сложившуюся форму. Это позволяет говорить о том, что у алан Северного Кавказа в самом начале VIII в. (но не исключено, что и раньше — в VII в.) в комплексе вооружения уже была С. См. *Меч*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 652; Абаев, ИЭСОЯ. 1989. С. 225; Крупнов Е. И. Из итогов археологических работ // ИСОННИ. Т. IX. Ордж., 1940. С. 150–169 и др.

А. Б.

САГАДАК [**САГЪÆДАХЪ**] — в ряде Нартовских сказаний С. — колчан; в других — самострел, лук с прикладом, подобный арбалету.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 880.

Х. Ц.

САГАЙТТЫ АХСАВАР [**САГÆЙТТЫ ÆХСÆВÆР** (ир.)] — поминки в честь покойника, которые справлялись осенью после жатвы. В *кадаге* «О трех нартовских отрезках сукна» («Нарты æртæ тыны таурагъ») *Хамыцу* был высказан следующий упрек: «За поминальным столом и за пиршеством ты с неохотой производишь тост за изобилие и не преумножаешь его, как и на застолье Сагайтты ахсавæр» («Ды хисты дæр æмæ куывды дæр бæркад куыд не фтауыс, Сагойы ахсавæр дæр афтæ»).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 636.

Л. Ч.

САДЕНДЖЫЗ. См. *Черное море*.

САДЕНДЖЫЗ-АЛДАР [**САДЕНДЖЫЗЫ ÆЛДАР, САУ ДЕНДЖЫЗЫ МÆЛИКК**] — Черноморский *алдар* (вар.: *малик*). В *кадаге* «Последний поход Урызмага» («Уырызмæджы фæстаг балц») старейшина нартов просит своих соплеменников поместить его в чугунный *сундук* и бросить в море, поскольку в старости считал себя бесполезным для нартов. Морские воды принесли сундук к *мельницам*, принадлежащим С.-а., и Нарт *Урызмаг* попал к нему в плен.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 402.

Л. Ч.

САДЗЫ ГУМИР — недруг нартов. Согласно *кадагу* «Как у нартов наступили лютые холода» («Нартыл фыдих куыд скодта»), враги нартов *гумиры* и *малики*, и заодно с ними покровители льда и холода *Кар* и *Караф*, подошли к подножью леса, принадлежавшего С. г., который приходился дядей Кару. Чтобы расправиться с нартами, они взяли в союзники Садза с сыновьями и расположились лагерем. Для





того чтобы удостовериться, все ли нарты присутствуют на совместной трапезе, они отправили сыновей С. г., которые не возвратились. Чтобы узнать о судьбе сыновей, С. г. сам поднялся в нартовское село, где ему пришлось сразиться с *Уархтанагом*. В схватке С. г. был обезглавлен. Дальнейшее сражение с нартами завершилось поражением покровителей льда и холода и их изгнанием. Отрубленную голову С. г. нарты с силой бросили в сторону неприятелей, и она достигла вражеского лагеря. Так нарты дали понять недругам, что подобная участь ожидает каждого, кто осмелится выступить против них.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 425–436, 583.

Л. Ч.

САДКО — былинный герой с мифологическими чертами в русском устном народном творчестве. Учеными установлена весьма очевидная типологическая близость С. и героя осетинских Нартовских сказаний *Сырдона*. С. — эпический музыкант, певец-гуслиар, обладающий магической силой. Его искусство дает ему покровительство над силами природы. Таков же Сыр-



Садко. Худ. И. Репин

дон, играющий на созданном им *фандыре*. Архетипический образ певца-музыканта, подобно Сырдону, соотносится с водной стихией. С. спускается в водное царство, откуда он чудесно спасается, добыв себе невесту. Сырдон, отцом которого является покровитель рек Гагаг, а матерью — дочь владыки морей, также похищает себе жену из подводного царства. Кроме того, Сырдон, как известно, воспитывался во владениях *Донбеттыра*; когда разоренные им нарты бросают его в море, Донбеттыр воскрешает его. См. *Сырдон: ареальные связи*.

Лит.: Тадевосян. Архетипы.

Т. Т.

САЙГАК [СОВÆКЪ, СУАХЪ] — парнокопытное млекопитающее из подсемейства настоящих антилоп. В прошлом С. заселяли большую территорию в степях и полупустынях Евразии от подножия Карпатских гор и Кавказа до Джунгарии и Монголии. Обитание С. в причерноморских степях фиксируют М. Меховский в 1521 г., С. Герберштайн в 1580 г., Г. Л. де Боплан в 1650 г.

Рога С. еще в 1723 г. служили предметом торговли с Крымом, из них изготовлялись некоторые части лука, рукояти *ножей*.

В одном из Нартовских сказаний, записанном И. Плиевым в Южной Осетии, говорится: «Уахтаг привел себе жену, сестру Сайнаг-алдара — Ацырухс. Затем он изготовил себе стрелу и лук из рогов сайгака». В *кадаге* «Песнь о младшем из нартов, сыне Нарта Уазима, маленьком Ацамазе» («Нарти кæстæр Уазими фургт минги Ацамази зар») сообщается, что от звуков *волшебной свирели* С. и серые *дрофы* на *Кумской степи* стали танцевать *симд*.

С. хорошо был известен скифам, что фиксируют памятники скифского искусства. В составе известного Саккызского клада конца VIII — сер. VII вв. до н. э., найденного у селения Зивийе в Иране, находится золотая пластина, сплошь покрытая изображениями головы С. в фас с лировидными рогами. Ученые отнесли ее к скифскому культурному кругу.

В искусстве скифского звериного стиля VII–IV вв. до н. э. изображения С. характерны, прежде всего, для Алтая, Нижнего Поволжья и Южного Приуралья, в частности, таковые имеются среди находок из Филипповского курганного могильника в междуречье Урала и Илека. Они





представлены в нескольких вариантах на золотых пластинах-накладках, украшавших деревянные сосуды или служивших нашивными бляшками. С. изображены также на деревянных изделиях из 3-го Пазырыкского кургана, 5-го Пазырыкского кургана, на роговой дужке с селдьной луки из собрания графа Алексея Уварова в Государственном Историческом музее. Изображение копытного животного в резьбе на саркофаге-колоде из 2-го Башадарского кургана на р. Каракол также, возможно, С., а не лось. В одной из фигурных пластин-оковок сосуда из Филипповки изображения С. организованы в композицию, в которой фигуры животных расположены симметрично и развернуты головами в противоположные стороны. Оба С. поражены стрелами — у верхнего животного стрела с оперением торчит в загривке, другая — под передней ногой. Верхний фриз композиции состоит из двух фигур стоящих рогатых С., обращенных в противоположные стороны, и фигурки лежащей безрогой самки с поджатыми ногами. В могильнике Сынтас из Южного Приуралья резные головки С. украшают костяные ложки: на одной из них голова С. включена в композицию с волком и хищными птицами, а другая костяная ложечка имеет завершение в виде безрогой головы С. Также головка С. или джейрана изображена на подвеске-имитации клыка вместе с волчьей головой. На памятниках Нижнего Поволжья изображения С. встречаются реже: голову этого животного имеет фантастическое существо с телом и лапами хищника на золотой бляшке из Золотушинского на реке Ахтубе. Другое изображение головы С. представлено на плече оленя в центральной части кабаньего клыка из Новопривольного. Упоминание С. в Нартовском эпосе осетин указывает на их память о Северном Причерноморье и Поволжье.

Лит.: Абаев. ИЭСОЯ. Т. 3. С. 140, 168; ИАС. 2007. Т. 1. С. 6; НК. ИАЭ. 4. С. 330; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 342; Погребова М. Н., Раевский Д. С. Ранние скифы и древний Восток. К истории становления скифской культуры. М., 1992. С. 88, 148; Королюкова Е. Ф. Звериный стиль Евразии. Искусство племен Нижнего Поволжья и Южного Приуралья в скифскую эпоху (VII–IV вв. до н. э.). Проблемы стиля и этнокультурной принадлежности. СПб., 2006. С. 50–51; Окорков К. С., Переводчиков а Е. В. Находки 2013 г. в контексте звериного стиля курга-

на I курганного могильника Филипповка 1 // Нижневолжский археологический вестник. 2020. Т. 19. № 1. С. 31; Дзидцойты. ВОФ. С. 183.

З. К. Плаева

К. Ю. Рахно

САЙНАГ-АЛДАР [САЙНÆГ-ÆЛДАР] — имя одного из самых известных и могущественных персонажей эпоса. С.-а. высок, широкоплеч, носит длинную шелковистую бороду. Живет С.-а. на *Уарн-Урупе*; по другим вариантам место его жительства — вершина *Черной горы* (Сау-хох), что свидетельствует о его связи с хтоническими силами. Вместе с тем, он обладает властью над миром живых и причастен к солярному началу, о чем говорит его необычный меч, отражающий весь белый свет и имеющий изображение *Солнца и Луны* с двух сторон.

С.-а. — отец несказанной красавицы *Агунды*. Он противился замужеству дочери, которую сватал Нарт *Ацамаз*. Тогда *небожители* решили силой отнять у него дочь. Наконец С.-а. дал согласие, но затребовал большой *калым* — сто оленей, рожденных в один год. Ацамаз выполнил условие благодаря *Афсати* и пригнал оговоренное количество оленей во двор С.-а.

Хотя С.-а. состоял в родстве с *Бората*, его отношение к нартам было двойное: находясь в дружеских отношениях, зачастую вступал с ними в конфликтные ситуации. По совету *Бурафарныга*, враждебно настроенного к *Хамыцу* (он соблазнил своим *зубом Аркыза* жену Бурафарныга), С.-а. убил Хамыца и овладел его мечом. Он именуется также *Аладжыко*, то есть принадлежащий к жрецам *Алагата*, в сказании об Ерахцау (см. *Арахдзау*) прямо отнесен к этому роду, а в дигорских сказаниях он носит имя *Черный Албег*. Сын С.-а. известен под именем Али.

В одном из эпических сюжетов *Айсана* вызвался достать чудесное *яблоко* для С.-а. Он выполнил обещание, и благодарный С.-а. подарил ему своего прославленного *коня-плясуна*. Чудесный меч С.-а., отражающий сияние Солнца и Луны, был выкован *Курдалагоном*. С этим героем связан этиологический миф о появлении Луны. Когда С.-а. расправлялся с Хамыцем, от его меча отломился кусочек, который взлетел в *небо* и остался там: с тех пор появилась Луна.





Отважный сын Хамыца *Батрадз*, решив отмстить за смерть отца, поразил С.-а. его собственным оружием, что сопоставляется с убийством *Индрой* демона-брахмана Вритры.

По мнению Г. *Шанаева*, «сайнаг» — недоступная твердыня гор. Следовательно, С.-а. — владетель, князь «скальной твердыни».

Согласно народной этимологии, которой придерживаются *Мункачи* и *Дюмезиль*, С.-а. должен означать: «князь Черной скалы». В. И. *Абаев* изначально также этимологизировал данное имя с осетинского как «Владетель Черной скалы», в соответствии с указаниями сказителей о месте жительства героя, но считал возможным и осмысление осетинами непонятного для них имени, приводя в качестве примера скифскую ономастическую форму Санагос из Северного Причерноморья. Впоследствии он уже не разделяет это мнение и относит имя С.-а. «к числу имен, отражающих алано-монгольские связи XIII–XIV вв.: «саин» — монг. «славный» + осет. формант — «æг». Ср.: Уырыз-æг, Бедзен-æг, Уæрх-æг. Монголы величали Батыя «Саин-хан», т. е. славный хан. Как далее подчеркивает Абаев, «с предложенным объяснением хорошо согласуется образ Сайнаг-алдара и его роль в эпосе. Он вмешивается во внутринартовские распри, поддерживает одну группировку против другой. Хорошо известно, что именно такую политику проводили ханы Золотой Орды в покоренных странах». Ю. А. *Дзицойты* вернулся к этимологии Дюмезиля, указав, что С.-а. в некоторых сказаниях назван жителем (хозяином) Черной горы (скалы): «Жителем Черной горы является Сайнаг-алдар». Герой Албаг именуется то «в Черной скале сидящий Черный Албаг», то — «в Сайнаге сидящий Албаг». Следовательно, Сайнаг и Сау айнаг = синонимы. Во-вторых, существует параллельный вариант этого имени — Цъахайнаг æлдар 'Владетель Синей скалы'. Так, красавица Агунда в одном сказании названа дочерью С.-а., а в варианте того же сказания — дочерью «Владетеля Синей скалы». В осетинском фольклоре известна еще и «Желтая скала» — Бур айнаг, у подножия которой пасутся три коня небожителя *Уастырджы*. В-третьих, в некоторых текстах сайнаг выступает как апеллатив. Среди топонимов аланского происхождения на территории Балкарии и Карачая есть Борсайнаг, то

есть *Желтая скала*. Наконец, нелишне отметить, что С.-а. в некоторых сказаниях — лучший земной друг небожителей, которые нередко гостят у него. Таким образом, связь имени С.-а. с именем монгольского правителя представляется маловероятной.

А. А. *Туаллагов* считает нелогичным причислять слово «алдар» к монгольскому лексическому фонду, поскольку его заимствовали сами монголы у алан. Отмечает он и трудности для адаптации имени Саин-хана в отмечаемой в эпосе форме.

В разных *кадагах* С.-а. представлен по-разному: «владетель крепости Сайнаг», «Владетель крепости Хыз», «Небесный Сайнаг-алдар»; персонаж эпоса с собственным именем «Сайнаг-Заурбек-алдар» был в родстве с нартами *Ахсаром* и *Ахсартагом*; они приходятся ему племянниками, а *Сослан* — зятем.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 530, 533, 538, 542; НК. ИАЭ. 2. С. 838; НК. ИАЭ. 3. С. 650, 851; Шанаев. Из осетинских. С. 9; Абаев. 1979. С. 21–22; его же: ИТ. 1. С. 215; Дюмезиль. ОЭМ; Гурьев. К проблеме. С. 16–17; Дзицойты. Нарты. С. 197–199; Туаллагов. Скифо. С. 93–95, 103.

Л. А. Чибиров

К. Ю. Рахно

САЙНАГ-АЛДАРА ШУБА [САЙНÆГ-ÆЛДАРЫ КÆРЦ] — чудесный предмет *одежды*, сказочная *соболиная шуба* из сказания «Легенда об исчезновении нартовского рода» («Нарты мыггаджы сæфты таурæгъ»), которая соответствует статусу и величию своего хозяина и подобна мантии государя. *Сырдон* и другие завистники успехам сына *Дзылы-малика*, *Темиркана* однажды сказали его отцу: «Сын у тебя родился славный, возвеличил и тебя, и нас, мы признательны ему. Но хотелось бы, чтобы достал еще шубу живущего в горах Сайнаг-алдара, для твоего кресла». Темиркан с помощью *ведуньи* выполнил данное пожелание.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 724.

Л. Ч.

САЙНАГОН [САЙНÆГОН] — персонаж осетинских Нартовских сказаний, жена Нарта *Уархага*, мать *Ахсара* и *Ахсартага*. «Заглянули лучи утреннего солнца и в сердца Уархага и жены его





Сайнагон, и почувствовали родители, как дороги им дети, рожденные ими». В *кадаге* «Рассказ Сырдона о Нарте Уархтанаге» («Сырдоны таурагъ Нарт Уæрхтæнæгыл») С. — сестра *Сайнаг-алдара Ацырухс*, но замужем она за близнецом Уархага — *Уархтанагом*. Второе имя С. образовалось от девичьей фамилии — Сайнаг.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 25–37, 525; СН. 1978. С. 45.

Л. Ч.

САЙТАНХАН — персонаж эпоса, жена Нарта *Хамыца* из племени *далимонов*, мать *Зулуко* из *кадага* «Нарт Зулуко» («Нарти Зулукъо»). С. унаследовала некоторые качества *Быценон*, однако, в отличие от нее, С. покидает нартов не по своей воле, а по настоянию *Хамыца*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 566–568, 717.

И. Б.

САКАБОР [САКЪАБОР] — зимние пастбища *великана* из *кадага* «Как у нартов наступила лютая зима» («Нартыл фыд зымæг кудыд скодта»).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 388, 826.

И. Б.

САКАФАГ [СÆКÆФÆГ] — персонаж эпоса, разбойник, дерзновенный и грубый из *кадага* «Сослан и малик Азыната» («Сослан æмæ Азынаеты маелик»). Возвращаясь из *похода* с добычей, *именитым нартам* повстречался С. и потребовал от них, вместо положенного по обычаю (*æмбæлæггар*), одну треть доли пригнанной скотины. *Сослан* вступил в схватку с насильником, отрубил ему голову и отогнал стада и табуны разбойника. Нарты пленили дочь С. *Майзурат* (см. *Майзырат*) и выдали ее замуж за старика *Аца*.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 135–143, 538.

Л. Ч.

САКОЛА [САХЪОЛА] — название местности (холма, поля), где *Сослан* состязался в *игре* в *альчики*. Когда *Сослан* узнал, что материала на изготовление его *шубы* недостаточно, он вызвал *алдара Елтагана* на поединок. Встреча на холме С. закончилась, как и следовало ожидать, победой *Сослана*. Он содрал кожу с головы *Елтагана*, и вскоре его шуба была готова.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 619.

И. Б.

САЛАГАЕВА Зоя Мироновна [САЛÆГАТЫ Мироны чызг Зоя (1924–2011)] — литературовед



З. М. Салагаева

и фольклорист, д. филол. н., проф., засл. деят. науки РСО-А и РФ.

За 60-летний период работы в СОГУ С. внесла значительный вклад в становление в республике школы фольклористики.

С. — автор около 100 научных работ по проблемам осетинской литературы и фольклора и их связям с рус-

ской, грузинской, северо-кавказскими литературами и фольклором. В числе ее научных трудов три монографии: «Коста Хетагуров и осетинское народное творчество» (1959), «Четыре этюда об осетинской прозе» (1970), «От Нузальской надписи к роману. Проблемы генезиса и становления осетинской прозы» (1984), статьи о творчестве С. Гадиева, А. Коцоева, Б. *Боциева*, Е. Бритаева, А. Гассиева, А. Цаликова, Л. *Семенова*, В. *Абаева*, Т. *Гуриева* и др.

В монографии «Коста Хетагуров и осетинское народное творчество» (1959) С. рассмотрела связь творчества основоположника осетинской литературы с фольклором, в том числе со Сказаниями о Нартах. Автор отметила, что К. Л. *Хетагуров* высоко ценил мотивы Нартовского эпоса и обращался к ним в тех произведениях, в которых рисовал борьбу народа за освобождение, его героизм, любовь к своей родине, презрение к смерти. Таким произведением, по ее мнению, являлась и незавершенная поэма К. Л. *Хетагурова* «Плачущая скала».

В 1961 г. в результате десятилетней работы по сбору, систематизации по жанрам, редактированию и комментированию осетинских фольклорных текстов С. издала академическое двухтомное издание «Ирон адамы сфæлдыстад» («Осетинское народное творчество»). Сюда входят произведения всех жанров устного поэтического творчества осетин на иронском и дигорском диалектах с вариантами. В числе текстов были и извлеченные из рукописных архивных фондов, и записанные самим составителем. В первый том С. включила 102 документированных





Сказания о Нартах, ввела в научный оборот много новых мотивов и сюжетов. Публикация академического издания явилась важным событием в осетинской фольклористике. Второе издание двухтомника, переработанное и существенно дополненное с учетом записей новых фольклорных экспедиций, было опубликовано в 2007 г.

В монографии «От Нузальской надписи к роману...» С. в первой главе выделила внутренние тенденции в мифологии и фольклоре, которые вели к формированию повествовательных жанров осетинской литературы, определила роль их сюжетов, образов, проблематики в разработке повествовательной традиции.

С. исследовала мифологические мотивы в осетинском Нартовском эпосе, проанализировала работы В. Ф. Миллера, Ж. Дюмезиля, В. И. Абаева, в которых было доказано, что осетинская мифология уходит своими корнями в скифо-сарматский и аланский мир. С. отметила, что в осетинской «Нартиаде» сохранились многие образы и мотивы скифских мифов, связанные с кавказским периодом истории осетин, следы древней хтонической мифологии о человеческих жертвах и т. д.

Соч.: Къоста æмæ Нарты эпос // МД. 1950. № 4. С. 43–47; Коста Хетагуров и осетинское народное творчество. Ордж., 1959; Фольклор в поэзии Коста Хетагурова // Коста Хетагуров. Статьи о жизни и творчестве. Ордж., 1959. С. 69–92; Поэма Коста Хетагурова «Хетаг» // УЗ СОГПИ. Т. XXIV. Ордж., 1959. С. 87–95; Мифология и фольклор // Поэтика жанра. Ордж., 1980. С. 94–110; От Нузальской надписи к роману. Проблемы генезиса и становления осетинской прозы. Ордж., 1984; Обряд посвящения коня у осетин // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа. Пятигорск, 1997. С. 111–113; О мифологических мотивах в осетинском нартовском эпосе // ПОНЭ. Вл., 2000. С. 155–185; В. И. Абаев и литература // Актуальные проблемы иранистики и теории языкознания. Вл., 2002. С. 164–186; Новое открытие нартовских сказаний // СО. 2003. 10 июня. № 105; Ирон адамы сфалдыстад / Сарæзта йæ Салæгæты З. М. Ордж., 1961. Т. I, II; второе доп. изд. Вл., 2007. Т. I, II и др.

Лит.: Т о л а с о в а Б. Нартовский эпос: правда истории и мифы // СО. 2000. 21 июля. № 135; Г а ц а л о в а Л. Исследователь осетинской литературы // СО. 2009. 14 февраля. № 25; Т м е н о в а Дз. Г. Зое Мироновне Салагаевой — 85 лет // ВВНЦ. 2009. № 1. С. 76–77; К у с а е в а З. К. Слово об учителе. Памяти З. М. Салагаевой // ВЛФ. Вл., 2011. Вып. 5. С. 11–19; Г а с с и е в а-М е р д е н о в а В. З. Зоя

Мироновна Салагаева (13. 02. 1924 — 22. 11. 2011) // ВСОГУ. Общественные науки. Вл., 2011. № 4. С. 418–419.

Л. К. Гостиева

САЛБИЕВ Тамерлан Казбекович [СÆЛБИТЫ Хъазыбеджы фырт Тамерлан (1962)] — к. филол. н., специалист по



Т. К. Салбиев

древнегерманским языкам и мифологии, руководитель Центра скифо-аланских исследований ВНЦ РАН.

С. окончил ф-тет иностранных языков и филол. ф-тет СОГУ, аспирантуру каф. германского языкознания

МГУ им. М. В. Ломоносова (1988).

С. — автор монографии «Священный брак: мифология и традиционная хореография осетин» (2015) и ряда статей, освещающих различные вопросы осетинской «Нартиады», в числе которых ее происхождение и историческая эволюция, семантика образов и сюжетов эпоса, взаимодействие ее мифологического и исторического аспектов. Ученый впервые обнаружил в осетинском танцевальном фольклоре хореографическую инсценировку известных эпических сюжетов. С. принимал участие в редактировании английского перевода Сводного текста осетинских эпических сказаний, выполненного Уолтером *Мэйем* и опубликованного сначала в РФ (совместно с Виталием *Гусаловым*), а затем за рубежом (совместно с Джоном *Коларуссо*).

Соч.: Второй дар Нарта Сырдона // Дарьял. 1994. № 1. С. 190–199; Nartæ. Ossetianepic. VI., 2009 (сored.); Серый осел Бораевых в нартовском эпосе осетин (происхождение и семантика образа) // Нартоведение в XXI веке: 2012. С. 104–120; В поисках создателя: мифология и традиционная культура осетин. М., 2013; О культе нарта Сослана в горной Дигории // Устойчивое развитие горных территорий. Вл., 2014. № 2 (20). С. 115–120; О чудесном коне Уастырджи (мотив «троичности») // Нартоведение в XXI веке: 2015. С. 124–141; Tales of the Narts. Ancient Myths and Legends of the Ossetians. Translated by Walter May. Edited by John Colarusso and Tamirlan Salbiev Prinseton University Press, 2016. (сored.); Аланский театр эпико-мифологического танца // СО. 2017. 4 августа. № 140 (27376); Аланский культ меча в свете религиозной традиции осетин //





PLURIVERSUM. Глобальная политическая альтернатива [сайт]. URL: <http://pluriversum.org/news/culture/>

Лит.: Д з и ц о й т ы Ю. А. Tales of the Narts. Ancient Myths and Legends of the Ossetians Edited by John Colarusso and Tamirlan Salbiev. Prinseton University Press, 2016 // ИСОИГСИ. 2016. № 21 (60). С. 161–165.

Л. К. Гостиева

САЛИМАТ [СÆЛИМÆТ] — имя дочери *Сырдона*, согласно отдельным *кадагам*. Когда к Сырдону пришли сватать его дочь, он задумал взять за нее большой *выкуп* и стал расхваливать дочь, сказав, в том числе, что она беременна. В ответ на упреки Сырдон ответил, что корова в цене, когда ждет потомства.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 238, 486.

И. Б.

САЛИМБЕГ ИЗ РОДА САЛАГАТА. См. *Алимбег из рода Алагата*.

САЛФ ХОД [СÆЛФ ХОД] — волшебная *шапка-невидимка* из *кадага* «Нартовская шапка-невидимка» («Нарти сæлф ходæ»). Того, кто надевает С. х., не сечет *меч*, не ранит пуля.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 518.

И. Б.

САЛХАЙ-КРАСАВИЦА [СÆЛХÆЙ-РÆСУГЪД] — сидящая в *башне* нартовская златовласая красавица из *кадага* «Сын Нарта Паррагуына Цопан» («Нарты Пæррæгъуыны фырт Цопан»). У нее имеется *Арвайдагн* (*Небесное зеркало*). Она обладает мастерством шитья. Сердце С.-к. покорил сын Нарта *Паррагуына* — маленький *Цопан* своей *игрой на свирели*. С.-к. вышла за него замуж, но после гибели мужа Цопана она покончила с собой. В Нартовском эпосе именем С.-к. зовут также дочь *Челахсартага*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 720.

И. Б.

САЛЫК. См. *Негор*.

САМСГАФ [СÆМСГÆФ] — большая морская рыба или животное из *кадага* «Урызмаг и Хамыц у Донбеттыров» («Уырызмаг æмæ Хæмыц Донбеттыртæм»). Очевидно, С. называют дельфина. По отношению к нартам он ведет себя дружелюбно. Пока *Урызмаг* и *Хамыц* жили

в море, они ловили С., садились на них и устраивали соревнования. А когда Нарт Хамыц пустился вплавь по морю, С. заботливо сопровождали его. О дельфине существует множество легенд. В греческих мифах дельфин спас Ариона в море — доставил его на сушу на своей спине. Дельфин — атрибут Нептуна и *Венеры*. Фортуна плавает по морю, сидя на спине дельфина, оседлав его, подобно *коню*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 484; Д з и ц о й т ы. Нарты. С. 237; его же: ВОФ. С. 71.

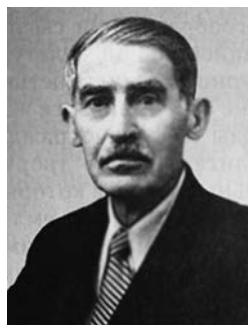
И. Б.

САНАКОЕВ Василий [САНАХЪОТЫ Уасил] — *сказитель*, уроженец сел. Джава РЮО. От него в 1929 г. сыном Джио записаны *кадаги* «Старый Урызмаг и Батрадз» («Зæронд Уырызмаг æмæ Батрадз») и «Сказание о Сырдоне» («Сырдоны кадаг») (г. Цхинвал). С. данные *кадаги* были переданы дедом.

Опубл.: ПНТО. 1992. С. 113–115; ХИАУ. С. 168–176; ХИФ. С. 172–175.

И. Б.

САНАКОЕВ Павел Алексеевич [САНАХЪОТЫ Алыксийы фырт Павел (1882–1962)] —



П. А. Санакоев

известный представитель осетинской интеллигенции, человек разносторонних дарований, оставивший богатое наследие как писатель, переводчик, фольклорист, педагог, общественный деятель.

Уроженец сел. Джава Горийского уезда, С. окончил Ардонскую духовную семинарию. В разные годы учительствовал в школах Южной Осетии и Грузии, служил священником (1903–1920), заведовал типографией Наркомпресса Южной Осетии, являлся директором областного краеведческого музея, состоял н. с. ЮОНИИ.

С. — автор поэтических произведений и множества рассказов на актуальные темы жизни дореволюционной осетинской деревни. Прекрасное знание русского и грузинского языков позволило ему обогатить осетиноведение





словарями (осетино-русским, грузино-осетинским и др.), неоднократно переиздававшимися. Он же — автор букваря, хрестоматий по осетинской литературе, учебников русского языка для осетинской школы.

Будучи членом СП СССР, С. был известен и своими переводами на осетинский язык произведений А. С. Пушкина, А. П. Чехова, А. М. Горького, Н. А. Островского, Л. Н. Толстого, А. А. Фадеева, В. Гюго, И. Я. Франко и др.

Значителен вклад С. в изучение и систематизацию осетинского фольклора. Его усилиями увидели свет 4 тома «Юго-Осетинского фольклора» и сборник осетинских народных сказок. В 1954 г. С. издал монографию «Советский фольклор Юго-Осетии».

С. внес важный вклад и в нартоведение. Являясь членом комиссии по собиранию, редактированию и изданию материалов Нартовского эпоса, С. осуществил подстрочные переводы Нартовских сказаний на русский и грузинский языки, оказал большое содействие для выхода первого издания эпоса в Сталинире в 1942 г. Перу С. принадлежат статьи «Нарты и сказания о нартах» и «О значении слова “нарт”». Разделяя мнение В. И. Абаева об осетинском происхождении Нартовского эпоса, о том, что все циклы эпоса в полном виде сохранились у осетин, С. вместе с тем критически анализирует всю литературу о происхождении термина «нарт» и не разделяет мнение ни одного из авторов (*Туганов, Рклицкий, Дюмезиль, Абаев*). Ссылаясь на материалы Бориса Андиева, С. утверждал, что название «нарт» попало в эпос задолго до появления монголов на Кавказе.

Соч.: Советский фольклор Юго-Осетии. Тб.: Изд-во АН ГССР, 1954; Нарты и сказания о нартах // Фидиуаг. 1945. № 4; О значении слова «нарт» // Фидиуаг. 1947. № 4; Грузино-осетинский словарь. Ст., 1940 и др.

Лит.: Б и г у л а е в а И. С. Павел Санакоев // Сердца, наполненные светом. О просветителях Южной Осетии. Цх., 2016. С. 269–331; Писатели Советской Осетии. Ст., 1957.

Л. А. Чибиров

САНТИ МАЛИК [САНТЫ МÆЛИКК] — притеснитель, насильник. Погиб от меча *Ахсара*, которым *Урызмаг*, сразившись с С. м., отрубил ему голову. Дочь С. м. досталась *Сырдоу*, его серый конь — *Хамыцу*; остальное его достоя-

ние нарты разделили между собой поровну. См. *Малик*.

Лит.: НК. 1989. С. 215.

Х. Ц.

САРАБИ / САРАБИТА [СÆРÆБИ / СÆРÆБИТÆ] — 1. Персонаж сказаний о *Даредзанах*, охотник из *кадага* «О том, как погибли нарты» («Нартæ куыд сыскъуыдысты»). Девушка, живущая в *пещере*, родила ему сына — будущего героя.

2. Название рода из *кадага* «Деденаг» («Деденаг»). Девушка из этой фамилии стала *номылус* Деденага (*Бедзенага*).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 803; НК. ИАЭ. 5. С. 728.

И. Б.

САРАКЦАУ / САРАХЦАУ [СÆРÆХЪЦАУ] — персонаж эпоса, хозяин волшебного *ножа* из *кадага* «Как Шатана стала женой Урызмага» («Сатана Уырызмаджы ус куыд сси»). Согласно сюжету: «Гостем оказался Саракцау, который не позволил зарезать быка, но достал он ножик, из которого выпрыгнули два юноши и барашек, и появились перед ними различные кушанья и напитки» («Уазæг разынд Сæрæхъцау æмæ нæ бауагъта гал æргæвдын, фæлæ хæрынкъа фелвæста æмæ дзы дыууæ лæппуйы æмæ нæлфыс агæпп ластой, æмæ сæ разы айдзаг алы хæрд æмæ нозтæй»). См. *Арахдзау. Ножик Сафа*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 535.

И. Б.

САРАМАГ [СÆРÆМÆГ] — персонаж эпоса. Уцелевшая после природной стихии, единственная из шести дочерей рода *Царциата* оказалась в нартовском обществе. От представительницы семи социальных слоев нартов у нее родились по одному мальчику, которых звали: *Каусараг, Кастараг, С., Тыханаг, Фыданаг, Авзараг, Фыдахаг*. Восьмая была дочь *Дзанагаг*. Среди многочисленных женихов, желавших добиться ее руки, особенно отличился третий брат С., опередивший соперников в джигитовке, пении, *танцах*; он расправился и с убийцей отца. С. сыграл пышную свадьбу, на которую были приглашены как *именитые нарты* (*Урызмаг, Сослан, Батрадз* и др.), так и *небожители* (*Афсати, Уастырдж*).

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 474–499, 590.

Л. Ч.





САРЗАНТ [СÆРЗÆНТ] — железный шлем воина. В *кадаге* «Бора у далимонов» («Борæ дæлимонтæм») встречаются строки:

Бора понял далимоновое слово
И вставил стрелы в железный шлем.

(Дæлимонты дзырд Борæ бамбæрста,
Атгыста хъистæ æфсæн сæрзæнты).

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 39, 460.

Л. Ч.

САРЫ КАРЗАН / САРЫКАРЗАН [САРЫ ХЪÆРЗÆН / САРЫХЪÆРЗÆН] — название местности, где жили *далимоны* в *кадаге* «Бора у далимонов» («Борæ дæлимонтæм»):

Далимоны тогда плавали в реке
И Бора перетащили в подземелье,
И он предстал в Сарыкарзане.

(Дæлимонтæ уæд ленк кодтой фурды
Æмæ Борæйы фæдæлдзæх кодтой,
Сарыхъæрзæны балæууыдысты).

В *кадаге* «Ахсар и Ахсартаг у далимонов» («Æхсар æмæ Æхсæртæг дæлимонтæм») С. к. — часть *пещеры* далимонов, порог *Ада*; место, где стонут в мучениях пленники.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 38–42, 123–128, 459, 478.

Л. Ч.

САСАНА — так в некоторых сказаниях именуется *Дзерасса*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 111–112.

Х. Ц.

САТАЛАГ [СÆТÆЛÆГ] — букв. ‘улитка’ — третий сын *Уархага*, младший брат *Ахсара* и *Ахсартага*, храбрый герой из *кадага* «Нарт Уархаг и битва его сыновей с великанами» («Нарты Уæрхæг æмæ йæ фыртты тох уæйгуытимæ»).

С. убил нартовских врагов — *великана* и его жену, вывел из их *пещеры* волшебного коня и забрал у *чертей* ценные вещи (*шапку-невидимку*, летающие башмаки, *волшебные веревки*).

С. женился на красавице-сестре семи великанов — *Хайырхуыз*. За то, что она отказалась выходить замуж за *Фалвара*, *Уаццлла* и *Уастырджы*, они мстили С., но благодаря своему коню и физической силе он вышел победителем.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 655.

И. Б.

САТИНИК. См. *Шатана-Сатиник*.

САТЦАЕВ Агубе (Агубечыр) Алиханович [САТЦАТЫ Алиханы фырт Агуыбе (Агуыбечыр)] — *сказитель*, уроженец сел. Заманкул РСО-А. От него в 1941 г. У. *Богазовым* и В. *Карсановым* записан *кадаг* «Как съели барана Сырдона» («Нарт Сырдонны тохъхыл куыд бахордтой»).

Опубли.: ИАС. 1961. I. С. 179.

И. Б.

САТЦАЕВ Эльбрус Батрбекович [САТЦАТЫ Батырбеджы фырт Эльбрус (1956)] — языковед, к. филол. н, доц., с. н. с. отдела осетинского языкознания СОИГСИ ВНИЦ РАН.

Область научных интересов С. — востоковедение, нартведение. Как специалистом по иранским языкам им впервые представлено развернутое сравнительно-сопоставительное описание двух основных восточно-иранских языков: осетинского и афганского (пушту).

С. — автор монографии «Нартовский эпос и иранская поэма “Шахнаме”» (2008), посвященной



Э. Б. Сатцаев



сравнительному анализу сюжетных мотивов двух выдающихся эпосов. Проведенный им анализ показал сходство осетинских и иранских эпических сюжетов и подтвердил теорию иранской первоосновы (субструктуры) «Нартиады». По мнению С., генетическое родство сюжетов Нартовского эпоса и «Шахнаме» свидетельствует о том, что именно у предков осетин сформировалось *ядро* Сказаний о Нартах и наместились их главные герои.

В исследованиях С. разработаны такие проблемы нартведения, как образ волшебной *чаши*, историчность *этики* героев, мифологический смысл *инцеста* и др.





Соч.: Нартский эпос. 2008; Образ волшебной чаши в Нартовском эпосе // Эпический текст: проблемы и перспективы изучения. Пятигорск, 2009; Об историчности этики героев нартского эпоса // Нартоведение в XXI веке: 2012. Вып. I. С. 215–220; Осетинский и афганский (пушту) языки: сравнительно-сопоставительный анализ. Вл., 2013; Древнеиранские корни осетинских нартских сказаний // Этногенез и этническая история осетин. Вл., 2013. С. 106–111; Мифологический смысл инцеста в нартском эпосе // ВЛФ. Вып. VIII. Ч. 2. Вл., 2015. С. 76–83; Культ коня у иранских народов // V ВМЧ. Вл., 2016. С. 277–280.

Лит.: Х а м и ц а е в а. Некоторые. С. 65.

Л. К. Гостиева

САУА [СÆУÆ] — друг *Созырыко* из *кадага* «Созырыко и Челахсартаг» («Созырыхъо æмæ Челахсартæг»), один из тех, кто осаждал твердню *Хыз*. По предположению Ш. *Джикаева* С. и Саууай (Сауа) — варианты одного имени.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 315–325, 507.

Л. Ч.

САУАЙНАГСКИЙ АЛДАР [САУАЙНÆДЖЫ ÆЛДАР] — букв. ‘алдар Черной скалы’ — персонаж «Нартиады», отец красавицы *Мысырхан*. Чтобы уберечь ее от *Хамыца*, С. а. построил наглухо закрытый замок и держал ее там, но тщетно. В «Сказке Нарта Урызмага» («Нарты Уырызмæджы аргъау») С. а. — хозяин поляны *Хыз*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 511; НК. ИАЭ. 3. С. 182.

И. Б.

САУАССА [СÆУÆССÆ] — первый нарт, отец трех нартских героев: *Бора*, *Болатбарзая* и *Дзылау*. Известно несколько вариантов его появления. Согласно одному из них, С. сотворен *Богом* по просьбе *Покровителя Огня* (Зынджы бардуаг). Рано утром Бог создал нужного человека и отправил его к Покровителю Огня для закалывания. Раскалил дух *огня* С. и бросил в реку, и вышел он из *воды* стальным. Подобным образом был закален и нартский герой *Батрадз*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 457; Осетины. 2012. С. 477–478 и др.

Л. Ч.

САУЛАГ [САУЛÆГ] — персонаж эпоса, хозяин Черной скалы и владений вокруг нее из *кадага* «Песня сына Уаза Ацамаза» («Уази фурт Ацамæзи зар»). С. — отец черноокой красавицы. На предложение *Ацамаза* выйти за него замуж она ответила: «Я не против, но с моим от-



Нарт Сауасса убивает маликов. Худ. М. Туганов

цом сложно договориться: выдаст меня только за того, кто заполнит наш загон оленями».

В другом *кадаге* — «Урызмаг и кривой великан» («Уырызмæг æмæ сохъхъуыр уæиг») — С. рассказывает *Урызмагу*, как он попал с семью сыновьями в *пещеру циклопа*, как циклоп съел его сыновей, а ему самому хитростью удалось избежать подобной участи.

В. И. *Абаев* сопоставляет легенду, рассказанную С., с гомеровским сюжетом о приключениях *Одиссея* и его спутников в пещере циклопа Полифема и обнаруживает множественные параллели. Аналогичные мотивы присутствуют также в фольклоре кабардинцев, чеченцев и грузин-мегрелов.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 495–501; НК. ИАЭ. 4. С. 369–371, 511, 512; ПНТО. 1925. С. 21–26; ХИФ. 1936. С. 142, 143; А б а е в. Из осетинского эпоса. С. 86.

Л. Ч.

САУЛАЕВ Дзарах Барегович [САУЛАТИ Бареги фырт Дзæрæх (ок. 1850–1960)] — известный осетинский *сказитель* из сел. Христиановское (ныне г. Дигора) РСО-А.





С. родился в сел. Верхний Мизур Алагирского ущелья. Рано лишившись родителей, он воспитывался сначала старшей сестрой, а потом — дядей по матери Бидзи Сикоевым, проживавшим в сел. Христиановское. С. имел семью: жену, трех сыновей и двух дочерей. Многие годы он находился на положении «временно проживающего» и не имел собственного участка земли, лишь в 1890-е гг. он был причислен к коренным жителям сел. Христиановское.



Дзара Саулаев

Интерес к народным сказаниям и песням у С. появился в раннем детстве, а после того как он ослеп (потерял зрение в возрасте семи лет в результате перенесенной оспы), родители позаботились о том, чтобы мальчик прошел специальную подготовку у известных в то время сказителей.

Своими учителями С. называл Баде *Гобеева* из сел. Стур-Дигора и Сослана Лолаева из сел. Урсдон. В 1884 г. для совершенствования в искусстве сказительства он отправился в юго-осетинское сел. Рук к известному народному сказителю Бибо *Томаеву*, которому в ту пору было более ста лет. Б. Томаев исполнял свои *кадаги* на чудесном *двенадцатиструнном фандыре*, которому было более трехсот лет. Томаевы получили ценный инструмент вместо денег при примирении с кровниками.

В конце XIX — нач. XX вв. М. С. *Туганов* записал от С. фольклорные материалы разных жанров на дигорском диалекте осетинского языка, в том числе народную историческую песню «Задалески нана», повествовавшую о женщине, спасшей детей во время нашествия Тимура на Северный Кавказ в 1395 г. От С. художником были записаны и кадаги о нартах «Рождение Батрадза», «Сын Албега, маленький Тотрадз» и др. М. С. Туганов высоко ценил исполнительское мастерство народного певца: «Дзарах был поистине талантливым кадаганагом — после слепого Бибо Дзугутова <...> он занимал первое место. <...> Судя по его длинным и тонким пальцам, он был искусным музыкантом. И дей-

ствительно, когда он играл, то глаза не успевали следить за его пальцами. Голос его был сильный и приятный: он хорошо гармонировал с его игрой» (Цит. по Т. А. *Хамицаевой*).

Большой вклад в изучение личности и творчества С. внес Г. А. *Дзагуров*, который еще в детстве неоднократно слушал на *Ныхасе* народного певца-односельчанина и сохранил в памяти яркие впечатления от встреч с ним. В 1909, 1910 и 1916 гг. Г. А. Дзагуров записал от С. 30 памятников устно-поэтического творчества, среди которых были 12 кадагов. По мнению собирателя, народный певец «обладал острой и емкой памятью, в которой хранил большое количество народных сказаний самого различного содержания и жанров. Сказания передавал с легко заметным воодушевлением и внутренней взволнованностью». Среди записанных Г. А. Дзагуровым текстов — «Нарт Урызмаг и его безымянный сын», «Сын Хамыца Батрадз — мститель за отца», «Арахцау, сын Деденага» и др.

С. передавал свой богатый репертуар ученикам, которые тоже были слепые. Одним из его учеников был Науаг Секинаев.

Соч.: ИАС. Т. I. С. 226–227, 263–268, 300–303; Нарты. ОГЭ. Кн. I–II; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, оп. 1, п. 145, д. 351.

Лит.: Дз а г у р о в Г. А. Осетинские народные сказители и певцы // НА СОИГСИ, ф. Фольклор, оп. 1, п. 134, д. 418, л. 15–23; Х а м и ц а е в а Т. А. Сказители осетинского нартовского эпоса // Нарты. ОГЭ. Кн. 3. М., 1991. С. 146–149; М а м е в а И. В. Институт эпического сказительства на Северном Кавказе: универсалии и этноспецифика // ИСОИГСИ. 8 (47). 2012. С. 61–79.

Л. К. Гостиева

САУЛОХОВ Сандро [**САУЛОХТЫ** Сандро] — информатор. Он него Афасса *Баскаева* записала кадаг «Нарт Созырыко» («Нарты Созырыхъ»), рассказанный ему Илико *Слановым*.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (IX), л. 89–90.

И. Б.

САУМАРОН [**САУМАЕРОН**] — в мифологии осетин женщина, живущая в Сау адаге (Черный овраг) и воспроизводящая на свет детей непорочным зачатием.

Лит.: Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 24–26; Х а ч и р - т и А. Х. Аланика: культура и традиции. Кн. 3. Вл., 2009; его же: Саумæрон // ОЭЭ. С. 436.

Л. Ч.





САУМАРОН-БУРДЗАБАХ [САУМАРОН-БУРДЗАЕБЪХ] — букв. ‘златокудрая красавица черной земли’ — персонаж «Нартиады». С.-Б. жила в *башне*, вершины которой было не видно с земли. Красавица могла дать согласие на замужество только человеку, крик которого был бы услышан от основания башни до ее вершины. Старания многих женихов завершились неудачей. Свое счастье попытал и сын *Урызмага Айсана*, однако голос его также не достиг цели. И лишь ржание *коня* Айсаны, от которого на вершине башни обвалился угол, позволило С.-Б. увидеть жениха. С.-Б. вышла замуж за Айсану, и зажили они счастливо в *Селении Нартов*.

С.-Б. — чародейка. Она обладательница золотого *зеркала* (вариант — чудесного платка): повернет она его налево — враги превращаются в немые камни, а вправо поведет — вновь превращаются в людей. В некоторых сказаниях супругом С.-Б. является брат Айсаны — *Амзор*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 77–83; 663.

Л. Ч.

САУТИЕВ Б. [САУТИАТЫ Б.] — *сказитель*, уроженец сел. Коста РСО-А. От него в 1941 г. Х. *Бигулаевым* и Б. *Дзагаевым* записан «Кадаг о Сырдоне» («Сырдоны Кадаг»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (III), л. 143–146.

И. Б.

САУУАЙ [СЪУУАЙ] — единственный сын престарелого Нарта *Кандза* Саумараты. С. был женат на дочери *Урызмага* и *Шатаны* — *Агунде*.

Младенец С. был баловнем (при кормлении он искусал грудь матери). За это отец велел бросить его в расщелину ледника, где С. обнаружили *волк* с волчицей и выкормили его. Младенец рос «не по дням и часам, а по мгновениям», и вскоре стал ходить на *охоту* и наведываться в родное селение. С. хорошо владел оружием, был смелым и отчаянным. В образе неизвестного охотника он принял участие в *скачках* на чудесном коне отца — *Гемуде*, устроенных *Бората* в честь своих предков. Он первым пришел на *Поляну игр* и получил в награду главный приз — пленного мальчика. Не было С. равных и в *плясках*, и в *игре* на трехструнном *фандыре*. Во время совместных походов с *именитыми нар-*



Саууай. Худ. А. Джанаев

тами С. познакомился с дочерью *Урызмага* и стал его зятем, несмотря на то, что отцы новобрачных, *Кандз* и *Урызмаг*, были кровниками. На их пышную свадьбу в качестве почетного гостя был приглашен покровитель диких животных *Афсати*. См. *Кандз*.

Лит.: СН. 1978. С. 393–410; НК. ИАЭ. 2. С. 117–127, 173–181; НК. ИАЭ. 4. С. 386–390; НК. ИАЭ. 5. С. 221–305; Цгоев. Словарь.

Л. Ч.

САУФУРД — букв. ‘черная река’ — название местности в *Стране Нартов*; место *охоты Хамыца*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 267.

И. Б.

САФА — один из наиболее популярных представителей *пантеона небожителей* в Нартовском эпосе. В сказаниях он покровитель домашнего очага и *надочажной цепи*, друг нартов. Место обитания С. — вершина горы *Уаза* (вариант — *Уасх*). Имеет семью, в одном из сказаний говорится о существовании у него сына.

В некоторых сказаниях он выступает и как верховный кузнец и назван «искусным небес-





Сафа. Худ. И. Лотиев

ным кузнецом», «небесным кузнецом», «искусным кузнецом» (в большинстве вариантов — Курдалагон). В его ведении двенадцать кузниц, в которых он закаляет *Батрадза*. Согласно большинству фольклорных текстов, Курдалагон накладывает медные заплаты на разбитые головы героев, но эту же миссию иногда выполняет С. В значительном корпусе текстов Курдалагон кует чудесные стрелы для героев, однако в одном из вариантов эту роль выполняет «небесный Сафа» («уэлларвы Сафа»). Любопытно, что в одном и том же эпическом сюжете герой *Тапсыко* назван изначально сыном небесного кузнеца Курдалагона, а затем сыном С.

В сказании «Уархаг и Уархтанаг» («Уærхæг æмæ Уærхтæнæг») одновременно фигурируют оба представителя *кузнечного дела*: С. и Курдалагон, иногда они называются общим именем Сафа-Курдалагон или Курдалагон-Сафа. А. Х. Бязыров называет С. в двух вариантах: «Куырды Алæгон Сафа» и «Алæгаты Сафа». Существуют тексты, в которых Сафа и Курдалагон отождествляются. Так, в одном из нартовских сказаний указано: «И уложил его для закалки у небесного кузнеца Курдалагона (у Сафа)». Комментируя

данный пассаж, фольклорист Г. Дзагуров пишет со ссылкой на сказителей: «По представлению Сабе и Баззе — Сафа и Курдалагон — одно лицо». По другим сведениям, «Курдалагон — первый ученик Сафа, ...который научил его кузнечеству».

Оружие, выкованное С., пользуется большим спросом: тремя стрелами, выкованными в кузнице С., *Сайнаг-алдар* убивает своего врага — Нарта *Дзеха*. Стрелами, изготовленными С., нарты уничтожают ангелов и духов, при этом для поражения семи небожителей достаточно одной стрелы. Раз нанесенная рана *мечом* или любым оружием, произведенным С., влекла неизбежную смерть, но если удар повторялся вновь, то наносящий его падал сам, пораженный волшебной силой меча.

С. изготавливает меч для самого *Уастырджи*, на одной стороне клинка которого сияло *Солнце*, на другой — *Луна*. Меч Сайнаг-алдара тоже произведение искусного С.: на нем также сияют светила, если же взглянуть на его клинок, то в нем отражается все, что происходит на белом свете.

Но предметы, изготовленные С., обладают не только разрушительными свойствами. Иногда они становятся средством для оболыщения. Как-то небожители поспорили о том, кому из них удастся соблазнить *Шатану*. Всем отказала Шатана, только С. удалось получить ее благосклонность, и все благодаря удивительному пещинному ножкику.

Придя в дом Шатаны, С. вытащил из кармана ножик и бросил его на землю — и тут же из него выскочили мальчик и девочка. Мальчик поймал коричневого ягненка и заколол его. Девочка принесла *фынг*. Когда сварилось мясо, мальчик и девочка сняли с огня *котел* и накрыли стол для пиршества. Ножик так понравился Шатане, что ради его приобретения она согласилась на близость с С.

С. проявлял особую заботу о молодых нартах. Он устроил в честь юного Нарта *Сослана тир* и пригласил на него знатных небожителей: покровителя мужчин-воинов и путников *Уастырджи*, повелителя громов *Уаццлла*, патрона диких животных *Афсати*, покровителя домашнего скота *Фалвара*, чудесного небесного кузнеца Курдалагона, хозяина ветров *Галагона*, владыку водных просторов *Донбеттыра*. Им



прислуживал сам Сослан. С. предложил небожителям одарить Сослана, на что отозвались все приглашенные.

Когда у *Урызмага* родился сын, то весть эта раскатом грома донеслась до славного С. Он



Сафа (фрагмент). Скульп. Н. Ходов

привел в *Селение Нартов* на шелковой бечеве белого быка. Подойдя к дому *Урызмага*, он крикнул с порога: «Долгой жизни родившемуся, а право воспитывать его пусть дадут мне!». Сам принес в жертву быка и устроил нартам пиршественное застолье — так он завоевал право быть воспитателем мальчика, названного *Айсана* (по другой версии *Крым-Солтан*). С. взял его к себе на вершину *Уаза* в качестве *кана* (воспитанника). Когда *Айсана* подросток, его навещали *Уастырджи*, *Афсаги*, *Тутыр*, *Уацилла* и другие небожители.

С. подарил воспитаннику свои *лук*, *стрелы* и *меч*. Наиболее значимый эпитет С. — «мудрый». *Нарт Урызмаг* славил мудрого С. за то, что он «воспитал для нартов отважного юношу» *Айсану*.

Не обделяет своим вниманием С. нартовскую молодежь в целом. Именно ему было

поручено возглавить сватов к дочери *Сайнаг-алдара*. Во главе представительной группы небожителей (*Афсаги*, *Уастырджи*, *Фалвара*) и сонма ангелов он направляется на *Сау-хох* (см. *Черная гора*), где находилась твердыня



Сафа. Худ. А. Хетагуров

Сайнаг-алдара, с почетной миссией сосватать для *Нарта Ацамаза* невесту. В сказаниях С. нередко выступает как руководитель пышных застолий.

С. именуют также: «урс боцьо» (белобородый), «дэсны» (искусный), но встречается и уничижительное определение — «милгуыбын» (букв. ‘закопченное пузо’). Это, очевидно, связано с тем, что С. приходилось работать в дыму кузни. Этимология имени С. неясна. В. И. *Абаев* выводил ее от имени православного святого Саввы. Но святой Савва был *покровителем огня* разве что у сербов, географически далеких от осетин. Т. А. *Гуриев* считал, что С. пришел на смену скифской богине домашнего очага *Табити*. С. *Санько* сравнил С. с белорусским божеством печки и домашнего огня вообще — *Сопухой*.

Лит.: Абаев В. ИТ. 1990. С. 132; Гуриев В. Кто есть кто; его же: Наследие скифов и алан (Очерки о словах и именах). Вл., 1991. С. 152–155; Санько С. Сопуха // Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік. Мінск, 2004. С. 481; НК. ИАЭ. 1. С. 134, 141; НК. ИАЭ. 6. С. 270, 439; НК. ИАЭ. 7. С. 293; ОЭЭ. 2013. С. 437; Чочиев В. Очерки. С. 201–202; Дзидцойты. ВОФ. С. 291–292.

Р. П. Кулумбегов



САХАР (араб.) — город, а также многолюдный аул. Упоминается в *кадаге* «Как родился Арахдау, сын Бедзенаг-алдара». Упрекая отца *Челлахсартага* за то, что он не выдает ее замуж за *Сослана*, *Бедуха* говорит отцу: «А тебе Хизову алдару не подобает бояться того мертвого человека, тело которого разложилось и страшным зловонием наводит разные болезни на народ твоего большого сахара».

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 749, 861.

Л. Ч.

САХУГ [СÆХУЫГ] — охотник, гость нартов; справедливый человек. С. редко встречается в *кадагах*, но он всегда отстаивает интересы нартов. В *кадаге* «Шкура черной лисицы» («Сау рувасдзарм») он участвует в споре с *Хамыцем* и *Урызмагом* за *шкуру черной лисицы*. Согласно *кадагу* «Свадьба Сахуга» («Сæхуыгы чындзæхсæв»), С. — племянник нартов, владелец стад и табунов, равный с ними по достоинству. Согласно эпическому сюжету, С. отправился на поиски суженой. По пути, мучимый жаждой, он достиг *родника* и решил из него напиться. Когда С. наклонился к *родниковой воде*, он увидел отражение прекрасной девицы и полюбил ее. Она оказалась сестрой трех ангелов. Девушка ответила согласием на предложение С., и они сыграли пышную свадьбу, на которой в качестве почетных гостей присутствовали *небожители*: *Уастырджы* (*шафером*) и *Уацмлла*, а также *именитые нарты*: *Урызмаг*, *Хамыц*, *Сослан*, *Ацамаз* и др.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 489; НК. ИАЭ. 7. С. 443–452, 585.

Л. Ч.

САХХАХУХ [СÆХХАХУХ] — название одной из неопустошенных нартами стран (*Æнаæхæрд бæстæ*). Ю. *Дзиццойты* предположительно делит двусложное слово на *Сæхх* (название горы) и *Хихх* (ахих).

Лит.: Дзиццойты. С. 222, 226.

Ю. Дз.

СÆРЫ ЗÆД / СÆРЗÆД — так в фольклорно-этнографической традиции осетин именуется покровитель домашнего очага, патрон-хранитель, букв. 'покровитель (ангел) головы'. Место его почитания — центральный столб в доме.

Покровителя семьи мог воплощать как сам столб, так и небольшой флажок, который к нему крепился. Этот церемониальный флажок из отчего дома приносила с собой невеста.

Состарившись, *Нарт Аца* решил передать свое наследство сыну *Ацамазу*. Среди прочих даров была и *свирель*, которая хранилась, завернутая в вату, под сенью С. з.

Когда невеста *Агунда*, сосватанная для *Нарта Ацамаза*, пришла в его дом, то ее изначально подвели к центральному столбу, чтобы вверить покровительству С. з.

Место С. з. является священным в доме. Так, *Сырдон* осуждает *Нарта Хамыца* за то, что тот прячет свою жену *Быценон*, превращающуюся днем в *лягушку*, в неподобающем для этого месте: «Разве кто-нибудь держит лягушку в святом месте *Сæры зæд!*», — укоряет он *Хамыца*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 291; НК. ИАЭ. 4. С. 386, 412; Цгоев. Словарь и др.

Р. К.

СВИРЕЛЬ [УАДЫНДЗ] — от осет. «уад» — 'дыхание', 'ветер', 'вихрь'. Этот *музыкальный инструмент* покровитель охотников *Афсати* дарит *Нарту Ацамазу*. Благодаря волшебным свойствам С. *Ацамаз* добивается любви дочери *Сайнаг-алдара*, красавицы *Агунды*, и собирает *калым* за нее.

В некоторых сказаниях в обозначениях С. употребляется термин «хæтæл» (осет. — дудка, ствол, стебель):

Красивая избалованная девушка, опора отца,
Спускается со своей башни,
Собирает осколки разбитой свирели
И отдает их своему старому отцу.
Когда он ударяет по ним плеткой —
Осколки склеиваются.
Красавица *Агунда* берет свирель пастуха,
Завязывает ее в красную шелковую ткань
И прячет в расписной сундук.

В эпосе встречаются термины и образы, связанные с игрой на С., такие как: «уадындзхæлæс» (букв. 'имеющий голос свирели', 'свирельный голос') и «уадындзхъуыр» (букв. 'умеющий петь как свирель', 'свирельное горло').

Как пишет В. И. *Абаев*, игра на С. имеет магическую силу *солнца*, благодаря ей наступает весна. Такого же мнения придерживаются и другие





Чудесная свирель Ацамаза. Худ. У. Кануков

исследователи: «Ацамаз — это свадьба, это весна. Не случайно он играет на духовом инструменте. Это — весенний, все оплодотворяющий ветер, а ветер — это движение, пробуждение от зимней спячки к весенней бодрости, радости». Таким образом, С. в мифологической системе осетин символизирует зарождение новой жизни или пробуждение ее в новом качестве (*Салбиев*).

С. представляет собой одну из разновидностей продольной флейты (по классификации Хорнбостеля — Закса — аэрофон, индекс 421.111). Изготавливали ее из кустарника «бузины и иных зонтичных растений путем удаления мягкой сердцевины из стебля; иногда из отрезка ружейного ствола». Общая длина ствола С. равна 500–700 мм, обычно с 2–3, иногда 4-мя и более игровыми отверстиями в нижней части инструмента. С. также могли изготавливать из стебля зонтичных растений, из однолетнего побега кустарника или стебля тростника. Диапазон С. достигает двух октав и составляет звукоряд от соль малой октавы до третьей октавы. Старинные виды осетинских С. хранятся в музеях России и Грузии.

Об активном применении этого инструмента в народной традиции свидетельствуют не только эпические сказания, но и упоминания в поговорках, например: «Свирель пастуха — это

музыкальный инструмент (фандыр) пастбищ» («Фыййауы уадындз фосхизæны фæндыр у»).

С. приписывались свойства, связанные с представлениями народа о чудодейственных свойствах музыкального звука, который приводит к упорядочиванию окружающего мира. Считалось, что игра на С. магически действовала на окружающий мир, например, оберегая стадо от волков и защищая животных от болезни. Также считалось, что животные понимали сигналы С. и слушались *пастуха*. Осетины говорили: «Хороший пастух не криком и палкой управляет стадом, а игрой на свирели» («Хорз фыййау йæ фос хъæр æмæ лæдзæгæй нæ, фæлæ йæ уадындзы цагъдæй æздахы»).

Вместе с тем, существовали особые музыкальные обороты, исполняемые на С., которыми пастухи подавали друг другу различного рода сигналы. Опосредованно это выражено в тексте народной песни «О пастухах Черной и Белой горы», где поется:

Ой, пастух горы Черной
На свирели играет.
Песнь свою обращает
К пастуху горы Белой:
«Ой, спешат к тебе гости,
Раздуваясь от злости.
<...>
Всех числом их двенадцать.
Ой, торопятся гости
За твоими стадами.
Береги свои кости,
То убийцы — не гости».
Ой, пастух горы Черной
На свирели играет,
Песнь свою обращает
К пастуху горы Белой:
«Гъей, пастух горы Белой,
Что скажу, то и делай!
За твоею отарой
Валух тащится старый.

Ты возьми и зарежь его.
Их корми, сам не ешь его.
Будет мясо им ядом,
А конец будет адом!».
<...>

Ой, пастух горы Черной,
Ой, пастух горы Белой





На свирелях играют,
Пот со щек утирая.
Бродят, бродят отары,
Бредят, бредят алдары,
На траве умирая.

В Нартовском эпосе осетин встречается и другой вид С. — «удæвдз / уодавдзæ» (от осет. «уд» — ‘душа’). Согласно сказаниям, небесный кузнец *Курдалагон* дал имена новорожденным близнецам — *Ахсару* и *Ахсартагу* и «в честь наречения он преподнес им в подарок «удæвдз», сделанный из булатной стали в кузнице самого Курдалагона». Чудесная С. не нуждалась в музыканте — она сама издавала прекрасные звуки и веселила нартов во время ритуальной трапезы: «Положили нарты удæвдз на стол и стал он петь чудесными звуками свирели “Возьми и выпей ронг, с благословения Бога”» («Удæвдзы дын сывæрдтой сæ фынгыл Нарт, æмæ сын кодта диссаджы зарджытæ уадындз-хъæлаесæй “Айс æй, аназ æй, ронг Хуыцауы хæларæй”»).

По мнению В. И. Абаева, сказание об Ахсаре и Ахсартаге является одним из самых древних и восходит еще к тотемической стадии развития самосознания его создателей. Следовательно, этот духовой инструмент наиболее архаичный в традиции, и упоминание металла в его изготовлении, по мнению некоторых исследователей, не случайно; исследователь традиционных народных инструментов Ф. Ш. Алборов видит в этом предугадывание изготовления медных духовых инструментов в последующие эпохи.

Упоминание в эпосе сходства звуков данного инструмента со звуками С. не случайно. В традиционной музыкальной культуре осетин термином «удæвдз» называли одну из разновидностей С. — тростевый язычковый инструмент. Алборов упоминает и второй вариант названия, заимствованный, по его мнению, из грузинского языка — стъили. Этот вид С. был широко распространен преимущественно в Южной Осетии и применялся в пастушеском быту, однако использовался и во время народных гуляний для сопровождения *танцев*. Судя по повсеместному распространению инструмента еще в середине XX в., он функционально заменяет С., которая к этому времени практически выходит из употребления. Изготавливался этот инструмент из

ствола шиповника и обладал мягким и теплым тембром, напоминающим звучание гобоя (Алборов). Встречаются инструменты как одноствольные (иухæтæлон), так и двухствольные (дыууæхæтæлон). Изготовление двухствольного инструмента было весьма сложным, так как требовало определенных навыков в изготовлении двух различных инструментов в рамках одного звукоряда.

В связи с угасанием традиции пастушества, а также народных танцевальных гуляний в сопровождении аутентичных инструментов, к настоящему времени С. практически полностью вышла из музыкальной практики и существует лишь в реконструкциях народных умельцев в рамках вторичных форм фольклора.

Лит.: НК. ИАЭ. 7; Абаев В. ИЭСОЯ. IV. 1989; Алборов. Музыкальная. С. 98–110; Галаев Б. К., Салбиев Т. К. В поисках создателя: мифология и традиционная культура осетин. М., 2013.

Дз. М. Дзлиева

СВИРЕЛЬ АФСАТИ [ÆФСАТИЙЫ УАДЫНДЗ]. См. *Афсати. Аца. Ацамаз*.

СВЯТИЛИЩЕ САФА [САФАЙЫ КУВÆНДОН] — из святилища *Сафа Афсати* обращается к славному охотнику, сыну Комиа, чтобы он отобрал у *далимона* его дочь *Хайырхуыз*.

Лит.: ИАС. Т. II. С. 420.

Х. Ц.

СЕКИНАЕВ Павел [СЕКЪИНАТЫ Павел] — *сказитель*, уроженец сел. Буркул Душетского р-на Грузии. От него Д. *Бегизовым* записан *кадаг* «Хамыц и Шатана» («Хамыц æмæ Сатана»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор, ф. 4, арх. 30, оп. 1, л. 172–176.

Л. Ч.

СЕКИНАЕВ Харитон [СЕКЪИНАТЫ Харитон] — *сказитель*, уроженец сел. Сурх-Дигора РСО-А. От него в 1938 г. Тазе *Бесаевым* записан *кадаг* «Заветы Сырдона» («Сирдони фæдзæхститæ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 133, д. 345 (X), л. 17.

И. Б.

СЕЛА, СЕЛАН. См. *Силан*.





СЕЛЕНИЕ НАРТОВ [НАРТЫ ХЪÆУ] — находится в центре *Страны Нартов* (нарты бæстæ, нарты зæхх). С. Н. состоит из *Трех Кварталов* (æртæ сыхы): Верхний, Средний и Нижний; в них проживают три нартовских рода — *Бората* (Борæтæ), *Алагата* (Алæгатæ) и *Ахсартаггата* (Æхсæртæггата). Р. Гиршман нашел соответствие этому вертикальному делению в социальной топографии древнеиранских раннегородских центров: укрепленный замок (воины), священная терраса (жрецы) и кварталы общинников.

В нескольких текстах можно встретить определение «Нарты калак-хъæу»: «Поехал Урызмаг верхом на осле в город-поселение нартов» («Ацыди Уырызмаг хæрагыл Нарты калак-хъæумæ»); «Девушка превратилась в куницу и пришла в город-поселение нартов» («Афтамай сæлавыр фестын кодта чызг йæхи æмæ Нарты калак-хъæумæ ‘рцыди»).

Нартовские кварталы делятся на улицы, переулки: «Вечером идет Созырыко вверх по улице. И в одном переулке стоят молодые люди, и в другом переулке стоят молодые люди, и в третьем переулке стоят молодые люди» («Изæрай Созырыхъо уæлæмæ уынгты фæцæуы. Æмæ иу тигъыл дæр лæппутæ лæууынц, иннæ тигъыл дæр лæппутæ лæууынц, æртыккаг тигъыл дæр лæппутæ лæууынц»). А обособленная местность, находящаяся за С. Н., названа *Фаснарт*: «Тогда Урызмаг и Хамыц собрались пойти к сестре своего отца, жившей за Селением Нартов» («Уæд Уырызмаг æмæ Хæмыц сфæнд кодтой Фæснарт сæ фыдыхомæ фæрсæг фæцæуын...»). Помимо указанных пространственных обозначений, связанных с С. Н. и близлежащей местностью, встречаются поля, просторы нартов (нарты быдыртæ), место, где нарты набирали воду (диг. нарти донсæн), местность у *моста* нартов (Нарты хиды хъус); границы высоких гор нартов (Нарты бæрзонд хæхты арæнтæ).

Посреди нартовских кварталов находится сад *Бора* с плодоносящей Золотой Яблоней — ярким символом *Мирового древа*. Картина сказочного сада примечательна тем, что для древнего сознания образ сада представлялся огражденным, укрытым от бедствий, упорядоченным, дружелюбным человеку пространством.

Представление о поселенческом локусе как о центре характерно для средневекового хроно-

топа. Так, в скандинавской мифологии, которая сохранила многие черты верований и представлений, некогда общих для всех германских племен, «Мир людей Мидгард (Midgardr) (букв. ‘срединная усадьба’) — возделанная, культивированная часть мирового пространства. Мидгард окружен враждебным людям миром чудовищ и великанов — это Утгард (Utgardr), (букв. ‘то, что расположено за оградой двора’) — необработанная, остающаяся хаотичной часть мира. Контраст Мидгарда и Утгарда находит параллель в противопоставлении в скандинавском праве двух категорий земель — «в пределах ограды» (innangardz) и «за оградой» (utangardz). Этим контрастом охватывались как основное правоотношение (индивидуальное и коллективное землевладение), так и коренные представления о космосе: мир человеческий — усадьбу, крестьянский двор, имеющий полную аналогию, и вместе с тем, возвышающую санкцию в Асгарде — усадьбе богов-асов, со всех сторон обступает неизведанный, темный мир страхов и опасностей».

В калмыцком героическом эпосе «Джангар» основное место действия — страна Бумба. По мнению А. А. Бурыкина, это не только особое художественное пространство, но и «некий идеальный мир и идеальное государство, где буквально все является совершенным — природа, климат, люди и животные, правитель и те, кто ему служит — богатыри-сподвижники Джангара, правителя страны Бумбы».

В древнеиндийском эпосе «Рамаяна» есть описание царства *Рамы*, Кошала со столицей Айодхье, и таких городов, как Митхила, Вишала. Все они, а также Айодхье соответствуют облику городов последних столетий I тыс. до н. э. В «Махабхарате», где события происходят главным образом в западной части Северной Индии, столица кауравов Хастинапура описывается как «густонаселенный город с многочисленными дворцами и величественными зданиями, хорошо благоустроенный, укрепленный рвами и стенами. Между тем, как показали раскопки на месте древней Хастинапуры, в нач. I тыс. до н. э. она представляла собой просто скопление хижин всего лишь с несколькими кирпичными домами», следовательно, описание поселения в эпосе является результатом художественного вымысла.





Наиболее полной аналогией тернарному делению С. Н. является ранний Рим, население которого согласно традиции делилось на три племени — трибы (само название которых восходит к индоевропейской основе «три»): рамнов (латинян, от имени основателя города Ромула), тициев (сабинян) и луцеров (этрусков). На три части, согласно Варрону, была первоначально разделена и территория Рима, хотя планировка города была квадратной. Вместе с тем, предыстория Рима, как и нартов, связана с двумя близнецами — Ромулом и Ремом. Из трех самостоятельных поселений словен, кривичей и мери возник Новгород, а Киев — из трех урочищ, где сидели братья Кий, Щек и Хорив.

Важно то, как закладывались древние и средневековые поселения. Согласно М. *Элиаде*, сотворение мира и есть прообраз всякого строительства, а каждое новое поселение — это «имитация и в некотором смысле повторение сотворения мира». В Нартовском эпосе не встречается описание строительства собственно С. Н. В одном лишь сказании говорится о происхождении нартов от *Уархтанага*, который сначала поселился в горах, а затем построил себе замок на равнине: нартовский Уархтанаг появился благодаря вселенской благодати (*фарн*) и дыханию *Бога*. Когда же он появился, то поселился в высоких горах. Уархтанаг построил величественные замки в степях Талагта. Тем временем *Курдалагон* с небес спустил ему из необычной стали сделанного *великана*, закаленного в булатной кузнице. Уархтанаг начал пахать открытые поля и посеял волшебное зерно из нартовских запасов *Уацилла*. Сын Уацилла *Габутдзали* охранял его посевы; не подпускал к пашне Уархтанага град из грозных туч и ветер, появляющийся по немилости *Нафа*. Вокруг замка Уархтанага расположились три квартала нартов и *чинтов*, и рассеялись они, пустили потомки нартов неиссякаемые корни («Нарты Уархтанæджы сфæлдыста æрдзы фарн æмæ Хуыццауы комы тæф. Иугæр куы сæвæрдис, уæд æрцардис бæрзонд хохы фидæртты. Уархтанæг æрцарæзта дардыл зылд галуантæ Талæгты быдырты. Уалындыжы йæм уæларвæй Куырдалагон рауагъта æрвон фæтыгæй æндон уайыг, болаты куырдадзы цагъд. Уархтанæг дын райдыдта хуым кæнын тыгъд быдыры æмæ байтыдта

æлутон хор, Уациллайы нæртон тауинагæй, æрмæджы нæмыгæй. Уациллайы фырт Гæбутдзали йын хъахъхъæдта йæ хъугæмтты цард. Нæ уагъта Уархтанæджы хуымтæм мигъæй-æврæгътæй ихы сыг æмæ Нафы дæхæй дымгæ. Уархтанæджы алфамблай æрцардысты Æртæ нарты æмæ чынтæ æмæ апырх сты, ауагътой нарты фæдон мыггаг æвидигæ»). Согласно отрывку, С. Н. появляется в окрестностях замка Уархтанага. На поверхности и мифологическая составляющая: родоначальник нартов создан вселенской благодатью и божественным дыханием, а его обоснованию на земле и организации первого поселения способствуют небесные покровители и *небожители* — Курдалагон, Уацилла, Габутдзали, которые также являются действующими лицами эпоса.

Помимо того, что С. Н. составляют Три Квартала (а в некоторых вариантах — семь), важнейшими микротопонимами здесь являются Нартовский *Ныхас* (Нарты Ныхас) и *Зилахар*.

Еще одна особенность эпического поселения — его патрилокальный характер: нарты не признают своим того, кто родился на чужой территории, вне С. Н.: «Того, кто родился не у нас, мы за своего не считаем» («Махæн нæхимæ чи нæ райгуыра, уый мах нæхиуыл дæр нæ нымайæм»). «Тогда Нартовский Ахсартаг решил уйти из подводного царства Донбеттыров, сказав он своей жене Дзерассе: “Пойдем, я и ты отправимся на озаряемую солнцем землю, в горы моих предков, в Селение Нартов”» («Уæд дын Нарты Æхсартаг Донбеттыртæй ныффæнд кодта, загъта йæ ус Дзерассæйæн: “Цом æмæ æз æмæ ды фæфардаг уæм уæлхур зæхмæ, мæ фыдæлты хæхтæм, Нарты хъæумæ”»).

Ш. Д. Инал-Ипа в сборнике научных статей «Сказания о нартах — эпос народов Кавказа» писал, что в сказаниях представлено немало брачных пар, которые живут со своим потомством на территории мужа. Принцип патрилокального поселения супругов четко выражен, например, в следующих словах матери *Дзерассы*: «Тех, кто рождается не на землях нартов, уж вовеки нарты за своих не сочтут». Это подтверждают и сами нарты: «Все невестки наши при нас проживают, ни одна не живет у своих родичей». В случае размолвки или развода жена возвращается к родителям или ближайшему родственнику из ее рода. Так, *Урызмаг*,





рассердившись, говорит жене своей *Шатане*: «Отправляйся скорей к своим ты родичам».

Основные характеристики С. Н. как эпического пространственного локуса — защищенность и сакральность.

Лит.: СН. 1989. С. 257, 416; НК. ИАЭ. 1; НК. ИАЭ. 2; НК. ИАЭ. 3; Б у р ы к и н А. А. Страна Бумба в калмыцком эпосе «Джангар»: художественное пространство героического эпоса, идеальное государство и концепт культуры // Образ рая: от мифа к утопии. Серия «Symposium». Вып. 31. СПб., 2003. С. 198–204; Г у р ь в и ч А. Я. Категории Средневековой культуры. М., 1972; Г р и н ц е р П. А. Древнеиндийский эпос. Генезис и типология. М., 1974; Э л и а д е М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999; И н а л - И п а Ш. Д. Исторические корни древней культурной общности кавказских народов (Опыт сравнительного изучения нартского эпоса) // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 30; Г и р ш м а н Р. М. Религии Ирана. От VIII в. до н. э. до периода ислама // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Л., 1978. С. 67; П е т р у - х и н В. Я. Три «центра» Руси. Фольклорные истоки и историческая традиция // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 147–148, 151–152.

М. В. Дарчиева

СЕЛИЧ Ана Маркович [*серб.* **СЕЛИЋ** Марковић Ана (1950)] — сербский переводчик и публицист, член Союза литературных переводчиков Сербии (с 1982 г.).



А. М. Селич

С. окончила филол. ф-тет Белградского ун-та (1972), магистратуру того же ф-тета (1976). До отъезда в Канаду и США в 1983 г. работала журналистом и переводчиком. Окончила ф-тет английского языка

Карлтонского ун-та (1986) (г. Оттава, Канада). Переводила для правительства Канады тексты с сербского на английский язык. С 1990 г. С. живет и работает в Сербии.

С. является переводчиком с английского, итальянского и русского на сербский язык, а также с сербского на английский язык. С 1980 г. ею переведены с английского на сербский язык 15 художественных произведений таких писате-

лей, как Нгуги ва Тхионго, В. С. Найпол, Ребекка Уэст, Ханиф Курейши, Исаак Башевис-Зингер, Дж. Р. Толкин и др.

Большое место в творческой деятельности С. занимают переводы Сказаний о Нартах. В 2020 г. переводчиком впервые в Сербии опубликованы Нартовские сказания на сербском языке. Книга «Осетские приче о Нартима — Вархаг и његови синови, Шатана и Уризмаг, Сослан» («Осетинские сказания о Нартах: Уархаг и его сыновья, Шатана и Урызмаг») издана в Белграде в издательстве «Дарма». Перевод осуществлен с книги «Осетинские нартские сказания» (М., Вл., 2010), которая является переизданием Нартовского эпоса на русском языке (1948).

Книга иллюстрирована художницей Александрой Козич, снабжена словарем. Публикацию завершает обстоятельное послесловие, написанное С. Издание Нартовских сказаний осетин было встречено в Сербии с большим интересом.

В ближайшее время С. предполагает издать второй и третий тома осетинских Нартовских сказаний под названиями «Осетские приче о Нартима — Сирдон, Хамиц и Батрадз» и «Осетские приче о Нартима — Ацамаз, пропасть Нарта и посебне скаске».

В сербском журнале «Политикин забавник» опубликовано в переводе С. Нартовское сказание «Какоје Шатана постала Уризмагова жена» («Как Шатана стала женой Урызмага»).

Соч.: Singer I. B. Pripovedač Naftali i njegov konj Sus. 1980 (Пер. с англ.); Singer I. B. Stara ljubav. Gornji Milanovac, 1981 (Пер. с англ.); Singer I. B. Mladić u potrazi za ljubavlju. Gornji Milanovac, 1981 (Пер. с англ.); Singer I. B. Priče. Svjetlost Sarajevo, 1986 (Пер. с англ.); Singer I. B. Izabrane priče za decu. Gornji Milanovac, 1988 (Пер. с англ.); Dejvidson G. Rečnik andjela. Beograd, 1996 (Пер. с англ.); Tolkin Dž. R. R. Kovač iz Velikog Vutona. Beograd, 1997 (Пер. с англ.); Tolkin Dž. R. R. Avanture Toma Bombadila. Beograd, 1997 (Пер. с англ.); Tolkin Dž. R. R. Tumaralo. Beograd, 1998 (Пер. с англ.); Kurejši H. Cmi album. Beograd, 2000 (Пер. с англ.); Najpol V. S. Ulica Migel. Beograd, 2001 (Пер. с англ.); Vest R. Značenje izdaje. Algoritam, 2016 (Пер. с англ.); Ngugi Va Tiongo. Krvave lattice. Beograd, 2019 (Пер. с англ.); Осетские приче о Нартима — Вархаг и његови синови, Шатана и Уризмаг, Сослан / Сруског превела Ана Селић. Београд: Дарма, 2020; Клупко шарених нити // Политика. 2020. 22 августа; Како је Шатана постала Уризмагова жена // Политикин забавник. 2020. 28 августа (Пер. с русс.).

Л. К. Гостиева





СЕЛИЧ Момчило Владета [**СЕЛИЋ** Владета Момчило (1946)] — сербский писатель, переводчик и путешественник, член Союза писателей и Союза литературных переводчиков



М. В. Селич

Сербии, награжден международной премией «Pour l'imaginaire» фонда «For the Artist in the World» (1985), литературной премией им. Милоша Црнянского (1992), Орденом дружбы РЮО (2010).

С. окончил архитектурный ф-тет Белградского ун-та (1972), до 1990 г. работал архитектором в Кувейте, Замбии, Иране, Перу, США и Канаде. В США занимал пост главного редактора известного журнала «Chronicles: A Magazine of American Culture» «Хроники: Журнал американской культуры» (1987–1989). С 1990 г. С. живет и работает в Сербии. Возглавлял и редактировал интернет-издание «Српски лист» («Сербская газета»), посвященное сербской культуре (2002–2013).

С. — автор пяти романов, сборника рассказов, сборника репортажей с войны в бывшей Югославии (1991–1995), сборника публицистических статей. Им переведены с сербского на английский язык эссе известного сербского писателя и поэта Йована Дучича «Сокровище царя Радована» и его книга «Леутарские утра», книга черногорского воеводы и писателя Марка Миланова «Примеры человечности и геройства».

После посещения РСО-Алания и Южной Осетии в 2010 г. С. стал послом культуры осетин и их знаменитого эпического наследия в Сербии. Писатель разместил в интернет-издании «Српски лист» несколько статей под общим названием «Сакральная история Кавказа», посвященных культуре и Нартовскому эпосу осетин. В 2011 г. С. издал роман «Понт», в котором отразил современные культурные связи сербов и кавказских народов, в том числе осетин.

Привезя с собой на родину книгу «Осетинские нартские сказания» (М., Вл. 2010), С. во многом способствовал ее переводу на сербский язык, за который взялась его супруга — переводчик Ана Селич. Первый том книги «Осетские

приче о Нартима — Вархаг и његови синови, Шатана и Уризмаг, Сослан» («Осетинские сказания о нартах: Уархаг и его сыновья, Шатана и Уризмаг, Сослан»), рецензентом которой он выступил, вышла в свет в 2020 г. К изданию готовятся еще два тома осетинских Нартовских сказаний.

Соч.: Изгон. Дечије новине, Горњи Милановац, 1992 и Знамен, Београд, 1995; Напад на Горњи Клак. Друштво Српска Крајина, Београд, 1994; Страва. Друштво Српска Крајина, 1995 и Виогор, Београд, 2020; Ратни крст. Терсит, Београд, 1996; Тарин луг. Друштво Српска Крајина, Београд, 2001; Шпијунка. Друштво Српска Крајина, Жагор, Алгоритам, Логос, Београд, 2008; Понт. Жагор, Београд, 2011; Кавказ — Сакрална историја // Српски лист; Осетске приче о Нартима — Вархаг и његови синови, Шатана и Уризмаг, Сослан / С руског превела Ана Селић. Београд: Дарма, 2020 (Рец.).

Лит.: Ж и в к о в и њ Н. Приказ књиге «Понт» Момчила Селића. Берлин, 2012.

Л. К. Гостиева

СЕМЁНОВ Леонид Петрович (1886–1959) — известный ученый-кавказовед. Круг научных интересов С. — литературоведение, археология, этнография и фольклористика. Широко известны его литературоведческие труды о творческом наследии Л. Толстого, А. Пушкина, К. Хемингуэя и М. Лермонтова. Им проводились археологические и этнографические разыскания на территории Ингушетии и Осетии. Вместе с тем, С. занимался исследованиями фольклора. В частности, ряд его работ, посвященных изучению Нартовских сказаний, внесли значительный вклад в развитие нартоведения и являются актуальными по настоящее время.



Л. П. Семенов

Подробно изучив все национальные версии Нартовских сказаний на Северном Кавказе, С. пришел к заключению: а) особенно широкое распространение сказания имеют на территории Северной Осетии, что, кстати, подтверждено А. Скаковым и другими учеными; б) наличие на территории Северной Осетии многочисленных





памятников материальной культуры, окрещенных местным населением как «нартовские», свидетельствует о тесной и очень давней связи нартовских сказаний с местным краем и о большой их популярности». Говоря о генезисе сказаний, С. подчеркивает, что на разных ступенях развития в создании эпоса участвовали не только аланские племена, обитавшие в предкавказских степях, но и обитатели горных районов Северной Осетии, создавшие на ее территории замечательную бронзовую культуру. В оценке значения Нартовского эпоса как исторического источника С. солидарен с В. И. Абаевым. Ученый утверждал, что под налетом занимательной фантастики заключается «немало вполне реальных данных, имеющих большое значение для изучения далекого прошлого осетинского народа и свидетельствующих об очень высоком культурном уровне его древнейших предков». С. справедливо отмечал, что на сказаниях отразились как горный, так и степной быт создателей эпоса. Связывая истоки Нартовского эпоса с кобанской культурой, С. доказывал, что известная сцена «змеборца», выгравированная на одном из бронзовых топоров из сел. Кобан, в точности воспроизводит один из эпизодов из Нартовских сказаний осетин. С. считал, что начало формирования эпоса относится к I тыс. до н. э. Однако, говоря об аланах — творцах эпоса, С. следовало, по справедливому замечанию Ю. С. Гаглойти, заострить внимание на непосредственных предшественниках алан — аорсах и сираках, а также на самих скифах.

Соч.: Татартурский минарет. Дз., 1947; К вопросу; Нартские памятники; Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1928 и 1929 гг. // ИИНИИК. II–III. Вл., 1930; Нартские памятники в фольклоре ингушей и осетин. Вл., 1930; Осетинские нартовские сказания как эпос мирового значения // НА СОИГСИ, ф. фольклор, п. 50, д. 147; Отзыв о статье В. И. Абаева и Б. А. Калоева «ОГЭ» // НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 82, д. 372.

Лит.: Корзун В. Б., Семенов Л. П. // Известия ЧИНИИЯЛ. Т. I. Вып. III. Грозный, 1959; Семенов Л. П. Некролог // ИСОНИИ. Т. XXII. Вып. II. 1960; Крупнов Е. И., Семенов Л. П. // СА. 1959. № 4.

Л. А. Чибиров

СЕМИГЛАВЫЙ ВЕЛИКАН [ÆВДСÆРОН УÆЙЫГ, ÆФСÆРОН]. Могущественный великан — персонаж значительного корпуса сказаний. Согласно *кадагу* «Поход Уархага и Уарх-



Нарты в гостях у Семиглавых великанов.
Худ. М. Туганов

танага» («Уархаг æмæ Уархтанæджы балц»), С. в. живет в железной крепости. Он провоцирует *Уархага* и *Уархтанага*, чтобы они разгромили *Буртага* крепость. У С. в. в плену две красавицы-сестры; его погибель может наступить лишь в случае отсечения его средней головы. С. в. — также частый персонаж осетинских народных сказок.

Согласно другому сказанию, у С. в. имеется своя большая страна, огороженная со всех сторон, врата которой охраняют *железномордые собаки*. В этой стране находится *башня*, в которой их сестра живет подобно госпоже. Сестру С. в. осмелился похитить *Дзылау*, посетивший их в качестве гостя. С. в. стали преследовать его. От брошенного великанами камня *Дзылау* погиб.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 619; НК. ИАЭ. 4. С. 149, 469; НК. ИАЭ. 5. С. 11–12; НК. ИАЭ. 6. С. 51–53, 48–49, 463; ОНС. 1973. С. 94, 114, 156–157, 159–161, 165, 168, 170, 197.

Л. Ч.

СЕМИЧАСТНОЕ ДЕЛЕНИЕ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ. В ряде сказаний нартовское общество состоит из семи частей (авд нарты, авд нартæ). Соответственно и в *Селении Нартов* существует семь общественных мест для собраний (авд ныхасы). При этом в сказаниях не названы фамилии (роды), входящие в число этих «семи нартов». Ясно лишь то, что «три группы нартов», «три нарта» входили в их число. Что касается остальных четырех групп нартов, то под ними вряд ли имеются в виду так называемые второстепенные фамилии (*Албегата*, *Ацата* и др.), которых значительно больше





четырёх. Вполне очевидно, что С. д. в Н. э. является чисто номинальным, не отражающим реального деления нартов. Данное деление является вторичным, возникшим на основе мифа о семичастном делении космоса у древних иранцев (соответственно, древних осетин).

Семичастное деление прослеживается не только в общественной организации нартов. Герой *Сырдон* живет в семьярусном доме, отождествляемом с подземельем (авд аэддугуэллэйи ныггаэнд). В большинстве жанров осетинского фольклора известны *семиглавые великаны* (авдсаерон / аэвдсаерон); в Нартовских сказаниях «семиглавый» выступает не только их эпитетом, но и в качестве имени собственного — *Афсарон* (Аэфсаерон). Семиглавым был также крылатый великан *Кандзаргас*.

Семичастное деление прослеживается и в пантеоне небесных покровителей. Согласно сказанию о *дарах небожителей* Нарту *Сослану*, они наделили нартовского героя семью благами: мечом, семенным зерном, удачей в *охоте* на диких животных, железной сохой, удачей в разведении овец, ветром для веяния зерна и удачей при помоле зерна. Здесь меч — символ второй (военной) функции, семенное зерно и железная соха — символ третьей (хозяйственной) функции, а удача — символ первой (магической, «правовой») функции. Т. е., формально соответствуя семичастной структуре, дары небожителей нартам отражают три индоевропейские функции.

Лит.: ИАС. Т. I. С. 40, 215, 218–220, 271, 285–294; НК. ИАЭ. I. С. 378; НТХ. С. 124; ПНТО. 1927. С. 28; Абаев. ИТ. 1990. С. 89–96, 107–110; Туганов. С. 131; Дзиццойты. ВОФ. I. С. 334 и др.

Ю. А. Дзиццойты

СЕМЬ БРАТЬЕВ [АВД АФСЫМЛЭРЫ] — мифические персонажи из *кадага* «Созырыко и дочь Солнца Ацырухс» («Созырыхъо амаэ Хуры чызг Ацырухс»). Братья живут в стальном замке, находящемся внутри скалы. С. б. *аталыки Солнца*, воспитывают его дочь *Ацырухс*. В отдельных вариантах кадагов братья выступают в роли семи великанов.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 509.

Л. Ч.

СЕМЬ ГОР [АВД ХОХЫ] — часто встречающиеся в эпосе мифические горы. В *кадаге*

«Дочь и сын Ельды» («Ельдайы чызг амаэ лаппу») *Урызмаг* отправился в местность за семью горами, откуда он вывел детей, рожденных от *Ельды*. В другом кадаге указывается на большую протяженность С. г. Перейти через их вершины, привести сено из Большой поляны (Стыр фэз) — тяжелый труд, который требует невероятной силы и умения.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 492; НК. ИАЭ. 7. С. 49, 524.

Л. Ч.

СЕМЬ НАРТОВ [АВД НАРТЫ]. См. *Семичастное деление в Нартовском эпосе*.

СЕМЬ НЫХАСОВ. См. *Ныхас*.

СЕМЬ ПОДЗЕМЕЛИЙ [АВД ДЭЛЗЭХЫ]. В осетинском фольклоре Вселенная состоит из С. п. и семи небес. *Кадаг* «Как Сослан женился на Косер» (рус.) повествует: когда *башня Косер* в мгновение ока подняла *Сослана* под самое небо, Косер обманула его, оставшись на земле. Сослан разгневался, выскочил из башни и, устремившись к земле, силой прорвал земную твердь и оказался в седьмом подземелье — обители бесов. Писатель Михаил *Булкаты* в своем романе «Седьмой поход Сослана Нарта» воспользовался этим мифическим сюжетом. У осетинского же народа нет, наверное, более гневного проклятия, чем — «Чтоб ты провалился в седьмое подземелье» («Авд дэлзэхы фæуы»). Оно произносится в минуты крайнего негодования или обозленности, в том числе на скотину, рабочий инвентарь и любой предмет быта, причиняющий неудобство или хлопоты.

В традиционном миропонимании С. п. ужаснее самой смерти. В *Стране мертвых* в шести подземелиях можно испытывать ужасные муки, но находиться среди людей, а в седьмом подземелии — с бесами. Но Сослан, благодаря своей смекалке и силе, смог вернуться живым и невредимым.

Лит.: НК. 1995. С. 133–137; СН. 78. С. 156–160.

Х. Ц.

СЕМЬ СЕСТЕР НАРТОВ [НАРТЫ АВД ХОЙЫ] — персонажи эпоса, поздние дочери супружеской пары Калага и Калона. Когда они





повзрослели, многие юноши желали взять их в жены. Однако родители объявили, что выдадут их замуж лишь за *семерых братьев* (чтобы жили дружно). Претендовали на сестер и сыновья *Каммыз-великана*, и подводные злые духи (*далимоны*). С. с. н. выдали за семерых небесных покровителей (*дауджыта*), и превратились они в Плеяду Семи сестер (*Авд хойы*), временами появляющуюся на небосводе.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 468–474.

М. Ч.

СЕНК-КАРД [**СЕНККАРД**, **СЕНКАРД**, **СЕНК КАРД**] — клинковое оружие с сабельным клинком из булатной стали, способное рубить любую кольчугу. В одном из *кадагов* упоминается С.-к. *Нарта Бора* (*Борайы сенк кард*). В другом *кадаге* С.-к. дарит *Нарту Сослану* небесный кузнец *Курдалагон*. См. *Вооружение нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 41, 75, 76, 242, 244, 264.

А. Б.

СЕРКА — имя собаки *Сырдона* из *кадага* «Война Созырыко» («Созырыхойы хæст»), вариант *кадага* о том, как *Сырдон* украл корову *Хамыца* (в данном сюжете вместо *Хамыца* фигурирует *Созырыко*) и как с помощью С. было обнаружено подземное жилище *Сырдона*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 853.

Л. Ч.

СЕРЬГИ [**ХЪУСЦÆДЖЫГÆ**] — в мифах, эпосе и сказках это волшебные украшения, помогающие героям. В *кадаге* «Урызмаг и племянник ангелов» («Уырызмаг æмæ зæдты хæрæфырт»), старейшина нартов извещает жену, что отправляется в дальний и трудный *поход*, к месту, где соединяются семь ущелий. Когда на уговоры *Шатаны* изменить намерения *Урызмаг* ответил отказом, жена дала ему в дорогу волшебные предметы: *кольцо*, С. и *платок*. Попадая в трудные ситуации, *Урызмагу* оказывали помощь подарки *Шатаны*. Волшебные С. оживили сотни красавиц, превращенных в камни. Поход оказался трудным, и лишь благодаря талисманам жены *Урызмаг* преодолел все испытания.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 77–88, 527.

Л. Ч.

СЕСТРА СЕМИ АНГЕЛОВ [**АВД ЗÆДЫ ХО**] — персонаж эпоса из *кадага* «Как погиб *Нарт Сослан*» («*Нарты Сослан* куыд амарди»). Согласно сюжету, С. с. а. купалась в *молочном озере*, когда *Сослан* подошел к берегу и увидел ее. Заметив *Нарта*, С. с. а. проявила к нему свои чувства, однако *Сослан* отверг ее. Тогда девушка вернулась на *небо* и пожаловалась на обидчику *Балсагову Колесу*, которое и погубило героя.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 660–668, 850.

Л. Ч.

СИБЕКА И ТАРАЗОН — имена *глашатаев* (*фидиуæг*) Верхнего и Нижнего кварталов в *Селении Нартов*. С. и Т. упоминаются в *кадаге* «Черная лисица нартов»: «Великие нарты решили: “Надоело нам жечь ольховые дрова и теперь тому, кто завтра рано утром не отправится на *Тагар-Тапан* возить дубовые дрова, будет объявлено хьоды”». Утром С., глашатай Нижнего квартала, и Т., глашатай Верхнего квартала, оповестили об этом всех нартов.

Лит.: Нарты. ОГЭ. 2. С. 438.

Л. Ч.

СИДАКОВ Сандро Уаракочич [**СИДАХЪАТЫ** Уæрахы фырт Сандро] — *сказитель*, уроженец г. *Беслана* РСО-А. От него в 1924 г. Цоцко *Амбаловым* записаны *кадаги* «Как *Нарт Созырыко* женился на красавице *Бедухе* из *Ахсартагата*» («*Нарты Созырыхъо* куыд æрхаста *Æхсæртæггаты рæсугъд Бедухайы*»), «Как старый *Урызмаг* пригнал скот» («*Зæронд Уырызмаджы фосы конд*»), «Как *Хамыц* женился на девушке из рода *Быцента* и рождение *Батрадза*» («*Хæмыц Быценты чызджы куыд ракуырда æмæ Батрадзы райгуырда*»), «*Нарт Созырыко*» («*Нарты Созырыхъо*»), «*Нарт Уархаг*» («*Нарты Уæрхæг*»), «Рождение *Арахцау*, сына *Бедзенага*» («*Бедзенаджы фырт Арæхцауы райгуырда*»), «Рождение *Нарта Созырыко* (из чрева камня)» («*Нарты Созырыхъойы райгуырда дуры гуыбынæй*»), «Рождение *Сырдона*» («*Сырдоны райгуырда*»), «Сказание о черной лисице» («*Сау робаси тауæрæхъ*»), «Смерть *Нарта Созырыко*» («*Нарты Созырыхъойы мæлæт*»), «Как *Урызмаг* женился на своей сестре *Шатане*» («*Уырызмаг йæ хо Сатанайы куыд ракуырда*») и *Гагудзом Гуриевым* — «*Воспитанник Сафа Крымсолтан*» («*Сафайы хъан Хъырымсолтан*»), «Сказание о





безносом Маргуце» («Энафындз Мэргъуыцы кадэг»), «Как сын Хамыца Батрадз мстил Сайнаг-алдару за смерть отца» («Хамыцы фырт Батрадз Сайнаг-æлдарæй йæ фыды туг куыд иста»), «Два сына Тара — Мукара и Дибыц» («Тары дыууæ фырты — Мукара æмæ Дибыц») и «Сыновья Сырдона — Цай, Рамбын и Фу» («Сырдоны фырттæ — Цæй, Рæмбын æмæ Фу»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 73, д. 30 (7), л. 7; п. 73, д. 30 (10), л. 27–29, 31–46, 75–115; п. 21, д. 45 (1), л. 37–45, 55–59.

Опубл.: ИАС. Т. I. С. 53–56, 130–133, 145–157, 196, 343–345; НТХ. С. 47–54, 110–118.

И. Б.

СИДАМОН [СИДЕМОН] — нартовский герой, сын *Бцега* из рода *Бората*, друг *Ацамаза*. Будучи в походе, Нарт С. узнает от Ацамаза об убийстве *Схуали-уаига*, отца Бцега, которому великан отрезал уши. Бората похоронили Бцега, сделав ему медные уши. С. с Ацамазом и другими нартами удалось достичь владения *Схуали-уаига*. Нарты сумели расположить к себе жену великана, и она раскрыла тайну его смерти, которая была возможна лишь с помощью особого *кинжала*. Хитростью завладев кинжалом, С. убил великана. Так отомстил С. *Схуали-уаигу* за смерть своего отца.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 327–332, 505.

Л. Ч.

СИКОЕВ Андрей Юрьевич [нем. André Sikojev (1961)] — протоиерей Берлинской и Германской



А. Ю. Сикоев

епархии Русской Православной Церкви за границей (РПЦЗ), зам. настоятеля Покрова Пресвятой Богородицы в Берлине, переводчик, издатель, общественный деятель.

С. окончил Мюнхенский ун-т им. Людвиг-Максимилиана. В 1991 г. он получил диаконский сан, в 2005 г. рукоположен в священ-

нический сан и стал священником РПЦЗ.

С. — автор переводов на немецкий язык и издатель книг крупнейших русских философов и богословов: священников П. Флоренского,

Г. Флоровского. Им переведены на немецкий язык и изданы в Германии сборники стихов русских поэтов: Федора Тютчева и Осипа Мандельштама. В 1988 г. С. вместе с известным публицистом и исследователем Русского Зарубежья Глебом Раром опубликовал книгу «Монастыри, старцы и иконы».

В 1985 г. С. издал в Кёльне свод осетинских Нартовских сказаний в переводе с русского на немецкий язык. В основу издания легли «Осетинские нартские сказания» в переводе Юрия *Либединского* (М., 1949).

Считая героическое племя нартов сыновьями *Солнца*, С. озаглавил издание как «Нарты, сыновья Солнца. Мифы и героические саги скифов, сармат и осетин». Эпос о Нартах рассмотрен переводчиком как симбиоз мифов и героических саг, создателями которых считает скифов, сарматов и осетин.

Циклы кадагов в издании С. претерпели существенные изменения. Характер отступления в структуре циклов детально проанализирован Т. А. *Гуриевым*. Если в исходном тексте имелось 68 кадагов, то в издании их лишь 50. Первый цикл «Уархаг и его сыновья» переименован С. в цикл «Дзерасса», тем самым отмечена исключительная роль *Дзерассы* как прародительницы нартовских богатырей. Второй цикл озаглавлен им «Шатана и Урызмаг», первое место отдано *Шатане* как центральной героине легендарного нартовского общества. Цикл «Ацамаз» введен С. в список основных циклов, соответственно и герой попал в разряд первостепенных. Кадаги о *Сырдоне* в список основных циклов не вошли.

Второе издание труда под названием «Дети Солнца. Нарты — великий эпос Кавказа» вышло в Мюнхене в 2005 г.

Соч.: Die Narten. Söhne der Sonne. Mythen und Heldensagen der Skythen, Sarmaten und Osseten / Übersetzt und herausgegeben von André Sikojev. Köln, 1985; Kinder der Sonne. Die Narten — Das grobe Epos des Kaukasus / André Sikojev (Hrg.) und Katharina Kosak (Zeichnungen). Hugendubel Verlag, München 2005.

Лит.: Гостиева Л. К. Православный священник Андрей Сикоев из Германии // Свободный взгляд. 2006. 9 декабря; Гуриев Т. А. К проблеме циклизации осетинских нартовских кадагов // Нартоведение в XXI веке: 2013. Вып. II. С. 44–51.

Л. К. Гостиева





СИЛАМ [СИЛÆМ, СИЛÆН / СЕЛА, СЕЛÆН] — *собака* в осетинском эпосе и легендах. С. является самым ярким образом собаки в мифологии осетин. Она рождена в *склене* рода *Ахсартаггата* мертвой *Дзерассой* от крылатого пса *небожителя Уастырджы*. С. именуется «старшиной собак» (куыйты хистæр) и «главой собак» (куыйты сæр). Согласно В. И. *Абаеву*, эти эпитеты нельзя понимать иначе, как «родоначальник собак», т. к. для мифологических представлений первая земная собака должна была происходить от собаки небесной. Этимология имени С., по Г. У. *Бейли*, позволяет проводить параллели с собакой Сарамой (Sarāmā), принадлежащей древнеиндийскому воинственному богу *Индре*. Как и С., Сарам считается прародительницей всех собак. В «Ригведе» (VII. 55; 10. 14; X. 14. 10) собаки бога Ямы именуется «потомками Сарамы» (*Sārameyāuṣvānu*), позже это слово (*sārameya*) становится синонимом для обозначения собаки вообще.

Образ отца С., крылатого гончего пса Уастырджы, сопоставим с изображением крылатого пса-волка на ряде пластинок, украшающих раннеаланскую сбрую из археологических раскопок близ Беслана. В этом отношении интересны сведения *сказителей* о способности С. «ловить птицу на лету» и о том, что С. «была такой, что не давала пролететь даже птице над Страной Нартов». Это свойство характеризует и Сараму, в гимнах «Ригведы» (X. 108. 5) воспевается ее способность летать «вокруг пределов неба».

С. выступает первой земной особью ценной охотничьей породы гончих собак егар. Мотив появления на свет собаки от мертвеца (куыйты сæр Силæн уыдис мæрдтæй гуыр) имеет параллель в кельтской мифологии. Согласно ирландской саге «Слиаб Каллан», трое лучших собак Ирландии были обнаружены под курганной насыпью, в *черепе великана* Конганкнесса.

Функции С. заключаются в помощи представителям рода Ахсартаггата в критически важные моменты, аналогично тому, как крылатая собака Симуург помогает сакским героям в персидской эпической поэме «Шахнаме». Более того, С. является своего рода общеродовым тотемическим животным воинственного рода Ахсартаггата (*Хсæртаггаты Силæм). Она доводится родной сестрой *Шатәне*, а *Урызмагу* и *Хамьцу* сводной сестрой по матери.

В мотиве закалки Нарта *Сослана* в волчьем молоке именно С. решает самую трудную задачу. При этом С. впервые демонстрирует Урызмагу способ ведения загонной *охоты*. С. буквально стаями гонит из леса волчиц в загон, устроенный Урызмагом. Ср. мотив помощи Симурга в сюжете о рождении Рустама в «Шахнаме».

В одном из сказаний С. именуется собакой Шатаны, которая посылает ее с Хамьцем на охоту, чтобы накормить нартов в голодное время. С. помогает не только охотиться, но и тащить нартам туши убитых оленей. Сюжет загонной охоты на *оленья* с использованием собаки изображен в аланском пещерном охотничьем святилище близ Хумаринского городища, двое всадников отождествляемы с Хамьцем и его зятем из рода Бценовых, а собака, перехватывающая гонимого всадниками оленя, с С. Согласно варианту, записанному А. *Кайтмазовым* в 1889 г., «из щенка... выросла ценная собака, которая одна могла ловить диких зверей. Собаке дали имя Силам» (цуаны йæхæдæг хъæддаг сырдатæ ахста). С. описывается как проворная и умелая охотничья собака (Силæм — цырд æмæ зонаг).

С. играет важную роль в сюжете о женитьбе Хамьца на *Быцено*, своим невероятным чувством обоняния она помогает герою преодолеть третье испытание, устроенное отцом невесты. В скифологии сюжет женитьбы Хамьца принято отождествлять с изображениями мотива охоты на *зайца*, в таком случае с ним, возможно, изначально соотносился также мотив погони гончей собаки за зайцем (см. пластинку гребня из кургана Куль-Оба).

По другой версии, собака С., конь *Арфан* и Шатана достались только Урызмагу, он сажился на Арфана, когда ехал в *поход*, С. же брал только на охоту (цуаны цаугæйæ йемæ кодта Силæмы). Один раз после его отъезда *Ельда* ударила С. метлой, и собака убежала искать хозяина. Настигнув всадника, она подбежала к его коню Арфану, который так испугался, что рванул и промчался по солнечному свету, оставив на *небе* Арфанов след (*Æрфæны фæд*). Этим сюжетом объясняется появление *Млечного пути*.

С. упоминается в молитвах Урызмага, в частности, он говорит: «Кто мне желает добра, пусть им будут блага. Те, кто мне желают плохо».





го, пусть живут жизнью Силама» («Силаемы цардаёй царæд»).

В двух сказаниях С. становится охотничьим псом Нарта Сослана / *Созырыко* (къæбыла та уйдис, Сосланы хорз егар кæй хуыдтой, уый / егар та Созырыхъойы фæци). Вероятно, именно С. помогает герою добыть волчьи *шкуры* для поединка против непобедимого *Тотрадза*.

Существует связь С. с образом *Гадзуни*, суки *Сырдоны*, по сути ее демоническим антиподом. На это намекает сказание о краже Сырдоном собаки Сослана. Существуют сюжетные параллели между образами суки Сырдоны и Сарамой ведических мифов.

В дигорской легенде о любимце *Афсати*, охотнике Гуймане говорится, что собака С. была единственным свидетелем его предательского убийства. Она извещает родных, принесла в его дом окровавленную папаху, а затем выслеживает убийцу и загрызает до смерти, исполнив последнюю волю хозяина: «Мой черный Силам, стань моим кровомстителем и вестником моей смерти» («Мæ сау Селæн, мæ тог агор æма мæ гъæргæнæг фæууо»). См. *Собака. Гадзуни*.

Лит.: Абаев. ИТ. 1990. С. 163–164; Афанасьев Г. Е., Рунич А. П. Рисунки в пещере близ Хумары // СЭ. 1975. № 2. С. 106–107. Рис. 1, фиг. 1–4; Блиев М. М., Бзаров Р. С. Сокровища Алании. М., 2011. С. 129, 132–133; Гарданти М. Уадзимистæ. Дз., 2007. С. 198–199; Хæйтмæзты А. Æхсарт æмæ йæ фыртæ. Уацмыстæ / Чынгæ сарæзтæ Хъодзаты Æ. Дз., 2002. С. 25; НК. ИАЭ. 1. С. 45, 55, 68, 71, 89, 93; НК. ИАЭ. 2. С. 7, 18; НК. ИАЭ. 7. С. 35, 187, 188, 196, 521; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. 1989. С. 31; Нарты. ОГЭ. Кн. 1. 1990. С. 92; МД. 1996. № 6. С. 116; Нигер. Кадджытæ. Дз., 1946. С. 29–35; НЭ. 1949. С. 12; Bailey H. W. Ossetic (Nartā) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London, 1980. С. 244; Myssykkaty B. Wæjyg // Nartamongæ. АОИ. 2019. Vol. XIV. № 1–2. С. 296–297.

Б. Б. Мисиков

СИЛЬНОЕ КОЛЕНО [ХЪАМБУЛ УÆРАГ] — *Ахсартæггата* были крепки в коленях. Когда *Урызмаг* и *Хамыц* отыскивали своего деда *Уархага*, он первым долгом ощупал их кости своими пальцами и сказал: «Вы действительно нашей кости». И только тогда старик принял их.

Лит.: НК. 1975. С. 34; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 18.

Х. Ц.

СИМВОЛ НЕПОРОЧНОСТИ [СЫГЪДÆГ-ДЗИНАДЫ НЫСАН]. В Нартовском эпосе С. н. выступает, как правило, обнаженный *меч*, лежащий в постели между мужчиной и женщиной и символизирующий и гарантирующий чистоту и верность. Мотив С. н. присутствует в ряде вариантов сказания о *Дзерассе* и нартовских близнецах *Ахсаре* и *Ахсартаге*. Вернувшись из подводного царства, Ахсартаг и Дзерасса находят на морском берегу шалаш Ахсара. Дзерасса остается в шалаше, Ахсартаг же отправляется на поиски брата. В это время возвращается Ахсар, которого Дзерасса принимает за своего мужа. Поняв, что перед ним жена его брата, Ахсар отстраняется от Дзерассы и, приготовив постель, кладет между собой и Дзерассой меч: «Æхе йимæ ласун ку баидæдта, уæд лæхъуæн кард фелваста 'ма 'й сæ астæу февардта» («Когда она начала ластиться к нему, юноша вытащил меч и положил его между ними»); «Астæуæй кард æривæрдта, цæмæй сæ буар кæрæдзийыл ма аныдзæвдаид» («Между собой и ею он положил меч, чтобы их тела не соприкоснулись»).

Иногда в роли С. н. вместо разделяющего меча выступают ножницы: «Æ уосæ болат кæрдæн æриста 'ма 'й сæ астæу æривардта» («Его жена достала стальные ножницы и положила их между собой и ею»); «Уæдта и уосæ кæрдæн æриста æма 'й Æхсарæй æхе астæу нивардта» («Потом женщина достала ножницы и положила их между собой и Ахсаром»).

Т. А. *Гуриев* сопоставил эту деталь Нартовского сказания с аналогичным мотивом в германо-скандинавской 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. Позднее в статье Йоста Гипперта разделяющий *меч Ахсара* был определен как один из вариантов широко распространенного в средневековой европейской литературе мотива о «символе непорочности». Помимо германо-скандинавского эпоса, данный мотив ярко представлен в рыцарских романах, и в первую очередь в известном старофранцузском романе «Ами и Амиль». Рыцари Ами и Амиль находятся на службе у императора Карла Великого. Внешне друзья настолько похожи





друг на друга, что их невозможно отличить. Амиль совершает проступок, вступив в связь с принцессой Белиссантой, о чем вскоре предатель Ардре доносит императору. Чтобы оправдать себя, Амиль должен сразиться с доносчиком в поединке Божьего суда. Амиль опасается, что потерпит поражение, 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.

С. н. присутствует в знаменитом рыцарском романе о Тристане и Изольде, причем здесь с нартовским сюжетом совпадает и место действия: меч разделяет Тристана и Изольду, когда они спят в лесном шалаше. Король Марк, муж Изольды, увидев, что спящие разделены обнаженным мечом, убедился в их невиновности. Он забрал с постели меч Тристана и оставил вместо него свой. Аналогичный мотив обнаруживается в сказании о том, как нарты испытывали благородство *Батрадза*. Возвратившись из *похода*, Батрадз застал жену в постели с другим мужчиной. Нартовский герой, подобно королю Марку, оставляет между спящими свой клинок: «Тогда Батрадз вынул кинжал и вонзил его между своей женой и незнакомцем, сам же посередине двора положил в изголовье седло своей лошади и уснул там» («Уæд Батрадз хъама сласта æмæ йæ йæ ус æмæ æнæзонгæ лæджы астау ныссагъта, йæхæдæг кæрты астæу йæ бахы саргъ йæ нывæрзæн бакодта æмæ уым бафынæй»).

Высказывалось предположение о том, что в основе рыцарского романа об Ами и Амиле лежит древняя легенда восточного происхождения, и, вероятно, роман о Тристане и Изольде также испытал сильное влияние восточной литературы. Поэтому для объяснения всех приведенных выше аналогий нельзя исключать возможность заимствования, однако данный вопрос требует дальнейшего изучения.

О происхождении мотива С. н. существуют разные мнения. Согласно Ф. Райтценштайну, он восходит к древнему обычаю, когда в первую брачную ночь муж воздерживался от близости и клал между собой и женой деревянное изобра-

жение божества (шест, *палку*), которому придавалось оплодотворяющее значение. Женщина становилась объектом табу и не должна вступать в половые сношения — для того чтобы пробудить женское плодородие. Лишь позднее, особенно под влиянием христианства, этот обряд стал пониматься как моральная идея, ночи «оплодотворения» стали ночами «непорочности», а символ оплодотворения стал символом разделения. Райтценштайн привлекает богатый этнографический материал, в том числе примеры из индийских обычаев: девушку сначала выдвали замуж за дерево или меч, прежде чем она могла выйти замуж за своего жениха. В этот период, согласно народным табу, для девушки исключались всякие сношения. В некоторых местностях Индии в течение пяти дней после свадьбы молодая пара совершает жертвоприношение дереву. Супруги странствуют, пока не встретят то дерево, которому необходимо принести жертву, прося о многочисленном потомстве. Действие растительного духа, заключенного в дереве, переносится также и на шест. В Индии шест устанавливался между ложами супругов в течение трех ночей непорочности, которые завершали обряд заключения брака и во время которых брачной паре запрещались половые сношения. Лишь позднее шест был заменен мечом и стал С. н., а древнее глубокое значение воздержания от половых сношений приобрело моральную мотивировку. Столь высокое значение дерева в брачной обрядности, вероятно, следует сопоставить с тем фактом, что и в Нартовском сказании первая встреча Дзерассы и ее будущего супруга происходит у чудесного дерева.

Трактовка Райтценштайна была поддержана известным психоаналитиком Отто Ранком. Признав, что меч как С. н. первоначально был символом оплодотворения (деревом, шестом), который муж в первые три ночи клал между собой и женой, воздерживаясь при этом от половых отношений, Ранк дополнил эту идею некоторыми соображениями психоаналитического характера. Не зная причинной связи полового контакта и зачатия, муж отдавал божеству своего рода *ius primaenocit* для чудесного оплодотворения. Лишь после этого мнимого проникновения божества была возможна интимная близость между мужем и женой. В данном контексте выраже-





ние «голый меч» или «обнаженный меч», согласно Ранку, указывает на сексуальное значение этого символа.

В то же время Якоб Гримм видел в мотиве С. н., или «разделяющего меча», отражение существовавшего в древности правового обычая: если мужчина делил ложе с женщиной, которой не желал касаться, он клал между собой и этой женщиной меч. В законодательных актах и грамотах этот обычай не отражен, однако еще в XV в. он являлся важным элементом в церемонии заключения брака по доверенности: в 1477 г. при бракосочетании Максимилиана I и Марии Бургундской уполномоченного представителя Максимилиана I, пфальцграфа Людвиг фон Фельденца, возвели на брачное ложе, а между ним и невестой положили обнаженный меч. Некоторые современные исследователи придерживаются аналогичной точки зрения и трактуют разделяющий меч как древний «правовой символ».

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 29–31, 60, 78, 79, 97; НК. ИАЭ. 3. С. 218; НК. ИАЭ. 7. С. 26; Г у р и е в Т. А. Наследие скифов и алан: Очерки о словах и именах. Вл., 1991. С. 155–159; Легенда о Тристане и Изольде. М., 1976. С. 56–58, 653–655; AmisundAmiles. Ein altfranzösisches Heldengedicht. Kiel, 1902. S. 1–30; Gippert J. Narten // Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Berlin-New York, 1999. Bd. 9. Sp. 1214; Grimm J. Deutsche Rechtsalterthümer. Leipzig, 1899. Bd 1. S. 138; Konrad von Würzburg. Engelhard. Tübingen, 1982. S. XII; Lichtblaw K. Symbolum castitatis // Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung. Berlin-New York, 2010. Bd. 13. Sp. 96–99; Meyers Grosses Konversations-Lexikon. Leipzig-Wien: Bibliographisches Institut, 1902. Bd. 1. S. 438; Rank O. Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. Gesammelte Studien aus den Jahren 1912 bis 1914. Leipzig-Wien, 1919. S. 90; Reitzenstein F. F. v. Fruchtbarkeitszeremonien // Handwörterbuch der Sexualwissenschaft. Enzyklopädie der nature- u. kulturwissenschaftlichen Sexualkunde des Menschen. Berlin-New York, 2001. S. 198–201; Schulz M. Gottfried von Strassburg: “Tristan”. Stuttgart, 2016. S. 138.

А. В. Дарчиев

СИМВОЛЫ И ОБРАЗЫ НАРТОВСКОГО ЭПОСА В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ [НАРТЫ КАДДЖЫТЫ СИМВОЛТÆ ÆМÆ ФÆЛГОНЦТÆ НЫРЫККОН КУЛЬТУРÆЙЫ] — В системе этнокультурного бренди-

рования Осетии весьма перспективными представляются С. и о. Н. э. в с. к., его персонажи, сюжеты и предметы быта. Востребованность Нартовских сказаний как выражения этничности и духовности, их интегрированность во многие сферы художественной культуры — живопись, скульптуру, музыку, литературу — в последние годы обретает качественно новый характер. Появляются социальные, культурные, образовательные и коммерческие проекты, связанные с «исторической энциклопедией осетинской жизни».

Популярным брендом становится «Яблоко Нартов» — символ чуда. Согласно сказаниям, у нартов в саду росла волшебная *Яблоня* с сияющими небесной лазурью цветами и только одним *золотым яблоком*, созревавшим в течение дня. Чудесное яблоко, обладавшее живительной силой, кто-то похищал по ночам; а поскольку росло оно на верхушке дерева, могло достаться только самому умному и ловкому из нартов. Волшебное «Яблоко Нартов» — желанная награда героев осетинского эпоса; не случайно символ недостижимой мечты активно используют организаторы различных конкурсов и состязаний, *игр* и фестивалей. В последние годы было организовано немало проектов культурно-образовательной направленности, духовным сопровождением которых стал символ яблока из Нартовских сказаний. В 2005 г. с целью развития осетинского языка и национальной культуры был учрежден благотворительный фонд З. М. Хадонова, учредивший Национальную премию «Яблоко Нартов». В марте 2011 г. во Владикавказе прошел Первый Северо-Кавказский фестиваль интеллектуальных игр «Яблоня Нартов», при поддержке Детского фонда ООН (ЮНИСЕФ) и Всемирного банка. Проект предоставил уникальную возможность для молодых людей за короткий период получить с помощью новых интеллектуально-игровых технологий знания Нартовского эпоса. В рамках государственной программы «Развитие образования РСО-Алания на 2014–2016 годы» в селе Чми Северной Осетии работал детский этнокультурный лингвистический лагерь «Нарты», воспитанники которого изучали древнюю историю, культуру и традиции осетинского народа, участвовали в проведении инсценированных праздников и обрядов. Фестиваль «Нартовские игры» проходит во всех республиках





СКФО. Название означает участие в соревнованиях, известных по Нартовским сказаниям. В Северной Осетии состязания проходили в поднятии тяжестей и метании больших камней, прыжках, стрельбе из лука, армрестлинге, борьбе на поясах, лазании по канату, переносе тяжестей, прыжках, беге на одной ноге.

В формировании новой модели туристического рынка большое внимание уделено этнокультурной составляющей. Образы нартовских героев визуально презентуются в городе и его окрестностях. Планируется представлять туристам сказочную страну с равниной *Зилахар*, подводным царством *Донбеттыра*, *Балсаговым Колесом*, территориями *Афсати*, *Ацамаза*, *Сослана*, *Сырдона*, *Шатаны* и др.

Нартовские персонажи, скульптурные изображения которых, представленные на главных улицах и площадях города Владикавказа и его окрестностях, могут стать и становятся самостоятельными брендами, их именами обозначают популярные места отдыха и другие объекты. Эпические символы могут использоваться и в популяризации объектов материальной культуры, например, *пива* как древнейшего сакрального напитка, появившегося в скифо-сакской среде и отраженного в Нартовском эпосе как ритуальный напиток нартов. А поскольку ритуальное значение осетинского пива воспринимается исключительно в комплексе с чашей, эпические сказания могут стать культурологическим сопровождением восстановления еще одной традиции — деревообработки и резьбы по дереву. Образ чаши занимает видное место в осетинском Нартовском эпосе. Нарты называют свою волшебную чашу *Уацамонга*, Нартамонга. Функции волшебной чаши не ограничиваются лишь определением достоинства героев. Амонга — иногда просто неиссякаемая чаша, всегда наполненная лучшими напитками. Она волшебным образом наполнялась сама по себе, и нарты никогда не оставались без чудесного напитка.

Нартовские сказания становятся ресурсом социальных и культурных инноваций, своеобразным этнокультурным брендом, общим и понятным для многих народов Кавказа. При цивилизованном и профессиональном подходе этот бренд может стать символом позитивного взаимодействия. Молодое поколение должно воспринимать «Нартиаду» как свое историко-куль-

турное наследие, с уважением и с позиций академической науки оценивать его национальные версии. Долгосрочные перспективы сохранения и актуализации культурного наследия связаны с научными методами его изучения, которые предполагают определение значимости культурного наследия как ресурсного основания инновационного развития, осмысление культурного пространства как совокупности материальных и нематериальных составляющих, несущих функцию самосохранения и адаптации в условиях модернизационных перемен и внешних влияний.

Лит.: Канукова З. В. Символы и образы нартовского эпоса в современных социальных и культурных практиках // Нартоведение в XXI веке: 2015. С. 8–15; Республика Южная Осетия: экономический, социокультурный и медико-биологический аспекты. Труды Международной научной конференции (Цхинвал-Владикавказ, 14–17 октября 2010 г.). Вл., 2010.

З. В. Канукова

СИМД — осетинский массовый *танец*, один из самых популярных в эпосе и хореографической традиции. Когда нарты исполняли свой знаменитый двухъярусный массовый танец С., «земля сотрясалась». На основании встречающегося в эпосе выражения «симд стынг» («симд усилился») можно предполагать, что сначала танец начинался в медленном темпе, а затем ускорялся, приобретая стремительный и бурный характер. Он, безусловно, имеет весьма древнее происхождение, о чем, например, ясно свидетельствует этимология его названия, возводимого к индоевропейской базе **ket-*, относящейся к ритуально-магическому семантическому полю. Можно уверенно говорить, что со звуковой и семантической точки зрения иранской основе **sata-* безусловно соответствует греч. κῶμος — ‘праздничное шествие в честь бога Диониса’. Исследователям этого танца удалось достаточно убедительно показать, что с космологической точки зрения он воспроизводит сюжет самого начального этапа первотворения — структурного упорядочивания изначального хаоса, его превращения в космос. Воплощением сил хаоса в эпосе в одном случае выступает *великан* (уаиг), пытающийся помешать нартам, исполняющим С. В другом случае олицетворением сил хаоса предстает вражеское войско,

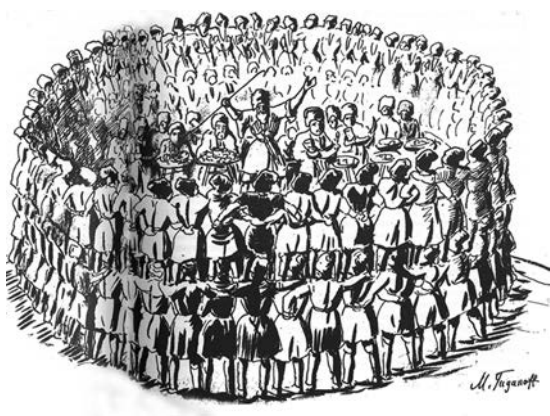




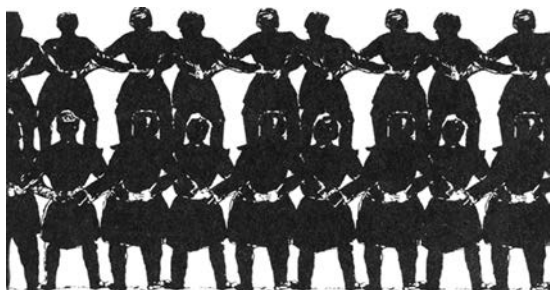
вторгшееся в пределы обжитого нартами эпического мира. В традиции в этой роли выступает ряженный (маймули / цагсгомджын), нарушающий общепринятые правила поведения во время коллективных танцев.



Симд. Худ. А. Джанаев



Нартовский симд. Худ. М. Туганов



Фрагмент нартовского симда. Худ. М. Туганов

Есть достаточно оснований полагать, что в основе С. лежит грозовой миф, так что он оказывается связан с огнем молнии. В результате

подобной привязки удастся не только надежно установить разыгрываемый его участниками сюжет, но также описать главные события начального этапа творения, когда молния как *огонь* небесный разделяет изначально недифференцированную влажную субстанцию на верх и низ, становясь первым проблеском света. Гром же, подобно благовесту, наполняет формирующееся мироздание первым звуком, также приводя его к порядку. С социально-исторической точки зрения танец соотносим с кастой священнослужителей и судей, представленных в эпосе родом *Алагата / Ацага*.

В этом случае становится понятна и космологическая подоплека *музыкальных инструментов*, неизменно сопровождающих общественные танцы. Судя по всему, каждый из них помимо прочего мог играть особую мифологическую роль, имитируя различные природные звуки. Раскаты грома и звуки, сопровождавшие проблески молний, воспроизводились, вероятно, с помощью ударных инструментов, таких как бубенчики (мырмыраг, хуьыгаз), трещотки (къарцгәнән) и барабаны (дала). Ветер находил воплощение в духовых инструментах: флейтовых (уасән, уадынз), тростевых (удаьдз, лалым-уадынз). Следует также полагать, что связь с кузнечными мехами позволила легко и естественно ввести в традиционный музыкальный репертуар европейскую гармонику, ясно соотносимую с образом небесного кузнеца *Курдалагона*, который становится одним из антропоморфных образов демиурга. Ритмичные удары его молота о наковальню и раздуваемый мехами огонь рисуют яркую картину перехода от хаоса к космическому порядку. Эти звуки, преобразующие хаос, также находят выражение через ритмическое хлопанье (әмдзэгъд) всех остальных участников общественных танцев.

Сам громовержец может быть идентифицирован в фигуре главного организатора танцев и их церемониймейстера, называвшегося чегъре / кегъаре. В плане эпическом он может быть отождествлен со старейшим из нартов — *Уархагом*. Только по его указанию могли начать играть музыканты, только он мог открыть сами танцы и только он выводил в круг поочередно солирующую пару танцоров. Выступавшая символом его власти декорированная резьбой красивая





палка подтверждает предположение о его связи с грозовым мифом, поскольку она выступает в роли характерного атрибута громовежца — «распорки» между *небом* и землей. Она же, как и всякий *посох*, является воплощением *Мирового древа* (*arbor mundi*), обозначающего сакральный центр мироздания и выступающего в роли вертикальной оси, разделяющей изначальные *воды* мирового океана на небесные (тучи) и земные (минеральные источники, соленые воды морей и океанов).

Лит.: Абаев И. Т. С. 142–242; Алборов Б. А. Осетинские танцы // НВОФ. Кн. 2. Вл., 2005. С. 359–382; Газданова В. С. Традиционная осетинская свадьба. Миф, ритуалы и символы // Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. С. 265–370; Дзлелева Дз. М. Парные пляски в традиционной культуре осетин // Opera Musicologica. 2013. № 3 (17). С. 66–82; Кудачев М. Ч. Древние танцы балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1997; Кусаева З. К. Мотив танца в структуре эпического повествования осетинской «Нартиады» // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 6. С. 12–49; Раевский И. Очерки. С. 16–262; Туганов М. С. Осетинские народные танцы // Махарбек Туганов. Литературное наследие. С. 68–94; Урзати ПМО. С. 12–255; Рахно К. Ю. Иранские эпические мотивы в «Тарасе Бульбе» Николая Гоголя // Kavkaz-Forum. Вл., 2020. Вып. 2 (9). С. 92–93.

Т. К. Салбиев

СИМОНАТЫ Беса — в ряде сказаний имя охотника, который, попав в *пещеру*, где увидел *Амрана* из *Даредзанов*, прикованного железными цепями к скале, старался помочь ему.

Лит.: ИАС. 2007. С. 349.

Х. Ц.

СИНИЙ КАМЕНЬ ЗАБВЕНИЯ [ФЫД-РОХГÆНÆН ЦЪÆХ ДУР]. См. *Камень забвения горя*.

СИРЕ (диг.) — полукруглое деревянное кресло с резными украшениями. Образованное от него двусложное слово «сирекела» — деревянный диван со спинкой. О таком диване идет речь в сказании «Старейшины Ахсартаггата и Нарт Сырдон» («Æхсæртаггати хестæртæ æма Нарти Сирдон»).

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 31–36, 459.

Л. Ч.

СИСДЗАФ [СИСДЗÆФ] — бойница *баши* из *кадага* «Рождение Уархага и Уархтанага» («Уæрхæг æмæ Уæрхтæнæджы райгуырд»). «Фатгæ сисдзæфты фæг æрывæрдта» («Достаточно стрел положил в бойницах»).

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 79, 468.

Л. Ч.

СКАЗИТЕЛИ-УЧАСТНИКИ КОНГРЕССА.

В 1960 г. в Москве проходил 25 Международный конгресс востоковедов. Для делегатов был представлен этнографический концерт, в котором приняли участие народные певцы и сказители. Вместе с представителями других национальных республик в концерте приняли участие известные осетинские сказители Дрис *Таутиев* и Слангерий *Баликов*. Таутиев под аккомпанемент осетинского смычкового инструмента *хъисын фæндыр* (см. *скрипка*) исполнил Нартовское сказание как Нарт *Урызмаг* перехитрил *одноглазого великана-пастуха*, ослепив его, и угнал скот, чтобы накормить голодных нартов. Баликов на дигорском диалекте осетинского языка под аккомпанемент скрипки поведал участникам конгресса о том, как легендарное *Ойнона Колесо*,



Участники Международного конгресса из Осетии. Сидят слева направо: А. К. Джанаев, С. Баликов, Д. Таутиев, Б. А. Алборов. Стоят: Гагкаев (второй) и С. Ш. Габараев (шестой). Москва, 1960





преследуя Нарта *Сослана* за то, что он пренебрег любовью *дочери Солнца*, пересекло герою ноги.

Лит.: Алборов Б. Осетинские сказители на конгрессе востоковедов // Северная Осетия. № 21. 1960.

Л. Ч.

СКАЗИТЕЛЬ [КАДÆГГÆНÆГ]. Через даль веков пронес осетинский народ героический Нартовский эпос как одно из своих драгоценнейших достояний и величайших достижений. По праву вошел он в сокровищницу мировой культуры. С конца XIX в. Нартовский эпос стал активно фиксироваться в письменных источниках, одновременно вызывая и научный интерес (к нему стали обращаться не только фольклористы, но и этнографы, историки, лингвисты, археологи). Научная литература, посвященная различным проблемам эпоса, настолько значительна, что выделилась специальная область в эпосоведении — нартоведение.

Сведениями о народных сказителях мы прежде всего обязаны первым собирателям осетинского фольклора, представителям интеллигенции: учителям, врачам, студентам, ставшим впоследствии известными учеными, деятелями культуры: В. *Абаеву*, Б. *Алборову*, Ц. *Амбалову*, П. *Гадиеву*, Г. *Гуриеву*, Г. *Дзагурову*, В. *Карсанову*, Ал. *Кубалову*, К. *Томаеву*, М. *Туганову* и др. Они записывали произведения устного народного творчества и сведения о певцах и С. Благодаря их подвижнической, бескорыстной деятельности потомки могут познакомиться с лучшими поэтическими произведениями своего народа и соприкоснуться с их творцами.

Необходимо отметить особую значимость материала Г. А. Дзагурова, который не ограничивался паспортными данными того или иного С., но и описывал его внешность, давал сведения о занимаемом им месте в общественной жизни, о его учителях, учениках, воссоздавал обстановку, в которой происходила запись, делился впечатлениями своими и слушателей и т. д.

Многие С. были выходцами из крестьян, активно участвовали в жизни села и, будучи людьми уважаемыми, нередко выступали в роли судей или посредников при решении, например, вопросов наследства, занимались примирением кровников, им доверяли и общественные деньги, которые собирали на проведение *дорог* и

строительство *мостов*; они умели постоять за интересы сельского общества.

Однако особое право на высокий авторитет и внимание давал С. прежде всего их талант. Никакие торжественные собрания, связанные с радостным или горестным событием, не обходились без них. Увеселяя сельчан на пиршествах, скорбя с ними по умершим в дни поминовения усопших, — то наставляя, то порицая, они обращались к сердцу народа, воспитывали его, ибо назидание в той или иной мере присуще фольклору. После трудового дня собирались на *Ныхасе* сельчане и, затаив дыхание, слушали Нартовские сказания, героические песни, веселые шуточные рассказы.

«В старину на народные празднества, — писал собиратель осетинского фольклора, народный художник СО АССР М. Туганов, — стекались лучшие силы со всех концов Осетии, устраивалась настоящая (говоря современным языком) олимпиада. Лучшие сказители, представители разных ущелий, рассаживались на игорном поле и один за другим состязались в содержательных, лучших напевах и пересказах нартовских сказаний».

Слушатели воспринимали мифы как реальную историю, верили в то, что герои-нарты являются их прямыми предками, и потому очень бурно реагировали на выступление С. И если они обнаруживали, что он «искажил текст», то «тут же обрывали», и его место тогда занимал «другой, более опытный и умелый сказитель».

Обобщенный выразительный образ народного певца создан А. Кубаловым в поэме «Афхардты Хасана»:

О бедный слепой Бибо!
 О бедный старик!
 Померк день твой,
 Окутала тебя темная ночь!
 Не видишь ты ни синевы небес,
 Ни сырой земли!
 Не годны уже к жизни твои старческие
 кости...
 Все богатство твое — угол темной сакли,
 Нет вола у тебя, нет коня!
 О бедный старик!
 О богатый слепой Бибо!
 О могучий старик!
 Дал тебе Уастырджи светлоокый
 смычок из конских волос,





Сказители нартского эпоса

Отзывчивое сердце и чудный дар речи!
 Знаешь ты все сказания дедов,
 Все ты их сказываешь народу,
 Подпевая на чернострунном фандыре!
 Цветущая молодежь наша
 Стоит вокруг тебя,
 Внимая твоей песне,
 Пролывая слезы и
 Утирая их своими мозолистыми руками!
 О богатый слепой Бибо!
 О могучий старик!

Певцы были настоящими народными бардами. Они мастерски владели словом, знали, как правило, разные жанры народного творчества. То, что сохранилось в записях собирателей от многих С. (хотя уверенности в том, что собиратели сумели зафиксировать весь репертуар певцов, нет), составило несколько сборников эпических произведений.

Со времени возникновения эпоса сменилось множество поколений С. Каждый из них передавал свой репертуар следующему; наиболее талантливые сочиняли, развивали, шлифовали тексты. Точно определить число сказителей Нартовского эпоса от начала его появления, естественно, невозможно. И мы можем говорить лишь о тех, тексты которых зафиксированы собирателями и имена которых остались в памяти народа.

По данным архива и по печатным источникам нами выявлены сказители осетинского Нартовского эпоса — мы знаем их имена, количество записанных от них Нартовских ска-

заний, время и место записи. Однако это вовсе не означает, что в Осетии не было других сказителей, или что тот или иной сказитель не знал иных сказаний. И все же наши подсчеты дают некоторую приблизительную картину.

Итак, в дореволюционный период рассказали или напели Нартовские сказания 28 С., в их репертуаре число сказаний колеблется от одного до 15 (по материалам Северной Осетии).

Сразу же после Октябрьской революции члены Историко-филологического общества, а потом сотрудни-

ки научно-исследовательских институтов Северной и Южной Осетии активно приступили к выявлению народных талантов и записи фольклорного материала. И уже в 20-е гг. были зафиксированы Нартовские сказания от 46 сказителей. От некоторых из них записано до 20 Нартовских сказаний.

В предвоенные 30–40-е гг. количество записанного материала увеличилось, ибо научный интерес к фольклору заметно возрос: Северо-Осетинский и Юго-Осетинский НИИ приступают к планомерной записи, организуя экспедиции по сбору фольклора в разные ущелья Осетии, выявляя талантливых С. и приглашая их во Владикавказ и Цхинвал. Газета «Рæстдзинад» («Правда»), журналы «Мах дуг» («Наша эпоха») и «Фидиуæг» («Глашатай») публикуют лучшие образцы народного творчества. Развивается и поощряется самодеятельное искусство, организуются специальные конкурсы народных певцов и сказителей.

Всего в 30–40-е гг. выявлено 232 сказителя, передавших Нартовские сказания.

В послевоенные годы Нартовские сказания записаны от 27 человек. Это объясняется и спадом внимания к фольклору, и, главное, тем, что сказители, знатоки эпоса, стали редкостью.

Сегодня мы можем назвать 339 сказителей и певцов (кадагганагов), передавших нам тексты осетинского Нартовского эпоса.

Нет уверенности в том, что весь репертуар записан. Однако нужно назвать имена наиболее талантливых, от которых записано по 10 и более сказаний: *Каллагов* Иналдыко (21), *Кертибиев*





Кертиби (18), *Ревазов* Быдзыго (17), *Сланов* Гаха (17), *Бегизов* Леуан (16), *Текоев* Кубади (15) *Гасанов* Махамат (15), *Джусоев* Кудза (14), *Удаев* Кубади (12), *Медоев* Сабе (12), *Саулаев* Дзарах (12), *Плиев* Абе (12), *Дудаев* Гено (11), *Есенов* Гаги (11), *Туаев* Заурбег (11), *Хетагуров* Таймураз (11), *Губаев* Дзакко (10). Записывали Нартовские сказания В. Ф. *Миллер* от Хетагурова Таймураза, В. И. Абаев от *Маргиева* Илико, Ц. Б. Амбалов от *Сидакова* Сандро.

(Т. А. *Хамицаева*. Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 135–138, 154–157).

СКАЗИТЕЛИ «КАДАГОВ О НАРТАХ»

Абаев Алексо (7)
 Абаев Данел, 53 года (4)
 Абаев К. (2)
 Абаев Монас (1)
 Абаев Николай (1)
 Абаев Филим, 60 лет (2)
 Авсанов Дзанхот
 Агузаров Иван *
 Агузаров Тимафей, 36 лет (5)
 Айларов Дрис (1)
 Акоева Нагуа, 80 лет (2)
 Албегова Анастасия, 25 лет (1)
 Алборов Сико (3)
 Алдатов Д. (1)
 Амбалов Андырыко (1)
 Амбалов Беса *
 Амбалов Дзагко, Дзакко
 Амбалов Дрис, 77 лет (2)
 Амилаханов Дзанболат (1)
 Багаев Местор (2)
 Багаев Уанка, 82 года (5)
 Бадгиев Хасако, 83 года (1)
 Базаев Кола (1)
 Базаев Майрам, 68 лет (3)
 Байматов Кудзыгус, 49 лет (5)
 Балаев Асабе, 70 лет (2)
 Балаев Хачасса, 96 лет (5)
 Баликоев Слангери * *, 60 лет (1)
 Басиев Кари (1)
 Басиев Миха (1)
 Басиев Шамиль, 100 лет (3)
 Баскаев Бола *
 Баскаев Елмырза, 85 лет (1)
 Баскаев Инус (2)
 Баскаев Чермен, 47 лет (2)
 Бегизов Дзига, 96 лет (3)

Бегизов Иван, Леуан, 127 лет (16)
 Бекузаров Асламырза (1)
 Бекузарова Езетхан (3)
 Бериев Дзагастук *
 Бериев Дохчико *
 Берозова Нинико, 60 лет (2)
 Бесаев Дзета
 Бесаев Тепсарыко, 65 лет (4)
 Бескенов-Сауханов Б. (1)
 Бесолов Сергей (1)
 Бестаев Габа (1)
 Бетрозов Елмарза, Емаза, 42 года (6)
 Бетрозов Хайман, 107 лет (8)
 Бигаев Джиор (2)
 Бигулаев Ара, Арсе, 70 лет (7)
 Бигулаев Ягор (1)
 Бирагов Дрис, 83 года (7)
 Богов Дзамболат (1)
 Боранова Гадзи (1)
 Борукаев Мацько, 63 года (1)
 Боциев Уарди (1)
 Бугаев Иван, 36 лет (2)
 Будаев Дрис, 47 лет (2)
 Будаев Иван, 80 лет (2)
 Будтуев Маза *, 62 года (2)
 Бузоев Гена (5)
 Бураев Захар, 76 лет (2)
 Бурнацев Дрис, 49 лет (4)
 Бязров Алхас (1)
 Бясов Хадзымет (1)
 Габанов Садулла (1)
 Габеев Беппа, 95 лет (3)
 Габолаев Кавдын
 Габолаев Микола (3)
 Габуев Казмагомет, 85 лет (2)
 Гаглоев Гарсо
 Гаглоев Яша (5)
 Газалов Тембол
 Газданов Афако, 81 год (2)
 Галабаев Ханджери, 77 лет (3)
 Гаппов Баба (2)
 Гаппов Д.
 Гаппуаев Ахмат, 71 год (1)
 Гасанов Махамат, 82 года (15)
 Гатуев Гула *
 Гатуев Дабег * 68 лет (11)
 Гатуев Туган *
 Гацолаев Саукуй (1)
 Гацолаев Урусби, 66 лет (2)
 Гетоев Андрей (1)





- Гетоев Соломан (2)
Гецаев Баба, 62 года (1)
Гиоев Б. (1)
Гиоев М. (1)
Гиоев Н. (1)
Гиоев Георгий (1)
Гобеев Баде
Гобеев Беппа, 95 лет (1)
Гобеев Бугули (1)
Гобеев С. (2)
Гобозов Агор (1)
Годжиев Дзадзе (4)
Годзоев Така, 85 лет (3)
Голоев Нато (1)
Губаев Александр (3)
Губаев Джиорджи
Губаев Дзакко, 28 лет (5)
Гудиев Биас, 90 лет (1)
Гудиев Махамат (9)
Гумецов Николай (7)
Гуриев Ваню, 42 года (8)
Гуриев Кавдын, 80 лет (2)
Гуриев Кылцыко, 112 лет (4)
Гурчиев Митро, 63 года (5)
Гусов Иналук (1)
Гусов Хаджумар, 42 года (2)
Гусов Хато * (7)
Дедегкаев Дзамболат, 86 лет (2)
Дедегкаев Махамат
Демеев Андо, 90 лет (3)
Джанаев Камбол, 76 лет (3)
Джанаев Ладе (2)
Джатиев Лавер, 27 лет (1)
Джиккаев Даут (1)
Джиккаев Тули (1)
Джиккаева Фаризат (1)
Джиоев Борис (1)
Джиоев Губе, 40 лет (2)
Джиоев Додта
Джиоев Магомед (1)
Джиоев Сардо, 107 лет (5)
Джусоев Бисол (3)
Джусоев Кудза*, 68 лет (14)
Джусоев Мысыр (3)
Джусоев Пуха, 51 год (1)
Джусоев Сачино (2)
Джусоев Харитон (1)
Дзабиев Айтег, 63 года (5)
Дзагоев Дико
Дзагуров Дзамболат
Дзадзаев Оразмаг, 85 лет (5)
Дзалаев Созай (3)
Дзанагов Гоба, 82 года
Дзансолов Угалук (1)
Дзантиев Елбаздико
Дзарасов Дзиби
Дзгоев Гадзымет, 50 лет (1)
Дзебисов Д. (1)
Дзигасов Заурбек, 82 года (2)
Дзигоев Ваню, 67 лет (1)
Дзидзоев Уасико (2)
Дзираев Дзида-хадзи *
Дзодзиков Хадзимет, 78 лет (3)
Дзодзикова Хамысят (1)
Дзугаев Бибо (1)
Дзугаев Хасако, 67 лет (2)
Дзугаев Цоци (1)
Дзукаев Муса, 98 лет (2)
Дзукаева Фаризат (1)
Дзулаев Арак (1)
Дзукоев Х. (1)
Дзусов Мамсыр
Дзусов Пленка (2)
Дзусов Рамон *
Дзусов Гагази, 28 лет (1)
Дзуцев Махарбек, 37 лет (1)
Дзуцев Сергей, 70 лет (1)
Дзыкхоева Елиса, 100 лет (1)
Добаев Сило, 72 года (2)
Догузов Датико (1)
Догузов Макси (1)
Догузов Уасил, 80 лет (2)
Дудаев Гено, 65 лет (14)
Дудиев Дзаххот, 63 года (2)
Дулаев Дидо (3)
Дулаев Елдзарико, 117 лет (8)
Елбаев Александр, 30 лет (1)
Елканов Габыцо, 38 лет (3)
Еналдиев Петка, 35 лет (1)
Епхиев Ладе, 66 лет (1)
Есенов Гаги (11)
Золоев Дзитци, 68 лет (2)
Золоев Кабус, 65 лет (4)
Золоев Сланбег, 68 лет (1)
Зораев Дзанболат (1)
Зораев Дзотца, 100 лет
Кабисов Баир, 80 лет (3)
Кабисов Хазби, 27 лет (1)
Каболов Габола
Каболов Илас, Ильяс (3)





- Каболов Махо (2)
 Кабулов Гриша (1)
 Кабулов Датико, 70 лет (2)
 Кабулов Кыбыл, 90 лет (2)
 Каиров Емаза, 52 года (2)
 Кайтуков Адаго (2)
 Калицев Омар (5)
 Каллагов Иналдыко *, 56 лет (21)
 Калоев Заурбек, 48 лет (3)
 Калоев Кылци, 80 лет (3)
 Калухов Е., 59 лет (1)
 Калухов Елмарза, 115 лет (11)
 Калухов Х. (1)
 Камарзаев Б. (1)
 Камболов Кургоко, 130 лет (1)
 Кантемиров Гадзаго (2)
 Кантемиров Сослан (2)
 Кануков Хамаза (1)
 Караев Гитю, 147 лет
 Караев Мурзабег (1)
 Карацев Александр (1)
 Карацев Солтан, 82 года (5)
 Карданов С. (1)
 Каргиев Батджери * 80 лет (6)
 Кацев Тебо *, 65 лет (5)
 Кертибиев Кертиби *, 67 лет (15)
 Кесаев Мурзабек (1)
 Кесаев Таймураз, 21 год (1)
 Кибизова Косе, 60 лет (3)
 Киргуев Георгий (1)
 Кодзасов Гуатцау (2)
 Козаев Нафи, 90 лет (4)
 Козиев Ладе, 34 года (2)
 Коков Захарий (1)
 Колоев Баззе, 90 лет (5)
 Колоев Георгий (1)
 Коцоев Муса (1)
 Кубатиев Бекмарза
 Кубатиев Е. (2)
 Кудзиев Алхаст (1)
 Кудзиев Бетола (1)
 Кудзоев Бабу, 90 лет (1)
 Кудзоев Фарна, 60 лет (2)
 Кулаев Асламырза, 70 лет (1)
 Кулаев Буцки (1)
 Кулаев Дзезга (1)
 Кулаев Микола, 53 года (2)
 Кулов Инал, 100 лет (8)
 Кулов Иналык, 77 лет (2)
 Кусраев Артем, 50 лет (1)
- Кучиев Илас, 64 года (1)
 Лолаев Сослан *
 Лолаев Лола *, 140 лет
 Маккиев Цаппо (1)
 Малиев Саукуй
 Мамиев Ладе, 60 лет (1)
 Мамиев Леуан *, 80 лет (3)
 Мамиев Тасо, 73 года (2)
 Маргиев Епре
 Маргиев Илико, 57 лет (9)
 Маргиев Кандуа
 Марзаганов Камболат (1)
 Марзаганов Уане (2)
 Медоев Баззе (2)
 Медоев Махамат (1)
 Медоев Сабе, 84 года (12)
 Мисиков Темболат, 63 года (5)
 Мицциев, Мицаев Хангери, 30 лет (2)
 Мичелов Пидо (1)
 Моргоев Алихан, 98 лет (2)
 Мостиев Асланбег (3)
 Мукагов Гаги, 75 лет (1)
 Муриев Махамат, 55 лет (1)
 Наниев Андо, 45 лет (3)
 Наниев Дианоз, 56 лет (1)
 Наниев Кавдын, 90 лет (2)
 Наскидаев В. * (2)
 Озиев Зузу, 70 лет (2)
 Плиев Абе, 80 лет (12)
 Плиев Александр, 75 лет (6)
 Плиев Макси, 90 лет (3)
 Пухов Темболат, 80 лет
 Рамонов Гаги (7)
 Рамонов Лади, 100 лет (2)
 Рамонов(а) Паша, 100 лет (1)
 Рамонов Сандир (1)
 Рамонов Царай (2)
 Ревазов Быдзыго, 60 лет (17)
 Сабанов Керим (1)
 Санакоев Васил (2)
 Сатцаев Агубе, 42 года (1)
 Саукаев Деко
 Саулаев Дзарах *, 54 года (13)
 Саулохов Сандро, 37 лет (1)
 Саулохов Пена, 60 лет (1)
 Саутиев Б. (1)
 Саухалов Бидзеу (1)
 Секинаев Гула
 Секинаев Пауле, 82 года (1)
 Секинаев Сехи (1)





- Сидаков М., 77 лет (3)
Сидаков Сандро, 55 лет (9)
Сланов Гаха*, 85 лет (17)
Сланов П.
Сланов Есе
Сланов Илико, 70 лет (6)
Сланов Михако, 71 год (1)
Созаев Дзабе, 90 лет (1)
Созаев Михел (2)
Созанов Гадакко, 72 года (3)
Сотиев Нестор (3)
Сохиев Афсимайхо (1)
Суанов Сауи, 90 лет (1)
Тайсаев Гази
Таутиев Дрис**, 50 лет (1)
Тебиев Дзбе (2)
Тедтаев Абе, 89 лет (2)
Текоев Алихан, 60 лет (1)
Текоев Кубади, 100 лет (15)
Темираев Данел, 58 лет (9)
Темирканов Александр, 29 лет
Темирханов Уари, 58 лет (3)
Тепсикоев Батр (1)
Тиджиев Биас, 90 лет (5)
Тихилов Г. (1)
Тобоев Цицеу (4)
Тогузов Аксо *, 69 лет (5)
Токаев Асламырза, 82 года (1)
Томаев Бибо *, 110 лет
Томаев Мысырби * (3)
Тотров Ладо (1)
Тотров Лексо, 75 лет (3)
Тохтиев Мырзабег (3)
Туаев Баса
Туаев Батраз (2)
Туаев Батырбек (7)
Туаев Гаврил (1)
Туаев Газо, 56 лет (1)
Туаев Григор, 75 лет (1)
Туаев Заурбег, 90 лет (11)
Туаев Луарсаб (3)
Туганов Дзанхот
Туганов Татаркан * (1)
Тхапсаев Дударико (1)
Уадаев Кубади, 83 года (12)
Узагов Турмец
Урумов Басил, 65 лет (2)
Урумов Состык *, 80 лет (3)
Урусов Абе (7)
Фардзинов Артем, 50 лет (2)
Хадаев Гамази (1)
Хадаев Марзабег, 86 лет (6)
Хадарцев Арисхан (2)
Хадарцев Джена (1)
Хадарцев У. (2)
Халинов-Оразов С., 63 года (1)
Хаматов Инус, 80 лет (1)
Хамицаев Сослан (1)
Хамицаев Цаппо (1)
Хамикоев Гаха (2)
Хамикоев Даде (6)
Хамикоев Елмарза (3)
Хамикоев Ораз
Хамикоев Така
Хамикоев Хамби, 78 лет (2)
Хамикоев(а) Хуре (1)
Хаммарзаев Бдзе, 57 лет (3)
Ханаев, 105 лет (1)
Хасиев Антон, 90 лет (2)
Хатагов Малаг, Малки (2)
Хатагов Хадзимет, 120 лет (3)
Хапсаев Долат
Хаутов Хадзе, 65 лет (1)
Хестанов Татары (5)
Хетагуров А., 90 лет (2)
Хетагуров Таймураз (11)
Ходов Алихан (2)
Ходов Псыма, 79 лет (2)
Хозиев Разден (1)
Хортиев Налук, 82 года (1)
Хосроев Дзаппол, 100 лет (1)
Хосроев Инус (1)
Хубулов Васо, 75 лет (1)
Хугаев Илар, 70 лет
Худалов Найфон (1)
Худалов Тиби (2)
Хурумов Никола (3)
Цагараев Созырыко (1)
Цакоев Е. (1)
Цаликов Ацце, 75 лет (2)
Цаукаев Дзарахмат
Цаукаев Туган
Цебоев Харитон (1)
Цегоев Дзабе (1)
Цигоев Христофор (2)
Цоков Налык, 86 лет (1)
Цомаев Дрис, 57 лет (3)
Цомартов Садулла, 102 года (1)
Цораев Адылгери (1)
Цораев Габыла, 74 года (1)





Цораев Шамиль (2)
 Цопанов, Цопанти Айдаруко (2)
 Цопанов Арсамаг *, 59 лет (6)
 Цопанов Саханджери, 64 года
 Цопанов Хазби (1)
 Черчесов Георгий, 95 лет (1)
 Шавлохов Габац (3)

1. Возраст сказителя дается на время записи; в скобках указано количество записанных от него сказаний. Количество кадагов не указано у учителей сказителей.

2. Звездочками отмечены фамилии сказителей, исполнявших кадаги с музыкальным сопровождением.

3. Двумя звездочками отмечены фамилии участников 25-го Международного конгресса востоковедов в Москве (1960).

4. Сведения о сказителях являются неполными. Со времени выхода книги (1991) в НА СОИГСИ и Архиве ЮОНИИ выявлен ряд сказителей, информация о которых представлена на страницах настоящей Энциклопедии (редколлегия).

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 154–157 (Список составлен Т. А. Хамицаевой).

К сожалению, мы не располагаем сколько-нибудь полными сведениями о нескольких десятках исполнителей XIX в. «Хотя от них не сохранилось ни одного зафиксированного текста, но они пользовались славой знаменитых народных певцов и сказителей. Именно их называли своими учителями многие выдающиеся сказители конца XIX и нач. XX вв., чьи тексты составляют классику нартовского эпоса» (*Хамицаева*). От них слышали и запомнили сказания сыновья, братья, соседи, знакомые. Ниже мы приводим имена некоторых из установленных лиц, поскольку они отсутствуют в списке, составленном Т. А. Хамицаевой.

Абаев Куыцыри, дед Николая
 Айларов Знаур, дед Дриса
 Андиев Дзабе, дед Бориса
 Бадзоев Цыппу записывал сказания от своего деда
 Бериев Дохцыко, брат Дзагастука
 Дзугкоев Асланико, отец Баразга
 Казиев Ладе слышал сказание от сказителя Тотырбека Цакулова
 Кантемиров Сослан, сын Гадзага
 Маргиев Ефрем, отец Илико

Маргиев Канду, дядя Илико
 Марзоев Бязыр, отец Чермена
 Рамонов Тота, отец Паша
 Санакоев (имя не установлено), отец Василия
 Санакоев Нагуа, ученик Дз. Саулаева
 Сланов Есе, дядя по отцу Гаха
 Сланов Паси, отец Гаха
 Сотиев Максим, отец Нестора
 Созанов Увизико, отец Гадакко
 Туаев Баса, отец Батырбека
 Урумов Басил слышал сказания от Дзагго и Беса Амбаловых и Болы Баскаева
 Цопанов Камболат, старший брат Саханджери

Кроме перечисленных выше, ссылались на своих учителей и известные сказители: Амбалов Беса, Баскаев Бола, Гатуев Гула, Гатуев Келемет, Дзусов Рамон, Гобеев Баде, Дзанагов Гоба, Дзагоев Дихо, Зораев Дзотдза, Дзираев Дзида-Хадзи, Томаев Бибо.

Л. Ч.

СКАЗИТЕЛЬ В БЫТУ И ХУДОЖЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ ОСЕТИН. У всех народов мира *сказители* пользовались особым статусом в обществе. Они всегда выступали рупором народной этики, несли в социум идеи добра и красоты, достоинства и чести, утверждали нормы и порицали примеры недостойного мышления или поведения. С. формировали также комплекс представлений о мироустройстве, о времени и пространстве, о легендарном прошлом. В качестве хранителей народной мудрости за ними был закреплен широкий набор функций. С. обладали даром прорицательства, навыками знахарства, врачевания; выступали в роли судей (*таҕрхоны лаг*) — посредников при решении вопросов наследства, примирении кровников и пр. (С. *Медоев*, К. *Удаев*, Д. *Тяутиев* и мн. др.). Важная грань личности народных певцов касается идеологической сферы общества. Любовь к родине, утверждение социальной справедливости являлись не только приоритетными мотивами их творчества, но и нормой личной жизни. Так, Д. *Гатуев* и Дз. *Бесати* с оружием в руках боролись за установление советской власти на Тереке; Дз. *Дедегкаев* принимал участие в крестьянских волнениях 1905 г. в Дигории. Еще одна роль народных мудрецов связана с межэтническим и межнациональным диалогом, обменом





ценностями духовной культуры. Путешествуя и познавая языки приграничных народов, С. становились распространителями и пропагандистами своего фольклорного наследия у соседей и инородного — у себя, в Осетии (М. Будтуев, К. Удаев, К. Джусоев и др.). Широкую известность в родном краю и за его пределами во второй половине XIX столетия снискал Бибо Дзугутов — «Ивик Осетии», как назвал его писатель А. Кубалов. Виртуозный кукловод-вентролог и блестящий импровизатор, он своим искусством творил уникальную «вторую реальность» — эпический мир, пронизанный ритуальными и мифологическими связями; мир, который наполнял сердца слушателей особой энергией, ввергал их в состояние восторга и преклонения перед мощью звучащего слова.

Сказители издавна привлекали к себе внимание творческой интеллигенции Осетии. Не удивительно, что осетинская литература — в буквальном и переносном смысле — начинается с образа С.: вступление поэмы «Афхардты Хасана» (1897), первого печатного произведения на родном языке, — это поэтическая характеристика-обращение автора А. Кубалова к сказителю, основанное на антиномии «бедность — богатство»: физически увечный, немощный, нищий в социальном плане Куырм Бибо безмерно богат, поскольку *Уастырджи* одарил его «власяной» скрипкой, могучим даром словотворчества, способностью «все схватывать сердцем». Отголоски древних представлений о богоизбранности сказителя, о его призвании пресекать деструктивные шаги персонажей сказываемого им текста проявляются в поэме в адресованных Хасане предупреждениях о том, что убийством четверых из рода Мулдарта он уже сравнял чащу весов, и дальнейшее кровопролитие чревато новым нарушением баланса сил. Эхом сказительской функции является и рефренный призыв Куырм Бибо к слушателям за помощью в деле гармонизации мира («Дзæбæхдæр бахъыртун уæ бæзджын хъæластæй!...» («Мощную вторюю песне подпойте!»).

Как в этом, так и во многих других произведениях за фигурами незрячих бардов, как правило, стоят реальные люди. Незрячий Дзарах в поэме «Смерть» Г. Баракова списан автором с Дзараха *Саулаева*, уроженца Алагирского ущелья, который потерял зрение в возрасте семи лет, был отдан на обучение к признан-

ным мастерам эпического исполнительства и сам впоследствии имел слепых учеников. По воспоминаниям очевидцев, Дзарах любил путешествовать по Осетии и даже пересек горный перевал, чтобы попасть в сел. Рук, к знатоку устной поэзии Бибо *Томаеву*, владельцу чудесного *двенадцатиструнного фандыра*, который Томаевы, по поверью, получили более трехсот лет назад в качестве тяжелой платы за примирение с кровниками (*Дзагуров*). Прототипом Кубады из одноименной поэмы *Хетагурова* вполне мог бы быть много странствовавший по Осетии и приграничным территориям слепой музыкант-сказитель Маза Будтуев, как, впрочем, и многие из его собратьев по сказительскому цеху.

Обостренный интерес осетинской словесности к фигуре странствующего певца отчасти объясним его древней мифологической природой. Архаический пласт поэмы «Зачарованная красавица» («Сахи расугъд») Б. Гурджибети позволяет с уверенностью говорить о сюжетном ядре, выдержанном в духе зороастрийских понятий дуализма, в свою очередь унаследованных от древней иранской религии. Речь идет о признании во вселенной двух равновеликих сил: Добра и Зла, их борьба и есть условие существования вселенной. Эта борьба представлена в поэме образами сказителя и Авдеуа (см. *Авдиу*), наделенные одинаковой способностью проникать во все сферы мироздания, они отличаются лишь полюсами противостояния. Такая трактовка героев дает возможность раскрыть в произведении потаенную символику феномена сказителя, а состязанию соперников придать статус космической битвы.

Содержание поэмы связано с миссией освобождения юношей Батаразом, сыном знаменитого слепца-сказителя, чудо-красавицы Саниат, которая находится во власти демонического существа. Потаенный смысл контроля на расстоянии, передаваемый идиомой «дæндаг хъæртун» (доставать, наводить порчу), указывает на некую связь с символикой *зуба Аркыза* в Нартовском эпосе осетин. Формально исход поединка с Авдеуом решает волшебный *меч*, поднесенный Батаразу неким пахарем с особым, формульным, напутствием. Но по существу герою в его путешествии по мирам реально необходим именно *фандыр*. Ведь входы — вначале в *баинно* зачарованной девушки, а затем и в царство зла (в преисподнюю) — открывают ему унаследован-





ный от отца сказительский дар и игра на *музыкальном инструменте*. Другими словами, победа над нечистым духом в большей степени — заслуга не Батарадза-воина, а Батарадза, династийного носителя сакрального знания.

Надо заметить, фигура слепца-сказителя, отмеченного внутренним (божественным) светом, не просто популярна в осетинской литературе, — а стала в ней эмблематической. Надлежащая символика разноаспектно — на уровне заголовка, образной системы, графического рисунка — отражена в «Ирон фандыре» К. Хетагурова. Особая сила сказительского слова здесь уже не соотносима со сверхъестественным даром. Источник вдохновения Кубады — красота и сообразность природных явлений, — тем заметней ему неустроенность и скудость жизни труженика-горца. Природа (горы, скалы, деревья) доверяет ему «тайную песнь» и заветную думу, и герой отвечает ей взаимностью (*Джикаев*). Но содержание его песни составляют также очень важные понятия-символы: любовь к воле, движение как борьба, сострадание и жалость...

Этот ракурс изображения образа сказителя в единстве его социальной, природной и эстетической сущности стал в осетинской литературе традицией. Каждый художник вносит в нее свой акцент, свое видение проблемы. В творчестве Г. Баракова тема исполнительского искусства неотделима от обрисовки благородства личности сказителя. Автор акцентирует внимание на мистической связи мастера и его инструмента («Смерть»). Содержание репертуара народного певца обозначено отдельными, невнятными, на первый взгляд, вкраплениями. Но при внимательном чтении в «преданиях старины», знатоком и хранителем которых выступает сказитель Дзарах, вполне различима их сакральная подоплека. Ключевым эпизодом в поэме является наложение «вето» повзрослевшими детьми Дзараха на исполнение им сказаний. Для Дзараха фандыр — живая душа, «собеседник-сверстник», «источник жизненной силы». И когда сын вырывает у него из рук инструмент, он тем самым вызывает у старика разрыв сердца: певцу эпоса без его фандыра нет жизни.

В дальнейшем эволюция темы идет в сторону ресакрализации функций сказителя, параллельно с этим происходит «упразднение» мотива слепоты. Данный процесс хорошо прослеживается в новелле «Краса мира» того же автора. Г. Бараков

решает проблему этико-эстетических *идеалов* через противопоставление внешней непрезентабельности сказителя красоте и богатству его внутреннего мира. Содержание новеллы вкратце таково. Двое претендентов на руку знаменитой красавицы почти одновременно спешиваются у ее ворот. Один из них, Афако Канаты, — юноша из бедной семьи; он некрасив, невзрачен, дурно сложен. Визит Афако родителям невесты в тягость, но этикет не позволяет отказать ему в *гостеприимстве*. Ограничившись формальными знаками внимания, хозяева предоставляют гостя самому себе. Второй посетитель — давно ожидаем; происхождения он благородного, лицом и статью пригож — это сын кабардинского князя Исламов Рашид. С его прибытием в доме начинается невообразимая суеда: женихи словно неравны, необходимо спешно оборудовать место под вторую кунацкую. Вся дворовая челядь приходит в движение, отозван для помощи остальным и единственный отрок, прислуживающий Афако. Автор воспроизводит психологически трудную ситуацию. То, что он забыт и обделен вниманием, оскорбительно для героя. Следовало бы покинуть нерадушных хозяев, но благовоспитанность и чувство достоинства не позволяют юноше «унизить себя и их демонстрацией своей обиды». Сюжетный эпизод здесь отсылает нас к мотиву сватовства эпического *Сослана к дочери Солнца Ацырухс*. В сходной ситуации *именитый нарт* воспользовался фандыром, чтобы объяснить цель своего визита. То же делает и Афако. Фандыр в его руках, «заговорив человеческим языком», творит чудеса. Постепенно к кунацкой, где гостит Афако, стягиваются все соседи, домочадцы, прислуга. Зачарованно внимает игре и пению юноши неприступная Краса мира, тоже покинувшая свое укрытие. События в новелле сцеплены таким образом, что в кульминационной точке сюжета происходит смена полюсов оценочных реакций. Позор поражения оборачивается для Афако торжеством победы, в глазах окружающих из невзрачного юноши он перевоплощается в «человека мечты» (*Джикаев*). А знатный жених из Кабарды, напротив, оставшись в одиночестве, поспешно уходит в сопровождении свиты, никем не замеченный. Так божественный дар музыканта и певца одерживает верх над своекорыстием, сословной гордыней, жадной богатства.





В романе «От Терека до Турции» М. Булжаты, посвященном трагедии переселения осетин в Турцию, стержневым в решении темы становится нравственно-социальный аспект. Сказитель здесь лицо эпизодическое, является выразителем авторского взгляда на события, и зовут его Кубады. Переключка на уровне имен с известной поэмой К. Хетагурова не случайна. Горячая мольба народного певца не покидать родину как бы отсылает читателя к трагедии человека, волею судьбы вынужденного оставить родные края и лишь к концу жизни, одряхлев и ослепнув, вернуться на родину, чтобы сказительским искусством вызывать у соотечественников «то смех, то слезы». Весомым аргументом в увещаниях Кубады служит образная притча о соловье, который, хоронясь от когтей *ястреба*, стал жертвой питающегося мертвечиной *ворона*. Вложенная автором в уста сказителя, она воплощает народную мудрость, высветившую историческую реакционность избранного эмигрантами пути.

Центральным персонажем романа-мифа «Слезы Сырдона» Н. Джусойты стал герой Нартовского эпоса *Сырдон*, создатель двенадцатиструнного фандыра. Роман построен на сюжетике Нартовских сказаний, но существенную роль здесь играет ракурс изображения эпических «фактов»: укрупнение одних мотивов, «отмена» других, смещение акцентов, эмоционально-смысловое их наполнение и пр. Весь *арсенал* художественных средств направлен на «снижение» образов персонажей, составивших оппозицию Сырдону, а в отношении его самого — на безоговорочную реабилитацию. Пересмотр причинно-следственных связей имеет место и в мотиве умерщвления жены и детей Сырдона. Он не крадет откормленную корову *Хамыца*, как это случилось в эпосе, а забирает лишь часть своей доли добычи, незаконно изъятой у него год назад при дележе. Герою ничего не остается, как увести из охраняемого Хамыцем хлева двух быков и трех телок (остальная живность уже съедена чревоугодником-нартом), иначе его детям грозила бы голодная смерть. Такое видоизменение традиционных сюжетных положений преследует одну цель — скорректировать истоки вражды нартовских героев. Не Сырдон оказывается зачинщиком всех бед, а Хамыц, который в отсутствие хозяина устраивает

кровавую бойню в его доме. Что касается собственно сказительской основы образа, то она раскрывается как череда страданий, утрат, достигших апогея в эпизоде сотворения фандыра. Емкая метафора, вынесенная в заглавие романа, разворачивается здесь во всей эмоциональной силе и глубине. Слезы Сырдона — кровавые слезы истерзанной души, песня-плач по безвинно убиенным детям и их матери, разрывающий сердце «вой одинокого волка». Но это и светлые слезы очищения-обновления, слезы *тревоги* о завтрашнем дне нартовского мира, единственной святыни, оставшейся у героя в этой жизни, «е теперь носит он, словно дитя, под сердцем». Так на исходе XX в. в художественном сознании осетин возобновляется интерес к сакральным аспектам образа сказителя, к его миссии — «держатъ судьбу этнического мира в своих руках» (Гекман). Наряду с этим в романе Н. Джусойты поднимаются важные вопросы социальной направленности. В частности, основание Сырдоном сказительской школы (факт, отсутствующий в эпосе) апеллирует к представлениям не мифологического, а мирского (линейного) времени. Таким, например, как проблема преемственности поколений в сфере этико-эстетических, духовно-нравственных ценностей. Семантика поведения героя, уходя корнями в мифы и эпос, одновременно соотносена автором с жизнью современного общества, его напряженными философско-гуманистическими исканиями. В этом проявляется новый уровень осмысления образа сказителя, берущего начало в архаике человеческой истории.

Динамику сказительских стратегий в фольклоре и литературе осетин вкратце можно охарактеризовать следующим образом: от эпического сказывания как способа преодоления хаоса и гармонизации мира к восприятию сказителя как хранителя и транслятора базовых духовных ценностей народа.

Лит.: Дз а г у р о в Г. А. Осетинские народные сказители и певцы // НА СОИГСИ, ф. Фольклор, оп. 1, д. 418, п. 137. С. 17–19; Х а м и ц а е в а. Сказители. С. 135–153; Д ж ы к к а й т ы Ш. Поэт æмæ адæм // Венок бессмертия. Вл., 2000. С. 51; Г е к м а н Л. П. Сказитель как медиатор между сакральным и профанным уровнем бытия в традиционных культурах Сибири // Вестник АлтГТУ. 2006. № 1. С. 84; М а м и е в а И. В. Сказитель в быту и художественном





сознании осетин // Эволюция эпической традиции. Сухум, 2014. С. 180–191.

И. В. Мамиева

СКАЗОЧНОЕ И ЭПИЧЕСКОЕ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ [АРГЪАУЫ АЕМÆ ЭПОСЫ МИНИУДЖЫТÆ НАРТЫ КАДДЖЫТЫ]. Сказание в какой-то мере уподобляется отдельному эпизоду сказки, ибо, несмотря на формальную самостоятельность сюжета каждого сказания, оно фактически не обладает той завершенностью, какую имеем в сказке в целом. Сказка не циклична, что отражено в международных указателях.

В Нартовском эпосе осетин и в осетинской волшебной сказке, безусловно, будет отражено разное отношение к действительности. Художественная реальность нартовского общества тоже не совпадает с реальной действительностью, она, по меньшей мере, соотносится с воинским прошлым осетин и переносит нас в период существования скифо-сармато-аланских племен. Переход в настоящее время (и даже в будущее) по окончании сказывания / пения героического Сказания о Нартах опосредованно указывает на то, что все прослушанное случилось реально. Концовки же осетинских волшебных сказок заключают обратный смысл, снимая всякую правдоподобность сказки и с долей доброй иронии подчеркивая ее вымышленность, даже если само повествование было вполне адекватным действительности.

Нарты были необычными людьми, и совершенно «естественно», что с ними происходили необычные истории. Эту иллюзию правдоподобия самых чудесных явлений нартовской жизни *сказители* передавали слушателю, и мы находим ее во многих чертах художественного оформления сказаний, в частности в той же концовке. Сказания не знают специальных концовок-трафаретов. Вместо них может следовать непосредственное заключение сказителя о поведенном. Так, сказание о гибели *Безымянного сына Урызмага* заканчивается следующим образом: «...Урузмаг дæр æ фонс магургæбæл байурста, ма æ фуртбæл æ мулк бахардз кодта еугурай дæр — Устур хист дæр адамаен уæдæй байзадæй» («Урызмаг раздал свой скот бедным и свое состояние потратил на поминки по свое-

му сыну — с тех пор остался обычай Больших поминок»).

Размеры повествования и отдельных эпизодов, а более широко, организация отдельных сказаний в *циклы*, отличает эпос от самой длинной сказки. Каждый цикл — это собрание сказаний о любимом герое. И чем популярнее герой, тем больше сказаний вбирает в себя цикл, посвященный ему. Собственно, жанровая особенность того или иного произведения предполагает, во-первых, определенный тип изображения характера, характерный способ обрисовки его. И в эпосе, и в сказке человек изображается сюжетно.

Это «постоянная величина» эпического характера. Именно *гиперболизации* этой черты служит сюжет каждого сказания, и каждое новое сказание является подтверждением, утверждением и вознесением на еще большую, высшую ступень этого изначального качества эпического героя. Если мы имеем какое-то подобие развития характера, то это углубление именно этой одной черты (или черт — канонизированных, как идеальные в смысле патриархальной этики).

«Топография» волшебной сказки очень четкая: ее объекты — это *молочное озеро*, огромное дерево с гнездом орлицы и т. д. Художественное пространство Нартовского эпоса осетин менее структурировано, потому что, несмотря на то, что герои совершают *походы* (балцы) в разные места (*Терк-Турк*, *Кумская степь* и т. д.), основным является не само посещение этого места, а совершение там подвига. Сказочный герой также совершает подвиги в сказках богатырского класса и решает задачи в сказках типа «бой-победа»: его подвиги более запрограммированы и формализованы.

Осетинскую сказку и Нартовский эпос роднят общие сюжеты. Так, в сказочном указателе АТУ, СУС под № 882 значится сюжет, содержанием которого является испытание верности жены. Сюда можно отнести знаменитое сказание о «Ножичке Сафа». Причем мотив «волшебного ножа» охватывает в указателе АТУ, СУС группу сказок с определенным, отличным от нартовского, сюжетом и соответственно идет под другим номером — 576. Мотив, которым кончается это нартовское сказание о *Шатане* (как самое дорогое из всего предложенного ей *Урызмагом* в





Старейшины ущелья — носители эпоса

их доме она увозит спящим его самого), в сказочной сюжетике относится к группе сказок о мудрой деве (АТУ, СУС «Семилетка» № 875). С Шатаной связано немало и сказаний, по своим мотивам и форме приближающихся к притчам и легендам.

Героиня — невеста, главный объект забот сказочного героя. Во имя ее совершаются необыкновенные подвиги, и она должна соответствовать их значимости. В сказке описанию красоты уделяется большее внимание, чем в эпосе. В эпосе чаще всего используются постоянные описательные формулы, например: «На ее лице отражались солнца и луны» («Йае цаэгомәй хуртаә әмаә мәйтә кастис»). Описания в сказках выглядят так, например, в тексте волшебной сказки «Әрхуы мәсыджы бадаг Бурчызг» («Хозяйка медной башни Рыжая девушка») рассказывается о трех сестрах-красавицах: «Среди земных людей мы не видели таких красавиц..., ...три девушки, подобные Цыкура-бусине» («Заххон адамаәй уыдоны хуызән хәрзаив, хәрзконд мах нама фетам..., ...Цыкурайы фәрдыджы хуызән әртә чызджы»).

Ряд сравнительных приемов остается классическим и для сказаний, и для сказок. В качестве классической формулы красоты можно привести пример сравнения слез красавицы с жемчужинами; с *солнцем* и *луной*; указание на большое количество женихов; ее недостижимость и т. д.

Красавица чаще всего живет в высоко или далеко расположенном замке. Сюжет о девушке в *башне* и сватающихся к ней юношей, собравшихся у стен башни, дабы показать свое молодечество, силу и ловкость, стал общим для Нар-

товского эпоса и осетинской волшебной сказки.

В сказке подчеркнута социальное происхождение красавицы: она чаще всего царская или княжеская дочь, или сестра семи *великанов* или *семерых братьев*. Если девушка из бедной среды, то она — разборчивая невеста. В Нартовских сказаниях происхождение героинь чаще всего носит мифологический характер: они или дочери водной стихии (*Дзерасса*), или Солнца (жена *Сослана Ацырухс*), или таинственного рода маленьких людей (*Быцента*) и т. д.

Враги нартовского героя возникают на почве *кровной мести* или являются противниками в племенных распрях; или это генетические враги, разобщенные мифологическим прошлым (*Сослан* и *Балсагово Колесо*), или сменой религиозных верований (*Батрадз* и *Хуыцау*, нарты и Хуыцау), или это представители противоположных начал добра и зла (*Сослан* и *Сырдон*, *Сырдон* и нарты); тьмы и света (*Сослан* и *Мукара*, сын *Тара*), грубой физической силы и разума (уаиги и нартовские герои).

Лит.: ИАС. Т. I. С. 43; Абаева З. В. К проблеме эпического и сказочного в художественной структуре нартовских сказаний // ИЮОНИИ. Вып. XVII. 1971. С. 3–22; Сокаева Д. В. Сюжет волшебной сказки. Вл., 2004; Пропп В. Я. Русский героический эпос. 2-е изд., испр. М., 1958.

З. В. Абаева
Д. В. Сокаева

СКАКОВ Александр Юрьевич (1971) — археолог, к. и. н., н. с. ИА РАН, с начала 2010 по октябрь 2020 г. — с. н. с. ИВ РАН, с 2020 г. по настоящее время — заместитель директора ИВ РАН, засл. деят. науки Республики Абхазия.



А. Ю. Скаков

С. окончил ист. ф-тет МГУ им. М. В. Ломоносова (1993). В 1998 г. в ИА РАН защитил дисс. на соискание ученой степени к. и. н. по теме «Кобано-колхидские орнаментированные топоры как исторический источник».

В 1991–2000 гг. С. проводил археологические исследования в Северной Осетии, с 2002 г. — начальник Гудаутской (с 2006 г. — Ткуарчалской,





с 2019 г. — Очамчирской) российско-абхазской археологической экспедиции в Республике Абхазия. Участвовал в качестве научного консультанта в археологических исследованиях в Кодорском ущелье Абхазии и в районе Сочи — Адлер. Также принимал участие в археологических исследованиях на территории Южной Осетии.

С. — автор более 300 научных работ по археологии, истории, политологии, культурологии Кавказа.

В статье, посвященной кавказским Нартовским *Ныхасам*, С. на одной только территории Северной Осетии выявил и описал 15 объектов. Он отметил, что такого количества и такого равномерно-территориального размещения их нет ни в одном регионе Кавказа. Эти памятники, по мнению С., следует датировать аланским временем и связывать с культурно-ритуальными действиями (в т. ч. инициацией). См. *Ныхас, Ныхас Ахсау, Ныхас Кумбулта, Ныхас Лац, Ныхас Лесгор, Ныхас Мацута*.

Соч.: К вопросу об эволюции декора кобано-колхидских бронзовых топоров // Древности Евразии. М., 1997. С. 70–87; Орнаментированные топоры могильника Фаскау в Северной Осетии // Древности Северного Кавказа. М., 1999. С. 121–135; Культы кобанского поселения Сауар // Северный Кавказ: историко-археологические очерки и заметки. М., 2001. С. 86–102 (в соавт. с А. П. Мошинским); Дигорские «пекторали» предскифского периода // РА. 2003. № 3. С. 114–122 (в соавт. с С. Б. Вальчаком); Об одной категории протокобанских украшений // РА. 2003. № 1. С. 91–102; «Нартовские ныхасы» Кавказа // Миропонимание древних и традиционных обществ Евразии. М., 2006. С. 282–312; Комплекс археологических памятников у селения Камунта в горной Дигории // Северный Кавказ в древности и в средние века. Махачкала, 2008. С. 129–151; Новый комплекс с орнаментированным кобано-колхидским топором (погребение 45 могильника Эльхотово) // КСИА. Вып. 246. М., 2017. С. 280–297 (в соавт. с В. Т. Чшиевым); Зооморфные образы в архитектурной пластике Кавказа IX–XI вв. (Абхазия и Южная Осетия): традиционная культура в формировании христианских образов // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия V. Вопросы истории и теории христианского искусства. № 37. М., 2020. С. 9–27 (в соавт. с Е. Ю. Ендольцевой).

Л. К. Гостиева

СКАЛ-БЕСОН [СХЪÆЛ БЕСОН] — персонаж эпоса, Гордый Бесон, лучший во всей фамилии *Ахсартаггата*, как он представлен в од-

ном *кадаге*. С.-Б. обладал чудесным панцирем, не пробиваемым обычной стрелой. С.-Б. проводит время в битвах; однажды, сражаясь против целой армии противника, С.-Б. вдруг теряет силы и терпит поражение. Как выяснилось, он потерял силу из-за женского колдовства.

С.-Б. — эпизодический персонаж; встречается только в одном из вариантов популярного в осетинских сказаниях сюжета о войне между двумя ведущими нартовскими фамилиями — *Ахсартаггата* и *Бората*. Этот сюжет, судя по содержанию его основных вариантов, явно принадлежит к числу древнейших. Об этом свидетельствует, в частности, упоминаемый в рассматриваемом варианте факт поголовного уничтожения принадлежащих к побежденной фамилии лиц, за исключением *Квартала кузнецов*.

Следующее нартовское имя с эпитетом «Схъæл», «Æсхъæлвæрæз» (гордый) — встречается в кадаге «Кровники Ахсартаггата и Борадзата». В этом варианте носитель имени «Æсхъæлвæрæз», легко разложимое на «Æсхъæл (Схъæл) Вæрæз» (гордый Вараз), как и С.-Б., принадлежит к роду Ахсартаггата и является зятем *Борадзата*, идентичных *Бората*. Вариантом имени «Схъæлвæрæз (Æсхъæл Вæрæз)» является и встречающаяся в сказании «Как Урызмаг убил своего зятя» форма «Ысхъæлвæрæз-Сонт Багъатыр» (Гордый Вараз) — впавший в ярость (или безрассудный). Принадлежит к роду Ахсартаггата, женат на дочери *Урызмага* и *Шатаны*. Как и его «двойники», обладает чудесным панцирем, не пробиваемым обычной стрелой.

И, наконец, в литературной обработке Нартовских сказаний А. *Кубалова* встречается еще одно имя с определением «гордый». Это — «Ахсартаков Скалбицо», Нарг из рода Ахсартаггата, засватавший дочь Урызмага. В этом имени также легко распознается определение «Схъæл» (Гордый), как в других вышеприведенных именах с этим определением.

Сравнение вышеприведенных нартовских имен с эпитетом «схъæл» (гордый) дает возможность выявить ряд весьма показательных фактов. Во-первых, все носители имен с рассматриваемым определением встречаются только в сказаниях весьма популярного в Нартовском эпосе осетин сюжета о борьбе двух ведущих нартовских фамилий. Важно заметить, что все они принадлежат к Ахсартаггата, при этом С.-Б.,





Скал-Бицо, Скал-Вараз и Сонт-Багатыр в указанных сказаниях выступают в роли зятей Урызмага и погибают от его стрелы. В Нартовских сказаниях эпитет «схъæл» (гордый) является и выступает в роли своего рода определителя исключительно собственных имен членов ведущего или «царского» рода нартовского социума.

Лит.: ПНТО. 1925. С. 81, 86; НК. ИАЭ. 5. С. 477–480; Кубалов А. Сочинения. Вл., 1978. С. 142–143, 174; Гаглойти О. Социальной. С. 64–84.

Ю. С. Гаглойти

СКАЛА УАИГОВ [УÆЙГУЫТЫ КЪÆДЗÆХ]. Известна и как «Скала Галуаевых» (Гæлуаты къæдзæх), рядом с которой располагалось сел. Галуаевых. Находится в Урстуалта.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 526.

И. Б.

СКАЛА ЧЕРНОЙ ГОРЫ [САУ ХОХЫ АЙНÆГ] — жилище *Сайнаг-алдара* из *кадага* «Сын Уаза Ацамаз» («Уазы фырт Ацаемæз») с широким двором, гостиной и всевозможным богатством.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 266–267, 503.

И. Б.

СКАЛВАРАЗ [СХЪÆЛВÆРÆЗ]. См. *Скал-Бесон*.

СКАЛЬНАЯ КРЕПОСТЬ [АЙНÆДЖЫ ФИДАР] — характерное место обитания героев эпоса. Когда *Сослан* женился на *Бедухе*, он пригласил ее жить в С. к.

Лит.: НК. 1975. С. 261.

Х. Ц.

СКАЛЬПИРОВАНИЕ. См. *Обычай скальпирования*.

СКАТЕРТЬ [ФЫНГÆМБÆРЗÆН] — волшебный предмет, дающий изобилие (скатерть-самобранка). Согласно *кадагу* «Урызмаг, Созырыко и Хамыц» («Уырызмæг, Созырыхъо æмæ Хæмыц»), Нарт Бидар подарил *Урызмагу* С., которая обладала чудодейственным свойством: любые яства, о которых упоминал хозяин чудесного предмета, непременно появлялись на *фынге*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 48, 50, 659.

Л. Ч.

СКАЧКИ [ДУГЪ (ир.) / ДОГЪ (диг.)] — состязания в верховой езде весьма популярны как в Нартовском эпосе, так и в этнической культуре осетин. С. проводились во время праздников, а также на поминках, в честь покойника; завершались они, как правило, пышным застольем.

Место проведения и право участия в С. в честь умершего определял их организатор, хозяин дома. Согласно сюжету одного из *кадагов*: «Бурафарныг справил тризну предкам и предложил право участия в них Уастырджи и Батрадзу». В первом заезде победу одержал *конь Уастырджи*, а во втором — *Батрадза*. В *кадаге* «Скачки Трех Нартов» («Æртæ Нарты дугъ») инициатива проведения С. принадлежала *Урызмагу* и была поддержана представителями родов *Бората* и *Алагата*. Непосредственное участие в них приняли: от имени Бората маленький *Чех* из рода *Донбеттыров* на своем коне, от Алагата — Уастырджи на коне *Аларды*, а от Ахсартагата — Батрадз на коне Урызмага. Судьи признали победителем Батрадза, вторым оказался Уастырджи, уступивший Батрадзу первенство, а третьим — Чех. В соответствии с этим, участники состязаний получили награды: коня, быка и откормленного барана. По завершении С. каждая из фамилий принесла в жертву быка, и нарты пировали целую неделю. Аналогичные сюжеты представлены в значительном корпусе «Кадагов о Нартах».

Для С. существовало специальное пространство, своеобразный ипподром — дугъуат (ир.) / догъуат (диг.). В *кадаге* «Скачки Трех Нартов» место С. именуется «Тадзгæсуадон (букв. 'капающий родник)', но чаще всего нартовские ристалища проводились на поле *Зилахар*.

Конные соревнования были любимым занятием алан-осетин и восходят к скифо-сарматской эпохе. Рассматривая этимологию слова «дугъуат», В. И. *Абаев* писал: «По-видимому, конское ристалище было обязательной принадлежностью всякого крупного аланского поселения. На территории, населенной аланами, многие местности носят до сих пор названия Dogwat. Из них лично нам известно урочище Dogwat в горной Кабарде, представляющее большое ровное поле, вполне пригодное для джигитовки. Роль конских ристаний в аланском быту ярко выступает также в Нартовском эпосе,





где dugwat или gazenfaez (игорное поле) — это то место, где почти целиком проводят свой досуг нартовские герои». Это мнение ученого согласуется с историческими известиями об аланах, рисующими их как воинов-конников, которые «всего больше дорожат конями», «с детства приучаются к верховой езде и считают позором ходить пешком» (А. Марцеллин).

С. с большим числом всадников устраивали и в честь усопших. «Спустя три года Бората решили устроить своим предкам поминки со скачками и об этом через глашатая, известили всех нартов: «Кто хочет оказать честь нашим предкам, пусть хорошо объездит своего скакуна, чтобы он был готов к участию в скачка»».

В день поминок на *Площади игр* Бората установили знамя; здесь и раздавали призы победителям: пришедшему первым — пленного мальчика, второму — пленную девочку, третьему — коня с полной сбруей и *шаику*, которые совершают чудеса и помогают героям. См. *Конь*.

Лит.: СНБ. 1960. С. 304, 308; НК. ИАЭ. 3. С. 263–265; НК. ИАЭ. 7. С. 259–261; Абаев. ИЭСОЯ. I 1954. С. 374–375; Марцеллин А. История / Пер. Ю. Кулаковского. Киев, 1906–1908; Гагиев С. Г., Кокоева А. Б. Дугь // ОЭЭ. 2013.

Л. А. Чибиров

СКИТСКИЙ Борис Васильевич [**СКИТСЬКИЙ** Борис Васильевич (1884–1959)] — известный украинский и

российский историк, один из зачинателей советской исторической науки, в том числе — кавказоведения.

С. родился в сел. Яцыны Лохвицкого уезда Полтавской губернии в семье народного учителя. После успешного окончания ист.-филол. ф-та Ки-



Б. В. Скитский

евского ун-та в 1907 г. С. почти двадцать лет проработал в различных учебных заведениях Украины. В декабре 1924 г. Научно-методическая комиссия НК РСФСР по педагогическому образованию и Северо-Кавказское краевое управление народного образования приняли решение о

назначении преподавателями Горского педагогического ин-та ряда ученых и общественных деятелей. В утвержденном списке значилось и имя С. Инициатором приглашения выступил назначенный директором пединститута Б. А. Алборов, лично знакомый с С. по работе на педагогических курсах при Киевском учебном округе. С. принял предложение и в 1925 г. приехал во Владикавказ. В 1926 г. ему было присвоено звание доц., а в 1936 г. — проф.

С. исследовал в основном проблемы истории Северного Кавказа с эпохи средних веков до нового времени. В числе известных работ С. — труды по истории осетинского, кабардинского, балкарского и других народов. Ученый является автором первой обобщающей книги по истории осетинского народа («Очерки по истории осетинского народа с древнейших времен до 1867 г.»), вышедшей в 1947 г. В данном издании, как и в статье «Нартский эпос как исторический источник», С. выразил свое отношение к эпосу, к его генезису и характерным особенностям. Не отрицая наличия версии эпических текстов у других народов Кавказа, С. считал, что «в наиболее полном виде нартский эпос сохранился у осетин», отмечая, что сказания рисуют предков осетин в эпоху железного века «во всей конкретности реальной обстановки их жизни, отражают их быт, нравы, верования, чувства и идеалы». С. считал Сказания о Нартах исключительно ценным историческим источником и на этом основании выдвинул идею о необходимости выделения в осетинской истории «нартского периода», за что подвергся критике оппонентов. В доказательство своего утверждения ученый ссылался на наличие суффикса «тæ» в названии эпоса («Нартæ») (как показатель множественности в осетинском языке), на факт сохранения у осетин эпоса в наиболее полном виде и, наконец, на сходство этикетных норм и особенностей быта осетин и их прямых предков — скифов, сарматов, алан. Наличие национальных версий эпоса у соседних народов С. объяснял господством алан на Северном Кавказе, у которых, как он писал, «другие народности Северного Кавказа могли заимствовать эти сказания». Наряду с В. И. Абаевым и рядом коллег, С. относил начало формирования Нартовского эпоса к I тыс. до н. э.





Соч.: Очерки истории горских народов. Ордж., 1972; Нартовский эпос; Быт осетин в период военной демократии по нартовскому эпосу // Очерки. С. 45–55 и др.

Лит.: Гаглойти НВИНЭ; Цориева И. Т. «Разжигал страсть к познанию истории...»: Борис Васильевич Скитский. Человек. Ученый. Педагог // ИСОИГСИ. 2015. 18 (57). С. 103–104.

Л. А. Чибиров

СКИФО-ОСЕТИНСКИЕ НАРТОВСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ. Известно, что эпос, как произведение устного народного творчества, не может отражать историческую действительность в полной мере. Со времени реального существования древнего мира прошли тысячелетия, и потому, естественно, до наших дней дошли лишь руины. Соответственно, отдельные фрагменты материальной и духовной культуры в одних случаях остаются безмолвными свидетелями минувших тысячелетий, в других — с помощью языковых, исторических или фольклорных источников оживают и способствуют воссозданию реальной картины мира прошлых эпох. К подобному примеру можно отнести скифо-сарматский мир, хронологически отдаленный от современного периода, без малого на три тысячи лет. Именно в Нартовском эпосе получили зеркальное отражение множественные свидетельства о быте и нравах скифов и сарматов, включенные в труды античных авторов и ученых последующих эпох.

Сетя на судьбу некоторых народов, которые на историческом пути потеряли как язык, так и фольклор, Ж. Дюмезиль противопоставляет им осетин: «К чести осетин, — писал он, — они сберегли 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, исказив в ней как раз то, что было специфически осетинским, скифским».

Через посредство талантливых сказителей, обладавших феноменальной памятью, через

века и столетия осетины передавали свои героические сказания до начала XX в. включительно. К предкам осетин *кадаги* перешли от сарматов, не претерпев при этом существенных изменений, а сарматы восприняли их от скифов, что подтверждается научными изысканиями Ж. Дюмезиля: «Обычаи скифо-сарматов, обрисованные Геродотом, и нравы, приписываемые в сказаниях осетинским нартам, с внушающей доверия точностью, совпадают во многих чертах». Разделял данную точку зрения и В. Ф. Миллер: «Возьмем ли мы сармата (скифа) времен Геродота, аланина времен Аммиана Марцеллина или осетина недавнего прошлого, во всех них окажутся знакомые черты».

Начало изучения параллелей нартовских мотивов и скифо-сарматского быта было положено известной статьей В. Ф. Миллера «Черты старины в сказаниях и быте осетин». Всеволод Федорович положил начало научному сопоставлению скифских древностей с осетинской традиционной культурой и эпическим наследием. Привлекая труды *Геродота* и Марцеллина, ученый обнаружил явные схождения в похоронных обрядах; в военном *обычае скальпирования* и утилизации скальпов для *шуб* у скифов и нартов; в традиции награждения наиболее отличившихся скифских воинов чашей с *вином* и аналогичным обрядом торжественного приподнесения нартовским богатырям «чаши героев» *Уацамонга*; в этногенетических легендах скифов и нартов; в преемственности скифо-алано-осетинского обычая гадания на палочках и др. Этими параллелями Миллер обратил внимание специалистов на скифо-алано-осетинские этнокультурные связи, показав, что «в образах, мотивах и сюжетах народной осетинской героической эпопеи о богатырях нартах многое перекликается с легендами и обычаями скифов и что, стало быть, не только язык осетин, но и их эпос преемственно связан со скифо-сарматским миром» (*Абаев*).

Параллели, приведенные Миллером, заложили основу для научных работ его последователей, значительно расширивших круг сравнительно-исторических исследований, в их числе: Ж. Дюмезиль, Ж. Грисвар, К. Вель, Ж. Шарашидзе, А. Кристолю, Г. Рид, С. Литтлтон и Л. Малкор, В. И. Абаев, Т. А. Гуриев, Ю. С. Гаглойти, Ю. А. Дзиццойты, Э. Б. Самца-





ев, А. А. Туаллагов, А. В. Дарчиев, Е. Б. Бесолова и др.

Особого внимания заслуживают опубликованная на французском языке работа Ж. Дюмезиля «*Legendes o partes*», а также его труды, изданные на русском языке: «Осетинский эпос и мифология», «Скифы и нарты». Своими исследованиями ученый внес значительный вклад в познание генезиса и содержания Сказаний о Нартах (Абаев). Используя известные и включив в научный оборот новые скифо-осетинские эпико-культурные параллели, ученый убедительно доказал, что первоначальное формирование ядра Нартовского эпоса произошло в древней и средневековой Осетии, в скифо-аланской среде.

Сравнительное изучение позволяет определить и территорию формирования сказаний, на основании упоминания в кадагах ряда гидронимов, в том числе *Черного моря*. Несмотря на то, что географическое расположение современной Осетии отдалено от морей и крупных рек, в Нартовском эпосе значительный корпус сюжетов связан с водной стихией, в частности, представителями подводного царства *Донбеттырами*. Дочь Донбеттыра *Дзерасса* стала родоначальницей нартов. Бросается в глаза богатая мореходная лексика Нартовских сказаний. Нарты жили на берегу моря и, естественно, занимались мореходством.

Истоки Нартовского эпоса восходят к скифской древности, однако его ядро сформировалось в период аланского средневековья. На это в эпосе указывают географические названия современного Северного Кавказа: река Кума, Кумская долина, крепость *Уарп*, гора *Адай-хох* и др. (См. *Страна Нартов*).

Археологические памятники свидетельствуют о развитии рыболовства в местах обитания скифо-сарматских и аланских племен в бассейнах Кубани, Дона, Керченского пролива. Сюжеты, включающие данные мотивы, прослеживаются в эпических текстах, где упоминаются соответствующие персонажи: покровитель *вод* Донбеттыр, его дочери, владетель рыбных богатств *Кафты-сар-Хуандон-алдар* и др. В сказаниях нередки картины ловли рыб в больших реках или в море. Согласно одному из сюжетов, *Сослан* во время путешествия встретил на берегу большой реки трех братьев *великанов*, занимавшихся рыбной ловлей. Удилищем для каждого

служило огромное дерево, а наживкой — крупное животное.

Вместе с тем, в эпосе упоминаются продукты пчеловодства, известные *медовые лепешки Шатаны* и напиток *ронг*, что также свидетельствует о скифских истоках пчеловодства, получившего наибольшее развитие в аланский период.

Согласно данным археологии, как древние кобанцы, так и скифо-сарматские племена достигли высокого уровня обработки металла. О популярности *кузнечного дела* в нартовском обществе красноречиво повествуют эпические тексты, где упоминаются два представителя *пантеона небожителей*, — покровитель кузнецов *Курдалагон* и покровитель домашнего очага и *надочажной цепи* — *Сафа*. Характерным для нартов является также табуированное отношение к *Кварталу кузнецов*.

Сопоставительный анализ дает основание говорить о тождестве легенд об этногенезе скифов и осетин.

К корпусу типичных параллелей логично отнести и культ *коня*, который распространился от древних иранцев на их потомков и играл выдающуюся роль в быту скифов, сарматов, алан. В Нартовском эпосе конь играл значительную роль. Первый конь на земле — *Арфан*, принадлежащий предводителю нартов, произошел от небесного коня и был наделен чудесными свойствами. Конь широко представлен в обрядовых практиках осетин и их предков, в том числе в *обряде посвящения коня покойнику*.

Из диких животных особенный пиетет у скифов к *олению*. В сюжетах «Кадагов о Нартах» довольно часто встречается образ оленя.

Известно, что скифы обладали развитой музыкальной культурой, о чем свидетельствуют *музыкальные инструменты*, обнаруженные в *курганах*, к примеру, трех- и девятиструнные *арфы*. В Нартовском эпосе широко представлен *двенадцатиструнный фандыр*, изобретенный *Сырдоном*. Обилие музыкальных инструментов предполагало наличие хореографии в скифской традиции, что подтверждается археологическими изысканиями. Соответственно, и нарты были страстными любителями музыки, пения, *танцев*, которые являлись для них одними из любимейших занятий во время пиршеств.





В Нартовских сказаниях осетин Дюмезиль обнаружил дополнительные, еще более убедительные аргументы для обоснования трехфункциональной теории религии и мифологии индоевропейских народов. Социальное устройство скифов соответствовало трем индоиранским общественным функциям: жреческая, земледельческая, воинская (сброшенные на скифскую землю с небес священные золотые предметы), что соответствует делению нартов на три рода.

В плоскости мифологического единства наиболее яркие параллели прослежены Дюмезилем в сравнении образа скифского бога войны *Ареса* и героя Нартовского эпоса *Батрадза*. Сюжет о требовании Батрадза нанести гору дров, и восхождение на огромный костер Дюмезиль сопоставляет с жертвенником Ареса. Весьма впечатляюще сопоставление древнего железного *меча* — символа скифского Ареса, к которому с чувством священного трепета относилась вся Скифия, со сценой прощания Батрадза с чудесным мечом-талисманом. Выявленные Дюмезилем скифо-нартовские параллели позволяют лучше понять значение некоторых деталей ритуала этого военного божества скифов (Дарчиев). Весьма тождественны образы Батрадза и *Кухулина* (детство, закалка), того же Батрадза с древним грозовым божеством *Индрой*; героями Артуряны *Артуром*, Ланселотом; «Шахнаме» *Рустемом*. Также прослеживаются: связи солнечной природы Сослана, скандинавского Бальдра и индо-иранского *Митры*; параллели Сослан — Говейн, Сослан — *Аполлон*; тождественность между главным героем древнеиндийского эпоса *Рамой*, греко-скифским *Гераклом* и Нартом Сосланом; между Сырдоном и *Одиссеем*, Сырдоном и *Локи*. Дюмезилем доказана преемственная связь между индийской Тапаты, скифской Табиты и нартовской *Ацырухс*.

Множество ярких скифо-нартовских параллелей имеют место в *погребальных обрядах*, обычае *побратимства*, обычае *отсечения руки* и др.

Анализ трудов по нартоведению позволяет расширить не только географические границы эпоса, но и углубить его хронологические рамки. В частности, определение параллелей «Нартиады» с древнеиранскими религиозными и эпическими памятниками («Авеста», «Шахна-

ме»), а также с древнеиндийским эпическим наследием («Рамаяна», «Ригведа» «Махабхарата»), позволяют утверждать: мифологическое ядро Нартовского эпоса восходит к арийской культуре, выступающей как часть индоевропейской. Осетины и иранцы, как генетически родственные народы, могли унаследовать общее в эпосе с тех времен, когда их предки жили вместе и составляли один народ» (Сатцаев).

О значении Нартовских сказаний осетин для реконструкции далекой истории народов индоевропейского мира писала известный ученый-скифолог Е. Е. *Кузьмина*: «Этнография и фольклор осетин являются важным источником для реконструкции скифской мифологии и выяснения ее генетических связей с индоевропейской мифологической системой».

Лит.: СН. 1981. ПНТО. 1925; ОНС. 1948; М и л л е р. ОЭ. III. С. 39–43; его же: В горах Осетии. Вл., 1998. С. 8, 15, 16, 422–432; А б а е в. НЭ. 1945; его же: ОЯФ; Д ю м е з и л ь. ОЭМ. С. 173–182; его же: Скифы. С. 7–9; В ь е л ь. Осетино; Г е р о д о т. История. 1972; Г р и с в а р. Мотив. С. 63–71; Д а р ч и е в. Скифский; К р и с т о л ь А. Сырдон и Одиссей // ЭМОМК. Вл., 2003; К у з ь м и н а Е. Е. Занавес поднимается // Знание — сила. 1985. № 3; С а т ц а е в. Нартский эпос; Т у а л л а г о в. Скифо; Ч и б и р о в. ОН. С. 396–402; Ш а н а е в. ОНС; Ш а р а ш и д з е Ж. Индоевропейская память Кавказа. Вл., 2004 и др.

Л. А. Чибиров

СКИФСКИЙ ЗВЕРИНЫЙ СТИЛЬ И «НАРТИАДА». С. з. с. имел абсолютное преобладание в скифском искусстве. Это была уникальная знаковая система, приспособленная воплощать с помощью исключительно зооморфных образов разные идеологические представления — религиозные, мифологические, эстетические (А. Ю. Алексеев). Наличие в «Нартиаде» звериных мотивов, аналогичных тем, что изображены на скифских предметах, выполненных в С. з. с., вполне ожидаемо, ведь сам звериный стиль строился по канонам, характерным для поэтического языка индоиранских певцов-сказителей. Другими словами формирование стилистических особенностей С. з. с. являлось результатом использования в изобразительном искусстве приемов поэтики, ранее наработанных арийским миром именно в вербальном творчестве (*Раевский*). Когда же традиция С. з. с. начала постепенно угасать, заключающаяся в





Скифская массивная поясная бляха. Из Сибирской коллекции Петра I

нем мифологическая информация сохранилась в устном фольклоре, в той самой среде, из которой он изначально возник, воплотившись в эпоху расцвета скифской культуры в удивительные звериные образы.

В «Нартиаде» отразились отдельные образы, восходящие к С. з. с. Так, канонический образ скифского Костромского оленя в эпосе детально описывается как олень с восемнадцатью отростками рогов (*æстдæссион саг*), который выступает зоологическим воплощением *Ацырухс*, дочери Солнца (*Абаев*). Образ крылатого грифона проглядывает в огромном орле, уносящем *Урызмага* на необитаемый остров, а также в образе и имени крылатого уаига *Кандзаргаса* (Ю. А. *Дзиццойты*). Представления о смертоносных и, в то же время, порождающих свойствах хтонического начала, заложенные в скифских изображениях свернувшихся хищников, находят отражение в имени Нарта *Уархага*, по сути тотемного волка, прародителя воинского рода *Ахсартаггата*. Скифская свернутая в кольцо пантера была переосмыслена в свернутого в кольцо великана. Мотив охоты на зайца убедительным образом был сопоставлен с сюжетом о женитьбе *Хамыца* (Д. С. Раевский).

Нартовский эпос сохранил также зоологический код, на котором строился С. з. с. Господствующая в репертуаре звериного стиля основная триада «птица-копытное-хищник» соотносится с тернарными структурами скифской модели мира. Три основные категории животных отождествляются с тремя уровнями скифской космологии: птицы маркируют небо и верхний мир, копыт-

ные животные маркируют мир людей и смертных существ, а хищники (в том числе фантастические) — хтонический мир и стихию смерти (Раевский).

В «мифологическом цикле» эпоса эта картина мира воплощается в образе *Мирового древа*. В сказании о похищении плодов бессмертия с Яблони Нартов представлена тернарная картина мира. У подножья Яблони находятся воины-близнецы *Ахсар* и *Ахсартаг*, которые по сути маркируют хтонический уровень и занимают нишу хищника, т. к. они являются сыновьями Уархага, т. е. «Волка». Средний уровень маркирует высокая ограда вокруг

Яблони, сложенная из оленьих рогов («*Бурæфæрныгæн æхгæд уыд галуан-гарæн йæ дыргъдоны алыварс саджы сыкъатæй*»), что безусловно выступает символом парнокопытного животного. Верхний уровень композиции маркирует красавица *Дзерасса* в облике голубки, прилетающей на Яблоню за спелыми плодами. Хорошей тому иллюстрацией служит серебряная ваза из кургана Чертомлык, на которой нижний уровень украшают две львиные головы, средний маркирует голова коня, а верхний — две птицы на кроне стилизованного дерева. Другим примером является золотая пектораль из Толстой Могилы, где в нижнем ярусе изображены хищные звери и сцены терзания, над ними мирно пасущиеся парнокопытные, а на концах верхнего яруса, в самой высокой точке фриза, изображены две птицы. Аналогичная идея читается в декоре тыльной стороны царского головного убора из кургана Иссук, с изображениями барсов, туров и птиц.

Триада «птица-копытное-хищник» ясно проглядывает в мотиве трех сторожей, охраняющих табуны, которые намеревается угнать нартовский юный герой. Первым сторожем выступает хищная птица — *ястреб* с железным клювом, вторым — *волк* с железной пастью, третьим — жеребец с железной мордой. Наиболее ярко этот мотив звучит в сказании «Безымянный сын Урызмага», в котором тройка прирученных животных помогают герою одолеть трех сторожей табунов («*Терк-Туркæн та сæ рагъауæн уыдис æфсæн уырс хъарагъул, æфсæндзых бирæгътæ дыууæ, æмæ тугдзых*





хъærццыгъатæ дыууæ»). Перед тем как ускакать на своем коне в *поход*, юноша просит у отца его двух ястребов и двух гончих *собак* («...ратт мын дæ дыууæ хъærццыгъайы æмæ дæ дыууæ егары»). Сначала на юношу с его звериной свитой налетели ястребы *Терк-Турков*, тогда юноша пустил против них ястребов своего отца. «...ястребы сцепились друг с другом в ожесточенной схватке, ястребы юноши одолели сторожей, убили их» («...хъærццыгъатæ кæræдзийыл сæхи ныццавтой, фæтыхджындæр сты лæппуйы хъærццыгъатæ, амардтой сæ»). Следом нападают волки с железными пастями, на которых юноша спускает отцовских гончих собак («...ауагъта та сæм егæртты, æмæ та съл стыхджын сты егæрттæ, аргæвстой та сæ»). Последними вступают в схватку конь юноши и железный жеребец.

Сказание «Смерть Баградза» содержит сюжет о том, как герой преследует *Балсагово Колесо*, чтобы отомстить за смерть *Сослана*. Во время этой погони оба персонажа превращаются в различных животных и птиц. Сначала враг превращается в *кабана* (хъæддаг хуы) и скрывается в тростниковых зарослях, но герой превращается в барса («Баградз та йæхи франк фестын кодта») и преследует его, заставив вновь перевоплотиться, в этот раз в тетерева (хæддаг карк), но преследующий его герой превращается в орла («Цæргæс дын йæхи уый фестын кодта»). Наконец, герою приходится превратиться в быка-бугая («Баградз дæр та дын уæныг куы фестад») для того, чтобы обнаружить врага, спрятавшегося на *кладбище*.

В «Нартиаде» четко проявляется и ассоциация основной триады С. з. с. с трехфункциональной системой сословно-кастовой организации социума. Мотив общеродовых животных встречается в сказании «Баградз и Черноморский князь», вошедшем в сборник, подготовленный нартоведом К. Ц. *Гутиевым*. Его ценность в том, что данный мотив указывает на связь трех зоологических групп не только с уровнями мироздания, но и с тремя социальными функциями идеального индоевропейского общества.

Черноморский князь-великан нападает на нартов, за которых решает заступиться юный герой. Для схватки с врагом он просит нартов собрать целый сонм необычных животных.

«Нарты привели Пегого коня Урызмага, осла Бораевых, Бодзо-козла, петуха Ацаевых, Силма Ахсартаговых, кошку Сослана» («Нартæ `рбакодтой Уырызмæджы хулоны, Борæты хæрæджы, Бодзо-цауы, Ацæты уасæджы, `Хсæртæггаты Силæмы, Сосланы гæдыйы»). Среди перечисленных наибольший интерес представляют три животных, принадлежащих нартовским родам: *осел* Бораевых (парнокопытное), петух Ацаевых (птица) и собака *Силма* Ахсартаговых (хищник).

Воинственный род Ахсартаггата ассоциируется с родоначальником всех собак Силамом. Этимология имени Силам и некоторые эпизоды, связанные с этой мифической собакой, позволяют проводить параллели с собакой Сарамой (санскр. *Sarāma*), принадлежащей древнеиндийскому воинственному богу *Индре* (Г. *Бейли*).

Общеродовым животным богатого и многолюдного рода *Бората*, за которым закрепилась хозяйственная функция, выступает парнокопытное животное: «Бораевский осел» (Борæты хæрæг). По всей видимости, этот образ коренится в общеиранской традиции и восходит к тому же прообразу, что и авестийский трехногий осел Хара. Зороастрийцы считали, когда Хара кричит: «У полезных животных начинается брачный период и их самки зачинают детенышей». Идентичные представления, связанные с плодородием и браком, встречаются и в Нартовских сказаниях. Важную обрядовую роль играет этот осел в сюжете о женитьбе *Урызмага* и *Шатаны*, восходящего к мифу о первой человеческой паре (Т. К. *Салбиев*).

Род *Ацата* владеет чудесной птицей, которая каждое утро будит все *Три Квартала* нартов («Уый æнæхъæн Нарты `ртæ сыхы иу уастæн райхъал кæны»). В рассматриваемом сказании это «петух Ацата» (Ацæты уасæг). Примечательно, что род Ацата выполняет в нартовском обществе роль жрецов-брахманов (Ю. А. *Дзиуцойты*). Его авестийским аналогом является священный петух Пародарш, который своим криком освобождает праведных зороастрийцев от демона утренней лени.

Таким образом, в осетинской «Нартиаде» сохранились не только следы основной триады «птица-копытное-хищник», на которой строилась С. з. с., но и материал, позволяющий рекон-





струировать для идеологии скифов «зоологический код», ассоциирующий носителей трех социальных функций с зоологическими образами: птиц со жрецами, хищных животных с воинами, парнокопытных — с общинниками, производителями материальных благ.

Лит.: Абаев. ИЭСОЯ. II. С. 11; Алексеев А. Ю. Скифы Геродота // Железный век. Европа без границ. 2020. С. 184; Дзидцоты. Нарты. С. 12–14, 200, 209–212; его же: ВОФ. 1. 2007. С. 242–243, 351; Нарты каджыгът. Кн. 3 // МД. 2005. № 9. С. 89; НК. ИАЭ. 1. С. 251; НК. ИАЭ. 6. 2011. С. 425; Раевский Д. С. Мир скифской культуры. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 335, 336, 389, 390, 439, 401, 402, 405; Куланда С. В., Погребова М. Н. Визуальный фольклор. Поэтика скифского звериного стиля. М.: ИВ РАН, 2013. С. 274; Салбиев Т. К. Серый осел Бораевых в нартовском эпосе осетин (происхождение и семантика обряда // Нартоведение в XXI веке: 2012. Вып. I. С. 114; Челахсаев Р. Р. Скифский звериный стиль и отдельные вопросы осетиноведения. Вл.: Ир, 2013. С. 39–41; Vailley H. W. Ossetic (Nartā) traditions of Heroic and Epic Poetry: The traditions. London: MHRA, 1980. С. 244.

Б. Б. Мисиков

СКЛЕП [ЗÆППАДЗ] — архитектурный памятник на территории горной Северной и Южной Осетии, предназначенный для помещения в нем тела покойника. В возникновении и развитии склеповых сооружений и склепового *погребального обряда* важную роль сыграла совокупность религиозных и социально-экономических факторов; идейной же основой служил культ мертвых. Наземные и полуподземные погребальные С. с древности известны были в Месопотамии и Иране, а в Средней Азии они, по видимому, были восприняты и сильно трансформированы местной традицией, превратившись в особый тип погребальных сооружений, соответствующих среднеазиатскому варианту зороастрийского обряда с предварительным выставлением тела и др. Случаи погребения в С. этнографы отмечали вплоть до середины XX в. на Памире, в горах Южного Таджикистана, в Западной Фергане близ г. Ходжента. Существовала такая традиция и у узбеков Левобережного Хорезма, которые являются прямыми потомками ираноязычных обитателей Средней Азии. Они погребали умерших в наземных семейных С., аналогичных погребальным сооружениям осетин и ингушей.

Типы осетинских С. разнообразны. К IX–XIV вв. на Центральном Кавказе на смену подземным С. приходят полуподземные, которые в Осетии функционировали довольно долго (последнее захоронение в С. произошло в 1929 г. в сел. Челиат Дзауского ущелья РЮО).

Неоднократно упоминаются С. в Нартовском эпосе. С ними связаны известные события. В С. родилась *Шатана*, в подобном сооружении помещены тела *Сослана* и *Батрадза*. Согласно сюжету одного из *кадагов*, в единоборстве за *Бедоуху* Сослан убил ее отца *Челахсартага*, после чего девушка попросила Сослана соорудить для ее отца С. и похоронить его там.

В сказании «Смерть Сослана» («Сосланы мæлæт»), лишившись своих ног, но будучи еще живым, Сослан просит своих братьев: «Эй, Урызмаг и Хамыц, постройте мне склеп. И пусть будет в нем одно окно на восток, чтобы по утрам смотрело ко мне Солнце. Пусть другое окно будет надо мной посередине, чтобы Солнце светило мне в полдень, а третье пусть будет на запад, чтобы вечером оно прощалось со мной».

Согласно сюжету кадага о гибели Батрадза, по велению *Бога* его тело должны были поместить в *Софийский склеп*. Но *небожители* никак не могли справиться с поручением Всевышнего: тело героя упиралось локтями и застревало в двери. «Погребальных даров требует от меня Батрадз, — сказал Бог и уронил три слезы на тело Нарта». После этого тело легко внесли в С., а слезы Бога скатились на землю, и в тех местах, где упали они, образовалось три святилища: *Таранджелоз*, *Мыкалгабырта* и *Реком*.

Когда Бог покарал нартов заслушание, они соорудили себе С., где закончили свою жизнь.

С конца XVIII в. в Осетии появляется обычай захоронения в гробах, которые первоначально помещали в С. Между тем, наряду с подобным захоронением, в С. часто встречались выдолбленные из цельного дерева колоды для покойников. Зарождение обычая хоронить умерших в челнах-колодах относится к тому периоду, когда люди предпочитали всем видам погребения самый простой — бросить труп в море (Шурц). Захоронение в колодах зафиксировано и в Нартовском эпосе осетин. Вспомним просьбу *Урызмага* к нартовской молодежи «сколотить для него большой и крепкий сундук и бросить





его в море». Вот как интерпретирует автор известной книги «Город мертвых» В. Х. Тменов обнаруженные в одном из С. ладьевидные колоды с весловидным предметом: «Назначение его неизвестно, но невольно вспоминается предание о смельчаках-героях, путешествовавших по подземным рекам и морям загробного мира; река Сникс и перевозчик Харен из древнегреческой мифологии».

До сих пор вопросы генезиса склеповой культуры являются дискуссионными. По мнению некоторых ученых (В. Миллер, Ф. Гребенец, Е. Крупнов), она возникла на почве малоземелья в горах. Другие же (С. Токарев, К. Иностранцев и др.) видят в ней следствие учения зороастризма, согласно которому все что мертво, и в первую очередь труп умершего, являются источником осквернения окружающего пространства. Новые раскопки аланской культуры отдадут предпочтение в пользу зороастрийского влияния на аланский погребальный инвентарь (*Дзаттиаты*).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 11, 14, 21, 75, 749; НК. ИАЭ. 3. С. 128–151; НК. ИАЭ. 2. С. 43, 132, 135, 139, 156; СН. 1978. С. 193, 194; 296; К о к и е в. Склеповые сооружения; С е м ё н о в Л. П. Археологические раскопки в Северной Осетии // ИСОНИИ. Т. XII. Дз., 1963; Т м е н о в В. Х. Город мертвых. Ордж., 1979. С. 47, 59–61, 71–75; Ш у р ц Г. История первобытной культуры. Вып. I. М., 1923. С. 229; Г о л ь д ш т е й н А. Башни в горах. М., 1977; Д з а т т и а т и. Культура; С н е с а р е в Г. П. Большесемейные захоронения у оседлого населения левобережного Хорезма // КСИЭ. 1960. Вып. XXXIII. С. 60–71; Л и т в и н с к и й Б. А., С е д о в А. В. Тепай-шах: культура и связи кушанской Бактрии. М., 1983. С. 89–106; Ч в ы р ь Л. А. Очерки культурного синтеза в Туркестане (I–II тыс. н. э.). М.–СПб., 2018. С. 95; Ч и б и р о в Л. А. Зæппадз // ОЭЭ. Вл., 2013.

Л. А. Чибиров

СКЛЕП САФА [САФАЙЫ ЗÆППАДЗ]. Согласно *кадагу* «Бой Батрадза с небожителями» («Батрадзы тох уæларвон зæдтимæ»), после гибели *Батрадза* в борьбе с *небожителями*, по велению *Бога*, его положили в С. С. В большинстве сказаний прах Батрадза помещают в *Софийский склеп*. Возможно, в данном случае перед нами более древние, соответствующие содержанию эпохи, варианты сказания.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 531.

Л. Ч.

СКОДТАЕВ Эльбрус Борисович [СКОДТАТИ Барисы фырт Эльбрус (1959)] — осетинский



Э. Б. Скодтаев

поэт, прозаик, драматург, публицист, критик-библиограф, переводчик, засл. работник культуры РСО-А, член Союза писателей России (с 1993 г.), член правления Секретариата Союза писателей России, главный редактор журнала «Ираф» («Ираф»), награжден медалью «Во Славу

Осетии» (2020), лауреат национальной премии «Яблоко нартов» в номинации «Литература» (2009) и Всероссийского конкурса патриотической поэзии им. А. Т. Твардовского.

С. окончил СКГМИ (ныне СКГТУ) (1983), с 1991 г. работал редактором отдела прозы и поэзии журнала «Ираф» («Ираф»), с 2016 г. — главный редактор журнала. С 2007 по 2017 гг. являлся редактором-переводчиком каф. «ЮНЕСКО» СОГПИ.

С. — автор восьми поэтических сборников. Стихотворения поэта вошли в «Антологию поэзии Северного Кавказа» и «Антологию поэзии народов России» (2017). Сборник стихотворений для детей «Уодигага» («Зернышко души») (2018) утвержден Министерством образования РСО-А в качестве учебного пособия по внеклассному чтению. В 2012 г. издан сборник прозаических и драматических произведений С. «Фæсонирхæг» («Шестое чувство»), в котором он предстает как мастер философско-психологической прозы и блестящий переводчик лучших произведений отечественной и зарубежной классики, в том числе трагедии У. Шекспира «Ромео и Джульетта». В 2019 г. в издательстве Союза писателей России «Российский писатель» издан поэтический сборник С. «Хруст снега» в переводе на русский язык.

С. написаны предисловия, критико-биографические статьи и комментарии к сборникам поэзии, прозы, переводам, литературные статьи и монографические очерки о Г. *Малиеве*, С. *Баграеве*, М. *Гарданове*, Л. *Гадаеве*, С. *Хугаеве* и др.

Плодотворна деятельность С. и в области устного народного творчества, в том числе и





осетинского эпоса «Нарты». В 2005 г. вышла в свет книга «Нартæ: мифологи æма эпос дигоронау» («Нарты. Мифология и эпос на дигорском»), составителями которой являются С. и А. Я. Кибиров. В первой части сборника в виде сводного текста представлены Нартовские сказания по основным *циклам*, во вторую часть вошли малые нартские циклы и варианты.

В 2010 г. издан сборник «Дигорон адамон сфæлдыстадæ» («Дигорское народное творчество»). В книгу, составителями которой являются А. Я. Кибиров и С., вошли и Сказания о Нартах в поэтическом и прозаическом изложении. По мнению критиков, это издание имеет важное общекультурное значение и вносит огромный вклад в сохранение и развитие осетинского языка.

В 2014 г. опубликован сборник «Бæгъатæр Нартæ» («Героические Нарты»), в который собраны Нартовские сказания на дигорском диалекте осетинского языка, адаптированные для детей. Предисловие и составление выполнены С.

Соч.: Нартæ: мифологи æма эпос дигоронау / Киунугæ исаразтонцæ Скъодтати Эльбрус æма Къибирти Амурхан. Дз., 2005; Осетинские нартские сказания: (Дигорский вариант) Мир богов нарттов и эпос на русском языке / Сост. А. Я. Кибиров и Э. Б. Скюдтаев, пер. Т. М. Койбаевой. Вл., 2008; Дигорон адамон сфæлдыстадæ / Киунугæ исаразтонцæ А. Къибирти, Э. Скюдтати. Дз., 2010; Фæсонирхæг. Дз., 2012; Бæгъатæр нартæ / Киунугæ аразаг Эльбрус Скюдтати. Дз., 2014; Хруст снега. М., 2019.

Лит.: М а м и е в а И. Природа и человек в лирике Эльбруса Скюдтаева // ИСОИГСИ. Вып. 4. 2010; Эхо Эпохи. Сборник литературно-критических статей о творчестве Э. Скюдтаева / Сост. Б. Х о з и е в. Вл., 2015; Т е х о в Т. Вселенная поэта // СО. 2020. 4 декабря.

Л. К. Гостиева

СКРИПКА [ХЪИСЫН ФÆНДЫР]. Производное от осет. «хъис» — ‘волос’. Чудесное происхождение инструмента описано в эпических текстах и связано с образом героя *Хамыца*, т. к. струнами для С. стали волосы из золотой косы возлюбленной героя.

С. — самый распространенный и наиболее хорошо сохранившийся в традиции осетинский *музыкальный инструмент*. В традиционной культуре осетин этот инструмент был распро-

странен повсеместно и выполнял как ритуальные, так и бытовые функции. С. имелась практически в каждой семье. Даже если из самих хозяев никто не играл на инструменте, их держали на случай, если кто-либо из гостей захочет помузыцировать. Наигрыши на С. звучали у гроба покойного во время обряда ночного сидения около покойника (æхсæвбадæн) или у постели больного, сопровождая, как и *двенадцатиструнный фандыр* (дьюуадæстаенон фæндыр), исполнение религиозных песен. Также этот инструмент применяли во время поисков тел погибших под снежными обвалами. Считалось, что музыкальный инструмент мог предсказывать погоду — при грядущей перемене звук С. становился тусклым и безжизненным. Наконец, игра на этом инструменте сопровождала традиционные танцевальные гуляния.

По традиционным верованиям осетин, звучание музыкальных инструментов привлекало в дом небесную благодать (*фарн*), поэтому головку С. изготавливали в форме головы барана с рогами или просто бараньих рогов — визуального символа фарна.

Как отмечал Ф. Ш. *Алборов*, «простое устройство, сохранившиеся до нашего времени архаические формы инструмента, а также своеобразие его использования в художественном быту и приписание ему каких-то сверхъестественных свойств говорят о том, что на осетинской почве С. существует с древнейших времен».

В современной традиции осетин встречается также видовой инструмент С. Это «хъырнæг фæндыр» (подпевающий инструмент. По классификации Хорнбостеля-Закса он относится к хордофонам, индекс 321. 211). В названии «хъырнæг фæндыр» содержится отсылка к функции музыкального инструмента (от «хъырнæг» — ‘подпевающий’), но в органологическом отношении — это одна из разновидностей С. Инструмент представляет собой соединение двух *чаи*, скрепленных общей ручкой — грифом. Он использовался в основном в ансамблях со С. для усиления басовой основы, что и получило отражение в названии инструмента.

Лит.: НК. ИАЭ. 7; А л б о р о в. Музыкальная. С. 119–147.

Дз. М. Дзлиева



СЛАНОВ Гаха Пасиевич [**СЛАНТЫ** Пасийы фырт Гаха (1836–1924)] — известный осетинский сказитель из сел. Бритатыкау Джавского р-на РЮО, с 1920 г. жил в сел. Ногир (РСО-А).

Нартовские сказания С. воспринял от своего отца, а игре на двенадцатиструнном фандыре его обучил дядя — Есе Сланов.

В 1921–1922 гг. Г. А. Дзагуров и Г. К. Гуриев записали от С. 40 памятников юго-осетинского фольклора, в том числе 17 кадагов о нартах. По мнению Г. А. Дзагурова, сказитель «мастерски владел своим родным наречием, которое в его устах звучало особенно привлекательно», был человеком находчивым и остроумным.

С. был великолепным знатоком Кадагов о Нартах, его репертуар охватывал множество нартовских сюжетов: от начала нарттов, рождения и смерти главных героев эпоса (*Урызмага, Хамыца, Батрадза*) до гибели нарттов.

В репертуаре С. сказания о взятии Батрадзом крепости *Сайнаг-алдара* и возвращении невесты *Созырыко*, о *Мукара* и Нарте *Созырыко*, о *Созырыко* и *Гумском человеке*. В сказаниях неизменно звучит мотив враждебных отношений *Сослана* / *Созырыко* и *Сырдон*. Объяснению этих отношений посвящено сказание «Почему стали врагами Созырыко и Сырдон».

По мнению Т. А. Хамицаевой, С. является одним из мастеров осетинского устного художественного слова, по количеству переданных им мотивов Нартовского эпоса он занимает почетное место в ряду лучших сказителей.



Г. П. Сланов



Памятник Г. Сланову у входа в сел. Бритатыкау

В 2011 г. Т. А. Хамицаева подготовила к печати и издала в серии «Осетинское народное творчество» сборник фольклорных материалов С., в том числе Нартовские сказания, записанные Г. А. Дзагуровым.

Соч.: ИАС. Т. I. С. 87–89; Нарты. ОГЭ. Кн. I–II; НТХ. С. 74–75, 136–137; С л а н т ы Г. Нарты кадджыгæ, даредзанты таурагъгæ, аргъæутгæ æмæ зарджыгæ. Дз., 2011.

Лит.: Д з а г у р о в Г. А. Осетинские народные сказители и певцы // НА СОИГСИ, ф. Фольклор, оп. 1, п. 134, л. 418, л. 32–38; Х а м и ц а е в а. Сказители. С. 141–143; М а м и е в а И. В. Институт эпического сказительства на Северном Кавказе: универсалии и этноспецифика // ИСОИГСИ. 8 (47). 2012. С. 61–79.

Л. К. Гостиева

СЛАНОВ Илико Георгиевич [**СЛАНТЫ** Джиуæрджийы фырт Иликъо (1877–1947)] — сказитель, уроженец сел. Бритатыкау Джавского р-на РЮО. От него в 1939–1940 гг. Васо *Бегизовым* записаны кадаги «Вождь нарттов Урызмаг» («Нарты фæтæг Уырызмаг»), «Дочь Нарта Бурафарныга Кызмыда» («Нарты Бурафарныгы чызг Хъызмыдæ»), «О том, как Нарт Созырыко убил сына Тара Мукара» («Нарты Созырыхъо Тары фырт Мукарайы куыд амардта»), «О том, как Нарт Созырыко ушел на охоту» («Нарты Созырыхъо цуаны куыд ацыд»), «Урызмаг и его безыманный сын» («Уырызмаг æмæ йæ æнæном лæппу»), «Молитва и песня Урызмага» («Уырызмаджы куывд æмæ зарæг») и Д. *Бегизовым* — «Как Нарт Созырыко пошел на охоту» («Нарты Созырыхъо цуаны куыд ацыди»), «Как Созырыко истребил Албеговых» («Созырыхъо Æлбегаты куыд фæцагъгæ») и «Созырыко и дочь Бурафарныга Ацара» («Созырыхъо æмæ Бурафарныджы чызг Ацæра»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор, ф. 4, арх. 30, оп. 1, л. 111–112, 189–191, 192, 203–208, 218–219, 233–238; п. 4, № 49, 79; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 22, д. 57 (1), л. 58, 176–180; п. 43, д. 152, л. 71–74.

Оубл.: ИАС. I. С. 74–80; НТХ. С. 79–80.

И. Б.

СЛАНОВ Михако Ларсаевич [**СЛАНТЫ** Ларсайы фырт Михакъо] — сказитель, уроженец сел. Бритатыкау Джавского р-на РЮО. От него в 1940 г. Д. *Бегизовым* записан кадаг «Батрадз и





дзуар Нартов» («Батырадз æмæ Нарты дзуар»). Умер в 1943 г.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 43, д. 152, л. 24–26.

И. Б.

СЛЕД АРФАНА. См. *Арфан. Млечный путь.*

СМИРНОВА Ярослава Сергеевна (1921–2011) — этнограф, кавказовед, д. и. н., сотрудник ИЭ АН СССР / ИЭА РАН (1959–2011).



Я. С. Смирнова

Исследовательские интересы С. были широки и многогранны: общественный быт, соционормативные аспекты этнической культуры, историография и источниковедение этнографии, антропология права.

Наиболее весомый вклад С. внесла в изучение семьи и семейного быта народов Кавказа. Ее работы посвящены генезису исторических форм семейной обрядности, специфике протекания социокультурных процессов в семейно-бытовой сфере, обрядово-нормативным аспектам семейного быта. В своих исследованиях С. рассматривала семью и семейный быт в самом широком смысле: хронологическом, территориальном, конкретно-ситуационном, проблемно-теоретическом. Ее обобщающая монография «Семья и семейный быт народов Северного Кавказа» (1983) — одно из значительных достижений кавказоведческой литературы. Формы брака, семейный *этикет*, права и обязанности членов семьи, положение женщины в семье — эти вопросы ею решались в плане выявления общего и национально-особенного в образе жизни народов Северного Кавказа.

Огромное значение в научной работе С. имела экспедиционная деятельность. Ей, как опытному полевому исследователю, удалось собрать уникальный этнографический материал, характеризующий живое бытование этнокультурной традиции северокавказских народов, в том числе и осетин.

В сфере научных интересов С. был и Нартовский эпос. В 1959 г. ученый опубликовала

в журнале «СЭ» статью «Военная демократия в нартском эпосе». По мнению С., несмотря на пережитки более ранних и наслоения позднейших периодов, общество, рисуемое Сказаниями о Нартах народов Кавказа, — это типичное военно-демократическое общество с его непрерывными военными *походами* как регулярным промыслом, с его военно-дружинным бытом и характерным времяпрепровождением дружинников — *охотой*, военными *играми*, *пирами*.

Соч.: Военная демократия в нартском эпосе // СЭ. 1959. № 6. С. 60–68; Новое и традиционное в быту осетинской семьи // КЭС. М., 1980. Вып. VII; Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вг. пол. XIX–XX в. М., 1983; Положение «старшей» женщины у народов Кавказа и его историческое истолкование // КЭС. М., 1984. Вып. VIII. С. 22–37; Искусственное родство у народов Северного Кавказа: типология и эволюция // КЭС. 1989. Вып. IX. С. 216–245; Семейные обряды осетин. Вл., 1990 (совм. с Х. В. Дзугевым); Межсемейные связи и надсемейные структуры в общественном быту народов Северного Кавказа (XIX–XX вв.) // Культурное наследие народов Кавказа. М., СПб, 2014. С. 51–103 и др.

Лит.: Страницы отечественного кавказоведения. М., 1992; Смирнова Я. С. // Современное кавказоведение (справ. персоналий 1999 г.). 2-е изд. Р-на-Д., 1999. С. 135; Анчабадзе Ю. Д. Памяти Ярославы Сергеевны Смирновой // Культурное наследие народов Кавказа. М., СПб, 2014. С. 5–30.

Л. К. Гостиева

СОБАКА [КУЫДЗ (ир.) / КУЙ (диг.)] — домашнее животное семейства псовых, биологический родственник волка. С., как одно из первых одомашненных животных, справедливо занимает в мифологии и эпосе осетин особое место. С. принимает участие во множестве ключевых моментов «Нартиады», которые в большинстве относятся к древнейшим мифам. Особенно явно это проявляется в тесной ассоциации С. с героем-воином, что восходит своими истоками к общиндоевропейским религиозным представлениям и мифам о войне-псе.

Задолго до появления нартвов, у первых обитателей земли *гумиров* была С., наблюдая за которой *великаны* поняли, что следует отходить от огня, чтобы не обжигаться. «Однажды они увидели, как собака лежала близ костра (куыдз арты фарсмаæ хуыссыди), по мере того, как он





разгорался, все дальше от него отползала. Так гумиры научились оберегать себя от огня».

С. были и у великанов. Железномордые псы (æфсæндзых куыйтæ) охраняют внутренний двор крепости семерых великанов. В сказании «Сослан и череп великана» оживленный *Сосланом* великан повествует свою историю: «Сел я на коня и гончих взял с собой. Погнали [кабана] гончие на меня, и он заporол моего коня, и конь пал, гончих он тоже в разные стороны разбросал. Ударил я его раз ломом. Но и он переломал мне ноги, тогда, лежа, я руками разодрал его. Вот так я здесь и poleg». Этот сюжет угадывается в сцене *охоты* на кабана на золотом предмете из тувинского могильника Тээрге II (V–IV вв. до н. э.).

Среди нартов первая С. появляется благодаря *Уастырджи*: по воле небожителя от его небесной гончей и *Дзерассы* рождается «глава всех собак» *Силам*. Первая С. нартов становится общеродовым животным воинского рода *Ахсартаггата*, она помогает *Урызмагу* собрать волчье молоко для закалки Сослана. Имя и образ Силама связаны с Сарамой, собакой богов в древнеиндийской мифологии (Sarāmā, Deva-Shunī).

В пса волшебница превращает Урызмага, после чего от него рождаются С. особо ценимой породы охотничьих гончих собак егар. В этом сюжете заложено главное моральное поучение в связи с С.: если относиться к ней плохо, то С. будет вредить хозяину, если же относиться хорошо, то она способна, рискуя жизнью, одолеть целую стаю волков. Так поступает Урызмаг; сперва в отместку за плохое отношение он вызывает стаю волков для истребления порученного ему стада и сам участвует в резне. В другой раз герой-оборотень, наоборот, предостерегает волков от нападения на стадо, но, получив отказ, вынужден истребить всю стаю волков. Под стаей волков, возможно, скрывается образ молодежного мужского союза воинов, проходящих воинское посвящение, такие юноши вели себя «по-волчьи» — разбойничали по ночам, нарушали все табу, угоняли скот. Напротив, матерые воины, такие как Урызмаг, давно прошедшие обряд инициации, формировали союзы женатых воинов, уже скорее с «песьими» функциями; они яростно защищали от разорения общинные владения, в особенности скот (Я. В. Васильков).

Нарт *Батрадз* научился у своей собаки тактике «ложного отступления». «Как-то, возвращаясь с охоты, проходил через какое-то село, — рассказывает герой. — Множество собак окружило моего пса. “Загрызут моего пса”, — подумал я. Вдруг вижу, пес немедля помчался вперед. Когда же собаки, бросившись вдогонку, вытянулись одна за другой, пес развернулся и одолел их всех поочередно». Так Батрадз одолевает превосходящего врага. «Погнались за ним семь сыновей Бурафарныга, и растянулись они один за другим по дороге. Тут Батрадз повернул обратно коня и всех семерых убил».

В прометеевском варианте сказания о Сослане говорится, что герой лежит прикованным в *пещере*, вход в которую открывается лишь раз в год. Его сопровождает верная С., которая безустанно лижет его цепи, чем утончает их, чтобы освободить хозяина, но небесный кузнец снова восстанавливает оковы.

Нарекание С. выступает самым распространенным выражением и ругательством среди нартов. Примеры: «собачьи Нарты» («куыйты Нарт»), «плохие, собачьи, черные Нарты» («æвзæр, куыйты, сау Нарт»), «что за собака?» («чи куызд?»), «вот пес» («мæнæ куызд»), «собачий щенок» («куызды хъæвдын»), «пес, рожденный собакой» («куыздзæй гуыр»), «собачий гость» («куызды узаег»), «собачий род» («куызды мыгтаг»). Любят бранить нарты и своих строптивых *коней*, угрожая, что их съедят С., если только они не повинуются всаднику. Урызмаг говорит *Арфану*: «Да съедят тебя собаки, если ты еще сдвинешься с места после того, как подъедешь к башне!». Аналогичным образом звучит и проклятие нартовской женщины: «Куда бы ни ступил мужчина из рода Ахсартаггата, пусть целый год его почитают не больше чем собаку».

В одном из вариантов сюжета о рождении *Сырдона* говорится, что его отец, повелитель рек *Гатаг*, добивался сближения с *Шатаной*, превратившись в С., преграждающую ей доступ к *воде*. Представления о выдре как о «речной собаке» прослеживаются по всей территории Евразии. Яркую параллель осетинскому мотиву можно найти в «Авесте», где выдра признана разновидностью С., священного для зороастрийцев животного, а убийство выдры запрещалось, поскольку оно влекло засуху (Авеста,





Видевдат 13, 51–56). Безводьем, в случае отказа, угрожает Шатане и Гагаг.

Предсказания эсхатологического характера из сказания «Сослан в Стране мертвых» содержат образ беременной С., лежащей у ворот, с лающими из утробы щенками. Этот образ находит параллель в персидском народном дастане «Судьба и рок», где герои встречают С.: «Утроба ее была наполнена щенками, и щенки в ее утробе лаяли». При этом объяснение данному образу идентично осетинскому: «прообраз детей конца света, которые не дают договорить отцам и матерям своим и раньше родителей своих начинают говорить».

Конь Нарта *Тотрадза*, выращенный *чертями* в преисподней, страшился лишь волчьего запаха, щенячьего лая и поросычьего хрюканья. Шатана советует Сослану сшить «шубу из волчьих шкур наизнанку» и привязать «к седлу себе за спину щенят и поросят».

Мотив ловли кабана собаками в сюжете игры в *альчики* из сказания «Игры Сослана» сопоставляется С. А. Яценко с изображениями на позднескифской фреске из склепа № 9 некрополя Неаполя Скифского (Крым, II — III в. н. э.).

Комментируя миф о появлении у нартов первой С. и коня, В. И. Абаев писал, что «народ-коневод, пастух, охотник и воин, каким мы знаем древних алан и нартов, должен был изо всех домашних животных ценить и любить всего больше коня и собаку. Неудивительно, что именно их он ввел в свой антропологический миф». Предки осетин, создавшие эпос о нартах, действительно славились своими конями и собаками. Американский историк Б. С. Бахрах утверждал по этому поводу, что, «подобно аланскому коню в эпоху классической античности, в средние века аланская собака приобрела большую популярность». Имеется в виду т. н. аланская порода С., завезенная во времена Великого переселения народов в Западную Европу, где до сегодняшнего времени сохранилась только в Испании, удержав при этом древнее название «аланская (собака)» (исп. *alano*). Вероятно, память об этой древней породе С. сохранилась в эпосе осетин в образе особо ценимых среди нартов охотничьих С. породы егар.

Лит.: Абаев В. И. 1990. С. 163–164; Бахрах В. С. A History of the Alans in the West. Minneapolis, 1973. P. 118; Васильков Я. В. Между собакой и волком: По следам

института воинских братств в традициях Индии // Азиатский бестиарий. СПб., 2009. С. 49; Иванчик А. И. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // СЭ. 1988. № 5; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 6, 25, 27, 29, 33, 88–89, 111, 137, 178, 180, 263, 269–270, 306, 358, 440–441, 445, 450, 453; Нарты. ОГЭ. Кн. 1. С. 78; НК. ИАЭ. 7. С. 51, 462; Сказания о Нартах. Осетинский эпос / Пер. с осет. Ю. Либединого. М.: Советская Россия, 1978. С. 367; Персидские народные сказки / Подбор, пер., прим. и вступ. ст. А. А. Ромаскевича. М.-Л., 1934. С. 337, 340; Яценко С. А. Эпический сюжет ираноязычных кочевников в древностях Степной Евразии // ВДИ. 2000. № 4. С. 200, прим. 59.

Б. Б. Мисиков

СОБИЕВ Инал Тотурукович [**СОБИТИ** Тотурухы фурт Инал (1874–1961)] — представитель осетинской технической и творческой

интеллигенции, инженер-механик, собиратель устного народного творчества, этнограф.



И. Т. Собиев

С. был первым представителем Осетии, окончившим Императорское Московское высшее техническое училище (1901). В начале XX в. он был активным участником Юго-Осетинского из-

дательского общества и осетинской газеты «Ног цард».

В студенческие годы С. оказал творческое содействие В. Ф. Миллеру в области языкознания, этнографии и фольклористики осетин. При подготовке ученым осетинско-русско-немецкого словаря он выступил как консультант по дигорскому диалекту осетинского языка и собиратель дигорских слов (около 8 тыс. слов). В середине 1920-х гг. С. принимал активное участие в доработке, расширении и подготовке к изданию осетинско-русско-немецкого словаря В. Ф. Миллера, он оставил ценные воспоминания об ученом.

С. являлся членом-сотрудником Этнографического отдела Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Московском ун-те. В 1901 г. он опубликовал в областной периодической печати





этнографический очерк «В Дигорском ущелье». С. — автор неопубликованной рукописи «Дигорское ущелье», посвященной историко-этнографическому описанию Горной Дигории.

С. известен как собиратель дигорского устного народного творчества. Записанные им три исторические песни были включены в сборник «Дигорские сказания», опубликованный В. Ф. Миллером в 1902 г. в «Трудах по востоковедению, издаваемых Лазаревским институтом восточных языков». С. записал Сказания о Нартах у известных сказителей Дигорского ущелья: Дзанхота Гетоева, Така Хамикоева, Сабе Медоева и др. В 1961 г. в сборнике «Осетинское народное творчество» З. М. Салагаева издала записанный С. на дигорском диалекте осетинского языка вариант Нартовского сказания «Как Сослан сшил себе шубу из бород Нартов».

Соч.: В Дигорском ущелье // ТВ. 1901. №№ 173, 175; Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева, с пер. и прим. В. Миллера // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским Институтом Восточных языков. М., 1902. Вып. XI; Дигорское ущелье // НА СОИГСИ, ф. 4, История, оп. 1, д. 58 а, б.

Лит.: Г о с т и е в а Л. К. Из истории этнографического осетиноведения: Инал Собиев // ИСОИГСИ. Вып. 22 (61). 2016. С. 56–76; ее же: В. Ф. Миллер и И. Т. Собиев // V ВМЧ. Вл., 2016. С. 295–311.

Л. К. Гостиева

СОБОЛИНАЯ ШУБА [ТИНТЫ КÆРЦ] — драгоценный вид *шубы* из *кадага* «Как Батрадз спас Урызмага» («Батрадз Уырызмæджы куыд фервæзын кодта»). С. ш. носили не только именитые нартовские мужчины (*Урызмаг*, *Маргудз* и др.), но и женщины. Такая шуба была у жены *Кафты-сар-Хуандон-алдара*, *Мелекхан*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 435; НК. ИАЭ. 3. С. 105, 618.

Л. Ч.

СОВОК [КÆФОЙ]. См. *Волишебный совок*.

СОЗАНОВ Гадакко Увизикоевич [**СОЗАНАТЫ** Увызыхъойы фырт Гадакко] — *сказитель*, уроженец сел. Фиагдон РСО-А. Он слышал от своего отца Увизико *кадаг* «Смерть матери Сырдона» («Сырдоны мады мард»), который был записан в 1941 г. К. Гутновым. От С. также в 1941 г. С. *Бритаевым* записаны *кадаги* «Поход Сырдона с нартовской молодежью» («Сырдоны

балц Нарты фæсивæдимæ») и «О том, как Уастырджи украл девушку из рода Бората» («Уастырджи Борæты чызджы куыд аскæфта»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 85–94, 563.

И. Б.

СОЗАНОВ Дзитдзи [**СОЗАНАТЫ** Дзитдзи] — *сказитель*, уроженец сел. Нар Дигорского ущелья РСО-А. От него в 1940 г. К. *Казбековым* записаны *кадаги* «О Нарамоне» («Нæрæмони туххæй») и «Нарт Сослан» («Нарти Сослан»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 88 (6), д. 110, л. 171–173.

И. Б.

СОЗОРУК [СОЗОРУХЪ (диг.)] — мифический герой, сын *Донбеттыров*; его рост соответствует расстоянию от большого пальца до мизинца растянутой кисти руки, его ширина — пядь.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 406, 829.

И. Б.

СОЗЫРЫКО. См. *Сослан*.

СОКАЕВА Диана Вайнеровна [**СОКАТЫ** Вайнеры чызг Дианæ (1964)] — фольклорист, д. филол. н., с. н. с. отдела фольклора и литературы СОИГСИ ВНЦ РАН.



Д. В. Сокаева

Область научных изысканий С. — сказочная и несказочная проза, Нартовский эпос.

Осетинская сказка, как и Нартовский эпос осетин, по мнению С., представляют собой вариант развития индоевропейской мифологии,

структуры которой лежат как в основе целых сюжетов, так и в области поэтики. На осетинском сказочном материале с помощью реконструкций ей удалось вычленить семантические конструкты (коррелирующие с обрядовыми структурами осетинской духовной традиции) в осетинской «Нартиаде». В статье «Сюжет о безымянном сыне Урызмага в осетинском нартовском эпосе: пространственные перемеще-





ния героев» С. сравнила сюжетную мотивацию необходимости добычи табуна чудесных лошадей в осетинском Нартовском эпосе с осетинским преданием с элементами богатырской сказки о Хатаг Бараге. Автором сделан вывод о том, что сакральной основой сюжетов об угоне скота / чудесных табунов в Сказаниях о Нартах является древний скифский и массагетский ритуал принесения в жертву *Солнцу* лошадей (солнечных животных), как и в преданиях, легендах и мифолого-героических песнях о Хатаг Бараге и сыне *Кулбадаг-ус*, Мзорты Мзоре, Куцкыты Куцкыке, с мотивировкой о необходимости справлять поминки по умершим (добытый скот в данной сюжетной интерпретации является поминальной жертвой).

В статье «Представления о загробном мире в нартовском эпосе и несказочной прозе осетин» С. рассмотрены принципы построения трехчленной картины мира в разных жанрах фольклора — обрядовой речи «Бахфалдисын», Нартовском эпосе, сказочной и несказочной прозе — также в сравнении с религиозными представлениями и обрядами в диахронии (от скифов до современных осетин). Автором сделан вывод о том, что персонажи и атрибутика Нартовского эпоса очень редко становятся предметом размышления рассказчиков несказочной прозы.

В ряду максимально функциональных медиаторов (образов, охватывающих три сферы по вертикали) С. рассмотрен образ девушки-птицы, иницирующей творение мира: (волшебная сказка), рождение женщины особого толка, первоконя, первособаки, нового уклада общества (легенды и предания). Религиозная основа образа девушки-птицы — скифская богиня *Ани*, и судя по античным изображениям, «трехсферность» была ее основной чертой, кроме того, в некоторых сюжетных типах осетинской волшебной сказки отразилась скифская генеалогическая легенда о Таргитае.

Соч.: Указатель осетинских волшебных сказок (по системе Аарне-Андреева). Вл., 2004; Сюжет волшебной сказки. Вл., 2004; Легенды и предания осетин (систематизация и характеристика). Вл., 2009; Легенды и предания осетин: контекст традиции. Вл., 2010; Представления о загробном мире в нартовском эпосе и несказочной прозе осетин // ВКГУ им. Н. А. Некрасова. 2010. № 4. С. 109–111; Фигура медиатора в осетинском фольклоре (образ девушки-птицы в сказочной и несказочной прозе) // Вестник ЧелГУ. Вып. 46.

№ 22 (203). Челябинск, 2010. С. 115–120; Предания и легенды осетин в историко-функциональном и системном освещении. Вл., 2011; Сюжет о безмянном сыне Урызмага в осетинском нартовском эпосе: пространственные перемещения героев // Нартоведение в XXI веке: 2013. Вып. 2. С. 72–80; Культурная основа осетинского фольклора: экспериментальное исследование на материале несказочной прозы. Вл., 2014.

Лит.: Б е с о л о в а Е. Б. Сокаты Дианæ Вайнеры чызг // ОЭЭ. 2013. С. 449–450.

Л. К. Гостиева

СОКОЛОВ Юрий Матвеевич (1889–1941) — известный русский и советский фольклорист и литературовед, акад. АН УССР (1939).



Ю. М. Соколов

Для осетинской фольклористики 40–50-е гг. XX столетия Т. А. *Хамицаевой* были справедливо названы «периодом нартоведения». В те годы началось широкое масштабное изучение эпоса (сбор, публикация, исследования). Нартовский эпос стал

выходить за пределы Северной Осетии. Свидетельством того, что эпос становился в центре внимания научной и общественной жизни страны, является выделение союзным правительством средств на его изучение, а это были тяжелые годы ВОВ.

Когда в июне 1939 г. известными писателями Осетии А. Коцоевым и Г. *Плиевым* было опубликовано обращение с призывом собирать фольклор, в числе тех, кто поддержал инициативу, оказался и академик С. В письме, опубликованном в республиканской газете, ученый-фольклорист, приветствуя инициативу писателей, дал высокую оценку Нартовским сказаниям осетин: «Мне, старому фольклористу, — писал Соколов, — было приятно видеть, как живо эта инициатива писателей была поддержана работниками искусства... и вообще широкой общественностью Осетии 1940 г.». По мнению С.: «Дело намечено огромное и очень важное: собрание и изучение северо-осетинского фольклора представляло ценность не только





для осетин. Осетинский фольклор — один из самых богатых и древних в мире. Нартовские сказания — материал для истории многих народов, материал для понимания древнейшей стадии в развитии человеческой культуры».

Ученый призвал привести в порядок фольклорные архивы, организовать новые экспедиции и подготовить тексты к изданию как на осетинском, так и на русском языках.

Вслед за письмом С. последовало распоряжение Правительства Северной Осетии от 12 ноября 1940 г. о создании Государственного Нартовского комитета, и началась интенсивная работа по собиранию и систематизации текстов эпоса. Аналогичный Комитет и работа над сбором и систематизацией эпоса началась и в Юго-Осетинской автономной области ГССР.

Соч.: Собирать и изучать фольклор Северной Осетии // Соц. Осетия. 1940. 24 июня.

Лит.: Х а м и ц а е в а. Некоторые. С. 57–59.

Л. А. Чибиров

СОКУР-УАИГ. См. *Одноглазый Великан*.

СОЛЕННЫЕ ЛЕПЕШКИ [ЦÆХДЖЫН ГУЫЛТÆ]. В одном из вариантов известного сказания С. л. замещают *медовые лепешки*, которые, как правило, *Шатана* посвящала Создателю. Когда *Шатана* узнала, что ее хотят бросить в *Озеро Ада*, она испекла три С. л., побежала к большому серому камню и стала молиться *Богу* послать ей птицу, которая бы полетела к месту годового балца (*похода*) *Сослана* и известила его о намерении нартов.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 143.

Л. Ч.

СОЛНЦА ДОЧЬ [ХУРЫ ЧЫЗГ]. См. *Дочь Солнца*.

СОЛНЦА ПОЛЕ [ХУРЫ БЫДЫР] — название поля из *кадага* «Как Нарта Батрадза впервые укладывали в люльку» («Нарты Батрадзæн авдæнбæттæн куыд кодтой»).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 84, 614.

Л. Ч.

СОЛНЦА СЕЛЕНИЕ [ХУРЫ ХЪÆУ] — в мифологии осетин *Солнце* — антропоморфное

существо, небесный покровитель. Согласно *кадагу* «Рассказ Нарта Уархага и его сыновей» («Нарты Уæрхæг æмæ æ фуртти таурæхъ»), оно имеет на небесах свое селение (с дворцами), а также семью и детей.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 20–26, 654.

Л. Ч.

СОЛНЦА СЕСТРА [ХУРЫ ХО] — мифическая, солнечная птица из *кадага* «Рассказ Албегга Албегова» («Албегаты Албеджы таурæгъ»).

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 390–391, 696.

Л. Ч.

СОЛНЦА СЫН [ХУРЫ ФЫРТ] — персонаж осетинских мифов и фольклора, друг Диченага из рода *Быцента*. В *кадаге* «Как женился Хамыц» («Хæмыц ус куыд ракуырда») встречается строки:

Уæд Хуры фырт дæр уым хуры тынтыл
Цъæх нæуу-æрдузмæ хъызгæ æрцыди.

(Тогда сын Солнца на его лучах,
Играючи спустился на зеленое поле).

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 213–214, 494.

Л. Ч.

СОЛНЦА ТРИ ДОЧЕРИ [ХУРЫ АРТÆ ЧЫЗДЖЫ] — в *кадаге* «Нартовская красавица Питуха» («Нарты рæсугъд Питухæ») дочери *Солнца*, оскорбленные *Созырыко*, потребовали от матери убить Нарта. В свою очередь, Солнце попросило *Бога*, а Бог осуществил замысел С. т. д., посредством *Балсагова Колеса*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 621–636, 848.

Л. Ч.

СОЛНЦЕ [ХУР] — покровитель небесного света из *кадага* «Батрадз и дочь Солнца» («Батрадз æмæ Хуры чызг»). С. поклонялись как *Богу*. Иногда *сказители* представляют его под именем «Солнечный покровитель» (Хуры бардуаг). В мифах и сказках у С. есть дети. В солярных мифах нарты являются детьми С. В *кадаге* «Сын Урызмага и Агурское войско» («Уырызмаджы фырт æмæ Агуыры æфсад») С. — небесный покровитель, равный *Уастырджы* и *Уацилла*, живет вместе с ними. Нарты чтили С. наравне с





Богом и наделяли его человеческими качествами. В сказаниях небесное светило встает очень рано, садится на колесницу и катится, освещая землю. У него хозяйство, семья: жена, сын и дочь (по некоторым сказаниям семь дочерей). Согласно кадагу «Крым-Солтан — воспитанник Сафа» («Сафайы хъан Хъырым-Солтан»), сына С. звали *Мацъта* (Мæцътæ).

Нарты называют себя детьми С., поддерживают с ним родственные отношения. Когда Батрадз возмужал и достиг брачного возраста, на вопрос отца (*Хамыца*), почему он не обзаводится семьей, он ответил: «Не могу найти достойную невесту». Тогда отец посоветовал ему: «Солнце и Луна — мои друзья. Пойди к ним и попроси их помочь в поиске достойной подружки». На пути Батрадзу повстречались шесть юношей, из которых четверо были сыновьями *Луны*, а двое — С. Сыновья Луны повели Батрадза домой, и, когда он изложил свою просьбу их отцу, он сказал юноше: «Есть такая девица, восседает в медной башне, лежит в золотой постели». Позже Батрадз женился на красавице, которая оказалась *дочерью Солнца*. По другому сказанию суженым дочери С. стал *Сослан*. Существует и вариант, согласно которому, после знакомства, Батрадз и дочь С. стали названными братом и сестрой.

С. обладает абсолютным могуществом. Закалившись в *огне* кузнечного горна, Нарт Батрадз становится обладателем неимоверной силы, и только Бог и С. могут с ним совладать.

Вместе с тем, Бог наказывает нартов, когда они того заслуживают. Так, за оскорбление своей дочери Создатель отправляет к Сослану *Балсагово Колесо*. После расправы с Сосланом Колесо умчалось на *небо* и при содействии С. и Луны надежно спряталось. Однако преследующему его Батрадзу небесные светила отказали в помощи. За побище, устроенное *небожителям*, гибнет и Батрадз. По просьбе небожителей Бог посылает на землю жар целого года, от него стальное тело Батрадза раскалилось, и он погиб.

Орудием кары в руках Бога становятся два С., вестника беды. Мощью этих двух С. он пользуется, когда решает наказать и самих нартов. «А ты, Солнечный покровитель, покати на землю Нартов и обратно свои два солнца, два пла-

мени. Напади на них неожиданно. Сожги их нивы и поля, иссуши жаром двух солнц водоемы, напусти на них засуху, чтобы наступили у нартов голод и лишения», — обращается Бог с поручением к С.

Лит: НК. ИАЭ. 4. С. 204–208; НК. ИАЭ. 5. С. 662, 680; НК. ИАЭ. 6. С. 427–428; НК. ИАЭ. 7. С. 250; ОНС. 1948. С. 137–166; ОЭЭ, 2013. С. 578; Г у р и е в. Словарь.

Р. П. Кулумбегов

СОЛНЦЕ И ЛУНА [ХУР АЕМÆ МАЙ] — в осетинском фольклоре являются *небожителями*, антропоморфными существами, друзьями нартов.

В некоторых фольклорных произведениях С. и Л. — супружеская чета: *Луна* — муж, *Солнце* — жена.

Лит: НК. ИАЭ. 5. С. 204–208. 680.

Л. Ч.

СОЛНЦЕ МЕРТВЫХ [МÆРДТЫ ХУР / ДЫДЗЫ ХУР] — последние пологие лучи заходящего *солнца*, освещающего землю разреженным, слабым светом. «Солнцем мертвых» называют такой свет и потому, что, по канонам осетинского вероисповедания, в *Страну мертвых* после захода солнца нельзя было входить. И действующее лицо сказания, легенды, возвращаясь из Страны мертвых, хотя солнце уже и зашло, пользуется тем, что отсветы солнечных лучей еще горят на склонах или вершинах гор, оправдывается этими последними лучами солнца, и *Аминон*, привратник Страны мертвых, дает ему *дорогу*. Когда *Безымянный сын Урызмага* возвращался в Страну мертвых, не успев повидать мать до заката солнца, *Шатана* бросилась за ним. Видя, что и она не успевает, Шатана взмолилась: «О Бог Богов, мой Бог! Ведь можешь ты заглянуть в сердце матери! Сделай так, чтобы сегодня на горных снегах задержался солнечный свет — холодное Солнце мертвых!». По ее молитве на высоких горных снегах еще некоторое время горело, не погасая, холодное, тусклое С. м. И тогда Аминон снова открыл врата в Страну мертвых. И, прежде чем шагнуть за порог, сын Шатаны оглянулся. Она успела заметить его лицо и подол *одежды* и бросила мальчику свое *кольцо*, которое тот унес с собой в мир мертвых. См. *Дыдзы хур*.





Лит.: Безымянный сын Урузмага // СН. 1978. С. 89; К о к о в а А. Б. Из истории погребальных обрядов у осетин // ИЮОНИИ. Вып. 24. Тб., 1980.

Л. Ч.

СОЛЯРНЫЕ И ЛУНАРНЫЕ МИФЫ. С. и л. м. являются разновидностями астральных мифов. *Солнце* и *Луна* суть персонажи дуалистических мифов, представляющих противоположные начала и, как правило, маркируют, соответственно, светлую (положительную) и темную (отрицательную) стороны мира. В древних обществах главным в борьбе с хтоническими силами являлось солнечное божество, а его движение по *небу* ассоциировалось с колесом или колесницей, запряженной *конями*. Суточный *цикл* также представлен в противостоянии солнечного божества (героя) с силами тьмы или лунарными персонажами.

Солярные мифы занимают в Нартовском эпосе осетин центральное место. Солнечный архетип проявился в зооморфных образах коня, *оленья*, *орла*, *ласточки*, а позже и в антропоморфных образах *Уастырджи*, *Сослана*, *Батрадза*. Солнечный образ запечатлен и в таких символах, как камень, яйцо, *чаши*, колесо.

Солнце в эпосе осетин персонифицировано, оно может иметь семью (жену, детей, родственников), проявлять свою волю, наказывать или награждать. Например, нарты считали за честь посвататься к *дочери Солнца*. Так, сюжет «Нарти синд» («Симд Нартов») изобилует архетипическими мифологемами. *Именитые нарты*, надеясь увидеть красавицу *Акулу*, которая живет в небесной *медной башне* и ежедневно проделывает три круга по горизонту неба, устраивают на вершине горы *Бештау* хороводный *танец симд* и просят ее станцевать с ними по очереди, но у каждого *Акула* находит какой-нибудь недостаток и соглашается танцевать только с самым лучшим из нартов — с *Батрадзом*.

В вышеприведенном сюжете просматриваются некоторые солярные архетипы: а) ритуальный танец на вершине горы имеет очистительное значение и является солярным, поскольку он устраивается ради *Акулы* — дочери Солнца; б) *Акула* живет в небесной медной башне, символизирующей Мировую гору; в) *Акула* в день делает три круга по горизонту неба, что симво-

лично обозначает движение Солнца: восход, зенит, закат (*Таказов*).

Несмотря на художественность и поэтичность некоторых образов, они скрывают мифо-религиозную подоплеку, содержащую солярную и лунарную символику, а также отголоски культа Солнца. Этот архетип присутствует как в устном народном творчестве, так и в ритуальной и обрядовой символике.

В высшей духовной сфере солярным знаком отмечен *Уастырджи* (*Абаев*). На солнечные черты посланника небес указывают и эпитеты, которые прибавляют осетины к его имени: «золотой», «золотокрылый» и др. *Уастырджи*, как и Солнце, обладает способностью проникать во все три сферы Космоса. Он объединяет в себе жреческую, военную и хозяйственную функции одновременно. Функционально и этимологически *Уастырджи* наиболее близок к скифскому *Таргитаю* (*Газданова*). В космической и социальной ипостасях *Уастырджи* напоминает *Митру* (иранское солнечное божество). Солярный архетип проявляется также у антропоморфного прототипа *Уастырджи*, *Батрадза*, женатого на дочери Солнца.

В различных сказаниях прослеживается основная сюжетная линия — конфликт между *Сосланом* и *Сайнаг-алдаром* из-за сестры или жены. Солнечный герой *Сослан* (*Созырыко*) противопоставлен лунарному персонажу — *Сайнаг-алдару*, представляющему темную сторону суточного цикла.

Согласно одному из эпических сюжетов, построенному на преследовании *Сослана* *Балсаговым Колесом*, перед схваткой с *Сосланом* *Колесо* убивает двенадцать его товарищей, олицетворяющих двенадцать месяцев. Этим завершается годовой цикл, и смерть *Сослана* становится неизбежной. *Колесо* *Балсага*, охваченное пламенем, это небожитель, несущийся на землю, обращающий в пепел все, что препятствует его бегу. Солнце или *Балсаг* посылает своего прислужника — всеокрушающее *Колесо*, против *Сослана*, оскорбившего его дочь. *Сослан* победил *Колесо* и отпустил его, взяв с него клятву. Но коварное *Колесо* нарушает данное слово: узнав от *Сырдона* слабое место *Сослана* (колени), убивает его и скрывается в море. В различных сказаниях *Колесо*, умертвившее *Сослана*, называется *Ойнона Колесом* или *Колесом*





Иоанна, что означает Колесо Иоанна Крестителя. Сослан просит, чтобы его могила была сделана с тремя окнами: одно — на восток, другое — над головой, чтобы солнце с утра до полудня светило, а третье — к западу. Положили ему в могилу и *лук со стрелами*. Однако Сослан, находясь в *Стране мертвых*, всякий раз спешил на помощь нартам, слышав *тревогу*.

Смерть Сослана от Колеса Иоанна и замена имени Балсага на имя Иоанна Крестителя является знаковой и символизирует тенденцию замещения христианством древней мифической традиции.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2; НК. ИАЭ. 2; НК. ИАЭ. 5; Абаев. ИТ. 1. 1990; Дюмезиль. ОЭМ; Таказов Ф. М. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Вл., 2014; Газданова В. С. Образ Уастырджи в религиозно-мифологических представлениях осетин // Дарьял. Вл., 1998. № 3 и др.

З. У. Цораев

СОППАР — 1. Закадровый персонаж эпоса. Трое сыновей С. с вершины *Уарыпта* пришли на *Ныхас* Нартов к *Уархтанагу*, отобрали у него кольчугу и вырезали со спины две полосы кожи. Сын С. *Сыбалу* в это время был в годовом *походе*. Когда вернулся, он по очереди сразился с каждым из трех братьев и убил их всех. Старший перед смертью сказал ему, что кольчуга его отца и две полоски кожи, которые они срезали с его спины, находятся в *пещере* С. в отрогах ущелья *Тар*.

2. Название пахотного участка («Соппари æрдзæ») и пещеры («Соппари устур лæгæт») в *кадаге* «Рассказ Нарта Уархага и его сына» («Нарти Уархаг æмæ æ фурти таурæгъ»). В Дигорском ущелье имеются реальные топонимы, связанные с именем Соппар: «Поляна Соппара» («Соппари фæз»), «Равнина Соппара» («Соппари фæтæн»).

Лит.: НК. 1975. С. 298; НК. 1989. С. 176.

Х. Ц.

СОСАГ-АЛДАР [СОСÆГ-ÆЛДАР] — персонаж эпоса из *кадага* «О рождении Сослана и Сырдона» («Сослан æма Сирдони райгуруни тауæрæхъ»). В некоторых вариантах сказаний так звали отца *Сослана*, а по другим сведениям, С.-а. был одним из двадцати сыновей *Алага*. По

мнению Г. В. *Бейли*, первая часть имени Сосаг представлена и в имени Сослан.

Лит.: Гуриев. Словарь; НК. ИАЭ. 2. С. 790.

И. Б.

СОС-ДОП (диг.). См. *Сус-дур*.

СОСЛАН / СОЗЫРЫКО, СОЗРЫКО, СОЗЫРКО [СОСЛАН / СОЗЫРЫХЪО, СОЗРЫХЪО, СОЗЫРХЪО] — представитель *Ахсартаггата*. Цикл, озаглавленный его именем, выделяется богатством сюжетов и популярностью.

С. — один из самых любимейших героев не только осетинских сказаний. В адыго-абхазском эпосе Сосруко-Сасрыква является ведущим. Ничем существенным этот образ не отличается у осетин-дигорцев и балкарцев. К осетинскому С. ближе вайнахский Соска-Селла. Хотя в некоторых сказаниях С. и Созырыко фигурируют как самостоятельные персонажи, тем не менее, рождение и смерть обоих одинаковы, что позволяет квалифицировать их как один образ; Созырыко приписываются все подвиги, которые в других вариантах связаны с именем С.

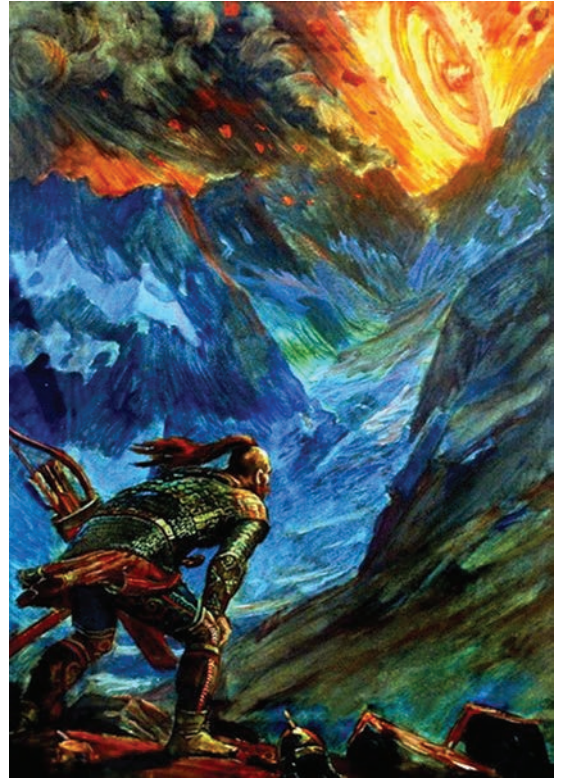
С. и *Батрадз* — наиболее известные, многоплановые и противоречивые герои в Нартовских сказаниях осетин. Сопоставляя эти образы, *Дюмезиль* писал: «Образ Сослана, конечно, более патетичен, чем образ Батрадза, потому что он более человеческий: Сослан полон противоречий, он совершает ошибки и проявляет слабости. Батрадз же неукоснительно следует своему призванию носителя силы, бойца — и это призвание конкретизировано в самом его существе: это стальной герой, герой из стали, который от волшебной закалки стал еще тверже и крепче. За ним не числится никаких слабостей, никаких любовных походов, проявлений мягкосердечия, внезапных приступов страха, каким порой подвержены даже самые храбрые».

Относительно происхождения имени С. высказано более двух десятков вариантов. Однако очевидно, что имя «Сослан» в осетинском Нартовском эпосе восходит к имени царевича Сослана-Давида (конец XII — нач. XIII вв.), мужа и соправителя грузинской царицы Тамар. Г. *Бейли*, В. *Абаев* и Т. *Гуриев* считают, что имя С. произошло от фамильного названия осетинского правящего рода Ц/Сараз-он





Сослан. Худ. М. Туганов



Сослан и Колесо Балсага. Худ. А. Джанаев

или Ц/Цараз-он (конечное «он» — исконно иранский суффикс, при помощи которого оформляются осетинские родовые и фамильные окончания). В Дигории знают только имя С., а среди иронской части населения известны варианты имени героя: Созырыко, Созрыко.

Между тем очевидны аланские корни его происхождения. «И тот факт, что дигорские варианты эпоса знают только имя С., свидетельствует о том, что из дигорской среды оно попало в адыгскую, и уже оттуда в кабардинизированной форме Созырыко попало в иронскую среду» (Абаев). Главный герой орстхойцев Соска-Солса соединил в своем имени двух осетинских нартов — Созырыко и Сослана (Миллер).

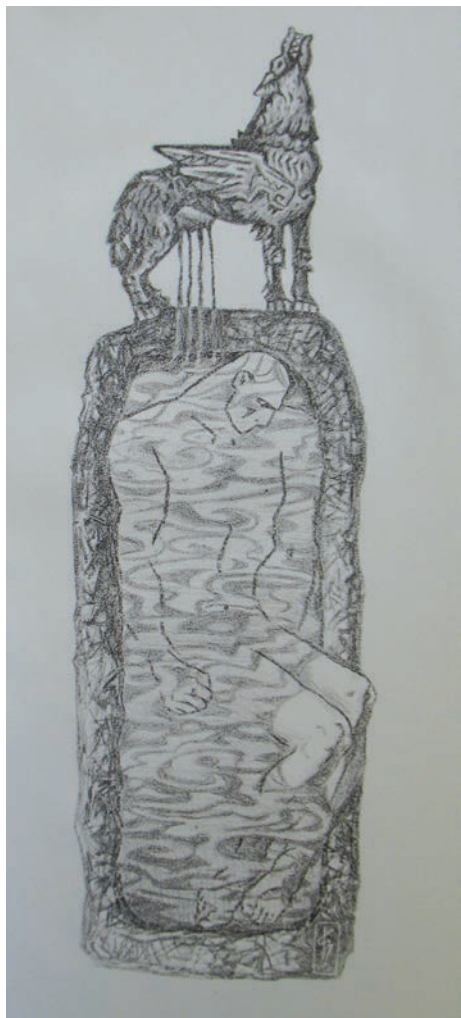
С. — необычный герой. Он рожден из камня, он непоколебим и тверд. Он всегда достигает цели. Внешность его также примечательна. Вот как описывает С. мать *Тотрадза*: «Кто ноги будет ставить криво и враскорячку, у кого глаза величиной с круг сыра, у кого в каждом глазу по два зрачка, у кого борода, как ежовые иглы, того ты берегись». Обманутый и побежденный *Мукара* называет его сыном *колдуньи*. Ему ничего

не стоит просто так подняться к *небожителям*, спуститься в подземелье, очутиться в *Стране мертвых*. Не существовало для него силы, которая бы удержала его; не было силача, кто бы осилил его.

Рождению С. посвящены несколько сказаний. При этом во всех вариантах С. рождается из камня, на котором изливает свое семя при виде прекрасной *Шатаны* безымянный *пастух* или табунщик (варианты: *Уастырдж*, сын Нарта *Алага Сосаг-алдар*). Камень, из которого рождается герой, носит название «Сос-дор» («Сос-камень»). Чтобы извлечь героя из камня, *Шатана* (в большинстве вариантов) обращается за помощью к небесному кузнецу *Курдалагону*; в двух вариантах сказаний *Шатана* сама производит эту операцию с камнем, еще в двух сюжетах — камень, источая синее пламя, раскалывается сам.

Новорожденный нуждался в закалке. Для этого *Урызмаг* добыл необходимое количество волчьего молока, а закалил его небесный кузнец *Курдалагон* (в некоторых сказаниях — *Сафа*). По вине *Сырдона* *Курдалагон* укоротил корыто,





Как закалился Сослан. Худ. З. Кулиева



Рождение Сослана. Худ. З. Кулиева



Сослан в вихре. Худ. М. Туганов



в котором закаляли героя, отчего колени С. остались незакаленными.

Шата́на стала его воспитывать, дав ему имя «Сослан».

С детства к С. были расположены небожители. Когда пришло время его укладывать в колыбель, небожители из черного и синего булата сделали ему люльку, а повязки, —

из вырезанных полосок кожи со спины *великана*. Вращивали для него на западе жеребенка, который за один день будет проходить столько, сколько проходят за месяц, а на востоке — ковали *мечи*. Панцирь же изготовил ему небесный Курдалагон.





Когда С. повзрослел, то получил от небожителей еще более дорогие подарки. Однажды Сафа пригласил его в гости. Как младший среди сотрапезников, С. прислуживал небожителям за столом, за что последние одарили его дорогими дарами: Уастырджи — острым ножом, *Афсати* — множеством животных, *Фалвара* обещал стеречь и множить скот нартов, *Уацилла* — хлебные зерна, Курдалагон — соху, *Донбеттыр* позволил нартам строить мельницы на своих водах и т. д.

С. растет с остальными юными нартами, и их не смущает его странное происхождение. Когда же он вырастает, становится одним из самых могучих нартов и на своем замечательном коне совершает бесчисленные подвиги. В осетинских сказаниях встречается слово «нарæмон», что значит нетерпеливый, несдержанный, буйный. Этим именем нарты называют только С. Во имя победы над врагом он использует различные способы борьбы. В битве С. неистов и отважен. Из-за этих качеств он иногда попадает в трудные, казалось бы, даже безвыходные ситуации, но все равно выходит победителем.

Первый подвиг С. совершил, спасая Урызмага, которого *Бората* заманили к себе на пир, чтобы напоить его до смерти и отравить ядом. Догадавшаяся о задуманном злодеянии Бората Шатана известила С., который молниеносно спускается на землю и спасает старика. Спасение старейшего нарта в дигорских вариантах приписано С., а в иронских — Батрадзу.

С. совершил подвиг и в борьбе с великанами Мукара (Нокаром), *Елтаганом*, о чем повествуется в различных вариантах сказаний, по существу, не расходящихся. Там, где ему не хватает физической силы, он одолевает их превосходством ума, хитростью и коварством. Так, например, одолев Мукара, С. говорит: «Разве ты не знаешь, что я Нарт Сослан? Сила у меня небольшая. Ведь сильнее тебя никого нет на земле! Но умом я так крепок, что схоронил тебя под камнями и льдом». С., действуя силой и умом, сокрушает вражескую крепость, одерживает решительную победу над тремя богатырями. Он беспощаден ко всем врагам нартов. «Я не был бы нартом, — говорил он, — если бы предпочел пир сражению».

В эпосе С. характеризуется двояко: как положительно, так и отрицательно. В борьбе с



Сослан (фрагмент). Скульп. Н. Ходов

врагами С. жесток и безжалостен. Непреклонность и жестокость — его характерные особенности. Нарты никак не могут простить ему вероломное убийство юного Тотрадза.

Эти качества С. особенно проявились в сказании «Шуба Сослана». Чтобы выделиться из числа остальных нартов, С. решил обзавестись *шубой* из человеческих скальпов, бород и усов. Скальпируя своих побежденных противников, С. набрал материала для шубы. Когда выяснилось, что ему все-таки не хватает на воротник, он убивает *Карка-Марка Уаре*, а затем заставляет нартовских женщин из них сшить ему шубу.

Другой характерной чертой С. является его слабость к женскому полу. Однако С. нельзя упрекнуть ни в каком низком поступке; более того, пристрастие к женщинам никогда не мешало ему выказывать истинное благородство.

У С. сильно развито чувство благодарности и товарищества, о чем свидетельствуют следующие сюжеты. При осаде *крепости Хыз* пал смертью храбрых юный друг С., и для того, чтобы оживить товарища, герой на руках несет его «через семь рек». В другой раз С., хоть он и торопился на помощь Шатане, встречает на пути умирающего от голода старика. С. немедленно добыл в лесу *олень*, развел костер, насадил мясо





на вертел, после этого пожелал голодному доброго дня и продолжил свой путь. Вскоре видит: летит *орел* и в когтях своих несет ребенка. Пустил С. стрелу, и орел с ребенком упал в реку. С. кинулся в волны и спас ребенка; вырвал из когтей орла сына бедной вдовы. За эти и другие добрые дела *Барастыр* вернул ему Шатáну.

С. принадлежит высказывание, в котором выражен апофеоз патриотизма: «Лучше пусть я один погибну, чем все нарты. Без нартов мне жизни нет». Искренние дружеские чувства С., как и другие нарты, может испытывать и к иноплеменнику, как, например, к *Гумскому человеку*, отношения с которым начались враждой, а закончились дружбой.

С нартами у С. сложились хорошие отношения. Исключение составляет Сырдон, к которому С. питает открытую ненависть. По вине Сырдона, который обманул С., погибает мальчик Замахуа. По сути, Сырдон убивает его руками С. И именно Сырдон надоумил *Балсагово Колесо*, после первой неудачи в их борьбе, прокатиться по незакаленным коленям С.

Символичны сюжеты, повествующие о женитьбе С. Первой женой С. была *Бедоха*. Она рано ушла из жизни, но С. довелось увидеть ее еще раз, в Стране мертвых, куда он прибыл в поисках листьев *Аза-дерева*. Известное сказание «Осада крепости Гори» связано со второй женой С., дочерью *Челахсартага*. Согласно различным вариантам сказаний, жены С. — *Косер* и *дочь Солнца Ацырухс*. У С. есть два сына — *Кайтар* («хэйтáр» — «герой») и *Битар*. Согласно еще одному сказанию, С. (Созырыко) был женат на сестре Салибега из рода Салагата (*Алагата*).

С. был инициатором боевых *игр* молодежи нартов. Наряду с богатырскими, С. играл и в волшебные игры (особенно часто с сыновьями *Бурафарныга*). Овладев магической силой (например, получив чудесные *альчики*), С. проявляет жестокость к нартам, заставляет их ставить в заклад части тела: руку, ухо, глаз и пр., которых он лишает проигравших. Усмирил С. лишь вышедший из Страны мертвых молодой герой, сын Урызмага *Дзех*. Он побеждает С. в игре и, на правах победителя, повелевает ему отныне не испытывать на нартовских юношах свою мощь.

В соревнованиях в силе С. всегда был лучшим. Однажды он перебросил буйвола через

море. Когда среди нартов не оказалось никого сильнее С., он отправился по свету в поисках соперника. Характерно, что осетинский эпос трактует такое поведение как гордыню, заслуживающую посрамления, — что мы и наблюдаем в ряде сюжетов.

С. выделялся в нартовском обществе не только своим мужеством, но умением танцевать, играть на *фандыре*. Он был крепок и стремителен и, несмотря на колченовость, ловок и изящен. Однажды на *Площади игр* на поле Зарисар собралась нартовская молодежь; лучшим в исполнении *симда* был признан С. В другой раз на пиру у Алагата поспорили С. и Челахсартаг: кто лучше станцует. В случае победы Челахсартага, С. уступал ему свой *Цереков панцирь*, а если побеждал С., Челахсартаг отдавал за него замуж свою дочь (вариант — сестру) красавицу Бедоху. С. не только победил, но и поразил нартов искусством хореографии. См. «*Пир Нартов*».

Кроме танцевального мастерства, С. обладал способностью музицировать. Он так виртуозно играл на фандыре, что «на его звуки слетались птицы и сбегались звери. Качались в лад с песней высокие стены замка, и горы подпевали Сослану».

С. — маг и чародей. Как подмечено Абаевым, в архаических эпосах эпический герой — это прежде всего маг, чародей, шаман (См. *Шаманизм в Нартовском эпосе*). Со вступлением общества в век металлургии оружие становится неизбежным атрибутом воинской доблести. В результате появляется тип героя, в котором богатырские качества сочетаются с «хитростью», ибо «хитрость» в понимании древних — то же колдовство. Типичный образ этой переходной стадии в «Нартиаде» — С. Он проходит процедуру закалки, прибегает к хитрости при игре в альчики, надевает волчью *шкуру* в схватке с Тотрадзом. При расправе с Мукара, при осаде крепости Хыз он, демонстрируя способности оборотня, принимает образ животного. Этим качествам способствует Шатáна, которая слывет среди нартов чародейкой. Благодаря ее советам С. одерживает значительную часть своих побед. Она превратила С. в вихрь, и он полетел в *небо* в поисках Бедохи. В другой раз она превратила его в тучу. Шатáна вдохновляет С. на все, в том числе коварные деяния. И когда нарты бросили





ее (уже старую, сломленную горем) в *Озеро ада* (за то, что научила С. вероломно убить Тотрадза), то С., преодолевая большие трудности, спасает ее.

Была у С., кроме шубы, сшитой из человеческих скальпов, и другая удивительная шуба (тоже атрибут чародея), которая воротом пела, рукавами хлопала, полами плясала. Дотронется до нее чужая рука — начинала кричать, и никому не удавалось украсть ее.

Сюжетная группа сказаний о гибели С. многочисленна. Основными мотивами данного корпуса сказаний выступают мотивы: «ахиллесова пята» и месть отвергнутой небожительницы, дочери Солнца (варианты — Ойнона, Руймона, Барсага / Балсага).

Когда С. оскорбил дочь Солнца, она взяла к себе в услужение Балсагово Колесо, заплатив за это двенадцать стельных коров. Расправа с С. произошла во время *охоты*. Колесо, спустившись с неба, внезапно прокатилось по уязвимым коленям С., сразив и его двенадцать товарищей. С. бросился за ним, но вскоре обессилел. Напрасно он просил деревьев, животных, птиц — никто не помог ему задержать Балсагово Колесо. Тогда всем, кто отказал ему в помощи, слал С. проклятия, которые непременно сбылись (См. *Сослана пожелания животным; Сослана пожелания растениям*). Нарты хоронят С. живым, но ему еще удастся посадить на кол предавшего его Сырдона.

С. был наделен даром исполнения желаний. Например, он молил *Бога* о праве покидать свой *склеп* всякий раз, когда нарты объявят *тревогу* (фæдис). И он всякий раз приходил нартам на помощь. Только однажды, когда свинопас вывел его из склепа по ложной тревоге, С. оскорбился и попросил Бога лишить его дара выходить из могилы.

Ни один из великих нартов не оставил о себе такую славу, как С. (См. *Нарты в жизни осетин*). Его имя весьма популярно в Осетии.

Сюжеты некоторых сказаний позволяют провести интересные и содержательные исторические параллели. Траурный конь С., на котором он возвращается из загробного мира, соотносится с траурными конями скифов, которые устанавливались вокруг могилы скифского царя; на них царь въезжал в загробный мир.

Чтобы победить противника, по совету Шатаны, перед поединком на С. надели шубу из волчьих шкур, а на гриве его коня прикрепили сто колокольчиков и столько же бубенцов и еще пришили к меху и вплели в гриву множество пестрых лоскутков. Все это было придумано для устрашения коня Тотрадза. На сарматской пряжке из Нижних Серогозов на Днепре и на фаларах IX в. из сел. Кривая лука изображен поединок. Один из соперников одет и снаряжен богато, детали изображения коня проработаны хорошо. Его противник выглядит во всех отношениях скромнее, а конь уродлив. Этот сюжет напоминает отдаленную схватку С. с маленьким Тотрадзом.

В сказании о том, как Бората хотели избавиться от старика Урызмага, нашел отражение аланский обычай умерщвления стариков, описанный А. Марцелином: «У них считается счастливым тот, кто испускает дух в сражении, а стариков или умерших от случайных болезней они преследуют жестокими насмешками, как выродков или трусов». По свидетельству Плиния и Помпония Мела, по обычаю *satietas vitae* от стариков требовалось покончить с собой, бросившись в море с некой скалы.

Вышеприведенные модели свидетельствуют о том, как древние обычаи, давно вышедшие из употребления, вплелись в эпические сюжеты и мотивы, переживая тысячелетия (Абаев).

Нартовед Ю. С. *Гаглойти* провел основательный сравнительно-исторический анализ сказаний цикла С. с его прообразами в других версиях эпоса. Решительно опровергая утверждение о существовании двух основных центров (узлов) зарождения эпоса: цикл Сосруко-Сасрыквы (адыго-абхазский) и цикл Батрадза (осетинский), ученый делает ряд предварительных выводов. Во-первых, адыгские и абхазские варианты этих сюжетов не выявляют какого-либо своеобразия по сравнению с осетинскими, которое можно было бы трактовать как исключительную особенность абхазских и адыгских Нартовских сказаний. Имеющиеся же в национальных версиях этих сюжетов общие элементы, и в частности этнографические мотивы, говорят о их формировании на осетинской почве. Во-вторых, явное преобладание в количественном отношении сказаний и сюжетов, связанных с именем С. (Созырыко) в осетинском эпосе, по





сравнению с Сосруко-Сасрыквой в абхазо-адыгском, и при наличии в осетинском таких скифских мотивов, как скальпирование (См. *Обычай скальпирования*) и при отсутствии таковых в абхазо-адыгском, также свидетельствуют о формировании самого цикла в целом в скифо-аланской (осетинской) среде.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 67–89; Нарты. ОГЭ. 3. С. 22–46; ПНТО. 1927. С. 7–9, 55; Геродот. История. IV; Абаев. НЭО. 1982. С. 35–47; Гатлойти. НВИНЭ. С. 663–679; его же: НВИНЭ; Гурьев Т. А. Наследие скифов и алан. Вл., 1991. С. 51–76; Кумахов М. А., Кумахова З. Ю. Язык адыгского фольклора. Нартский эпос. М., 1985; Дюмезиль. ОЭМ. С. 120–125 и др.; его же: Скифы. С. 71–96; Калоев. Нартский. С. 121–122; Дзицойты Ю. ВОФ. С. 295–303; Чибиров. ОН. С. 94–118 и др.

Л. А. Чибиров

СОСЛАН В СТРАНЕ МЕРТВЫХ. См. *Страна мертвых*.

СОСЛАН: МИФОЛОГИЧЕСКИЕ И АРЕАЛЬНЫЕ СВЯЗИ. В мифологическом плане С. связан с плодородием. Во всех мировых религиях культ земли занимает выдающееся место. Для достижения плодородия земли древние люди совершали различные магические процедуры; достижение его увязывается с человеческим плодородием, для которого часто использовались, в частности среди алан, солярные амулеты. Примечательно, что из числа нартов только С. удостоился жизненно важных подарков от *небожителей*: сохи, хлебных зерен, мельницы на горных речках, ветров при очистке на гумне и т. д.

Кроме параллелей со скифским миром, в цикле С. имеются мотивы, связанные с греческими мифами, в частности, известной «ахиллесовой пятой» и «Троянским конем». Греческие воины, осаждая Трои, добились успеха, прибегнув к хитрости, забравшись внутрь сооруженного гигантского коня. С. осаждают *крепость Хыз*, но не может добиться успеха. Он побеждает лишь благодаря хитрости, расположившись в чреве заколотого и выпотрошенного быка. Осада крепости Хыза, как и Трои, принимает затяжной характер. За это время герои теряют друзей: *Сослан* — *Дзеха*, а Ахилл — Патрокла.

Черты солнечного героя сближают С. с *Кухулином*. У С. в каждом глазу по два зрачка. У Кухулина в одном глазу четыре зрачка, в другом —

три. Небожительница Морриган мстит Кухулину, как *Дочь Солнца Ацырuxe* — С. Смерть обоих героев также аналогична: Кухулина — от колесницы, С. — от *Балсагова Колеса*. К обоим умирающим слетают птицы, чтобы напиться их крови и т. д. Подобно С., и Кухулин совершает путешествие в подземный мир.

Солнечная природа С. сближает его и с рыцарем Гавейном из легенды о Короле *Артуре*. Сила Гавейна растет от рассвета до полудня и исчезает с заходом солнца. Он же совершает путешествие в загробный мир и наделен даром волшебства. И С., как отмечено, одерживает победы до тех пор, пока солнце в зените; он же чародей, волшебник.

Весьма интересно сходство путешествий в потусторонний мир С. и сына ведического бога Варуна *Бхригу*. Здесь мы имеем поразительные совпадения. В поисках листьев *Аза* С. отправляется в *Страну мертвых*. Бог Варуна, распорядитель адских мук, отнимает у сына Бхригу дыхание и дает возможность посетить *ад*. Перед глазами Бхригу разворачивается зрелище, которое можно назвать «встречами». Так же и С., проезжая по Стране мертвых, видит людей в совершенно разных обстоятельствах. Бхригу не может осмыслить увиденные картины и обращается за разъяснением к отцу. С. так же не в состоянии разгадать некоторые назидательные встречи и обращается к своей покойной жене *Бедохе*. «Параллелизм этих двух “Божественных комедий” столь несомненен, что напрашивается вопрос: не лежит ли в основе обеих одна старинная нравоучительная арийская сказка, сохранившаяся в Индии и на Кавказе» (*Дюмезиль*).

Во многом совпадают мотивы путешествия С. в загробный мир и с аналогичным походом героя персидской литературы Ардавирафа.

Обращают на себя внимание параллели *Сослан* — *Рама* — *Геракл*. Рама и Геракл своими подвигами открыли новые пространства для цивилизации. Все они любимцы богов, боги им покровительствуют. Все трое — синонимы силы, могущества, их главное оружие — *лук*.

Рама и Гераклу под стать и С. Он — тип цивилизаторского культурного героя. Своими победами над *великанами* С. добывает новые пастбища. Исследователь *Вьель* выявил свыше двенадцати параллелей в действиях этих высоких персон, которые позволили ему заключить:





«Своими основными характеристиками Сослан соответствует героям Гераклу и Рапе».

Аналогичны и мотивы гибели С. и героя скандинавских саг Бальдра. Оба они продолжают древние мифы, связанные с праздниками, посвященными дням летнего солнцестояния.

Лит.: СН. 1978; Миллер. ОЭ. II. С. 261; Дюмезиль. ОЭМ. С. 120–125; Шведов М. Л. Стела V–VII вв. из Приазовья // СА. 1980. № 4. С. 269; Дзицойты, 1994; Чибиров. ОН. С. 94–118 и др.; Дзицойты. ВОФ. I. С. 295–303; ИАС. С. 126–128.

Л. А. Чибиров

СОСЛАН: СОЛНЕЧНЫЙ ХАРАКТЕР ГЕРОЯ. Говоря о природе двух выдающихся героев осетинской «Нартиады», Дюмезиль писал: «Тот же Батраз, тот же Созырыко всей необходимостью своего существования, рождения, приключений, смерти сразу же выдают свое внелитературное, очень вероятно, мифологическое происхождение. И обряды, которые связываются с именем Батраза (помимо погребальных жертвоприношений) или с именем Сослана в Иванов день, позволяют предположить, что эти персонажи продолжают жизнь важных культовых божеств древности».

Хотя образ С. более человеческий, чем образ *Батраза*, он наделен свойствами «солнечности». Дюмезиль был первым, кто усмотрел в образе С. черты солярного мифа. По мнению ученого: «Разумеется, не каждая черта, не каждый подвиг Сослана носит солнечный характер. Как всякий бог, ставший со временем героем рассказа, он объединил вокруг своей личности много легенд различного происхождения. Но его цикл, единственный в кругу нартских сказаний, дает целый ряд сюжетов — и при этом сюжетов основных, в которых солнечный характер героя выступает еще вполне прозрачно».

О солярной природе С. много свидетельств в осетинских сказаниях. В родственных связях, в подвигах С. проявляются черты близости к *Солнцу*. Прежде всего, С. женат на Дочери Солнца. С. отправляется ее завоевать, как положено «солнечному» герою, к железной *башне*, где та обитает. Другой его *поход* совершается с целью покарать «князя», который посмел похитить Дочь Солнца — поход, в котором ему решающим образом помогает герой-громовержец *Батраз*.

О связи С. с солнечной природой говорит и рождение его из камня, что сближает его с *Mutroy*, который был сам сыном камня. Данный мотив имеет множество параллелей, которые прослеживаются также в греческих мифах: «Гефест, увидев Афину, проливает свое «семя» на камень, в результате чего рождается змееное дитя».

В известном сказании «Осада крепости Гори» С. зарезал быка и вошел в брюхо выпотрошенного животного в период, соответствующий летнему солнцестоянию. Согласно другому преданию, во время зимнего солнцестояния С. в течение недели прятался у себя дома по причине того, что упадок его сил приходился на это время года (*Дзицойты*).

В ряде сюжетов, где С. представлен как воин, он одерживает победу к полудню. Три дня подряд он играет в кости с сыновьями *Бурафарныга* и постоянно выигрывает в полдень. Победа над *Тотрадзом* также одержана в полдень. Аналогично строится сюжетная линия и в черкесско-абадзехской версии сказания борьбы С. с сыном Албеджа. Герой одерживает победу над противниками именно в полдень, во время апогея солнечной силы.

Примечательно, что в одном из сказаний С. погнал скот нартвов к пастбищам *Мукара*, где много солнца, тепла и корма. Эту экспедицию С. «можно без натяжки интерпретировать как экспедицию за Солнцем, а в подвиге С. опознать черты солнечного героя» (*Абаев*).

Еще более наглядно и непосредственно вводит в круг солнечных мифов С. Балсагово Колесо. В сказаниях, где герой именуется Созырыко, его губителем выступает Балсагово Колесо, а в дигорских сказаниях — *Ойнона Колесо*, под которым подразумевается христианский св. Иоанн Креститель (фид Иуане). Такая идентичность позволяет провести параллель с известными западноевропейскими обрядами-игрищами в дни летнего солнцестояния.

Ежегодно летом, ближе ко дню Иоанна Крестителя, что совпадает со временем летнего солнцестояния, отмечаются крупнейшие европейские праздники «полыхающих колес». В это же время, т. е. в июле, в Дигории (в местечке Мацута близ сел. Нар) почитается святилище под названием «Могила Сослана». Оно представляет собой сооружение в виде дольмена, где





на шиферной доске лежал остов человека, которого предание называет остовом богатыря С. Близ этой могилы дигорцы резали баранов и молились С. о хорошем урожае. И это — явное подтверждение солнечной природы С.

Лит.: Нарты ОГЭ 2; НК. ИАЭ. 5. Д ю м е з и л ь. ОЭМ. С. 120–125; его же: Скифы. С. 72–94; Ч и б и р о в Л. А. Об индоевропейских истоках осетинских Нартовских сказаний // Нартоведение в XXI веке. 2012. Вып. 1.

Л. А. Чибиров

СОСЛАНА (СОЗЫРЫКО) КАМЕНЬ [СОЗЫРЫХЪОЙЫ ДУР]. «Камень Нарта Созырыко» — под таким названием известен камень в местности Шоаны близ Аланской христианской церкви (Карачаево-Черкесия). Согласно легенде, на камне были отпечатки копыт коня и следы собаки, принадлежащие знаменитому Нарту.

Лит.: Миллер. ОЭ. I. С. 8–9.

Л. Ч.

СОСЛАНА КОНЬ [СОСЛАНЫ БÆХ] — ступает в ногу с тучами, в скорость с ураганом. Он носит своего седока между небом и землей.



«Соломенный конь» Сослана. Худ. Ю. Дзантиев

Смерть коня могла наступить от его мягкого внутрикопытного пяточка. «Если снизу не проколоть мои внутрикопытные пяточки, мне смерти не будет: я крепкокопытный», — говорит С. к., когда Сослан спросил его. Их разговор подслушал беда нартов — Сырдон и натравил на коня чертей. Те стали снизу пускать в него стрелы и убили коня, попав во внутрикопытную мякоть. Умирая, конь сказал Сослану: «Как только я

умру, ты быстро, но осторожно, не причинив никакого изъяна, сними с меня шкуру и набей ее соломой. Потом сядь верхом на чучело мое, и, кто знает, может быть, я и донесу тебя до дому».

Последовав совету коня, Сослан направился в Селение Нартов. Но по наущению Сырдона черти опять направили огненные наконечники своих стрел снизу наверх, попали в коня, и его соломенное брюхо сторело. Сослан пешком добрался до дома. В некоторых сказаниях С. к. называется «Сосланы Ерфæн».

Лит.: СН. 1981. С. 164–183; ОЭЭ. С. 451.

Л. Ч.

СОСЛАНА ЛУК. См. *Сослани андура*.

СОСЛАНА МЕЧ. См. *Метеорит*.

СОСЛАНА МОГИЛА [СОСЛАНЫ ИНГÆН]. Название старинного наземного склепа около сел. Нар в Дигорском ущелье РСО-А. Согласно сказанию, юный племянник Сослана, победив убийцу дяди, — Балсагово Колесо, укреплает его труп в виде надгробия на могиле Сослана. Там же на С. м. совершается посмертная месть Сослана своему обидчику Сырдону; через отверстие в гробнице он поражает Сырдона, пришедшего глумиться над его прахом. В другом сказании, узнав о расправе Балсагова Колеса над Сосланом, Батрадз раскопал могилу Колеса, расколол его на две части, принес на С. м. и воткнул в землю как памятник.

Лит.: СНБ. 1960. С. 171 и др.

Л. Ч.

СОСЛАНА ПОЖЕЛАНИЯ ЖИВОТНЫМ [СОСЛАНЫ ФÆНДИÆГТÆ ЦÆРÆГОЙ-ТÆН]. Балсагово Колесо скатывается с неба и перерезает Сослану колена (вариант — бедра). Умирая, Сослан предлагает некоторым птицам и зверям (орлу, ястребу, ласточке, ворону, вороне, медведю и др.) стать вестниками его смерти в Стране Нартов и утолить голод его плотью и кровью и, в зависимости от их ответов, благословляет или проклинает их.

Так, ласточке, согласившейся лететь в Страну Нартов с печальной вестью, Сослан пожелал быть «милой всем людям на земле», а медведю, отказавшемуся отведать его мяса, Сослан пожелал: «Пусть Всевышний даст тебе такое счастье,





Смерть Сослана. Худ. М. Туганов

чтобы один только след твой на людей навел ил страх, чтобы ты целых пять месяцев без еды мог прожить в берлоге!» и т. п.

Каждое из благопожеланий этого мотива отличается метафорической емкостью, элементами мифологического мышления и соответствует реальным атрибутам и образу жизни выстępuющих в сказании птиц и зверей.

Лит.: СН. 1978. С. 240–243.

Л. Ч.

СОСЛАНА ПОЖЕЛАНИЯ РАСТЕНИЯМ [СОСЛАНЫ ФЭНДИÆГТÆ ЗАЙÆГОЙ-ТÆН]. Истекающий кровью *Сослан* обращается за помощью к различным растениям и деревьям (грабу, дубу, ольхе и пр.), которые могли задержать *Балсагово Колесо* и помочь Сослану настигнуть его, но отказались. Так, ольху он проклял словами: «Чтобы люди сдирали с тебя кору на краску, а древесина твоя пусть сохнет», а березе пожелал самой доброй участи: чтобы ее ветвей искали для шампуров на шашлык и т. п. Каждое из пожеланий и проклятий этого ряда обладает своей поэтической законченностью и соотносится с реальным образом и свойствами деревьев.

Лит.: СН. 1978. С. 78, 237–238.

Л. Ч.

СОСЛАНА ПРАЗДНИК [СОСЛАНЫ БÆ-РÆГБОН]. Имя С. особенно популярно в Дигории. Согласно одному из эпических сюжетов, жил он в сел. Нар и похоронен в *склепе* «Нарта Сослана» в ближайшем сел. *Мацута* после

смертельной схватки с *Балсаговым Колесом*. При жизни он, как говорят предания, спускался сюда для участия в Нартовском *Ныхасе*. Кроме склепа в Мацута найдены предметы, по легенде, принадлежавшие Сослану: трехногий *фынг*, седло, миска его *собаки* (предметы эти хранятся в Национальном музее РСО-А). Здесь же в прошлом в дни летнего солнцестояния дигорцы отмечали С. п. По одному из сообщений, в 1880 г. склеп обследовал В. Миллер и обнаружил в нем костяк богатыря «действительно замечательных размеров».

Еще в конце прошлого столетия жители сел. Нар, Мацута и др. ежегодно в июне (в летнее солнцестояние) устраивали праздник в честь Сослана у его склепа. Праздник по существу был двухприродным: это были и поминки по умершему Сослану, и *кувд* (пир) в честь «живого» Сослана. По свидетельству очевидцев, праздник собирал множество народа и сопровождался *танцами*, пением, состязаниями. Именно в С. п. в своих молитвах *дзуарылагтæ* (служители культа) просили у Всевышнего хорошей погоды. Выражением веры дигорцев в сакральную силу Сослана является название радуги на дигорском языке — «Сослани андура» (лук Сослана).

Лит.: Х а м и ц а е в а Т. А. Вверх по Ирафу. Ордж., 1971. С. 23–25.

Л. Ч.

СОСЛАНА СЫН [СОСЛАНЫ ФЫРТ] — нартовский юноша, резвый всадник из *кадага* «О сыне Нарта Сослана» («Нарты Сосланы фырты кадаг»). Благодаря своему остроумию добился руки красавицы *Залихан*, представительницы рода *Даредзанов*, дочери *Албега* из фамилии Алборта.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 463, 703.

И. Б.

СОСЛАНА ТАНЕЦ. См. «Пир нартов».

СОСЛАНИ АНДУРА [ЛУК СОСЛАНА (диг.)] — «радуга». Радуга в осетинском Нартовском эпосе связана с именем *Сослана*. Именно к Сослану обращали свои молитвы осетины-диг-





горцы, желая смены погоды. По сходству с луком радугу называли и «арваэрдын» (лук *неба*), ее появление считали предзнаменованием хорошего урожая.

С С. а. связаны и другие предсказания: если С. а. своим концом будет упираться в чей-то двор или перекинется через дом — это предвестник несчастья, если появится на востоке — жди хорошей погоды, если на западе — ожидаются продолжительные дожди, а если две радуги вместе — это предвестник засухи. В качестве любопытной параллели можно привести пример из таджикской мифологии, где радуга — лук *Рустема*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 531; ОЭЭ. С. 450–451.

Л. Ч.

СОТВОРЕНИЕ МИРА [ДУНЕЙЫ СФЭЛДЫСТ]. Представления древних осетин о сотворении мира отразились в Нартовском эпосе. Космогонический миф, описывающий возникновение вселенной, представлен в них фрагментарно, обычно в виде экспозиции к антропологическому мифу: «...Когда Бог сотворил вселенную» («Хуыцау дуне куы сфэлдыста, уæд»). Развернутого описания того, что предшествовало творению, в сказаниях не существует. Однако в *кадагах* о *Первом Нарте*, а также о женитьбе Нарта *Сослана* на сестре *великанов* и в предании о сел. *Лац* сохранились рудименты мифа о выделении Космоса из Хаоса. Этот миф представлен в двух вариантах: в одном из них нарты заставляют великанов-ваюгов отграничить Космос от Хаоса (предание о селении *Лац*), а в другом, наоборот — ваюги заставляют Нарта *Сослана* возвести четырехугольный железный замок на берегу моря (модель освоенного пространства). В нартовских мифах гораздо чаще речь идет о происхождении отдельных явлений природы, животных, человека и т. п. Существуют как минимум две независимые версии происхождения мира. Согласно одной из них, нарты жили в то далекое время, когда высокие горы, окружающие *Страну Нартов*, были как кочки, а бурные и полноводные реки — величиной с небольшой ручей. Согласно другой версии, в начале земля представляла собой высокую гору, возвышающуюся посреди водного пространства и соединяющую *небо* и подземный (подводный) мир. На вершине (или на

склоне) этой *Мировой горы* и жил Первый *Нарт* со своим потомством. То был золотой век в истории человечества, ибо у нартов не было заботы о хлебе насущном — все необходимое для жизни поставляла им сама природа. Однако спустя какое-то время вода отступила, освободив сушу, вскоре поросшую лесами. Горные склоны же стали непригодны для жизни, что побудило первых нартов спуститься на равнину, где они и стали заниматься строительством жилья и замков, расчисткой земельных наделов под пашни и прочими хозяйственными делами. Небожители одарили нартов пахотным орудием и посевными семенами, а также зорко охраняли их посевы от градобития и ветра. На равнине нарты стали многочисленным народом, разделившись со временем на три рода (три фамилии) — *Бората*, *Ахсартаггата* и *Алагата*.

Образ *Мировой горы*, отождествляемой со средним миром, прослеживается и в древнеиндийской (гора *Меру*), авестийской (*Хара-бэрэ-зайти*) и скифской мифологиях. С этой горой связан преемственно также и образ горы (или камня) посреди водного пространства (или на берегу реки), из которой родился *Нарт Сослан*.

В Нартовских сказаниях существует и более сложная схема антропологического мифа, описывающая несколько последовательно сменявшихся поколений «приматов» — карликов и великанов, названия которых пока не поддаются удовлетворительному объяснению: *гумиры* (гуымырытæ), великаны (уæйгуытæ), нарты (нартæ). Иногда в эту схему *сказители* вписывают и мифический народ *Даредзаны* (Даредзантæ), выступающий в данном мифе в качестве непосредственных предшественников нартов. В ряде сказаний представлены и другие предшественники нартов: *уадмеры* (уадмерытæ) (= великаны) — *камбадата* (камбадатæ) (= карлики) — *гамеры* (гамерытæ) (= великаны) — великаны-ваюги (уæйгуытæ). Во всех случаях *Бог* пытался создать такую расу, которая была бы под стать Земле и была бы наделена разумом (умом) для развития цивилизации, а также для поклонения небожителям. Каждое неудачное поколение *Бог* уничтожал, создавая вместо него новое, пока, наконец, не создал нартов, в которых гармонично сочетались сила и разум. Но в конечном итоге *Богу* пришлось уничтожить и нартов за их гордыню и святотатство, а им на





смену пришли современные люди, отождествляемые с осетинами (ир, дигорæ). В одном сказании завершающий этап в смене поколений приобрел более «реалистичные» очертания благодаря включению в рассматриваемую схему «эпохи бсоба» — реально существовавшей в истории Осетии (XIII–XIX вв.), описанной в исторических и фольклорных памятниках. Согласно некоторым сказаниям, каждое поколение отделено от другого трехсотлетним отрезком времени (æртæфондзыссæдз азы). В сумме эти периоды составляют временной параметр вселенной (1500 лет), отделяющий «мифическое» время от «исторического». Уничтоженные Богом поколения исчезли все, кроме карликов-камбадата и великанов-ваюгов. Первые ушли под землю (в вариантах — под воду), а вторые стали вечными врагами нартов на земле. Карлики периодически выходят из-под земли (или моря), чтобы поохотиться на оленя в лесах. Они прекрасные стрелки, обладающие недюжинной силой и звериным аппетитом. Нарт *Хамыц* взял себе в жены девушку из рода карликов, ставшую матерью выдающегося героя *Батрадза*. Великаны-ваюги проживают либо в горах, окружающих Страну Нартов, либо в неведомой земле, где царит вечная весна, либо на дне моря. Вражда великанов с нартами закончилась полным уничтожением первых. Сказания специально подчеркивают, что великаны были наделены недюжинной силой, во много раз превосходившей силу нартов (кроме нарта Батрадза), но во столько же раз уступали им по уму, что и привело к их уничтожению.

В отдельных сказаниях представлены также мифы о появлении *луны*, первого земного *коня*, первого земного *пса*, *музыкального инструмента (фандыр)*, *пива*, обычаев и т. п. В сказании о гибели Нарта Сослана *растения* и животные приобрели свои качества и навыки благодаря благословию одних и проклятию других умирающим героем.

Лит.: Дз и ц ц о й т ы. ВОФ. 1. С. 182–198, 260–266; его же: Нарты. С. 41.

Ю. А. Дзиццойты

СОТИА / СОТЯ — персонаж эпоса, сын *Хиндыра* и дочери *Хазылыка* из кадага «Сотийский склеп» («Сотийайы зæппадз»).

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 553–554, 714.

И. Б.

СОТИЕВ Нестор Максимович [**СОТИТЫ** Максими фырт Нестор (1884–1956)] — *сказитель*, уроженец сел. Нижний Кусджытыкау (Дæллаг Къусджыты хъæу) РЮО, проживал в сел. Ногир.

В 1920-м г. в результате грузино-южноосетинского конфликта часть южных осетин были вынуждены переселиться в Северную Осетию, где впоследствии и возникло сел. Ногир. Среди них был и С.

С. в Ногире стал первым просветителем, он заложил основы воспитания сельчан в духе высокой культуры и тяги к образованию. Благодаря ему многие представители молодежи посвятили свою жизнь искусству и науке.

С. услышал от отца и запомнил три нартовских сказания. От него их в 1941 г. в сел. Ногир записал Владимир *Мамсуров*.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (IX), л. 13–21.

И. Б.

СОФИЙСКИЙ СКЛЕП [**СОФИЯЙЫ ЗÆППАДЗ**, **СОПИАЙЫ ЗÆППАДЗ** (ир.) / **СОФЪЯЙ ЗÆППАДЗ** (диг.)]. Представляя собой один из интереснейших феноменов нартовского мира, С. с. связан с сюжетом о смерти и захоронении *Батрадза*. В С. с. *Бог* велит поместить тело героя — и некоторое время мертвый Батрадз сопротивляется водворению в *склеп*.

В. А. *Кузнецов* трактует этот материал, опираясь на заключения В. И. *Абаева*, согласно мнению которого, в данном сюжете отражена борьба аланских верований с византийским христианством. Сопротивление Батрадза символизирует сопротивление алан чуждой им христианской религии. Интерпретация В. И. *Абаева* представляется убедительной. Происходящие события В. И. *Абаев* датирует временем между V и X вв. В связи с этим ученый сообщает, что капитуляция Батрадза перед св. Софией — это капитуляция древних верований Алании перед византийским христианством. Эту хронологию можно значительно сузить. В VII–IX вв. в Аланию проникали лишь отдельные миссионеры, действовавшие эпизодически и не добившиеся серьезных успехов. Вряд ли мы можем говорить о наступлении христианства в этот период. Этого не допускала иудейская Хазария, прочно дер-





жавшая в то время Аланию в сфере своего политического влияния.

Положение радикально изменилось в конце IX — нач. X вв. в связи с ослаблением Хазарии и приобретением политического суверенитета Аланией. Византия использует благоприятно сложившуюся ситуацию и немедленно разворачивает широкую христианизацию алан, живущих по соседству с Абхазией. Именно X в., по крайней мере, его первая половина, проходит под знаком борьбы христианства с традиционными аланскими верованиями и активного сопротивления народных масс Алании новой религии.

Соглашаясь с интерпретацией В. И. Абаева, считаем более верным ограничить время упоминаемых в Нартовском эпосе реальных исторических событий, десятым веком. Обращает на себя внимание явно греческое название склепа, в котором похоронили Батрадза — С. с. Поскольку христианство в Западной Алании насаждалось в основном византийскими миссионерами, такое название склепа, как символа византийского христианства, — вполне закономерно.

Вызывает интерес место расположения С. с. В комментариях к Нартовским текстам А. З. Кубалов отмечал, что «горцы не могут объяснить, где находился Софийский склеп». Попытку дать историческое объяснение предпринял В. И. Абаев, связавший С. с. с известным храмом св. Софии в Константинополе — «главным святилищем Византии, откуда к аланам пришло христианство».

Разделяя точку зрения В. И. Абаева о С. с., упоминаемом в Нартовском эпосе, мы видим интересную реминисценцию оживленных алано-византийских отношений в период с VI по XII вв.

Помимо В. И. Абаева и В. А. Кузнецова происхождением С. с. в разное время интересовались В. Ф. Миллер, Г. Бейли, Ю. А. Дзиццойты, З. Х.-М. Албегова и др. Со ссылкой на С. Туккаева В. Ф. Миллер считает, что С. с. — это неизвестное место, освященное в древности церковью в честь св. Софии, а затем ставшее *дзуаром*. Г. Бейли полагает, что название С. с. произошло от слова *Сафа*. Ю. А. Дзиццойты приводит интересные сведения о том, что в верховьях р. Зе-

ленчук в Карачаево-Черкесии, т. е. на земле исторической Алании, есть гора и река с названием София. З. Х.-М. Албегова высказывает предположение о том, что храм Софии находится не в Константинополе, как считалось учеными ранее, а в Алагирском ущелье, и им является Нузальская церковь, где, по преданиям, захоронен известный в истории Осетии XIII в. политический деятель — Ос-Багатар. Ученым выдвигается версия, что он является одним из прототипов нартовского Батрадза, а исторической основой мифологизированного сюжета о смерти Батрадза — факт погребения Ос-Багатара в Нузальской церкви в начале XIV в. Название С. с. «Сотийайы зæппадз» (Сотийский склеп, склеп Сотиа) представляется результатом фонетической трансформации.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 554, 714; Кузнецов. Нартский эпос. С. 129–131; Миллер. ОЭ. I. С. 25, 27; Дзиццойты Ю. Нарты. С. 222–225; Албегова З. Х. Склеп Софии нартовского эпоса (к постановке вопроса) // Проблемы осетинского нартовского эпоса. Вл., 2000. С. 231, 244.

В. А. Кузнецов

Л. А. Чибиров

СОЦИАЛЬНАЯ СТРУКТУРА НАРТОВСКОГО ОБЩЕСТВА. Протяженность исторической эпохи формирования эпоса — от родового общества (с существенными пережитками материнского рода) до феодального — определяет разность и неоднозначность подходов к интерпретации социальной структуры нартовского общества. В науке существуют различные толкования его социальной организации. Одни исследователи отрицают наличие социального расслоения среди нартов (Н. Мамиева), другие видят в них особое сословие, аристократическую верхушку, которая ведет свое происхождение от «иноземной дружины завоевателей» (М. Рклицкий), третьи исходят из убеждения о существовании различных социальных слоев в нартовском обществе. Последняя версия была сформулирована Дж. Шанаевым еще в конце XIX в. и получила развернутое обоснование в XX в. в трудах З. Ванеева, Б. Алборова и др.

Реконструктивной моделью социальной структуры общества нартов принято считать словное разделение, существовавшее в прошлом в Осетии. Господствующим сословием в





средневековом осетинском обществе были узданлагы (*алдары*, баделята). В разной степени зависимости от них находились фарсаглагы и адамихаты («свободные» крестьяне), а также *кавдасарды* и кумаяги — дети узданлагов, рожденные от «номылу» (вторых жен незнатного происхождения). Существовало и рабство, источником которого служили купля-продажа и взятие в плен. Аналогии этим сословиям встречаются во многих Нартовских сказаниях.

Исследователь героического эпоса Б. Алборов рассматривал *Страну Нартов* как состоящую из отдельных феодальных владений, управляемых алдарами (ханами) и другими владельцами. По его мнению, Нарты *Урызмаг*, *Хамыц*, *Батрадз*, *Сослан-Созырыко*, *Сайнаг-алдар*, *Бурафарныг*, *Ахсартаг*, *Челехсартаг* (в отдельных сказаниях его причисляют к фарсаглагам) и некоторые другие — это представители социальной элиты, враждующие между собой и объединяющиеся только во время внешней опасности. Они являются вассалами верховного повелителя всей страны *Уархага*.

В сказаниях описываются знатные нарты (*гуыппырсары*), алдары, *малики*. Нередко упоминаются богатые нарты, живущие в Нижнем селении. К ним, например, принадлежит *Бурафарныг*. В богатстве и могуществе с ними соперничают *великаны*, обладающие невероятной, устрашающей силой. Однажды Сослан пригнал нартовский скот во владения *Мукара*. Когда великану доложили об этом, он обрушил свой гнев на доносившего: «Что за глупец осмелился кричать возле моего дома? Гром не смеет греметь при звуке моего имени. Кто же из людей осмелился пригнать скот на мои пастбища?».

Одним из показателей знатности считается наличие во владении *башни*. Собственные башни имеют алдары, малики, великаны. Ими владеют и знаменитые нартовские красавицы. «Вошла в свою летающую башню Косер. Поднялась она на башне в небо», — повествуется в одном из сказаний. Вообще женщина в Нартовском эпосе выступает как существо сильное и властное, пользующееся большой личной свободой и самостоятельностью. Такова *Шатана* — «мать» нартов, такова *Агунда* в сказании о женитьбе *Ацамаза*, такова *Акула* в сказании о женитьбе Батрадза, бесцеремонно отвергающая претен-

дентов на ее руку и выбирающая жениха по своему усмотрению. В этих женских образах отчетливо просматриваются пережитки более ранних отношений материнского права.

Наряду с алдарами-богачами — собственниками обширных владений и сильных укреплений, в эпосе есть представители жреческого сословия, служители культов, *небожители*: *Сафа*, *Курдалагон*, *Афсати*, *Уацилла*, *Елиа*, *Аларды*, *Бурхорали*, *Барастыр* и др.

Имеется в обществе нартов и многочисленное сословие воинов-хлеборобов, зависимых от алдаров (*сау адам*, *адами хат*). В сказаниях упоминаются небогатые люди, к примеру, старик *Магуйраг* / Магуыйраг (от осет. магуыр — бедный). С оговоркой к ним относят и *Сырдога*, который не имеет коня. По бедности он не смог даже справиться поминки по сыновьям. Иногда его приписывают к сословию кавдасардов.

В Нартовском эпосе часто встречается упоминание о холопах, рабах и рабынях, попавших в рабство в результате пленения или купли-продажи. За убийство холопа производилась не кровная плата, как за убийство свободных людей, но платили стоимость холопа, т. е. та самая сумма, которая уплачена была за него при покупке. Они обременены высокими налогами и непосильной работой. В «Нартиаде» существует сюжет о том, как однажды продали в рабство Батрадза. В одном диалоге работорговец говорит своему напарнику: «За него хоть купим белье нашим женщинам». Нарты продают или дарят пленных отличившимся на войне или на нартовских игрищах сородичам. Призами для победителей конных ристалищ часто служат рабы: прискакавшему первым в качестве награды дарят пленного юношу, второму — пленную девушку. В сказаниях нередко противопоставляются господин (алдар), госпожа (*ахсин*) и пленный (уацайраг).

О социальной неоднородности общества нартов свидетельствует характеристика трех нартовских родов. Наиболее знатными считались *Ахсартаггата*. В сюжете о предложении Урызмага женить сына на бедной сиротке Адакыз ее мать отвечала: «Разве можно возразить против Ахсартаггата? Так велика их доблесть, что небо не осмеливается греметь над ними». В другом эпизоде, после рождения у красавицы *Уацират* ребенка от бедняка Таувеза, отец Уацират





сетует: «Будет страшный позор, если об этом узнают нарты. А в Нижних нартах о нашем позоре сложат срамные песни и будут их играть на фандыре».

Красноречивым свидетельством наличия в нартовской среде социального расслоения служит следующий сюжет из сказания. На вопрос *Уастырджи*, просившего указать ему *дорогу*, нартовские старейшины ответили: «Поезжай по главной улице селения и скоро увидишь три дома для гостей. Самый высокий — для небожителей, пониже его — для алдаров, еще ниже — для свободнорожденных. Коновязь у гостей для небожителей золотая, а дорожка от коновязи и до дому стеклом выложена. Коновязь у гостевой для алдаров — серебряная, а дорожка тоже из стекла. Коновязь возле гостевой для свободных людей из меди сделана, а дорожка досками покрыта».

Таким образом, общество нартов классифицируется подавляющим большинством современных исследователей как неоднородное социальное образование, подразделяемое на господствующее сословие и простой народ. Аргументация сторонников такого взгляда на структуру нартовского общества базируется на примерах, подобных случаю с состарившимся Урызмагом, которого бросили в море. Оказавшись у *Кафты-сар* в положении *пастуха*, Урызмаг решил хитростью откупиться за сотни голов быков. Добившись согласия Главы рыб, он предложил послать за выкупом двух гонцов: узденя и черного человека. В примечаниях к текстам Нартовских сказаний, опубликованных Г. Шанаевым в 70-х гг. XIX в., автор определяет статус гонцов вполне однозначно: уздень — дворянин, а черный человек — простолюдин. В этом контексте обращение Сырдона «мой хозяин» приобретает определенный и конкретный смысл, в противовес иронии, которую усматривают в словах Сырдона те, кто отрицает сословное разделение в нартовском обществе.

Лит.: Шанаев Дж. Нартовские сказания // ССКГ. Тифл., 1871. Вып. 5; СН. 1982. С. 335, 348, 353, 380, 381, 392; НК. 1978. С. 157, 171; СН. 1978; Абаев В. НЭ. 1945; Алборов Б. А. Термин «Нарт» (К вопросу о происхождении нартовского эпоса). Вл., 2008. С. 90–91; Ванев В. Общество; Рклицкий К. К вопросу; Мамиева. Сатана. С. 165.

И. Т. Цориева

СОЦИАЛЬНЫЕ АРХАИЗМЫ В ЭПОСЕ [СОЦИАЛОН АРХАИЗМТÆ ЭПОСЫ]. В эпических текстах сохранились пережитки ранних общественных и семейных отношений, предшествовавших отцовскому роду и моногамному браку. Они наиболее ярко представлены в образе *Шатаны* и в связанных с ней сюжетах.

Бесспорно, в эпических текстах отсутствуют явные черты материнского рода или группового брака. В осетинской «Нартиаде», как известно, решительно преобладает патриархальная идеология и практика. Герои зовутся по имени своих отцов, а не матерей. Там, где описываются браки, они носят характер чисто патриархальных браков с переходом жены в дом мужа. Иначе оно и не могло быть. Если зачатки Нартовского эпоса и ведут в глубокую древность, оформление его растянулось на много веков и, по видимому, только в XIII–XIV в. н. э. он получил свой нынешний вид. Таким образом, в значительной своей части эпос жил и развивался уже в условиях патриархального общества, которое и наложило на него свой определяющий отпечаток. Тем более внимание привлекает, однако, та настойчивость и упорство, с какими черты более ранних отношений проглядывают там и сям, вылезают из всех щелей.

Образ Шатаны был пронесен через тысячелетия во всей своей цельности и силе, что свидетельствует о том, что и в новых патриархальных условиях некоторые реминисценции иной роли женщины, иных форм семьи и брака никогда полностью не сглаживались, никогда не исчезали из памяти народа. Иначе трудно было бы объяснить, как они могли бы удержаться в таком жизненном, реалистическом эпосе, как Нартовский.

В сюжетах о Шатане есть положения, которые неприемлемы с точки зрения патриархального уклада жизни горца. Шатана берет на себя инициативу в браке с *Урызмагом* и добивается своего, наперекор общественному мнению. Когда Урызмаг находится в длительном *походе*, она открыто посылает людей, чтобы ей отыскали и привели другого мужчину (см. сказание «Сын Шатаны от Черного ногойца»). Урызмаг, узнав об измене Шатаны с *Сафа*, сохраняет полное спокойствие. Никаких упреков, никаких сцен ревности. Он просто удаляется, не сказав ни слова. И





когда Шатана ловко оправдывается в своем поступке, примирение наступает очень быстро. Все эти черты абсолютно несовместимы с патриархальной и моногамной идеологией современных осетин. И если народ удержал их в своем эпосе, то, надо думать, потому, что он чувствовал за ними какую-то другую, более древнюю правду.

Женщина выступает обычно в Нартовском эпосе как существо сильное и властное, пользующееся большой личной свободой и самостоятельностью. Такова Шатана, такова Агунда в сказании о женитьбе *Ацамаза*, такова Акула в сказании о женитьбе *Батрадза*, бесцеремонно отвергающая претендентов на ее руку и выбирающая жениха по своему усмотрению.

По некоторым вариантам *кадагов Дзерасса* выходит замуж за своего свекра *Уархага*. От этого эпизода веет глубокой архаикой, поскольку он представлен как пережиток группового брака.

В сказаниях о женитьбе *Сослана* есть варианты, в которых нельзя не видеть отражение перехода от группового брака к парному. В варианте, записанном В. Миллером, Сослан, сокрушив *крепость Гори*, добывает себе в жены красавицу Агунду. Однако остальные нарты — участники похода недовольны тем, что Сослан единолично присвоил Агунду; они считают ее общей добычей. Чтобы избавиться от их домогательств, Сослан с женой скрывается в подземелье. Когда нарты с помощью *Сырдона* открывают их убежище, они удовлетворяются тем, что видят Агунду, и уступают ее навсегда Сослану. Сказание носит компромиссный характер. С одной стороны, как бы признается право всех нартовских воинов на Агунду, но, в конечном счете, нарты добровольно и великодушно отказываются от этого права и отдают Агунду Сослану. В данном *кадаге* просматриваются мотивы перехода от группового брака к парному.

Лит.: Абаев В. НЭО. 1982. С. 21, 33–34.

По В. И. Абаеву
подг. Р. П. Кулумбегов

СРЕДНИЙ КВАРТАЛ [АСТÆУККАГ СЫХ] — один из *Трех Кварталов Селения Нартов*. Судя по большинству сказаний, С. к. принадлежал роду *Алагата*. См. *Три квартала Алагата*.

СТАЛЬНАЯ КОЛЕСНИЦА [ХЪАНДЗАЛ-ДЖЫН УÆРДОН]. У красавицы *Акулы* — жены *Батрадза* — была С. к. Акула окна своей колесницы держала запертыми. Когда *Урызмаг* напугал ее *Агурскими войсками*, она велела запрячь в свою крытую арбу шесть лошадей, прихватила с собой свои сокровища и отправилась в путь с *Урызмагом*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 245; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 264.

Х. Ч.

СТАЛЬНОЙ ЗАМОК [ÆНДОН ГАЛУАН] — сказочный замок из *кадага* «Созырыко и дочь Солнца *Ацырухе*» («Созырыхъ æмæ Хуры чызг *Ацырухе*»), который находится внутри скалы. В С. з. живет *дочь Солнца* — *Ацырухе*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 509.

И. Б.

СТАРАЯ ШУБА БОГА [ХУЫЦАУЫ КÆР-ЦЫ ЗÆРОНД] — чудесная *шуба*, упоминаемая в *кадаге* «Нартовский пастух» («Нарты хьомгæс»). Наряду с креслом (*къæлæтджын*), С. ш. Б. — символ власти и величия *Бога*. По настоянию подросткового сына *пастух* оставил свое занятие, что опечалило нартов. Они попросили *Сырдона* поставить перед ним невыполнимые задачи, чтобы не дать пастуху уйти. Но вместо него все задания выполнил его сын. В том числе принес отцу подаренные ему Богом шубу и кресло. Пастух надел шубу и разместился в кресле, и с той поры нарты стали почитать его.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 578–581, 721.

Л. Ч.

СТАРШИЙ ФАМИЛИИ [МЫГГАДЖЫ ХИСТÆР]. В *кадаге* «Урызмаг и Хамыц у Донбеттыров» («Уырызмаг æмæ Хæмыц Донбеттыргæм») под С. ф. подразумевается дед *Урызмага* и *Хамыца Уархаг*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 148–153, 485.

Л. Ч.

СТАРЫЙ ДОМ АХСАРТАГГАТА [ÆХСÆР-ТÆГГАТЫ ЗÆРОНД ХÆДЗАР]. См. *Общий дом нартов*.

СТОГЛАВЫЕ ВЕЛИКАНЫ [СÆДÆСÆРОН УÆЙГУЫТÆ]. В *кадаге* «Рассказ нартовского





народа» («Нарти адами таурæхъ») великаны, которые пытаются съесть (проглотить) нартов. В других кадагах не упоминаются.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 461.

Л. Ч.

СТРАНА ВЕЛИКАНОВ [УÆЙГУЫТЫ БÆСТÆ] — название местности в окрестностях сел. Едыс (верховья р. Большая Лиахва, Урстуалта). Находящийся там башенный комплекс известен под названием «Галуан великанов» («Уæйгуыты галуан»).

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 525.

Л. Ч.

СТРАНА МЕРТВЫХ [МÆРДТЫ БÆСТÆ] — место обитания человеческих душ после смерти; делится на *рай* (дзæнæт) и *ад* (зындон). Повелитель С. м. — *Барастыр*, привратники — *Алмутак* и *Аминон*. В С. м. ведет



Сослан в Стране мертвых. Худ. А. Джанаев



Сослан в Стране мертвых. Худ. М. Туганов

мост мертвых (Мæрдты хид) — тонкая жердь или *волосинка* над пропастью.

Осетины верили в загробную жизнь и в их мифомышлении она представлялась продолжением земной. Все, что необходимо человеку в земной жизни — от *коня* до *пищи*, — требуется ему и в С. м.: вот основания столь частых, богатых и многолюдных поминок и сопутствующих им пожертвований у осетин и их предков. Праведники пребывают в райских кушах, проводят свой досуг на берегах красивых рек и озер, танцуют, веселятся и пируют. Грешники же замаливают свои преступления, совершенные при жизни, и испытывают самые разные невзгоды. Как обитель справедливого воздаяния, осетины называли и теперь называют С. м. «действительным миром» («æцæг дуне»), а земной мир — «ложным» («мæнг дуне»).

С согласия Барастыра покойнику возможно покинуть С. м. на время: до заката *Солнца* он должен успеть вернуться в С. м., иначе перед ним не откроются ворота. Этот мотив ярко выражен в сказаниях о *Хамыце*, *Тотрадзе* и *Безымянном сыне Урызмага*.

В Нартовском эпосе осетин наиболее полное и последовательное описание С. м. содержится в известном сказании «Сослан в Стране мертвых» («Сослан Мæрдты бæсты»), существующем более чем в десяти вариантах («Нарт Созырыко», «Как Нарт Сослан живым побывал в Стране мертвых», «Путешествие Сослана в Страну мертвых», «Как странствовал Нарт Созырыко» и др.). Это сказание прославляет подвиг *Сослана*, бесстрашно вторгшегося в С. м.,

куда нет доступа живым, и содержит целый свод назидательных притч. При этом стоит заметить, что картины рая и ада в повествовании перемежаются; топографически рай и ад в эпическом нарративе друг от друга не обособлены. См. *Рай. Ад*.

Сюжет этой нартовской «Божественной комедии» таков. Чтобы жениться на *дочери Солнца*, Нарту Сослану необходимо достать для уплаты *калыма* листья *Аза-дерева*, которое растет только в С. м. Проникнув в С. м., Сослан созерцает удивительную галерею аллегорических житейских сцен, содержание которых





разъясняет герою его покойная жена *Бедоха*. И смысл этот — нравственный, связанный с различными областями человеческого быта, психики и *этикета*. Никто не может войти в С. м. или выйти из нее без позволения Барастыра. Однако великий герой Сослан преодолел все препятствия.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 212; СН. 1981. С. 181–182; Миллер. Отголоски. С. 150–162; Гатиев. Суеверия; Чибиров. ОЭЭ. С. 352; Цгоев. Словарь. С. 318.

Л. А. Чибиров

СТРАНА НАРТОВ [НАРТ, НАРТЫ БÆ-СТÆ, НАРТЫ ЗÆХХ, НАРТЫ СТЫР ЗÆХХ]. Мифическая страна, родина героев-нартов. Как правило, исконными насельниками страны являются нарты и мифический народ *чинты* (осет. чынтæ). Согласно разным сказаниям, С. Н. отождествляется либо с огромным замком *Первого Нарта Уархтанага*, либо с тремя нартовскими селениями (*Тремя кварталами*), расположенными на склоне Мировой горы (Нарты хъæу). Три нартовских села, или Три квартала (Нарты æртæ сыхы) населены тремя группами нартов — *Алагата*, *Ахсартаггата* и *Бората*. Отдельно упоминается также Куырды сых (*Квартал кузнецов*), который, очевидно, не входил ни в один из трех упомянутых кварталов. В одном сказании С. Н. носит название «Нарты калак-хъæу» (город-селение нартов).

В С. Н. имеются трех- или семиэтажная боевая *башня* (мæсыг) или замок (*галуан*), Поляна игр (Нарты хъазæн фæз / Нарты *Зилахар* / Нарты симæндон / Хъазæн лæгъз), место общественных совещаний (*Ныхас*), иногда расположенное на вершине *кургана* (обау). В эпосе налицо семь Ныхасов, но при этом упоминается и Нарты Стыр Ныхас (Большой Нартовский Ныхас). В квартале (или селении) Алагата находится огромный дворец (Стыр хæдзар / Дынджыр хæдзар / Ардамонгæ хæдзар (см.: *Общий дом нартов*), в котором проходят общественные собрания (æмбырд), а также *пыры*-моления (куывд) и гадания на лопаточной кости жертвенного животного. В этом же доме хранилась реликвия нартов — чаша *Уацамонга* (Нартамонгæ / Ардамонгæ). На крыше дома (дворца) Алагата нарты исполняли ритуальный танец *симд*. В некоторых осетинских и адыгских текстах дом Алагата является

белым, что соответствует белому цвету жречества в цветовой символике индоиранцев. В других *кадагах* дом Алагата отождествляется с «Ацæты зæронд хæдзар» (Старинным домом (рода) *Ацата*). В центре С. Н., очевидно, в центральном квартале (или селении), стоит дом (или дворец) одного из родоначальников нартов — *Бора*. Там же находится священный сад с Золотой *Яблоней* посередине. Во дворе дома Бора горит священный *огонь* (иумæйаг ардзæст / стыр ардзæст), обновляемый в специальные (праздничные) дни. За обладание этим домом разгорелась война между представителями родов Бората и Ахсартаггата.

В С. Н. находится также «Нарты уарæн» (нартовская *Площадь дележа*), куда нарты пригоняли и где делили между собой угнанный скот. Рядом с нартовскими кварталами находится и «Фыдрохгæнæн цъæх дур» (букв. ‘Серый камень забвения скорби’). В пределах С. Н. находится также «Уацкъуыпп» (Священный холм), на вершине которого совершаются священнодействия. Упоминаются также «Нарты стыр фæз» (Большое нартовское поле), «Нарты стыр хъугом» (Большие пахотные земли нартов), «Нарты стыр сæрвæттæ» (Большие нартовские пастбища), «Борæты зæппадз» (*Склен* Бораевых) и т. п. В С. Н. течет Нарты дон (река Нартов).

С. Н. окружена высокими горами (Нарты бæрзонд хæхтæ) и лесами, в которых проживают недружественные нартам племена, а также *великаны* (уæйгуыгтæ). Нартовские воины часто отлучаются в дальние *походы*, длящиеся год, три года или семь лет. Воспользовавшись этим, на С. Н. нападают великаны. Иногда нарты отправляются на *охоту* в горы или на равнину, прилегающую к их землям. На северной окраине нартовского селения (*Фасцагат*), в густых зарослях (или в бурьяне) находится неприметный дом нартовской *ведуньи* (Къулбадаг-ус / Къæсибадаг-уосæ). Окраина или границы мифической С. н. носят название «Нарты арæнтæ / Нарты зæхгæрон». За лесом на север от С. Н. находится страна, соотносимая с потусторонним миром. Рядом находится и море, населенное мифическими существами — *Донбеттырами*, с которыми нарты состоят в родстве. В поздней осетинской традиции мифическая С. Н.





прикреплена к реально существующим географическим объектам и селам современной Осетии: *Нар* (в Дигории), *Лац* (в Куртатинском ущелье).

В адыгской и карачаево-балкарской версиях Нартовского эпоса также прослеживаются отдельные черты мифической С. Н. Вайнахский, а отчасти и абхазский варианты выделяются среди всех национальных эпических версий почти полным отсутствием сведений о мифическом нарттовском селении.

Лит.: ИАС. Т. I. С. 8, 12, 42, 46, 50, 76, 84, 92, 228, 233, 325; ИАС. Т. II. С. 24, 271; Нартаг. 1975. С. 35, 202, 216, 218, 262, 274, 277, 313; ПНТО. 1927. С. 40, 70; ХИФ. 1940. С. 40, 88; НК. 1946. С. 206; МД. 1989. № 3. С. 79; НК. ИАЭ. 1. С. 72, 191, 230–233, 313, 338, 395, 396; НК. ИАЭ. 7. С. 45, 51, 165, 169, 172, 174, 420, 426; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 21; Д з и ц ц о й т ы. Нарты.

Ю. А. Дзищойты

СТРЕЛЫ С РАЗДВОЕННЫМ НАКОНЕЧНИКОМ [САДЖИЛ ФАТТÆ] — когда Всевышний отвернулся от нарттов, то по его повелению покровитель зерновых *растений* поступил так, чтобы хлеба нарттов по ночам созревали, а с наступлением утра становились незрелыми, зелеными. Тогда нарты по совету *Шатаны* смастерили С. с р. н. и по ночам стреляли по колосьям. Стрелы срезали спелые колосья, и днем нарты собирали их вместе с соломой и могли иметь хлеб.

Такие наконечники стрел вилкообразной формы, выделяющиеся очень крупными размерами (длина до 21 см), появляются в VIII в. Некоторые ученые относят их появление к X в., хотя такие наконечники имеются в аланских памятниках VIII–IX вв. из Кобани и Хулана. Лезвийная часть у них располагалась с внутренней стороны вилки. Подобная форма наконечников получает распространение после X в. По предположению А. А. Сланова, она именно тогда оставила след в Нартовском эпосе, где подобными стрелами нарты срезали колосья пшеницы. В эпосе эти стрелы носят название «саджил фат» («раздвоенная стрела»). В материалах осетинской этнографии они сохранились под наименованием *сынæгдих* — «вильчатый, подобный раздвоенным бедрам». Стрелы с подобными наконечниками (в колчане лучника обычно бывало не более одной такой стрелы) применялись

для подрезания или срезания небольшого диаметра предметов (к примеру веревок), что и дало повод именовать эти наконечники срезнями. Считается, что основное применение подобная форма получила на *охоте*. Однако помимо охотничьих целей вильчатые стрелы могли использоваться и в бою, для поражения лошадей противника. Обычные наконечники не могли, как правило, сразить *коня*, в то время как массивный вильчатый срезень наносил глубокую и широкую рану и, перерезав сухожилие, выводил лошадь из строя.

Лит.: СН. 1978. С. 78. С. 491; С л а н о в А. А. Военное дело алан I–XV вв.: Монография. Вл., 2007. С. 111–112.

К. Р.

СТРУКТУРА НАРТОВСКОГО ЭПОСА. Осетинская версия Нартовского эпоса, как наиболее полная, состоит из нескольких взаимосвязанных *циклов*: 1. *Начало нарттов* (*Уархаг* и его сыновья); 2. *Шатаны* и *Урызмаг*; 3. *Сослан* (*Созырыко*); 4. *Батрадз*; 5. Малые циклы. Первый из этих циклов включает в себя также сюжеты, отражающие «события» эпохи творения. Последний цикл включает и сказание о *гибели нарттов*. Таким образом, Нартовский эпос представляет собой завершённое повествование о начале и конце выдающихся героев далекого прошлого.

Первая попытка выделения циклов в Нартовском эпосе принадлежит Ж. Дюмезилю (G. Dumézil), сгруппировавшему доступные ему сказания вокруг центральных героев (№ 2, 3, 4 по отмеченной выше классификации). Как отмечено выше, помимо этих главных, или основных циклов Ж. Дюмезиль выделил второстепенные, или малые циклы, объединённые под названием «Второстепенные герои и менее значительные подвиги». Усовершенствованным вариантом этой схемы является упомянутая выше классификация, принадлежащая В. И. Абаеву, в соответствии с которой были изданы практически все сборники осетинского Нартовского эпоса, начиная со сводного текста «Нарты кадджытæ» (Дзауджыхъæу, 1946) и завершая последним семитомным изданием.

По мнению Ж. Дюмезиля, древнейшую часть Нартовского эпоса составляют сказания и мифы, представленные в трех главных циклах.





Такого же мнения придерживается Е. М. Мелетинский, полагающий, что наиболее древним среди них является цикл Сослана (Созырыко). В формировании малых циклов, по мнению Е. М. Мелетинского, значительную роль сыграла богатырская сказка.

Становление основных циклов Нартовского эпоса относится к наиболее древнему (скифо-сарматскому) периоду истории осетин. В основу этих циклов положены переработанные версии общеиранских (а в ряде случаев и общеарийских) сказаний и мифов, объединенных вокруг трех главных персонажей: Шатаны, генетически связанной с авестийской Ардвисурой Анахитой; грозового героя Батрадза и солнечного героя Сослана. Позднее эти и другие герои в порядке генеалогической циклизации, свидетельствующей об укоренении патриархальных начал у предков осетин, были объединены в одном памятнике. В связи с этим Е. М. Мелетинский говорит о «напряженном интересе осетинского эпоса к теме предков».

Лит.: G. Dumézil. Légendes sur les Nartes suivies de cinq notes mythologiques. Paris, 1930; Абаев. НЭО. 1945. С. 14, 30, 105; Мелетинский 1963. С. 192–193, 202–204, 205; Дзиццойты. ВОФ. С. 162 и сл.

Ю. А. Дзиццойты

СУБАЛЦ. См. *Сыбалу*.

СУЛТАРХАГ [СУЛТАРХАГ] — трон царя *далимонов*, полукруглое деревянное кресло с резными украшениями из *кадага* «Бора у далимонов» («Борæ дәлимонтæм»). «В это время царь далимонов на своем султархаге погрузился в глубокий сон» («Уыцы рæстæджы дәлимонтæдзах йæ султæрхæгыл тарф фынæй кодта»).

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 38, 459.

Л. Ч.

СУНДУК. См. *Нартовский сундук*.

СУС-ДУР (ир.) / СОС-ДОР (диг.) — мифический камень, от которого был рожден *Сослан*. По одному из сюжетных вариантов, при виде *Шатаны* у реки *Уастырджы* в образе *пастуха* бросил с противоположного берега *Цыкура-бусину* (Цыкура-фæрдуг / Гъулахы фæрдуг), которая попала в С.-д., и вошла душа в камень.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 12.

Л. Ч.

СУХИ [СУХТÆ] — название эпического народа, который был полностью истреблен в сражении. Эта участь С. стала основанием устойчивой сказительской формулы: «Нарты перебили их, как сухов».

Лит.: Дзиццойты Ю. Нарты. С. 228–229.

Л. Ч.

СУХСКАЯ РАВНИНА [СУХЫ БЫДЫР] — название равнины, известной своими чудесными конями. *Сослан* в С. р. пас трех своих коней (*афсургов*), которых забрал у *Хамыца* и никому не позволял переправляться через эту степь. Этимологически неотделимо от этнонима «сух».

Лит.: СН. 1978. С. 368; Дзиццойты. Нарты. С. 225.

Ю. Дз.

СУХСКОЕ ПОБОИЩЕ [СУХТЫ ЦАГЪД]. Нартовский эпос многослоен, содержит в себе отложения различных исторических периодов и отличается сложной структурой, включающей в себя как архаичные мифологические сюжеты и образы, так и сюжеты, основанные на своеобразном художественно-поэтическом осмыслении некоторых подлинных исторических событий. Не вызывает сомнения тот факт, что Нартовский эпос, порожденный исторической действительностью эпохи военно-иерархического общества, в специфических формах отражает эту действительность и, следовательно, несет в себе ценную для историка информацию.

Особого внимания заслуживает древняя этнонимика, отложившаяся в «Нартиаде». В осетинских сказаниях встречается название народа *сухи*, в связи с С. п., которое нарты устроили некогда сухам и которое приобрело нарицательное значение. Так, в опубликованном В. И. Абаевым сказании «Последний балц Урызмага» говорится о взятии нартами города Черноморского князя, когда нарты «Сухское побоище учинили княжескому городу». Аналогично в сказании «Кадзиевская Шатана и нартовская Шатана» Нарт *Батрадз* учиняет «С. п.» городу враждебных *кадзи*. То же самое находим в свободных текстах: в сказании «Последний поход Урызмага» («Уырымæджы фæстаг балц») нарты сокрушают врагов, «воскрешая время Сухского побоища», а в сказании «Как Батрадз спас Урызмага» («Батрадз Уырымæджы куд фæрвæзын кодта») описывается избиение рода *Бората* —





«со времени Сухского побоища не было подобного этому».

Комментаторы текстов Нартовских сказаний обычно отказывались объяснить термин «сухи». Не могли это сделать и сами *сказители*. Единственная попытка предпринята Т. А. Гуриевым. Исходя из своей концепции сильного монгольского влияния на Нартовский эпос осетин, он считает термин «сухи» монголизмом и связывает его с монг. «*suke*» (секира). Отсюда следует вывод, что «Сухское побоище» Нартовского эпоса — истребление секирой или топором, т. е. истребление безжалостное, а этническое толкование термина «сухи» — один из многих случаев ложно-этимологического осмысления. Далее указывается, что «все монголы в своих исторических завоеваниях были вооружены топорами, которые ими применялись во время сражений, а также для полного и грубого истребления больших масс людей. Наличие топора в качестве обязательного оружия являлось, видимо, впечатляющим и устрашающим само по себе», — пишет в этой связи Т. А. Гуриев. Но с подобным толкованием трудно согласиться. Хорошо известно, что боевой топор — секира была оружием пешего воина, тогда как монгольская армия была конной и, соответственно, ее главным оружием были *луки и стрелы*. Не случайно армянский писатель XIII в. Григор Акнерци (Магакия) называет монголов «народом стрелков».

Возможно и иное толкование: С. п. — битва, некогда произошедшая в местности Сух. В топонимике Северной Осетии зафиксировано несколько географических названий с корнем «сух». Но эти топонимы наделены формантом, обозначающим принадлежность к фамилии — «он» (Сухон), а у одного из комментаторов встречаем и форму «сухтæ» (сухи). Все это, в конечном итоге, заставляет нас склониться к признанию сухов Нартовского эпоса осетин каким-то исчезнувшим (возможно, в результате «Сухского побоища») этническим коллективом. Важно также, что в глазах создателей эпоса «сухи» явно не принадлежат к числу нартов. Это не нартовское племя.

С. п. с нартами «есть один из драматических эпизодов борьбы нартов с кавказскими племенами. Поскольку в нартах осетинского эпоса мы вправе видеть ираноязычных предков осетин, сармато-алан, эпизод с «сухами» можно рассма-

тривать как один из аспектов алано-кавказских отношений. Ясно, что столкновение с «сухами» имело для алан большое общественное значение — иначе оно вряд ли вошло бы в эпос и приобрело такое ярко выраженное символическое значение.

Кто такие «сухи»? Единственная дополнительная деталь, которую нам удалось уловить в эпосе, — связь сухов с равниной: «Сослан был в это время в Сухской степи», «Вот доехал Батрадз до Сухской равнины». Отсюда как будто вытекает, что «сухи» — жители равнины, а не горцы... Между тем этноним имеет фонетический облик, достаточно характерный для допустимых предположений.

Решающее значение при этом имеет суффиксальная морфема «хэ», употребляемая в адыгских языках для выражения множества, причем в значении «множества людей» (Г. В. Рогова), «их массы» (П. М. Багов). Рассматривая старую форму этнонима «адыги» — «адехи», «адыхэ», М. П. Багов пишет: «Учитывая фонетическую вариативность термина «адыге» в прошлом, можно полагать, что данное слово сложное, одним из компонентов которого является реконструируемое слово «хэ» со значением «масса, множество людей». В качестве дополнительных примеров укажем адыгские племенные наименования: зихи, абадзехи, бжедухи, убыхи... Наконец И. А. Гюльденштедт в местах расселения убыхов называет общество Сахи, где мы можем видеть ближайшее фонетическое сходство с эпическим этнонимом «сухи».

К перечисленным адыгским этнонимам с суффиксальной морфемой «хэ» примыкает древний этноним «брухи», упоминаемый в VI в. Прокопием Кесарийским: «За пределами абазгов до Кавказского хребта живут брухи, находясь между абазгов и аланов». Псевдо-Арриан (V в. н. э.) в своем перипле указывает р. Брухонта, «ныне называемую Мизигом» — современную р. Мзымта в Абхазии, что может свидетельствовать о локализации брухов рядом с западной частью Алании. Современные историки склонны отождествлять брухов с убыхами. Назовем также древние причерноморские племена колхи, гениохи, санихи, быть может, относящиеся к той же этнолингвистической среде, что и интересующий нас термин «сухи».





Таким образом, намечается некоторая возможность термин «сухи» осетинского Нартовского эпоса считать, скорее всего, принадлежащим к кругу древней адыгской этнонимии.

Осмысление этнонима «сухи», изложенное выше, позволяет пролить свет на далеко не ясный и плохо освещенный источниками вопрос об алано-адыгских отношениях. Согласно Масуди, адыги находились в состоянии раздробленности и сопутствующих ей межплеменных усобиц... в военном отношении уступали аланам, которые во времена Масуди находились на стадии политической централизации. После падения Хазарии аланы расширили пределы своей территории не только на северном, но и на западном направлении, и на какой-то период включили в свое объединение адыгские группы Западного Предкавказья. А. В. Гадло эту экспансию алан на запад рассматривает как «попытку аланского объединения выйти к морю». Спасаясь от набегов — «балцев», кашаки укрывались в крепостях на побережье *Черного моря*. В таком случае избиение адыгского племени *сухов* могло иметь место в X в... Наличие аланских археологических памятников в средней, равнинной (ср. «Сухская степь») части Прикубанья (подкурганый катакомбный могильник I–III вв. н. э. «Золотое кладбище» между станциями Казанской и Воронежской) свидетельствует о непосредственном контактировании алан и адыгов в этой части Прикубанья уже в начале нашей эры. Появление алан в правобережном Прикубанье и оттеснение ими аборигенов могло сопровождаться вооруженной борьбой... Историческое «Сухское побоище» осетинского Нартовского эпоса вполне допустимо и в указанное время.

Лит.: Два этюда об осетинском нартском эпосе. I. Кто такие «сухи»? // ВОЛФ. Ордж., 1984. С. 90–94; К у з н е ц о в. Нартский эпос; А б а е в. Из осетинского; Г у р и е в. К проблеме; Т у г а н о в. Кто такие; Ц а г а е в а. Топонимия. I; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 228–229.

В. А. Кузнецов

СХУАЛИ-УАИГ, СХУАЛИ-МАЛИК [СХУАЛИ-УАЙЫГ, СХУАЛИ-МÆЛИКК] — живет за горой *Уарн*, возвышающейся над его владениями — Кырмызы быдыр (см. *Кырмыза равнина*). Между ним и нартами расстояние восьмидневного и восьминочного перехода. С.-у. — сильный и

злостный враг нартов. Когда С.-у. убил Нарта *Бцега*, его сын *Сидамон* с *Ацамазом* и другими отважными нартами пошел расправиться с ним. Осилить его никто не мог. Сидамон в этом почти преуспел, и все же одолеть С.-у. ему не удалось, потому что смерть *великана* была от его собственного маленького *ножика*. И только когда Сидамон выхватил нож, он смог убить С.-у.

Героями другого сказания, где С.-у. носит титул *малика*, являются *Урызмаг* и *Шатана*. В лютый год Шатана, переодевшись в *одежду* Урызмага, погнала нартовский скот в страну малика, поскольку его земля была богата растительностью. Хитрая женщина обманула малика, представившись работником Урызмага. Тот разрешил и дальше ей пасти скот, если она познакомит его с Шатаной. Малик получил обещание и через некоторое время явился в дом Урызмага. Шатана спрятала Урызмага, сама приняла гостя и усадила его в кресло. Женщина стала интересоваться, где у него находится душа: «Покажи мне, где твоя душа, и я помою ее». «Вон в столбе», — сказал Схуали-малик. Когда Шатана начала его мыть, он засмеялся и сказал: «Что моей душе там делать? Она вон в очаге». Когда Шатана начала мыть очаг, Схуали-малик сказал: «Что моей душе там делать? Она за семью перевалами внутри оленя». Таким хитрым образом Шатана с Урызмагом узнали о месте обитания души врага и убили его: «Вспорол он оленя. Из оленя выпрыгнул заяц, борзая погналась за ним и поймала. Урызмаг вспорол зайца и достал трех голубей: в одном была душа маликка, в другом — надежда, в третьем — его сила». Урызмаг уничтожил надежду и силу, а душу принес врагу, чтобы при нем ее разорвать. В приведенном сказании наблюдается мотив нахождения души вне тела, характерный для древней религии и мифологии многих народов.

Г. *Бейли* полагал, что Схуали — это 'хорезмиец', ср. киеворусское Хвалисы 'Хорезм', следовательно, нарты кочевали на севере Каспийского моря. Ю. А. *Дзиццойты*, поддерживая эту гипотезу, сопоставил топоним Кырмызы быдыр 'Красная степь' с Кызылкум 'Красные пески' и согласился, что в осетинском эпосе сохранилась память о Хорезме.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 466–469; НК. ИАЭ. 1. С. 167–168; П л а е в а З. К. Уаиги — враги Ацамаза: от хтонической архаики до борьбы с феодалами // ИСОИГСИ. 2015. № 18





(57). С. 88–89; Bailey H. W. Ossetic (Nartā) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London, 1980. P. 260; Дзидцойты. Нарты. С. 180–182.

К. Ю. Рахно

СЧЕТ [НЫМАД]. Понятие С. в «Нартиаде» Ж. Дюмезиль связывал с образом Сырдона: «Сырдон, по-видимому, все же более “осведомлен”: он знает не только то, что отдалено расстоянием, но и то, что скрыто будущим. У него чудесная способность считать». В *кадаге* «Счет Сырдона» («Сырдоны нымад») представлен ответ героя на вопрос нартов о том, кого больше — живых или мертвых. По его подсчетам, мертвых оказалось в два, в три раза больше («Куд æрнимадта, уотемай мардтаæ дууæ, æрта хатти фулдæр æнцаæ»).

Согласно другому сюжету, нартам нужно узнать точную численность волшебного войска, которое только при этом условии будет предоставлено в их распоряжение. *Шатана* не обладает чудесной способностью Сырдона, но она знает, как разговорить его. Пока ночью Сырдон бродит, забавы ради подсчитывая таинственных воинов, она успевает сшить штаны в трех штанинах, а на заре вывешивает свое изделие на видном месте. Сырдон тут же появляется и начинает ее высмеивать: «Что же это ты, Шатана! Для чего тебе штаны о трех штанинах? В войске Ахсартагата тысяча и тысяча тысяч человек и еще сверх того сто, но ни одного треногого среди них нет!» (Дюмезиль).

В сюжете о последнем походе *Урызмага* голец, отправленный им из плена, сообщает в иносказательной форме, каким должно быть войско, которое должны прислать нарты:

«Сто сотен — однорогих быков,
Удвоенную сотню — двурогих быков,
Трехрогих — около тысячи,
Четырехрогих — восемь сотен,
Пятирогих — удвоенную девятку».

(«Сæдæ сæдæйы — иусисон галтаæ,
Дывæрсæдæйы — дысисон галтаæ,
Æртæсионтæй — æрдзæмæ æввахс,
Цыппарсионтæй — уæд астсæдæйы,
Фондзсионтæй та — фараст дывæры»).

Процесс С. встречается и в связи с другими эпическими образами. *Уархагу* и *Уархтаназу*

мать предлагает сосчитать нартов в пятничный день во время *игр* (хъæзтытæ), когда все они будут в сборе, чтобы затем поднести им подарки.

В осетинском эпосе выделяются два основных вида счетных операций: С. до трех и С. до семи. Примером последнего может служить сюжет о строительстве нартами *башен* в течение семи условленных дней, итогом которого должно было стать избрание старейшины. Сказание выстроено вокруг числа «семь». Его квинтэссенцией выступает обращенная к *Донбеттырам* просьба Урызмага, в которой встречаются семь словоупотреблений лексемы «семь» (авд). С. до семи использован в *кадаге* «Смерть Ахсара и Ахсартага» («Æхсар æмæ Æхсæртæджы мæлæт») в связи с необходимостью определения дней недели и соотносится с отрубленными Ахсартагом головами *семиглавого великана* (уаига).

Обнаруживаются в «Нартиаде» и отголоски существовавшей у осетин восьмеричной системы счисления в устойчивом выражении «æстæмæй-астмæ», означающим недельный срок: «Сайнаг-алдар угошчал (букв. задержал) их неделю» («Сайнаг-æлдар сæ æстæмæй-астмæ бауорæдта»); «Борафарныг из рода Бората угошчал жителей села в течение недели» («Бориати Борафарнуг хинцгæ кодта гъæуи æстæмæй-астмæ»).

Бытовавший у осетин до второй половины XX в. парный С. (къæйттæй нымад) также нашел отражение в эпосе:

«Там по двое они встали,
Там группами они появлялись...»

(«Уым къæйттæ-къæйттæ куы ‘рлаууыдысты,
Уым чыртæ-чыртæ куы ‘взæрыдысты...»).

Формула «обратного», или «убывающего» С. встречается в сказании об *Ахсаре* и *Ахсартаге*. Братья вернули *Яблоню*, украденную у них *чертями*, и посадили ее во дворе дома. Черти приходили и просили отдать ее. «Один сказал ему: “Если не отдаешь ее, пусть не вырастет на ней больше половины”. Другой сказал ему: “Если не отдаешь ее, пусть не вырастет на ней больше трех”. Третий сказал: “Если не отдаешь ее, пусть на ней и одно...”». Он должен был сказать “и одно не вырастет”. Но к тому времени Ахсартаг убил его, и на том оборвалась его речь.





С тех пор на яблоне не росло больше одного яблока».

(«Иу ын загъта: “Кæд æй нæ дæттыс, уæд йæ уæлæ æмбисæй фылдæр мауал æрзайæд”. Иннæ йын загъта: “Кæд æй нæ дæттыс, уæд æргæйæ фылдæр йæ уæлæ мауал æрзайæд”. Æртыккаг ын загъта: “Кæд æй нæ дæттыс, уæд йæ уæлæ иу...”. Хъуамæ загътаид “иу дæр мауал æрзайæд”. Фæлæ йæ уæдмæ Æхсæртæг æрбамардта æмæ иу, зæгъгæ, ууыл аскъуыд йæ ныхас. Уый адыл фæткъуы-бæласыл иу фæткъуыйæ фылдæр нал зади»).

Двадцатеричная система счисления используется в описании Батрадзом сцены *охоты*: «Этот зверь вошел в одну пещеру, и вышли оттуда двадцать (букв. ‘вышел оттуда в количестве двадцати’). Вошел во вторую, и вышли сорок. Удивление на меня нашло, что это такое. В третью пещеру он вошел — стало их шестьдесят. Из четвертой пещеры — восемьдесят. Из пятой пещеры вышло сто. Во сколько пещер зашел зверь, столько раз прибавилось к нему по двадцать. Сколько бы их ни было, но были они одинаковы ростом, весом, были внешне похожи» («Уыцы сырд иу лæгæтмæ бацыд, æмæ дзы ссæдзæй рацыдысты. Дыккагмæ бацыд, æмæ дыууиссæдзæй рацыдысты. Дис мыл бафтыд, зæгъгæ, ай цы хабар у. Æртыккаг лæгæтмæ бацыд — æртиссæдз баисты. Цыппæрæм лæгæтæй — цыппарыссæдзы. Фæндзæм лæгæтæй — фондзыссæдзы баисты. Афтæ, цал лæгæтмæ хызтис сырд, уал ыссæдзы йæм æфтыди. Сæ нымæц дæр цыфæнды уæд, фæлæ уыдысты æмхуызон: æмыйас, æмуæз, æнгæс»). В данном примере число зверей растёт в арифметической прогрессии.

Своеобразная форма С., предполагающая удвоение, содержится в речи Урызмага: «Идите, нарты, заберите свой скот, у кого было двадцать голов, пусть заберет сорок, у кого было десять, тот пусть двадцать забирает, так, вдвое больше забирайте все» («Рацæут, нартæ, аскъæрут уæ фос, ссæдз кæмæн уыдысты, уый дыууиссæдз акæнæд, дæс кæмæн уыдысты, уый ссæдз акæнæд, афтæ дывæртæй акæнут уæ фос уе ’ппæтдæр»).

Лит.: Д ю м е з и л ь. ОЭМ. С. 111, 130–131; Нарта. 1975. С. 313; НК. 1989. С. 162, 234–236; МД. 2006. № 8. С. 121–146; НК. ИАЭ. 4. С. 365–366, 569; НК. ИАЭ. 5. С. 58, 225; НК. ИАЭ. 6. С. 193.

М. В. Дарчиева

СЫБАЛЦ (ир.) / **СУБАЛЦИ** (диг.) — молодой нартовский герой. Согласно эпическому сюжету «Рождение Урызмага и Шатаны» («Уырызмæг æмæ Сатанайы райгуырда»), С. — сын *Уархага*, в сказании «Как Хамыц женился на дочери Быцента» («Хæмыц Быценты чызджы куыд ракуырда») — брат *Урызмага* и *Хамыца*. В *кадаге* «О славном сыне Чандза-маленьком Суае» (рус.) представлен как равный по значимости с *именитыми нартами* персонаж эпоса, упоминается как участник нартовских *походов*, наряду с Урызмагом и *Сосланом*. Согласно сказанию, у богатого Нарта *Чандза* по милости *Бога* появились долгожданные дети: семь сыновей от семи жен. Сыновья подросли, возмужали и отправились в поход. После всех испытаний на чужбине, из сыновей Чандза выжил лишь один Суай, обладавший невероятным аппетитом и силой. Когда судьба свела его с отцом, то на просьбу сына назвать ему лучших из нартов, с которыми можно собраться в поход, Чандз ответил: «Самые лучшие у нартов — это: Урызмаг, Созырыко и Сыбалц, достойнее этих мужей у нартов нет, разве еще Батрадз и Сослан». В совместном походе с Урызмагом, Созырыко и С. у Суая было несколько удивительных приключений. Особо примечательными показались ему отношения С. и его *коня*, с которым нартовский герой советовался в важных вопросах.

Ж. *Дюмезиль* отметил любопытные параллели некоторых сюжетов «Нартиады» и «Махабхараты». В частности, сын *Солнца* Карна носит с рождения, благодаря своему отцу Сурье, волшебную кольчугу. Она становится неотъемлемой частью его тела, и снять ее Карна смог, только нанеся себе кровотокающую рану. С образом индийского Карны сопоставляется образ осетинского С., который в сказании о его браке с *дочерью Солнца* получает от тестя прекрасную кольчугу и отдает ее отцу. Позднее враги снимают с отца кольчугу, одновременно содрав с него кожу на два ремня. Исследователь считает этот мотив очень редким, более не встречающимся в мировом эпическом фольклоре.

Лит.: Нарты. ОГЭ. С. 107; Ш а н а е в. Осетинские. С. 3–11; НК. ИАЭ. 3. С. 251, 609; НК. ИАЭ. 5. С. 633–648; Д ю м е з и л ь. Скифы. С. 105–106, 115.

Л. А. Чибиров





СЫБЫДТА [СЫБЫДТÆ] — мифический низкорослый народ. Упоминается в «Сказании о том, как родился сын Хамыца Батрадз» («Хæмыцы фырт Батрадз куыд райгуырди, уый кадаг»). В других вариантах сказаний — те же *Быцента*, родня жены *Хамыца*, матери *Батрадза* (*Быценон*).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 59–60, 609.

Л. Ч.

СЫН БОГА И СОЛНЦА [ХУЫЦАУ ÆМÆ ХУРЫ ФЫРТ] — так величает себя *Уастырдж* в *кадаге* «Уастырдж и Нарт Маргуц» («Уастырдж æмæ Нарты Маргъуыц»): «Æз куы даен уæларвон Уастырдж, Хуыцауы æмæ Хуры фырт». Данное определение применительно к образу Уастырдж и не встречается в других фольклорных текстах, однако весьма ярко отражает солнечную природу *небожителя*, исполняющего волю *Хуыцау*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 531–534, 712.

М. Д.

СЫН БУРНА [БУРНЫ ФЫРТ / БУРЫ ФЫРТ] — персонаж *кадага* «Как Тотрадз отомстил за своего отца» («Тотырадз йæ фыды туг куыд райста»), убийца отца *Тотрадза*. Его невозможно убить острием обычного *меча* или пронзить стрелой. Он может погибнуть лишь от *меча*, выкованного *Курдалагоном* и хранящегося под кроватью самого С. Б. По подсказке *Уастырдж* этот меч попал в руки к Тотрадзу, и он отомстил за смерть своего отца. В *кадаге* «Сын Созырыко Тотрадз» («Созырыхъойы фырт Тотыраж») встречается вариативное имя *Буры фырт*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 467, 562; НК. ИАЭ. 5. С. 339–346, 692.

И. Б.

СЫН КУЛБАДАГ-УС [КЪУЛБАДАГ-УСЫ ФЫРТ] — персонаж *кадага* «Урызмаг и Созырыко» («Уырызмаг æмæ Созырыхъо»). Малолетний С. К.-у. был отважным и доблестным, погиб в сражении между нартами и *Челахсартагом*. Чтобы добиться дочери *Челахсартага*, Созырыко собрал войско, к которому присоединился С. К.-у., родившийся той же ночью. В бою он разгромил весь город вместе с жителями. *Челахсартаг*, узнав о случившемся, сразился с ним

и выпустил в него одну из трех стрел, подаренных ему *Богом* (см. *Адзала три стрелы*). *Урызмаг* попытался вынести раненого юношу с поля боя и спасти ему жизнь, но им встретился коварный *Сырдон*, который упрекнул воина: «Урызмаг! Твое войско разгромлено, а ты не сешь на себе сына Кулбадаг-ус». Услышав о поражении, *Урызмаг* оставил юношу, а сам поспешил выручать нартов. Подобные козни *Сырдон* строит и *Сослану*, чтобы не дать ему спасти своего юного соратника. Ж. *Дюмезиль* сравнивает действия *Сырдона* с эпизодом скандинавской мифологии, в котором *Локи* мешает воскресить *Бальдра*.

С. К.-у. является и персонажем осетинских преданий. См. *Кулбадаг-ус*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 195–196, 631; Д ю м е з и л ь. ОЭМ. С. 116; К у с а е в а З. К. Архетип Къулыбадаг-ус в «Кадагах о Нартах» // ИСОИГСИ. ШМУ. Вып. 24. 2020. С. 19–41; С о к а е в а Д. В. Легенды и предания осетин: контекст традиции: Монография. Вл., 2010. С. 40, 49–56, 172–211.

И. Б.

СЫРДОН — популярнейший персонаж *Нартовского эпоса осетин*, центральный герой одного из второстепенных *циклов*. Как эпизодический образ С. фигурирует во многих сказаниях, играя заметную роль в их сюжете.

С. — хитрый и коварный плут, мастер на злые шутки и всевозможные козни, сеющий раздор и конфликты (особенно при дележе добычи); его постоянные эпитеты — «лживый *Сырдон*» (гæды *Сырдон*) и «злой гений нартов» (нарты фыдбылыз). Вместе с тем он, будучи наделенным изворотливым умом и тайным знанием, в трудную минуту выручает нартов советами и своей изобретательностью (спасает именитых героев от *великанов-людоедов*; пересчитывает войска *Кафты-сар-Хуандон-алдара*, что необходимо нартам для победы и т. д.). Его признают всезнающим.

С. — оборотень, способный превращаться в старуху, старика, молодую женщину, *ласточку* и неодушевленные предметы (золотую шапку). Образ С. развивался в эпосе не в героическом, а в *комическом* и бытовом плане. Соответственно, С. является носителем юмористического начала. Известен оригинальный мотив его рождения от проклятия чертовки. Однако в большинстве





сказаний С. — сын водного покровителя *Гатага* (вар.: Гета, Батаг) и *Дзерассы* (вар.: Ацира). Обитает С. отдельно от нартов — в таинственном



Сырдон. Худ. М. Туганов

жилище-лабиринте возле устоев моста. В текстах подчеркиваются зооантропоморфные черты внешнего облика С.: «...смотрел, не моргая, обликом был похож на [дикого] зверя...» и его демоническая природа: «Чем-то он на нас похож, но есть в нем что-то от далимонов». Происхождение имени С. связывают с корнем «сырд / сирд» — «зверь» (в значении «дикий, противопоставленный домашним животным»). Нарты не принимают С. в свое общество, ситуация меняется лишь когда он преподносит в дар нартам *фандыр* (сделанный из частей тел своих убитых сыновей), и *Урызмаг* дает ему право сидеть на Нартовском *Ныхасе*. Демоническое начало в С. проявляется во враждебности к одному из главных нартовских героев — *Сослану*: С. при залке Сослана в волчьем молоке посоветовал укоротить корыто, и уязвимые колени Сослана станут причиной его гибели; из-за козней С.,



Как Сырдон сделал арфу. Худ. М. Туганов



Старейшины нартов слушают игру Сырдона.
Худ. У. Гассиев

подстроившего жребий, Сослану выпало трудное испытание гнать нартовские табуны в земли великана *Мукара*; С., превратившись в шапку, выведаль способ погубить нартовского героя и его чудесного коня; С. подговорил *Балсагово Колесо* вероломно поразить Сослана; наконец, С. издевается над телом умирающего нарта (или оскверняет могилу), и его настигает посмертная месть Сослана. В ряде вариантов С. становится также виновником гибели другого видного героя — *Батрадза*, затем и гибели всех нартов, которые перестали по совету С. почитать *Бога* (Хуыцау).

Образ С. как плута и обманщика (трикстера), вероятно, восходит к отрицательному варианту «культурного героя». Становясь центром циклизации, образы культурного героя подлежат двойственной разработке: в направлении героической идеализации и в русле плутовства.

В Нартовском эпосе мотивы культурных деяний (положительно-героических и пародийно-комических) связаны с Сосланом и С. Как комическая переработка темы мировой жертвы





Сырдон. Худ. А. Хетагуров

может быть интерпретирован эпизод с С. на верхушке дерева: когда нарты решили наказать его, они нагнули дерево и привязали к нему усы С.; хитростью он смог убедить проходящего мимо *пастуха* поменяться с ним местами (оттуда якобы «видны земли, воды, рай, ад — словом, все, что сотворил Бог»). В итоге С. со стадом вернулся в нартовское село и вновь унизил именитых героев богатством своей добычи. Данный мотив находит параллель в «Махабхарате» и скандинавской мифологии (Один на ясене Иггдрасиль). В архаических текстах образ человека, висящего на дереве, отражает идею мировой жертвы. Дерево, на котором висит С., в его речи приобретает свойства *Мирового древа*: с него можно обозреть весь сотворенный Богом



Сырдон. Худ. У. Кануков

мир. Комизм эпизода заключается в том, что рассказчик и слушатель не сомневаются в лукавстве нартовского пройдохи и ложности его «знания», тогда как глупый пастух уверен в его истинности. Здесь же уместно и следующее сравнение. В одном из сказаний, согласно заявлению самого С., его душа находится на кончике среднего пальца, чему имеет место археологическая иллюстрация: на Северном Кавказе обнаружено множество захоронений с *кольцом* на среднем пальце (*Цимиданов*).

Перед смертью С. завещал нартам: «Не хороните меня там, куда мне будет слышен крик людей и блеяние скота». Нарты пренебрегли его просьбой и похоронили его на Ныхасе. И когда один из них сердился на другого, то произносил проклятье: «Тот, кто из нас говорит неправду, на том свете Сырдону будет конем!». Тогда нарты сказали: «Да он покойный хлеще живого издевается над нами!». Выкопали его и бросили в море. Сырдон был племянником *Донбеттыров*. Они оживили С., и он пришел к нартам. Тогда нарты сказали: «И под камнями нет смерти Сырдону!».

Изредка С. признают покровителем нижнего мира. Образ С. обнаруживает широкий круг параллелей с фольклорным типом героя-трикстера (ср.: ирл. злокозненный *Брикрен*; исланд. *Локи*, виновник смерти Бальдра), но он сохраняет свою яркую художественную индивидуальность.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 1. С. 170; НК. ИАЭ. 2. С. 852; НК. ИАЭ. 4. С. 454; Абаев. ИЭСОЯ. Т. III. С. 207; Иванеско А. Е. Нартовский Сырдон — персонаж второго плана? // Человек второго плана в истории. Вып. 1. Р-на-Д., 2004; Мелетинский П. ГЭ. С. 171–175; Цимиданов. Нартовский эпос осетин и срубная культура: поиск сходжений // ИСОНИИ. Вып. 1 (40). Вл., 2007; Dumézil G., Loki, 1948; Сокаева Д. В. Переосмысление традиционных





образов в современных устных рассказах осетин // IX Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Петрозаводск, 4–8 июля 2011 г. Петрозаводск, 2011. С. 71.

А. Е. Иванеско

СЫРДОН: АРЕАЛЬНЫЕ СВЯЗИ. Ареальные связи образа С. уводят нас далеко на восток. Ученые видели сходные мифологические черты в образах индийского мудреца Вишвамитры и С. В частности, Вишвамитра живет у слияния рек Сараю и Ганги, то есть на границе двух миров. Аналогично расположен один из домов С. Востоковед Э. Сатцаев проводит параллель между некоторыми сюжетами цикла С. (рождение и связь с водной стихией, случай с приклеиванием нартов к сидениям, кража коровы у *Хамыца*, мнимая смерть С.) и поэмы «Шахнаме». Весьма схожи действия верховного божества Ирана Ахримана и его воинства и Нарта С. Однако Ахриман чинит исключительно зло и ни при каких обстоятельствах не приходит на помощь иранцам; С. же, при всей его противоречивости, часто совершает благие деяния. В целом общность мифологического образа С. с подобными ему персонажами индоевропейских мифологий обнаруживает в нем древнейшие культовые пласты (*Цагараев*).

По желанию *Индры* тайное место, где укрывали коров, обнаружила собака Сарамы. Тайное жилище С. Хамыц обнаружил с помощью собаки С.

Ж. *Дюмезиль* посвятил специальное исследование сравнительному анализу героя скандинавских саг Локи и С. Ученый назвал Локи двойником Нарта С.: они в большой мере повторяют друг друга. По словам В. И. *Абаева*, эти параллели, выявленные в основном Ж. Дюмезилем, выходят за рамки случайных совпадений, «все черты Локи обнаруживаются в Сырдоне, и все черты Сырдона — в Локи». Параллели настолько поразительны, что вряд ли допустимо, что могли возникнуть случайно, независимо друг от друга.



Кроме упомянутых образов, в эпическом мире Северо-Западной Европы имеется ряд героев, в определенной степени схожих с С. Таковы *Брикриу* из ирландских саг уладского цикла, Сенешаль Кеу из легенды о рыцарях «Круглого стола» и бог асов Один. В известном сюжете о том, как нарты привязали С. усами к верхушке дерева (см. *Сырдон*), *Иванеско* увидел довольно точную аналогию С. с Одним и Иггдрасилем, несмотря на то, что в жанровом отношении данные тексты весьма далеки друг от друга.

Вместе с тем, немало общих элементов между Нартовскими сказаниями и гомеровским эпосом. В этом отношении представляет большой интерес работа А. *Кристоля*, посвященная сравнительному анализу главного героя греческих мифов *Одиссея* и С.; определенная близость к С. выявляется и в образе греческого *Орфея*. Но наиболее близок С. Гермес — дед Одиссея, — похититель коров и изобретатель струнного инструмента — *Лиры*.

Однако при обилии сходных моментов между С. и героями других эпических текстов, С. остается глубоко специфическим персонажем, аутентичным продуктом осетинского народно-поэтического мышления. В частности, это относится к яркому юмористическому началу, не свойственному ни ирландским сагам, ни скандинавским эддам, ни Нибелунгам (*Абаев*).

Довольно любопытны параллели Нартовского эпоса с русскими былинами, хорошо прослеживаемыми на основе сопоставления образов *Садко* и С., также отмеченных типологической близостью (*Тадевосян*). Садко — эпический музыкант, певец-гуслиар, обладающий магической силой. Его искусство дает ему власть над силами природы. С. — также музыкант, обладающий сверхъестественными способностями и пользующийся покровительством сверхъестественных сил. Архетип Садко, певца и музыканта, повсеместно соотносится с водной первоосновой. Он спускается в водное царство и благополучно возвращается на сушу. Что касается С., то он является сыном покровителя рек *Гатага* и воспитанником подводного царства *Донбеттыров*; когда нарты бросили его мертвое тело в море, *Донбеттыр* воскресил его, и С. вернулся к нартам. Наблюдаются параллели с образом С. и в «Слове о полку Игореве». «Смысленный» Боян, воспевавший войны, в поэме на-





зывается потомком хтонического змееподобного божества Велеса, связанного со скотом, дикими животными, водой, клятвой с помощью земли, камнями, загробным миром, и отождествленного позже в балто-славянской перспективе с демоническим существом. Посвященные Велесу святилища сооружались возле рек на окраинах городов. Боян, который умеет превращаться в ласку, соловья, орла и волка, помнит усобицы прошлого, он способен при помощи своего красноречия «ущекотати плыкы», то есть заставить правителей начать войну, его отзывы о князьях порой резки, саркастичны и безжалостны.

Лит.: СН. 1981. С. 215–217; ОНС. 2011. С. 222–223; Абаев. НЭ. 1945. С. 69–72; Дюмезиль. ОЭМ. С. 94–139; Кристоль. Сырдон С. 149–259; Тадевосян. Архетипы. С. 126–127; Сатцаев. Нартовский эпос. С. 70–79; Рахно К. Ю. Арфа Сырдона: балканско-средиземноморские параллели // Nartamongæ. АОИ. 2019. Vol. XIV. № 1, 2; Цагараев. Золотая яблоня. С. 257.

Л. А. Чибиров

СЫРДОН: НАЦИОНАЛЬНЫЕ ВЕРСИИ.

Образ С. имеется в национальных вариантах Нартовского эпоса других народов. Однако степень его присутствия в них разная.

С. у ингушей — Боткий Ширтка (Ботоко-Шертуко). Отличается Боткий Ширтка от С. двумя важными чертами: его сверхъестественные свойства выражены более рельефно, а его контакты с потусторонним миром — более регулярны. Кроме того, в этом персонаже почти полностью нивелируются гротескные крайности, свойственные С. Ширтка более искренен и справедлив, и менее злобен в отношении к орстхойцам, нежели С. по отношению к нартам (Дюмезиль). Ширтка не был ни орстхойцем, ни нартом, но был на стороне орстхойцев и помогал им в критических ситуациях.

Сближает же С. и Ширтка то, что их сыновья оказываются сваренными в котле; они оба мстят нартам, но при этом нередко выручают их из беды. Ингушский Боткий, также связанный с водной стихией, выступает соответствием осетинского Гатага, отца С. Эпические образы осетинского С. и чечено-ингушского Боткий-Ширтка, по мнению В. Б. Корзуна, «связаны своим происхождением со скифо-сармато-аланской фольклорной средой».

В Нартовском эпосе карачаевцев и балкарцев С. соответствует Ширдан. Здесь этот образ в значительной степени утратил индивидуальность (Дюмезиль).

В абхазском фольклоре выявляются два персонажа, типологически схожие с С.: сказочный Шардын («Шардын и гости») и язвительный эпический Гутсакьи.

У адыгов в образе Ширтана сохранились отдельные черты С., а некоторые особенности характера перешли к Сосуруко. В результате, кабардинский Сосуруко преимущественно выступает в образе хитреца и волшебника, нежели воина (Лопатинский).

В черкесских сказаниях вообще отсутствует персонаж под именем С., его заменяет некая коварная советчица, старуха. Наличие образа С. в осетинских, абхазских, балкарских и чечено-ингушских вариантах, плюс осетинское происхождение самого имени Сырдон (от осет. сыр — зверь. — Л. Ч.) — дает основание полагать, что цикл Сырдона восходит к скифо-аланскому (осетинскому) ядру Нартовского эпоса (Глагойти). По данному вопросу аналогичного мнения придерживался и Ж. Дюмезиль.

Лит.: Лопатинский. Кабардинские тексты. С. 19; Ахриев. Из чеченских сказаний // ССКГ. Вып. 5. Тифл., 1871. С. 38–39; Мальсагов. Нарт-оретхойский. С. 276; Дахкильгов. Ингушский. С. 470–475; Дюмезиль. ОЭМ. С. 116, 126; Абаев. ИТ. I. С. 328; его же: НЭО. 1982. С. 79; Корзун. Фольклор. С. 71; Глагойти. ИТ. I. С. 233; МС. 1991. С. 151.

Л. А. Чибиров

СЫРДОНА ЖИЛИЩЕ [СЫРДОНЫ ХÆ-ДЗАР]. См. Лабиринт.

СЫРХАУ [СЫБЫДТЫ СЫРХАУ] — персонаж эпоса, молодой и сильный юноша, представитель рода Сыбыдта из кадага «Сыбыдты Сырхау». Совершает только один подвиг — угоняет стадо Донбеттыров. На один выстрел преследующих он отвечал десятикратно. Таким образом, он вернул преследователей с пути. В дальнейшем он женился на дочери Урызмага Адухе.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 703.

И. Б.

СЮЖЕТЫ И МОТИВЫ НАРТОВСКОГО ЭПОСА. Нартовский эпос поражает богатством





и разнообразием сюжетного материала: борьба с великанами, походы за добычей, приключения на охоте, борьба между нартскими фамилиями и отдельными героями (обычно на почве кровной мести), соревнование героев за женщину, путешествие в загробный мир (в цикле *Сослана*); борьба с небожителями (в цикле *Батрадза*). При ближайшем и последовательном рассмотрении выявляются следующие сюжеты и мотивы: 1) происхождение нарттов. Смена поколений, живущих до нарттов; 2) мотив похищения яблока нарттов дочерью *Донбеттыра Дзерассой* (древо жизни); 3) рождение у Дзерассы близнецов (близнечный миф); 4) женитьба *Уархага* на Дзерассе; 5) мотив рождения первого коня и первой собаки у *Шатаны*; 6) женитьба *Урызмага* и *Шатаны*; 7) спасение нартского скота в бескормицу; 8) сюжет о том, как *Шатана* научилась готовить пиво; 9) сюжет о *Безымянном сыне Урызмага*; 10) *Урызмаг* и великан (мотив «сильнее сильного»); 11) последний поход *Урызмага*; 12) мотив рождения *Сослана* из камня; 13) закалка *Сослана* в волчьем молоке (готемический мотив); 14) *Сослан* — культурный герой; 15) *Сослан* в *Стране мертвых*; 16) *Созырыко* и *Гумский человек*; 17) сюжет о чудесном олене; 18) шуба *Сослана* (деталь скифского быта); 19) осада крепости *Хыз*; 20) сюжет о «деревянном коне»; 21) как *Сослан* одолел великана *Мукара*. *Игры* *Сослана*; 22) как *Сослан* спас *Шатану* из *Озера ада*; 23) смерть *Сослана*; 24) *Сырдон*; 25) кража коровы *Хамыца*. Появление *двенадцатиструнного фандыра*; 26) рождение *Батрадза*. Как *Батрадз* сокрушил крепость *Хыз*; 27) закалка *Батрадза*; 28) борьба *Батрадза* с небесными силами. Смерть *Батрадза*; 29) чаша

Уацамонга-Нартамонга; 30) *симд* нарттов. Вторичная закалка *Батрадза* в костре.

На заре собирания *Нартских сказаний* в XIX в. казалось, что память народа хранит только разрозненные рассказы. Однако по мере накопления материала все отчетливее стали проступать контуры монументальной многосюжетной, но цельной эпопеи с явственными чертами генеалогической циклизации. Оказалось, что основные герои состоят в родственных связях между собой. Впрочем, если, с одной стороны, в *Нартском эпосе* имеем яркий пример циклической фазы, с чертами эпопеи, то, с другой стороны, в нем много пережитков начальной стадии становления эпоса: развитие сюжета в рамках цикла не свободно от противоречий и непоследовательности, чувствуется ясно, что нанизанные друг на друга эпизоды и мотивы, сгруппированные вокруг одного героя или события, имели до этого разрозненное и самостоятельное хождение.

Лит.: Абаев. *Нартский эпос*. С. 13–70; Семенов. *Нартские памятники*; Алборов Б. А. Особенности сюжетной структуры осетинского нартского эпоса // ИЮОНИИ. Вып. XIX. Тб., 1974; Гаглойти Ю. С. Абхазо-осетинские нартские параллели // ИЮОНИИ. Вып. XVI. Цх., 1966. С. 57–71; его же: Осетино-вайнахские нартские параллели // Проблемы этнографии осетин. Ордж., 1989. С. 135–163; Дзидцойты Ю. А. Родословное дерево *Нарттов* // ИФА. № 3. Вл., 2005. С. 4–15; Джапуа З. Д. Абхазские и осетинские нартские сказания о *Сасрыкуа* / *Сослане* / *Созырыко* (Опыт сравнительного анализа) // Материалы международной научной конференции «Кавказоведение: опыт исследований». 13–14 октября. 2005. Вл. С. 246–266.

Д. В. Сокаева





ТАБЫЛДАК [ТАБЫЛДАХЪ] — персонаж эпоса, слуга *Урызмага* из *кадага* «Урызмаг, Созырыко и Хамыц» («Уырызмаг, Созырыхъо æмæ Хæмыц»). В других *кадагах* встречается под именами: Батылдак, Ставд Ангуылдз (Толстый Палец), Абыдак, Абылдак. Это силач, который ездит за дровами на двенадцати *ослах*. Именно Т. извещает Нартовский *Ныхас* или лично Урызмага о черной или золотой *лисе*. Он близок верному слуге Торопу севернорусских былин.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 50–51, 659; Нарты. ОГЭ. 2. С. 443, 447; Нарты. ОГЭ. 3. С. 111.

К. Р.

ТАГАРА РАВНИНА [ТÆГÆРИ ТЪÆ-ПÆН] — в *кадаге* «Черная лисица нартов» («Нарти сау робас») равнина, куда отправились нарты для заготовки дров. Реальный топоним имеется в Дигорском ущелье РСО-А. Это пастбищные поляны в лесу в окрестностях сел. Задалеск. Существует и лес Тагар с пастбищными и покосными полянами в местности Таторс. Их этимология — от понятий ‘клен’, ‘кленовый’. Любопытна переключка Т. р. с островом Тагарский на Енисее и озером Тагарское вблизи Минусинска, в честь которых названа археологическая культура эпохи бронзы и железа (VIII–III вв. до н. э.), принадлежащая к скифскому кругу. Археолог Н. Г. Членова соотносит имя *озера* с самоназванием древней племенной группы тохаров, пришедших в начале тагарской культуры.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 394, 828; Ц а г а е в а. Топонимия. 2. Словарь географических названий. С. 320; С т а - т е й н о в А. П. Топонимика Сибири и Дальнего Востока. Красноярск: Буква С, 2008. С. 386.

К. Р.

ТАГУППАЛАТА [ТÆГУЫППАЛАТÆ] — второе поколение жителей Земли. Согласно *кадагу* «Великаны» («Уæйгуытæ»): «Первыми на земле жили гумирыта, затем тагуппалата, потом великаны, Даредзаны, Нарты» («Æппæты разæй цардысты бæстыл гумирытæ, уый фæстæ тæгуыппалатæ, уый фæстæ та уæйгуытæ, Даредзантæ, Нартæ»).

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 51.

Л. Ч.

ТАДЕВОСЯН Тадевос Вруйрович — к. филол. н., доц. каф. русского языка и литературы Ванадзорского государственного ун-та им. О. Туманяна (Ванадзор, Республика Армения).



Т. В. Тадевосян

Область научных интересов Т. — армянский, славянский и осетинский фольклор и мифология, эпосоведение, фольклорная несказочная проза, русская литература нач. XX в.



В эпосоведческих исследованиях Т. акцентировано внимание на малоизученных и нерешенных проблемах фольклористики, которые связаны с культурными архетипами и мифологическими моделями. Генетическую связь мотивов и наличие аналогичных

мифологических персонажей ученый видит в контактах восточных славян и скифо-сармат-аланского мира, а остальные параллели — в скифских религиозных культах и верованиях древней Руси. На обширном сравнительно-





фольклорном фоне русских былин и осетинских Нартовских сказаний Т. показана глубинная связь и универсальность фольклорных архетипов в истории культуры. С целью обнаружения общих сюжетных архетипов им проанализированы параллели из русской былины о Садко и осетинского эпоса «Нарты».

Т. выявлены ритуально-мифологические конструкции, связанные с традициями изготовления и способами потребления *пива* на примере осетинских Нартовских сказаний и древнерусских былин.

При изучении пережитков обряда кувады (имитация родовых мук мужем роженицы) в Нартовском эпосе Т. пришел к заключению, что они отражают жреческий статус *Хамыца* и борьбу мужчин за признание отцовских прав и установление отцовского родства. По его мнению, обряд кувады непосредственно связан с травестизмом, ярко представленным в былине «Михайло Потык», который также является отражением перехода от полиандрии к моногамии.

В монографии «Семантические параллели фольклорных архетипов: Русские былины и осетинский нартский эпос» (2013) Т. проводит параллели между девами-воинами *дочери Даргафсара* и былинными богатырьками-поляницами, в которых, по мнению исследователей, отразились скифо-сарматские амазонки. Он отмечает в былинах также родственный осетинскому эпосу мотив пивного *котла*, указывая на тысячелетние пивоваренные традиции индоевропейских народов.

Соч.: Архетипы морского царя и подводного царства в русской былине Садко и осетинском нартском эпосе // Нартоведение в XXI веке. 2012. Вып. I. С. 12–29; Фольклорные соблазнитель: Чурило Пленкович и нарт Хамыц // III ВМЧ. 2012. С. 239–246; Семантические параллели фольклорных архетипов: русские былины и осетинский нартский эпос. Вл., 2013; Сакральная переправа через мост и сражение на реке Смородине // Нартоведение в XXI веке: 2013. Вып. II. С. 169–176; Семантические параллели фольклорных архетипов: Мифологический аспект. Вл., 2014; Пережитки обряда кувады в осетинском нартском эпосе и травестизм в былине «Михайло Потык» // Народы Кавказа: история, этнология, культура. К 60-летию со дня рождения В. С. Уарзати. Вл., 2014. С. 37–45; Армянские амулеты и заговоры против ала и тпхи и Сисиниева легенда // Сисиниева легенда

да в фольклорных и рукописных традициях Ближнего Востока, Балкан и Восточной Европы. М., 2017; Классификация демонов из армянской рукописи XVIII в. «Семьдесят и два вопроса Соломона злобным дэвам» // Демонология как семиотическая система. М., 2018.

Лит.: Б е с о л о в а Е. Б. (Рец.) Т. В. Тадевосян. Семантические параллели фольклорных архетипов: русские былины и осетинский нартский эпос. Вл., 2013. 146 с. // ИСОИГСИ. 2013. Вып. 10 (49). С. 146–148; Ч и б и р о в. ОН. С. 24.

Л. К. Гостиева

ТАКАЗОВ Федар Магоматович [ТАХЪАЗТЫ Мæхæмæты фырт Федар (1960)] — филолог-



Ф. М. Таказов

осетиновед, д. филол. н., зав. отделом фольклора и литературы СОИГСИ ВНЦ РАН.

Область научных интересов Т. — фольклор, нартоведение, религиоведение, языкознание, этнография осетин и народов Северного Кавказа.

Т. — автор ряда монографий, учебников, словарей и учебных пособий по осетинскому языку. Основное внимание в трудах ученого сосредоточено на изучении мифологии осетин и народов Северного Кавказа.

Большое внимание в исследованиях Т. уделено проблемам осетинского Нартовского эпоса и эпоса о *Царциата*. Автором выявлены скифо-нартские параллели в *погребальном обряде, в обычае отсечения руки*.

Т. разработаны такие вопросы, как мифологические архетипы и модели мира в осетинской космогонии, связь мифонима «Сослан» с архетипом *Солнца*, образы птиц и символика облачения в *шкуру* в «Кадагах о Нартах».

Мотив инициаций отнесен Т. к наиболее концептуальной составляющей сюжета в Нартовском эпосе осетин. Признаками инициаций, по мнению автора, выступают мотивы подземелья / *пещеры* / подвала / *склепа*, освобождение отца / деда / брата, месть за отца, скорость роста (взросления), укрощение *коня* из подземелья, превращение в женщину / животного.





Соч.: Царциаты таурагътае. Ирон адамы эпос. Вл., 2007 (сост., пред., комм.); К вопросу теории иранского происхождения термина «нарт» // ВЛФ. 2010. Вып. IV. С. 108–116; Пережитки погребального обряда скифов в нартовском эпосе осетин // ВЛФ. 2010. Вып. IV. С. 117–130; Сказания о нартах как источник изучения этикета осетин // ВЛФ. 2011. Вып. V. С. 93–101; Зооморфные маркеры мировой оси в осетинской мифологии // Нартоведение в XXI веке: 2012. Вып. I. С. 137–145; Мифология осетин // ВЛФ. 2013. Вып. VI. С. 134–147; Характеристика религиозно-мифологического сознания осетин // ВЛФ. 2014. Вып. VII. Ч. 2. С. 66–80; Реализация проектов издания текстов нартовских эпических сказаний осетин // ВЛФ. 2014. Вып. VII. Ч. I. С. 92–102 (в соавт. с З. В. Кануковой); Мифологические архетипы Модели мира в осетинской космогонии. Вл., 2014; Связь мифонима Сослан с архетипом Солнца в нартовском эпосе осетин // ИСОИГСИ. Вып. 14 (53). 2014. С. 55–62; Обычай отрубания руки: скифо-нартовские параллели // Нартоведение в XXI веке: 2015. Вып. 3. С. 142–151; Признаки инициаций в цикле Сослана / Созрыко нартовского эпоса осетин // ВЛФ. 2017. Вып. IX. С. 183–190; Мотив инициаций в нартовском эпосе осетин // Нартоведение в XXI веке: 2017. Вып. 4. С. 112–117; Образ птиц в мифологии и фольклоре осетин // ВЛФ. 2018. Вып. X. Ч. I. С. 179–191; Символика облачения в шкуру в осетинском фольклоре и мифологии // ВЛФ. 2018. Вып. X. Ч. II. С. 131–141.

Лит.: Х а м и ц а е в а. Некоторые С. 69.

Л. К. Гостиева

ТАЛАГСКАЯ РАВНИНА [ТÆЛÆГТЫ БЫДЫР] — название неизвестных равнин в Нартовском эпосе. Согласно *кадагу* «Сказание Сырдона о Нарте Уархтанаге» («Сырдоны кадаг Нарт Уархтанæгыл»), когда Создатель сотворил *Уархтанага*, герой обосновался в крепости на горной высоте, а затем построил просторные замки на Т. р.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 25–37, 524.

Л. Ч.

ТАЛКСКИЙ ЛЕС [ТАЛХЪЫ ХЪÆД] — место *охоты Бора*, куда в образе *голубки* к нему прилетела племянница *Бога* — Арвы чызг, его будущая жена.

Однажды нарты были в гостях и сидели за пиршественным столом. Вдруг рядом с пирующими стали падать друг за другом овцы, козы, телята, в которых они распознали скотину хозяина. Пирующие были поражены происходящим. Оказалось, животных бросал Фыдæнæг, пятый

по рождению нарт от девушки из рода *Царциата*, охотившийся один в Т. л.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 488.

Л. Ч.

ТАЛК-ТУЛКСКАЯ РАВНИНА [ТАЛХЪ-ТУЛХЪЫ БЫДЫР] — название равнины, принадлежащей *Быцента* из *кадага* «Как у нартов наступили суровые времена» («Нартыл фыд дуг куыд скодта»). В эпосе встречаются варианты названия Талк (Талхъ), *Талкский лес* (Талхъы хъæд).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 285, 606, 817; НК. ИАЭ. 3. С. 698.

Л. Ч.

ТАМАНСКАЯ РАВНИНА [ТАМАНИ БУДУР (диг.)] — равнина из *кадага* «Симд нартов» («Нарти синд»). На Т. р. расположена *медная баиня*, в которой проживала красавица *Акола*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 222, 637; Д з и ц о й т ы. Нарты. С. 102.

И. Б.

ТАМАР — имя нареченной жены *Амрана* из *Даредзанов*. Когда Амран убивал Кремневого *великана*, тот успел проклясть его: «Пусть покинет тебя твоя сила до тех пор, пока не возьмешь себе в жены благородную дочь Тандет-Тундета — красавицу Тамар».

Т. знает, что Амран наречен ей свыше, и, дождавшись Амрана с братьями, сговаривается с ним, совершает побег из Тандет-Тундета и становится его женой.

Лит.: ИАС. Т. I. С. 334.

Х. Ц.

ТАНЕЦ С ПЛЕТКОЙ — известный в народной традиции танец, который может трактоваться как хореографическая инсценировка эпического сюжета об *Урызмаге* и жене *Уастырдж*. Хотя Т. с п., как и разыгрываемый в нем эпический сюжет, занимают далеко не центральное место в культуре и Нартовской эпопее, с точки зрения космогенеза они представляются весьма значительными. По сути, Т. с п. представляет собой третий, заключительный акт космогонического цикла и по своей семантике указывает на посещение танцорами потустороннего мира, поскольку в обиходе удар *плетью* ясно соотносим с крупом тяглового или верхового





животного, то есть с его телесным низом. Особую значимость Т. с п. придает то, что во время его исполнения используется та самая плеть, которая является атрибутом распорядителя танцев — чегъре. Однако главной характерной особенностью танца следует считать то, что в его основе лежит культурная инверсия, поскольку плетка оказывается в женских руках.

Лит.: А л б о р о в Б. А. Осетинские танцы // Некоторые вопросы осетинской филологии. Кн. 2. Вл., 2005. С. 359–382; Г а з д а н о в а В. С. Традиционная осетинская свадьба. Миф, ритуалы и символы // Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. С. 265–370; Т у г а н о в М. С. Осетинские народные танцы // Махарбек Туганов. Литературное наследие. С. 68–94; У а р з и а т и. ИТ. I. С. 12–255.

Т. С.

ТАНЦЫ [КÆФТЫГÆ]. Исследователи давно обратили внимание на то, какое важное место занимает хореография в буднях и праздниках обитателей нартовского эпического мира. Не будет преувеличением сказать, что нарты обнаруживают склонность пускаться в пляс, как только для этого предоставляется хоть какой-то благоприятный предлог. Т. были образцами, на которых воспитывались целые поколения нартов. Так они исполняют массовый танец *симд*, завораживающий своим величием и нечеловеческой мощью как органичный элемент своих обрядовых пиров, *кувдов*. Попав в *Страну мертвых*, *Сослан* в первую очередь встретил танцующих симд девушек. Кроме того, нарты нередко танцуют, чтобы добиться благосклонности приглянувшейся им нартовской девицы, а иногда делая таким образом предложение руки и сердца. Подобное сватовство представлено в сюжете об *Акуле* (*Агунде*, *Азаухан*). Нарты, из которых каждый жаждал внимания и руки красавицы, затеяли на вершине *Уаза* круглый симд — *Нартон симд*. Стройность, композиционное единство и органичность симда выросли на основе многовековой традиции танцевального искусства осетин.

Со свадебной семантикой связан и известный танцевальный поединок между нартом *Челлахсартагом* и *Сосланом*. Наконец, Т. может носить и выраженный воинский характер, примером чему может служить исполнение нартами Т. в то время, когда их селение осаждено не-

сметным войском эпического народа *агуров*. В массовых Т. нарты показывают свою непреклонную волю не склонить головы даже перед смертельной опасностью. Не меньшее разнообразие обнаруживают и места, которые они для этого используют: вершины гор, крыша дома рода священнослужителей *Алагата*, где проходят ритуальные моления, на трехногом столике, служившем алтарем, или по краям ритуальной *чаши*, а самые искушенные из них могут танцевать на остриях воткнутых в землю своими руками *мечей*. Доблестный *Нарт Арахдзау*, получив во время пира нартов от старейшины традиционный *почетный бокал* — чашу *пива*, осушил ее, затем попросил наполнить и, встав с места, танцуя, прошел по столам (*фынгам*) так ловко, что крошка с места не тронулась, и вернулся старейшине чашу. Как правило, в качестве музыкального сопровождения выступает чудесная *свирель Ацамаза*, под звуки которой в пляс пускаются не только нарты, но и вся просыпающаяся от зимней спячки природа — *олени и медведи*, леса и горы.

Наиболее плодотворным для выяснения столь важной роли, которую Т. играют в эпосе, представляется мифологический подход, разработанный Б. Малиновским и М. *Элиаде*. Согласно их интерпретации, ставящей во главу угла функциональный аспект мифа, в Т., как и в любом ритуально-обрядовом по своему характеру действии, актуализируются основные мифические события, имевшие место с начала сотворения мира, «в экстратемпоральный момент начала всего сущего». Поскольку Т. оказываются инсценировкой этих событий, их участниками неизбежно оказываются не только антропоморфные *небожители*, приводящие в исполнение божественный замысел по обустройству мироздания, но также и нарты, мифические первопродки людского рода, закладывающие основы человеческого мира. Именно поэтому сама осетинская хореографическая традиция представляется непосредственной преемницей эпических Т. Сохранилось свидетельство М. С. *Туганова*, что во время исполнения кругового симда (тымбыл симд) в числе участников его исполнения, мужчин и женщин, были запевалы, попеременно скандировавшие речевки, упоминавшие нартовских героев. В них говорилось: «Махæн нæ хистæр Уырызмæг у!» («За старшего у нас —





Урызмаг!»). «Махæн нæ кæстæр Ацæмæз у!» («За младшего у нас — Ацамаз!»), «Махæн не 'фсин — нарты Сатана!» («За хозяйку у нас —

мир обретает законченность и полноту. Укажу в этой связи на несколько Т., описанных и проанализированных Б. А. Алборовым. К их числу может



Танец «Цоппай». Худ. М. Туганов



Хонга кафт. Рис. М. Туганова

нартовская Шагана!»). Также существовала особая разновидность симда, исполнявшегося только мужчинами, которые становились на плечи друг другу, образуя двухъярусный хоровод. Этот танец так и назывался — «Нартовский симд». Нельзя не упомянуть и о том, что некоторые Т., такие, например, как хонга или *танец с плеткой*, могут трактоваться как хореографическая версия известных нартовских сюжетов, так что их исполнители предстают в роли популярных нартовских персонажей.

Нашлось место в Т. и животным. Это Т. с элементами пантомимы, содержащие имитационные движения, повторяющие повадки животных, так, что воссоздаваемый в Т. эпический

мир обретает законченность и полноту. Укажу в этой связи на несколько Т., описанных и проанализированных Б. А. Алборовым. К их числу может быть отнесен так называемый «Голубиный танец» (Бæлæтты кафт). Б. А. Алборов полагал, что танец рассчитан на создание любовного настроения. Танцующие изображают голубя и голубку (бæлон æмæ æхсинæг). О содержании Т. Алборов пишет: «Молодые производят во время Т. такие мимические и пантомимические движения, которые делают голубь и голубка во время ухаживаний друг за другом, причем оба воркуют, как голуби. Т. продолжается до тех пор, пока голубка не ответит взаимностью. В этом Т. изображаются любовь, ревность и ненависть друг к другу». Другим Т. с прозрачной семантикой можно считать «Олений танец». Этот Т., по мнению Алборова,

целиком относится к разряду производственных и изображает различные элементы *охоты* на оленей: приготовления к охоте, сбор охотников и пр. Хотя список подобных Т. может быть продолжен, все же они носили характер скорее развлекательный, чем серьезный. Так, описывая Т. «Индейка» (Гогыз), М. С. Туганов замечает, что он «танцевался тогда, когда танцоры уставали от более энергичных танцев, и служил своего рода отдыхом для молодежи. Самый танец действительно напоминал собой медленно двигавшуюся пару индюков. Особенное «па» не требовалось, надо было только плавно ходить на (носках) пальцев ног, держа ступню в вертикальном положении».

Следует также отметить этнокультурную самобытность, свойственную народным танцам. Так, при изучении общих и отличительных свойств хореографии народов Северного Кавказа, знаток древних Т. балкарцев и карачаевцев М. Ч. Кудаев подчеркивает необходимость выявления общего и специфического в Т. народов Кавказа. Он пишет: «Хотя кавказские танцы имеют много общего, они отличаются национальными особенностями, которые вытекают из характера народа, его уклада жизни и занятий». Он также отмечает, что в процессе заимствования Т. «шло не механическое заимствование хо-





реографического произведения, а творческое усвоение, переработка, сотворчество». В танцевальном репертуаре осетин уверенно распознаются Т., общие с соседними народами. Неудивительно, что и осетинское слово «кафт», используемое для обозначения сольных или парных Т., в отличие от названия массовых Т., возводят к кабардинскому *qafā* 'пляска'. Сама традиция не только допускает, но в некотором смысле даже предполагает усвоение танцевальной культуры соседей, что следует считать признаком ее открытости.

При этом Т. соседних народов в самой традиции получают характерные названия, что обеспечивает ясное разграничение исконного и заимствованного. Укажу в качестве примера на ингушский круговой Т. (*mæxhælon tymbыл кафт*). Б. А. Алборов видит его отличия от обычного плавного осетинского Т. «зилга» в «порывистых угловатых движениях всеми частями тела и частых приседаниях». Он также отмечает следующие особенности в поведении танцоров: «Ингушская лезгинка, кроме того, отличается тем, что женщина здесь держит себя более свободно и сама может взять инициативу в характере движений на себя; она, например, не отворачивается от мужчины, не закрывает своего лица и сама может повернуть мужчину в желаемую ей сторону; не признает и семенения ногами, а идет плавно все время вперед и никогда назад, как осетинки». Так же популярен был у осетин и кабардинский Т. (*kæsgon кафт*). Очевидно, что для понимания механизма адаптации Т. соседей невозможно обойтись без учета их содержания.

При этом, поскольку хореография носит массовый характер, она позволяет обеспечить максимальное число активных участников действия — хотя бы и в роли хлопающих. Тем самым обеспечивается комплексное и системное изучение всего танцевального репертуара, представленного в традиции.

Вот почему представляется, что с мифологической точки зрения для Т. более актуальной могла быть не тема творения как таковая, а брачная семантика, на что указывает целый ряд признаков. Так, например, известно, что выход на Т. означал достижение брачного возраста. Вот что в этой связи отмечает В. С. *Уарзиати*: «Молодых людей было принято считать жени-

хами с того момента, когда они начинали посещать общественные танцы. То же самое можно сказать и относительно девушек. Если девушка вышла на общественные танцы, значит ей можно делать предложение». Таким образом, выход молодых людей на общественные Т. (*хъазт*) служил своего рода признаком их половой зрелости и символизировал их переход в следующий возрастной класс: «устур лæппу» для парней и «чынздззон чызг» для девушек. Любопытное подтверждение сказанному мы находим в сванском языке, где девушка на выданье зовется «семак». В данном случае использовано слово ала-но-осетинского происхождения, означающее «танцующий (ая) симд». Иными словами, девушка, начавшая посещать общественные Т., становится «девицей на выданье».

Примечательно, что «брачная» семантика косвенным образом сохранилась и в осетинском глаголе, обозначающем сами общественные Т. В. И. *Абаев* указывает на то, что осетинский глагол «хъазын / гъазун» (играть), от которого производно существительное «хъазт / гъазт» (игра, пляска, танц), получив преверб «ыс- / ис-», то есть «ысхъазын / исгъазун», приобретает значение (применительно к самкам диких животных) «идти на случку». В этой связи нельзя не указать на Т., имитирующие животных, в связи с упомянутым выше «Голубиным танцем». Брачную семантику можно видеть и в так называемом «Медвежьем танце» (*Æрсыты кафт*). Б. А. Алборов приводит описание, в котором, наряду с элементами охоты на медведей, также особое место занимает сцена, когда охотники наблюдают за поведением медведей и медвежат на солнце-пеке. Он пишет: «В танце изображалось, как медведица ласкает своих детенышей, прыгает вместе с ними, кувырывается, убегает от опасности при виде охотника и т. д. Если в танце принимает участие женщина, то она показывает мимикой и пантомимой, как она заботливо будет ухаживать за мужем и своими детьми». Отсюда, по-видимому, — и традиционное свадебное благопожелание невесте быть «плодовитой», как медведица (*арсау хъæбулджын*). Все же речь при этом должна идти не о бытовой семантике, а о мифологической: брачная семантика находит воплощение в актуализируемой во время танцев известной мифологеме «священного брака».





Скифы любили музыку и Т., что нашло подтверждение в материалах из скифских *курганов*. О давних истоках и особом значении Т. в погребально-поминальной обрядности может свидетельствовать изображение на скифской Беспутской надмогильной стеле IV в. до н. э. персонажей в танцевальной позе на носках. Судя по росписи склепов №№ 2, 4 Неаполя Скифского, погребальные Т. были известны и поздним скифам (Высотская). Напрашивается прямая связь с осетинским бытом.

Лит.: Абаев. ИЭСОЯ. 1958; 1979; 1990. С. 141–242; Алабуров Б. А. Осетинские танцы // Некоторые вопросы осетинской филологии. Кн. 2. Вл., 2005. С. 359–382; Гаданова В. С. Традиционная осетинская свадьба. Миф, ритуалы и символы // Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. С. 265–370; Дзиева Дз. М. Парные пляски в традиционной культуре осетин // Opera Musicologica. 2013. № 3 (17). С. 66–82; Кудеев М. Ч. Древние танцы балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1997; Кусева З. К. Мотив танца в структуре эпического повествования осетинской «Нартиады» // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 6. С. 12–49; Раевский И. Очерки. С. 16–262; Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. Т. 3. М., 2007; Туганов М. С. Осетинские народные танцы // Махарбек Туганов. Литературное наследие. С. 68–94; Уарзати. ИТ. I. С. 12–255; Фидаров Р. Ф. Индоевропейский основной миф в нартовском эпосе // ИФА. № 3. 2005. С. 16–29; Цховребов З. Л. Космология осетинского нартовского эпоса. Автореф. дисс. ... канд. истор. наук. М., 1989; Чибиров ОН; Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Избранные сочинения. М., 2000; Вайлю Н. W. Ossetic (Nartæ) // Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies. Paris–Vladikavkaz, 2003. Vol. II. № 1–2. P. 7–40.

Т. К. Салбиев

ТАПСИКО, ТЕПСИКО [ТÆПСЫХЪО, ТЕПСЫХЪО] — сын *Сафа*, в некоторых вариантах сказаний — сын *Курдалагона*.

ТАР. 1. Великан. В сказаниях часто упоминается как отец братьев *Мукара* и *Бибыца*, отец Нокаралдара (Тары фырт Мукара, Тары фырт Бибыц, Тары фырт Нокар-æлдар).

2. Малоизвестный персонаж эпоса, приезжающий в *Селение Нартов* с востока и участвующий в нартовских *танцах*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 492.

Л. Ч.

ТАРАГАН — персонаж осетинских Нартовских сказаний, владетель *Черного моря*.

ТАРАЗОН [ТÆРАЗОН]. См. *Глашатай*.

ТАРАНДЖЕЛОЗ — имя одного из *небожителей пантеона* осетин, покровителя земледелия и скотоводства, и название посвященных ему



Святылище Таранджелоз. Трусовское ущелье

святылищ. Самое главное святылище Т. находится в Трусовском ущелье, на скалистом выступе при впадении р. Суагисы-дон в Терек, согласно легенде, на месте падения одной из трех слез *Бога*, которые он обронил по поводу гибели Нарта *Батрадза*. Храм сложен из тесаного камня, на извести, имеет двускатную кровлю, выложенную большими каменными плитами. Популярны также святылища Т. в сел. Тиб и Ерман.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 651, 659; НК. ИАЭ. 7. С. 587; Семенов Л. Нартские памятники в Северной Осетии // НЭ. 1949. С. 71 и др.

К. Р.

ТАРЗА [ТАРЗÆ] — чудесное, оживляющее средство, которое способствует цветению засохшего дерева. В *кадаге* «Поход Урызмага и Хамыца» («Уырызмаг æмæ Хæмыцы балц») повествуется о том, как *Урызмаг*, войдя в железную *баиню*, всадил в ее центре *палку*, полил Т., и она пустила корни.

Уырызмаг бацыд æлгыст фидармæ,
Фидары хуылфмæ, æфсæн мæсыгмæ.
Уый йæ бæсты астæу лæдзæг æрсагъта.
Йæхæдæг ыл уым тарзæ ныккодта,
Уæд лæдзæг уайтагъд уидаг ауагъта.

См. *Авдадз*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 163, 487.

Л. Ч.





ТАРКСКИЕ / ТАРКОВСКИЕ (ТЕРНИСТЫЕ) СТЕПИ [ТАРХЫ (СЫНДЗДЖЫН) БЫДЫРТÆ] — эпический топоним, неоднократно упоминаемый в Нартовских сказаниях осетин. По Гацыру *Шанаеву*, Т. с. — это владения шамхала Тарковского (по названию его резиденции в ауле Тарки близ Махачкалы). В. А. Кузнецов не разделяет эту точку зрения, считая нелогичным соотношение данного топонима с отдаленной от предкавказских степей частью горного Дагестана. Тем более что Тарки как шамхальство возникло относительно недавно (1640). Исходя из наличия в осетинских сказаниях этнонима «турки» (нарты угоняли их табуны), а также анализа древних источников, Кузнецов установил фонетическую близость и сходство этнонимов: «турки-турк» осетинского Нартовского эпоса, «турки» различных письменных источников, «гузы» византийских источников и «торки» русских летописей. Это позволило ему соотнести эпические *Терк-Турки* и Т. с. с кочевым тюркским племенем торков, с которыми аланы реально поддерживали контакты. Свидетельство указанных исторических контактов наглядно прослеживается в эпических текстах. См. *Терк-Турк. Сухское побоище*.

Лит.: ОНС. 1948. С. 499; Шанаев В. Из осетинских; Кузнецов В. А. Два этюда из осетинского нартовского эпоса. Таркские степи. Турки и торки // ВОЛФ. Ордж., 1984. С. 95–101.

Л. Ч.

ТАРКСКИЙ ТЕРНОВНИК [ТАРХЫ СЫНДЗ] — нартовский топоним. Невестка *Шатаны* предлагает своему мужу отправиться в Т. т., где обитает *Черная лисица*, у которой на лбу растут три белых волшебных *волоска*.

Лит.: НК. 1975. С. 292; НК. 1995. С. 336.

Х. Ц.

ТАРСКОЕ УЩЕЛЬЕ [ТАРЫ КОМ] — ущелье в *Стране Нартов*, куда часто совершают *походы именитые нарты — гуыппырсары*. В *кадаге «Сын Уархтанага доблестный Сыбалц» («Уархтанæджы фырт нæртон Сыбалц»)* *пещера Соппара* находится в Т. у. Трое сыновей Соппара в ней спрятали кольчугу и две полоски кожи, которые они вырезали со спины *Уархтанага*. Т. у. упоминается и в *кадаге «Сослан*

и кости великана» («Сослан æма уæйуги æстгæтæ»).

Лит.: СН. 1978. С. 143–156. С. 413; НК. ИАЭ. 2. С. 832.

Х. Ц.

ТАРФСКАЯ ПЕЩЕРА [ТАРФЫ ЛÆГÆТ] — пещера, в которую попал *Урызмаг* во время своего годового *похода*.

Лит.: НК. 1975. С. 298; НК. ИАЭ. 6. С. 226–227.

Х. Ц.

ТАТАРТУП [ТÆТÆРТУПП]. 1. Минарет на городище Татартуп (Верхний Джулат) на левом берегу р. Терек близ сел. Эльхотово, построенный в XIV в. Контролировал стратегический важный путь на юг; разрушен в результате неудачной реставрации в 1981 г.; упоминается в Нартовском эпосе.

2. *Небожитель*, патрон аграрных работ, покровитель равнинных районов Северной Осетии и Кабарды. В последнем качестве встречается в сказании «Как женился Ацамаз, сын Аца». Среди сватов, которые едут к *Сайнаг-алдару* за невестой *Агундой*, был седоголовый Т. Нарты называют Т. любимцем *Бога* и просят, чтобы именно он обратился к Всевышнему с просьбой даровать сватам летучее облако.

По представлению осетин, Т. способствовал получению высоких урожаев хлеба и обилию скота. В молитве Т. просили избавления людей от недугов, жизненных невзгод; Т. считали, наряду с *Уастырджы*, покровителем путников.

Этому небожителю посвящено святилище в Северной Осетии, расположенное у Эльхотовских ворот, в местности Теснина Арга (*Æрджынараг*), рядом со средневековым городищем Верхний Джулат, на левом берегу р. Терек, на вершине одного из крутых лесистых отрогов Сунженского хребта, в 3-х км от ст. Змейской, в 900 м к юго-западу от сел. Эльхотово и в 760 м к северо-западу от Татартупского минарета. На картах XIX — нач. XX вв. это место называлось «Загиб-барц», а местное название «Вершина Татартупа» («Татартуппы бæрзонд»).

Святилище Т. называют еще Татартуп равнины (Быдыры Тæтæртупп).

Чтобы умиловить святого, жители окрестных сел Осетии и Кабарды после окончания сельскохозяйственных работ в октябре устраивали многолюдные пиршества, в святилище





приносили в жертву святому быков и баранов. Именем Т. клялись, здесь собирались кабардинцы и осетины для переговоров. Известны данные авторов XVIII–XIX вв., свидетельствующие «об особом священном статусе Т. у



Минарет Татартуп

кабардинцев, осетин, ногайцев и других соседних народов. Празднование с песнями и *танцами* продолжалось весь день и всю ночь. Рано утром представители от каждой семьи поднимались на вершину лесистой горы, где каждый в пожертвование святому вносил свою лепту деньгами. Из собранной суммы на следующий год вновь устраивали такое же торжество».

Ориентировочно святилище датируется XIII–XV вв., с этим же периодом можно связать появление этого покровителя в Нартовском эпосе.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 335; Ацамаз и красавица Агунда // СН. 2000. С. 443–456; Дзедзиев А. Б. Этнография и мифология осетин. Вл., 1994. С. 133–134; Калоев Б. А. Татартуп дзуар // МС. 1991. С. 532; Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Вл., 2010. С. 541, 548; Кокиев Г. А. Некоторые исторические сведения о городищах Татартуп и



Окрестность минарета Татартуп

Дзулата // Записки Северо-Кавказского краевого горского НИИ. Т. II. Р.-на-Д., 1929. С. 205–214; Кузнецов В. А. Верхний Джулат. К истории золотоордынских городов Северного Кавказа. Нальчик, 2014. С. 10–11; Кузнецов В. А. Археологические исследования в Северной Осетии в 1959 г. // КС ИА АН СССР. № 84. М., 1961; Миллер В. Ф. Сборник сведений о кавказских горцах. Тифл., 1870. С. 27–29, 272.

Г. Н. Вольная

ТАТОРС [ТÆТОРС] — название местности из *кадага* «Нартовская красавица Акула и сын Хамыца маленький Батрадз» («Нарти Акуларæсугъд æма Хæмици фурт минкый Батрадз»).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 639; НК. ИАЭ. 3. С. 229–238, 639.

И. Б.

ТАТСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К НАРТОВСКОМУ ЭПОСУ. Таты (даглы, парси, лахиджи) — ираноязычный народ, коренное население юга Дагестана и северо-восточного Азербайджана. Существует мнение, что все азербайджанцы Апшеронского полуострова, а также южного Дагестана, Дербента, Махачкалы и т. д., являются тюркизированными в лингвистическом отношении татами-мусульманами, еще в XIX в. говорившими на своем родном языке. Поселения татов (лайджей) есть также в Восточной Грузии.

Древний этноним «тат» — тюркского происхождения и означает «иранец». История татов Закавказья началась в VI в., когда иранский шах Хосров I Ануширван (501–579) развернул репрессии против религиозных меньшинств, переселив их на земли подвластной ему Кавказской Албании. На новых землях переселенцы получили название татов или кавказских персов, поскольку все говорили на одном диалекте персидского языка.

В настоящее время среди татов есть последователи трех религий — иудаизма, христианства монофизитско-григорианского толка и





ислама. Исследователи констатируют, что татские сказки являются древнейшим вариантом среднеиранских (пехлевийских) сказаний об иранском богатыре *Рустаме*, сложившихся в татском фольклоре за много веков до Фирдоуси.

Важно, что эти сказки переключаются с Нартовскими сказаниями о *Батрадзе*, сохраняя элементы, отсутствующие в персидском эпосе. В детстве Батрадз и Рустам оба калечат сверстников в неосторожной *игре*, выказывая богатырскую силу.

И нартовского Батрадза, и татского Рустама с трудом выдерживает *конь*; только длительная «тренировка» позволила Рустаму оседлать своего коня.

Как Батрадз отрывает руку и ногу сыну кривого *великана*, так и Рустам (Рустом), подкараулив сына падишаха Чимечина (Южный Китай), явившегося к своей невесте, хватает его за руку и отрывает ее.

Перед закалкой у небесного кузнеца *Курдалагона* Батрадзу необходимо в течение нескольких дней питаться у *Донбеттыров* рыбьим жиром и молоком. В сказке татов-иудеев огромная рыба кормит ребенка своим молоком. В фольклоре татов прослеживаются параллели с архаичным и очень популярным у осетин сказанием об *Урызмаге*, которого *орел* (в одном варианте — *ястреб*) занес на камень посреди моря, и его *Безьянном сыне*, которого он случайно убил в подводном царстве. Это сказка о халифе Багдада, которого огромный орел заносит в неизвестную местность у моря.

Также не вызывает сомнений близость истории *Ахсара* и *Ахсартага* со сказкой татов-христиан о трех царевичах и яблоне в царском саду; нартовского *Аза-дерева*, цветущего в *Стране мертвых*, и чудотворных листьев волшебного Гюлистанского сада; идентичность отдельных сюжетов о *Сырдоне* и бытующих у татов притчей о мулле Насреддине; *свирели Ацамаза* и свирели *пастуха* из татской сказки, слыша которую умолкают соловьи, повиснув на ветвях вниз головой, и которая расколдовала семь окаменевших сестер.

Лит.: Л о п а т и н с к и й Л. Армяно-татские тексты. Записаны учениками Шемахинского городского училища, Эфендиевым и Шахвердовым. Заметки к ним // СМОМПК. Тифл., 1894. Вып. 20. С. 25–27; М и л л е р В. Ф. Татские

этюды. Ч. I. Тексты и татско-русский словарь. М., 1905. С. 13–14; Г р ю н б е р г А. Л. Язык североазербайджанских татов. Л., 1963. С. 207–209; Золотой сундук: Сказки татов Дагестана / Сост., пер. с татского Амалдана Кукуллу. М., 1974. С. 9–10, 15, 32–33, 36, 93–94, 96–102, 105–106, 144, 169; Ларец мудрости: Татские сказки, пословицы и поговорки / Пер. Лазаря Амирова и Ашира Захарова. Махачкала, 1990. С. 20, 113–142, 144–146, 153–154; К у к у л л у Амадан. Истории мудрого странника. М., 2007; Т а д е в о - с я н Т. В. Армяно-татская легенда о дэве и царском сыне и нартское сказание о золотом яблоке // Нартоведение в XXI веке: 2015.

К. Ю. Рахно

ТАУ [ТÆУ]. См. *Альчики*.

ТАУТИЕВ Дрис Дахцикоевич [ТАУТИАТЫ Дахцыхъойы фырт Дрис (1883–1976)] — один



Д. Д. Таутиев

из известных *сказителей* и певцов Осетии, уроженец сел. Тменикау РСО-А. Игре на *музыкальных инструментах* его научили отец и сосед; он был знаком и с Бибо *Дзугутовым*.

Т. — участник 25 Международного конгресса востоковедов, состоявшегося в Москве в 1960 г. Сказания,

записанные от него Б. *Алборовым*, А. Мамсуровым и др., вошли в различные издания Нартовского эпоса. От него в 1941 г. В. *Наниевым* записаны *кадаги* «Как Батрадз мстил нартам за смерть отца» («Батрадз Нартагъй йæ фыды туг куыд бацагуырдта»), «Как Сырдон обманывал нартов» («Сырдон Нарты адамы куыд сайдта»), «Сын Нарта Хамыца Батрадз» («Нарты Хæмыцы фырт Батрадз»), «Как Сырдон побывал в гостях» («Сырдон уазæгуаты куыд уыд»), «Нартовские судьи — Урызмаг, Созырыко и Сослан» («Нарты тæрхоны лæгтæ — Уырызмаг, Созырыхъо æмæ Сослан») и А. Салиевым — «Как нарты выявляли лучших» («Нартæ сæ хуыздæрты куыд бæрæг кодтой»).

Лит.: ИАС. Т. I. С. 194; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VIII), л. 74–89, 92–98; п. 120, д. 314, л. 1–3.

И. Б.





ТАХГА ДОН [ТÆХГÆ ДОН] — букв. ‘летающая вода’ — в значении «быстрая, стремительная». Согласно *кадагу* «Смерть Бора» («Борайы мæлæт») на берегу Т. д. остановилась *небесная красавица* (Арвы рухс) с двумя сыновьями.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 85–92.

Л. Ч.

ТАХГАЛДИАТА [ТÆХГÆЛДИАТÆ] — фамилия (вариант — племя). Встречается в «Сказании о двух фамилиях Бората и Тахгалдиата» («Нарти Бориатæ æмæ Тæхгæлдиати дууæ мугагей тауæрæхъ»). На почве убийства Т. мальчика из рода *Бората*, между двумя фамилиями установились враждебные отношения.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 481, 706.

Л. Ч.

ТБАУ-УАЦИЛЛА — *Уацилла* — представитель осетинского пантеона, обитающий в своем главном святилище на горе Тбау в Даргавском ущелье Северной Осетии. См. *Уацилла*.

Л. Ч.



Гора Тбау, РСО-Алания

ТЕБИЕВ Дзабе [ТЕБИАТЫ Дзабе] — *сказитель*. От него в 1941 г. записан *кадаг* «Смерть Сырдона» («Сырдоны мард»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 24 (1), д. 83, л. 192; ОЭЭ. С. 474.

И. Б.

ТЕДТАЕВ Абе Сабаркоевич [ТЕДТАТЫ Сæбæрхъойы фырт Абе] — *сказитель*, уроженец сел. Брут РСО-А. От него в 1941 г. А. *Бугаевым* и В. *Дулаевым* записаны *кадаги* «Рождение Батрадза» («Батрадзы райгуырд»), «Как Батрадз

убил Пестробородого великана» («Батрадз Хъулонзачъе уæйыгы куыд амардта»), «Нарт Батрадз и Пестробородый великан» («Нарты Батрадз æмæ Хъулонзачъе уæйыг»), «Рождение Урызмага, Сослана и Хамыца» («Уырызмæг, Сослан æмæ Хæмыцы равзæрд») и «Как старец Урызмаг пригнал нартам скот» («Уырызмæг зæрондæй Нартæн фос куыд фæкодта»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (X), л. 9, 49–55, 61–66.

И. Б.

ТЕКОЕВ Кубади [ТЕКЪОЙТЫ Хъуыбады (ок. 1810 — ок. 1910)] — известный осетинский *сказитель* из сел. Задалеск РСО-А.

Т. воспринял *кадаги* о нартах от сказителя Гази Тайсаева из сел. Лезгор, который, в свою очередь, учился у известных народных певцов-сказителей братьев Дохчико и Дзагастуга Бериевых.

В 1910 г. Г. А. *Дзагуров* записал от Т. на дигорском диалекте осетинского языка 17 фольклорных произведений, в том числе 15 *кадагов* о нартах. Отличительной особенностью сказителя являлся лаконизм. Исключение составил известный *кадаг* «Саууай, сын Кандза» («Къандзы фырт Сæууай»).

Репертуар Т. был обширен. Он знал сказания всех *циклов эпоса*, в том числе и малых, но предпочтительнее для сказителя было исполнение *кадагов* о Нарте *Сослане*.

Фольклорный репертуар Т. был воспринят его сыном Сараби и односельчанином Иналом Базиевым, с которым он зачастую соперничал в пении на народных праздниках (*кувдах*).

Соч.: ИАС. Т. I. С. 197–198, 311–312; Нарты. ОГЭ. Кн. I–II; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, оп. 1, п. 145, д. 351.

Лит.: Дз а г у р о в Г. А. Осетинские народные сказители и певцы // НА СОИГСИ, ф. Фольклор, оп. 1, п. 134, д. 418, л. 28–31; Х а м и ц а е в а. Сказители. С. 138–139; М а м и е в а И. В. Институт эпического сказительства на Северном Кавказе: универсалии и этноспецифика // ИСОИГСИ. 8 (47). 2012. С. 61–79.

Л. Г.

ТЕЛБЕРД — отрицательный персонаж эпоса; три сына Т., обладающие сверхъестественной мощью, обложили данью нартов; *Сослан* одолел их хитростью и освободил нартовский народ.





Лит.: Как Сослан убил трех сыновей Телберда // СН. 1978. С. 161–163; ОГЭ. С. 463; Д з и ц о й т ы. Нарты. С. 221.

Л. Ч.

ТЕМИРАЕВ Данел [**ТЕМИРАТИ** Данел] — народный *сказитель*, знаток осетинского фольклора и этнографии, уроженец сел. Христиановское (ныне г. Дигора) РСО-А.

В 1910–1912 гг. от него были записаны *кадаги* «Нарт Сослан» («Нарти Сослан»), «Нарт Сослан и Толстопалый Алмутаг» («Нарти Сослан ама Аставдæнгулдзæ Алмутахъи тауæрæхъ»), «Нарт Сослан — зять владыки Страны мертвых Барастыра» («Нарти Сослан — Маердги Барастури сияхс»), «Хамыц, Урызмаг, Сослан и Сырдон» («Нарти Хæмиц, Урузмаг, Сослан ама Сирдони тауæрæхъ»), «Сказание о том, как бросили в Ад мать Нарта Сослана» («Нарти Сослани мади Зиндони куд багæлстонцæ, уой тауæрæхъ») и «Сослан».

Лит.: ИАС. Т. I. С. 158–159; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 7, д. 14, л. 45–53, 73–87, 504–510; п. 133, д. 345 (4), л. 11–12; п. 145 (3), д. 352, л. 2–6.

И. Б.

ТЕМИРКАН [**ТЕМЫРХЪАН**] — персонаж эпоса, сын *Дзылы-малика* из *кадага* «О гибели нартов» («Нарты мыггаджы сæфты тауæргъ»). В голодное время он спустил с небес *совок* из прутьев *Уацилла* и метлу из березы *Фалвара*, благодаря которым к нартам вернулись благоденствие и изобилие. Для своего отца Т. забрал у *Сайнаг-алдара* *соболиную шубу*, выпросил у *Уастырджы* его крылатого коня *Дзындз-Аласа*, а у *Бога* — чудесный *шелковый платок*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 723.

И. Б.

ТЕМИРКАНОВ Александр [**ТЕМЫРХЪАНТЫ** Алыксандр] — *сказитель*, уроженец г. Алагира РСО-А. От него в 1941 г. М. Цагараевым, М. Гапповым и К. *Бесоловым* записан *кадаг* «Смерть Хамыца» («Хæмыцы мæлæт»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (V), л. 44.

И. Б.

ТЕПСИКОЕВ Батраз [**ТЕПСЫХЪОТЫ** Батрадз] — *сказитель*. От него Берди *Хадаевым* записаны *кадаги* «Нарт Хамыц» («Нарти Хæмиц»)

и «Как Нарт Сослан и сын Одинокого брали крепость Гори» («Сослан ама Еунаги фурт Гори федар куд састонцæ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 4, д. 36, л. 20–22.

И. Б.

ТЕРК-ТУРК — в Нартовском эпосе осетинская страна и народ, могущественный в военном и экономическом отношении и враждебный нартам.

Несмотря на наличие в Т.-Т. лесов и гор, страна эта трактуется *сказителями* по преимуществу как степная, отдаленная от *Страны Нартов* большим расстоянием; тем не менее, Т.-Т., будучи краем благодатным, нередко подвергается набегам нартов.

В. И. *Абаев* считает, что Т.-Т. — это два понятия, «никогда не соприкасавшиеся между собой, объединение которых по признаку звукового ассонанса призвано как бы подчеркнуть, что речь идет о чистом вымысле, о фантастическом нереальном народе» (в этом плане, надо полагать, Т.-Т. функционально аналогичен другой известный мифический топоним — Талд-Тулд, где *Созырыко* во время суровой зимы пас нартовский скот). Позже, в 40-х гг., им было высказано другое мнение, согласно которому под именем Т.-Т. скрывается в эпосе реальный этнос — терские тюрки / турки. С предположением ученого о том, что, в принципе, возможно определить территорию Т.-Т. в реальном географическом пространстве, не согласен Ю. *Дзиццойты*, который считает Т.-Т. «обобщенным названием всех северокавказских тюркских племен не только в осетинском эпосе, но и в осетинском фольклоре в целом. Точная локализация этой мифологической страны невозможна».

Особенности страны Т.-Т. наиболее ярко отражены в *кадаге* о *Безымянном сыне Урызмага*. Когда мальчик, отпросившись у хозяина *Страны мертвых Барастыра*, встретился с отцом, ими было принято решение о совместном походе за добычей. На просьбу сына повести его в такую страну, где еще не ступала его нога, *Урызмаг* сказал: «Не нашел я пути через море, потому только и осталась за морем неизведанной одна страна — Терк-Турк. Там столько овец, скотины, столько лошадей, что пастухи едва с ними справляются. Но нелегко добраться до той страны, ибо она охраняема стальными





конями и коршунами с железным клювом». Поход был труден, но он оказался удачным. Проявив мужество и отвагу, Урызмаг и его Безымянный сын угнали стада Т.-Т. в *Селение Нартов*.

Упомянуты Т.-Т. и в стихотворении Коста *Хетагурова* «Лæскъдзæрæн» («В пастухах»): «Есть страна Терк-Турк, и я там // Целый день бродил», — говорит *великан*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 367–376; Абаев. ОЯФ. С. 183; Абаев. НЭО. 1982. С. 105; Менов В. Х., Менов А. В. О стране Терк-Турк в осетинском фольклоре // Ритмы истории. Вып. 2, 1. Вл., 2004. С. 265–274; Дзидцойты. Нарты. С. 183–185.

Л. А. Чибилов

ТЕХОВ Баграт Виссарионович [ТЪЕХТЫ Виссарионы фырт Баграт (1931–2017)] — извест-



Б. В. Техов

ный ученый-археолог, специалист по древнейшей истории Кавказа. Прославился исследованием всемирно известного памятника позднебронзовой культуры Кавказа — Тлийского могильника (Южная Осетия).

Т. оставил большое и богатое научное наследие. Он автор более двухсот трудов, среди которых солидные монографические исследования. Выдающиеся по своим результатам исследования Тлийских и Стырфазских могильников не только обогатили археологию Кавказа уникальными материалами, но и в большой мере восполнили территориальный и источниковедческий пробел, который разделял древности Севера и Юга Кавказа.

В своих трудах Т. проводит параллели скифских древностей с Нартовскими сказаниями осетин. В частности, в погребении № 76 им обнаружены бронзовые пояса с нанесенными на них изображениями, которые полностью соответствуют сведениям *Геродота* и являются важным археологическим подтверждением письменного источника (см. *Обычай скальпирования*). На одном из поясов двое мужчин трапезничают за низким круглым столом, на другом — всадник с привязанным к поясу луком

и колчаном со стрелами, гонит перед собой *олений* и *коней*, а на уздечке коня висит человеческий скальп. По мнению археолога, такие погребальные памятники в Кобанском и Тлийском могильниках были оставлены племенными группами, входящими в ираноязычную этнокультурную общность и генетически связанными со скифским этносом. Аналогичные мотивы в значительной степени нашли отражение в текстах осетинской «Нартиады».

Соч.: Бронзовая культура Лиахвского бассейна. Цх., 1957; Очерки по древней истории и археологии Южной части Осетии. Вл., 2006; Тайны древних погребений. Вл., 2002 и др.

Лит.: Чшиев Х. Вспоминая профессора Техова // ВВНЦ. 2018. № 3. С. 73–78 // Нартамонга. 2018.

Л. А. Чибилов

ТЕХОВ Федор Давидович [ТЪЕХТЫ Дауыты фырт Федыр (1932–2004)] — языковед, к. филол. н., с. н. с. ЮОНИИ.

В 1967 г. Т. защищена канд. дисс. на тему: «Выражение модальности в осетинском языке».

В числе тем лингвистических исследований Т. — этимология имен в осетинском Нартовском эпосе. В статье «Происхождение имен «Сослан» и «Созырыхъ» в Нартовском эпосе и осетинском языке» им отмечено, что в обоих диалектах осетинского языка издавна имелось имя Созыр-Созур (его древняя форма Сосзыр-Созур), в котором «Сос» означал «пористый», а «зыр» / «зур» — «камень», т. е. «пемза». При изучении структуры и семантики компонентов имен «Сослан» и «Созырыхъ» в осетинском эпосе «Нарты», Т. указано на то, что они происходят от более древнего имени Созыр (диг. Созур). Осетинское имя Сослан, по его мнению, вошло в адыгский, кабардинский, абхазский и др. языки в форме Сосыр / Созыр, а в чеченский, ингушский, балкарский, сванский, аварский и др. языки в форме Сослан. Основой имени Созырыхъ Т. считает осетинское имя Созыр / Созур, а морфема «-хъ» — это адыгский фамильный аффикс, означающий «сын», т. е. буквально «сын Созыра».

Рассматривая происхождение имен *Хамыц* и *Батрадз* в «Кадагах о Нартах» и осетинском языке, Т. аргументированно выступил против версии монгольского происхождения данных имен. По его мнению, эти имена исконно





иранские, бытовавшие задолго до знакомства с монголами. Имя Хабичи и его варианты в монгольском эпосе и монгольском языке рассмотрено Т. как заимствованное из скифо-алано-осетинского эпоса и языка. Имена Хамыц и Батрадз и их варианты в эпосах и языках кавказских народов заимствованы из осетинского Нартовского эпоса и языка скифов-алан-осетин.

Т. приведены параллели к Нартовским сказаниям и в статье об охотничьем языке осетин.

Соч.: Выражение модальности в осетинском языке. Тб., 1970; Охотничий язык у осетин // ИЮОНИИ. Вып. XVII. Тб., 1971; О семантике слова «æхсар» и производных от него лексем в осетинском языке // ИЮОНИИ. Вып. XXIII. 1978. С. 145–149; Названия растений в осетинском языке. Цх., 1979; Происхождение имен «Сослан» и «Созырыхъо» в нартовском эпосе и осетинском языке // ИЮОНИИ. Вып. XXXI. 1987. С. 89–95; О происхождении имен Хаьмыц и Батрадз в Нартовском эпосе и осетинском языке // ИЮОНИИ. Вып. XXXIII. 1990. С. 94–103; Иранские топонимы на территории южного склона Большого Кавказа // ИЮОНИИ. Вып. 33. Цх., 1999.

Лит.: Ч и б и р о в ОН. С. 180.

Л. К. Гостиева

ТИБИЛОВ Александр Арсеньевич [ТЫБЫЛТЫ Арсены фырт Алыксандр (1887–1937)] —



А. А. Тибиллов

известный литературный критик, филолог, фольклорист, педагог и общественный деятель, уроженец сел. Залда (Южная Осетия).

Т. принимал активное участие в развитии просвещения в крае. Он приложил немало усилий для открытия педагогического и медицинского техникумов. В 1932 г. по инициативе Т. был создан ЮОГПИ (ныне ЮОГУ, носящий его имя). Благодаря его усилиям были учреждены и получили развитие печатные органы в ЮОАО (газета «Хурзæрин», журнал «Фидиуæг» и др.).

В 1920–1930-е гг. Т. успешно занимался изучением вопросов осетинской литературы, фольклористики, языкознания. В 1924 г. он выступил на I съезде деятелей культуры Северной и Юж-

ной Осетии с докладом «О едином литературном языке для всех ветвей осетинского народа», который сыграл важную роль в становлении осетинского литературного языка.

Т. является одним из основоположников осетинской литературной критики и литературоведения. В своих литературно-критических статьях о творчестве молодых писателей К. Дзесо́ва, Ч. Бегизова, А. Гулуева, Г. *Малиева*, К. Фарниева, С. Кулаева он выступил как тонкий ценитель художественной литературы. В статьях о творчестве К. *Хетагурова*, Е. Бритаева, С. Гадиева, А. *Кубалова* и др. Т. разработал ряд важных вопросов истории осетинской литературы.

Под руководством Т. в Южной Осетии была развернута большая работа по сбору, исследованию и публикации фольклорных материалов. В 1929–1930 гг. ЮОНИИ краеведения осуществил издание трех томов образцов юго-осетинского устного народного творчества на осетинском языке, которые вышли с предисловием и комментариями Т. Первый том сборников был полностью посвящен югоосетинским Нартовским сказаниям. В него вошли и тексты *кадагов*, записанные Т.

В 1936 г. было осуществлено второе, дополненное издание сводного текста этих материалов в одной книге под названием «Хуссар Ирыстоны фольклор» («Юго-Осетинский фольклор») с предисловием и комментариями Т.

В статье «О Юго-Осетинском фольклоре» (1935) Т. выступил как первый исследователь устного народного творчества Южной Осетии. Он проследил историю собирания и изучения произведений юго-осетинского фольклора, в том числе Нартовского эпоса, и обнаружил огромное сходство между циклами Нартовских сказаний севера и юга Осетии. По мнению Т., это сходство является неопровержимым доказательством того, что североосетинские и югоосетинские варианты «Кадагов о Нартах» восходят к одному источнику. В то же время, тексты Сказаний о Нартах, пройдя через устную передачу в новых условиях, существовали в Южной Осетии в целом ряде вариантов, нередко резко отличных от северо-осетинских. По мнению Т., в Юго-Осетии особенной популярностью пользовались кадаги о *Батрадзе* и *Сьрдоне*.





Т. пришел к выводу о том, что для произведений юго-осетинского фольклора были характерны «разнообразие тематического содержания, пластическая образность, изумительная красота и сжатость языка».

В 1937 г. Т. был репрессирован, в 1955 г. реабилитирован.

Соч.: Единый литературный язык для всех ветвей осетинского народа // ИОНИИК. Вып. I. Вл., 1925. С. 119–126; Нарты кадджытæ / Пред. и прим. Т. I. Ст., 1929; Т. II. Ст., 1929; Т. III. Ст., 1930; Об юго-осетинском фольклоре // ИЮОНИИ. Ст., 1935. Вып. II. С. 239–246; ХИФ / Пред. и комм. Вт. доп. изд. Ст., 1936; Современное состояние юго-осетинских говоров // ИЮОНИИ. Вып. 3. Ст., 1936. С. 215–221; Уацмысты æмбырдгонд. Цх., 1988.

Лит.: Очерк истории осетинской советской литературы. Ордж., 1967; Писатели Южной Осетии. Цх., 1967; Дз а т т и а т ы Г. П. Александр Тибилов — собиратель сил осетинской литературы в 20-х и 30-х годах // ИЮОНИИ. Вып. XIX. Тб., 1974. С. 65–85; Дз а т т и а т ы Г. П. Александр Тибилов и вопросы осетинской литературной критики. Цх., 1985; Би б о е в а И. Г., К а з и т ы М. Р. Писатели Осетии. Библиографический справочник. Вл., 2015. С. 88–89.

Л. К. Гостиева

ТИБСКОЕ СВАТИЛИЩЕ [ТИБЫ ДЗУАР] — название известного святилища в честь *небожителя Таранджелоз* в сел. Тиб. Согласно мифологическому сюжету, оно появилось на месте одной из *трех слез*, которые обронил *Бог*, скорбя о *Батрадзе*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 819.

Л. Ч.

ТИГИЕВ Биас [ТЫДЖЫТЫ Биас] — *сказитель*, уроженец сел. Сатиуе Хашурского района Грузии. От него в 1940 г. И. *Плиевым* записаны эпические тексты: «Сказание о Батрадзе» («Батрадзы кадæг»), «Урызмаг, Хамыц и Сослан» («Уырызмаг, Хæмыц æмæ Сослан»), «Как Бората продали Сырдона» («Боратæ Сырдоны куыд ауæй кодтой»), «Как нарты делили добро» («Нартæ куыд байуæрстой»), «Нарты и Бог» («Нарт æмæ Хуышау»).

Лит.: Архив ЮОНИИ. Фольклор, ф. 4, арх. 23, оп. 1, л. 93–97.

Л. Ч.

ТИЗМУНДА / ТИЗМУДА [ТИЗМУНДÆ / ТИЗМУДÆ] — героиня сказания «Тизмунда и

невиданный Нартовский симд» («Тизмундæ æмæ Нарты æгæнон симд»), красавица, живущая на пересечении семи дорог в семиарусной *баине*. Невероятный танец пахаря *Хумбара*, исполнившего *симд* с сотней сошников и сотней лемехов, пленил сердце Т. В варианте сказания победителем состязания становится *Крым-Солтан*.

Лит.: Тизмуда и бесподобный танец нартов // ПНТО. 1927. С. 59–62.

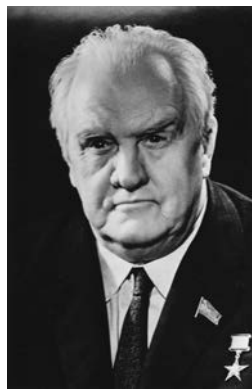
Х. Ц.

ТИМИЛА РАВНИНА [ТИМИЛИ БУДУР] — мифический топоним из *кадага* «Как Сослан взял крепость Гори» («Сослан Гори федар куд басаста»).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 252, 814.

И. Б.

ТИХОНОВ НИКОЛАЙ СЕМЕНОВИЧ (1896–1979) — известный русский советский писатель, публицист, общественный деятель,



Н. С. Тихонов

Герой Социалистического труда, участник Первой мировой, Гражданской и ВОВ. Т. интересовался бытом и культурой осетинского народа, его героическим Нартовским эпосом. В небольшой, но емкой статье «Героический эпос» писатель дал высокую оценку «легендарным образам мифических предков осетин». Вслед за об-

щей характеристикой фольклорного памятника, Т. пишет о выдающихся героях эпоса — *Батрадзе*, *Урызмаге*, *Шатане*, *Сырдоне*, выявляя их характерные черты. Т. выражает восхищение умом и находчивостью Шатаны и увязывает трагическую судьбу Сырдона — творца *фандыра* — с формированием музыкальной культуры и художественного сознания осетин.

Соч.: Соб. соч. Т. 1–6. М., 1973–1976; Героический эпос // МД. 1949. № 7 (пер. с рус.).

Лит.: БСЭ.

Л. Ч.





ТМЕНОВ Виталий Харитонович [ТМЕНАТЫ Харитоны фырт Виталий (1944–2005)] —



В. Х. Тменов

известный историк, археолог, этнограф, фольклорист, педагог, д. и. н. (1995), проф., засл. деят. науки РСО-А и РФ. Т. работал зав. отделом археологии и этнографии СОИГСИ (1984–2004) и зав. каф. истории древнего мира и средних веков СОГУ (1998–2005).

Т. — крупный специалист по традиционному каменному зодчеству Осетии, археологии и древней истории народов Северного Кавказа, автор около 90 научных публикаций, в том числе монографий. В течение многих лет он возглавлял археологические и этнографические экспедиции СОИГСИ. Т. много сделал для популяризации науки и культуры Осетии, в 1990-е гг. он был ведущим телевизионного цикла о культурно-исторических памятниках РСО-А «Осетинские этюды».

В последние годы жизни, вплоть до своего трагического ухода в декабре 2005 г., Т. разрабатывал проблему нартов и ноосферы. В 2004 г. он издал монографию «Нарты и ноосфера (социоэкологические реалии осетинского фольклора в историко-сравнительном освещении)». Книга состоит из следующих разделов: «Сотворение мира». «Земля и небо». «Солнце». «Гало». «Луна». «Затмения». «Звезды». «Кометы и метеориты». «Посланцы Космоса». «Шамбала». «Левитация и телекинез».

Т. рассмотрел космологические представления в осетинском эпосе «Нарты» в ракурсе социоэкологических и исторических реалий. Он подверг анализу академические и сводные тексты Нартовского эпоса осетин и других национальных версий и сопоставил их с аналогичными источниками народов мира. Т. считал, что эпос нельзя интерпретировать как историческую хронику, но насыщающие его данные вполне историчны и должны быть объяснены с позиций современной науки.

Т. также проанализировал в своих статьях такие вопросы нартоведения, как локализация Страны Гум и Страны Терк-Турк.

Соч.: Зодчество средневековой Осетии. Вл., 1996; К вопросу о локализации страны Гум осетинского нартовского эпоса // Ритмы истории. Вып. 1. Вл., 2003. С. 175–184 (соавтор — А. В. Тменов); О стране Терк-Турк в осетинском фольклоре // Ритмы истории. Вып. 2, 1. Вл., 2004. С. 265–273 (соавтор — А. В. Тменов); Природа и человек в фольклоре осетин и других народов Старого Света // ВВНЦ РАН. Вл., 2004. Т. IV. С. 2–11; Нарты и Ноосфера (социоэкологические реалии осетинского фольклора в историко-сравнительном освещении. Вып. 1. Вл., 2004. (соавт. — А. В. Тменов).

Лит.: Г у т н о в Ф. Виталий Харитонович Тменов // ВВНЦ РАН. Вл., 2004. № 1; Ц у ц и е в А. А. К шестидесятилетию В. Х. Тменова // Ритмы истории. Вып. 2, 1. Вл., 2004. С. 7–9; Список научных трудов Тменова Виталия Харитоновича // Ритмы истории. Вып. 2, 1. Вл., 2004. С. 14–23; Ц у ц и е в А. А. Тменаты Виталий Харитоны фырт // ОЭЭ. С. 476–477.

Л. К. Гостиева

ТМENOVA Залина Георгиевна [ТМЕНАТЫ Георгийы чызг Зæлиная (1959)] — фольклорист, к. филол. н., зам. руководителя пресс-службы



З. Г. Тменова

Постоянного представительства РСО-А при Президенте РФ.

Т. окончила филол. ф-тет СОГУ, аспирантуру ИМЛ им. М. Горького АН СССР. В 1990 г. защитила канд. дисс. на тему: «Сказания о Даредзанах в жанровой и идейно-художественной системе осетинского народного эпоса».

Т. проведен сравнительно-сопоставительный анализ образов Даредзановского эпоса, который показал, что он по своей природе, композиции, общей художественной концепции образов, жанровым показателям представляет из себя стройную систему подлинного эпического памятника. По ее мнению, сложность оценки Даредзановского эпоса с точки зрения его типической сущности состояла в том, что он испытал влияние и со стороны универсального общекавказского древнего мифа, и грузинского эпоса о прикованном Амირани, и мощной нартовской эпической традиции.





Сравнительный анализ тем, сюжетов, мотивов Даредзановских и Нартовских сказаний и грузинского народного эпоса о прикованном Амირани убедил Т. в том, что *Даредзаны*, занимающая промежуточное место, больше тяготеет к осетинской нартовской традиции, являясь, однако, самостоятельным памятником осетинского фольклора.

Образ осетинского богоборца *Амрана* представляется Т. более древним, чем грузинский Амირани, т. к. грузинские варианты подверглись значительному влиянию христианской религии. Амირани во всех вариантах крестник *Бога*, в большинстве их он прикован к скале за нарушение клятвы именем Христа. В осетинских вариантах вовсе отсутствовал сюжет крещения героя. Полемизируя с М. Я. Чиковани, считающим тему выманивания Амрана из *воды* заимствованной у сванов, Т. отмечено, что вся совокупность мотивов, связанных с чудесным рождением и воспитанием осетинского Амрана, более типична для Нартовского эпоса.

По мнению Т., образы Амрана Даредзанты и Амირани восходят к универсальному общекавказскому комплексу древнейших мифологических представлений, являясь результатом переработки этого единого для всех кавказских народов, в том числе и для осетин, мифа о самоотверженном герое, прикованном к скале богами.

В исследованиях Т. выявлена специфичность и эстетическая ценность эпоса о Даредзанах как памятника, который несет на себе печать оригинальности и самобытности осетинской устнопоэтической традиции.

Соч.: Сказания о Даредзанах в жанровой и идейно-художественной системе осетинского народного эпоса. Автореф. дисс. ... к. филол. н. М., 1990; Сказания о даредзанах и кавказская эпическая традиция // ОФ. Вл., 1992. С. 157–167; Место осетинского Даредзановского эпоса в кавказской традиции // ВОЛФ. Вл., 1993. С. 207–219.

Лит.: Д ж а п у а З. Д. Абхазский нартовский эпос. Текстология. Семантика. Поэтика. М., 2016. С. 187; М а м о н о в а В. А. Историография нартовского эпоса осетин: культурологический аспект. Автореф. дисс. ... канд. филол. н. СПб., 2004.

Л. К. Гостиева

ТОБОЕВ Цицеу Дзарахматович [**ТОБОЙТИ** Дзæрæхмæти фурт Цицеу] — *сказитель*, уроженец сел. Христиановское (ныне г. Дигора) РСО-А. От него в 1927 г. Андреем *Толасовым* записаны

кадаги «О том, как жили Ахсартаггата с Бората» («Æхсæртæггатаæ æма Бориагæ куд цардæнцæ, уой тауæрæхъ») и «О Нарте Сослане» («Нарти Сослани тауæрæхъ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 8 (2), д. 15, л. 338–344, 361–376.

И. Б.

ТОГУЗОВ Аксо [**ТОГЫЗТЫ** Аксо] — *сказитель*, уроженец г. Алагира РСО-А. От него в 1941 г. М. Цагараевым, М. Гапповым и К. *Бесоловым* записаны *кадаги* «Война между Бората и Ахсартаггата» («Бориагæ æмæ Æхсæртæггаты хæст»), «Сын Деденага Арахдзау» («Деденæджы фырт Арыхдзау»), «Кадаг об Алыты Алымбеге» («Алыты Алымбеджы кадаг»), «Сын Хамыца Батрадз» («Хæмыцы фырт Батрадз») и «Нарт Батрадз» («Нарты Батрадз») (запись на грампластинке).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (V), л. 1–6; п. 20, д. 58, л. 12, 13.

И. Б.

ТОГУС-АЛДАР [**ТОГУС-ÆЛДАР**] — персонаж эпоса, правитель заморских стран, враг нартов. Он не называется нартом, но произносит нартовскую *клятву*, и в его доме есть священный напиток *ронг*.

Его войска преградили путь к морю войскам *Насран-алдара*. Т.-а. владел многочисленными табунами, которые охраняли *железномордые волк, ястреб* и жеребец. Супруга Т.-а. обладала магической силой и способностями. Юный герой *Ацамаз* расправился с его охраной, а затем вступил в борьбу с Т.-а., но получил смертельную рану. Его спасла жена Т.-а. Ацамаз убил своего врага и женился на его супруге.

Имя Т.-а. А. А. *Туаллагов* сближает с наименованием тюркской этнической группы тогуз-огузов, основой этногенеза которой послужили племена сако-массагетского мира. Массагетская принадлежность объясняет отсутствие прямого отношения героя к нартам и, вместе с тем, наделение его нартовскими чертами.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 314–318, 502; ОЭЭ. С. 477; Т у а л л а г о в. Скифо. С. 99.

И. Б.

ТОЛАСОВ Андрей Александрович [**ТОЛАС-ТЫ** Сандыры фырт Андре (1894–1978)] —





уроженец сел. Христиановское (ныне г. Дигора) РСО-А, собиратель осетинского фольклора. По окончании Батал-пашинской гимназии дол-



А. А. Толасов

гие годы работал учителем в родном селе. Под влиянием М. Гарданова и Г. Дзагурова с 1927 г. стал записывать осетинские фольклорные произведения разных жанров, а также этнографический материал (им было собрано 120 текстов) в селах Осетии.

Записи Т. хранятся в НА СОИГСИ; частично опубликованы.

Соч.: Ирон сфæлдыстад; Нартæ; Нарты кадджытæ; Трудовая и обрядовая поэзия осетин. Вл., 1992.

Лит.: ОЭЭ. С. 478.

Л. Г.

ТОЛСТОВА Лада Сергеевна (1927–1991) — известный советский историк, этнограф. В 1951 г. окончила ист. ф-тет МГУ, где училась на каф. этнографии. Участвовала в работе Хорезмской археологической экспедиции, руководителем которой был ее отец С. П. Толстов.



Л. С. Толстова

В 1955 г. защитила канд. дисс. «Каракалпаки Ферганской долины (Историко-этнографический очерк)». С 1955 по 1969 гг. Т. работала в Нукусе сначала в Каракалпакском государственном педагогическом ин-те (до 1959 г.), затем в Институте истории, языка и литературы Каракалпакского филиала Академии наук Узбекистана. С 1969 г., переехав в Москву, начала работать в секторе Средней Азии и Казахстана Института этнографии АН СССР.

Научные интересы Т. были связаны с этнографией народов Приаралья, в основном каракалпаков. Она исследовала локальные группы каракалпаков в историко-этнографическом аспекте на основе многих исторических ис-

точников и собственных полевых материалов, собирая исторические сведения, предания и легенды этих групп. Другой, чрезвычайно интересовавшей ее темой была древнейшая история и этногенез каракалпаков и хорезмских узбеков. Собрал полевые материалы по историческому фольклору, культуре и языку каракалпаков конгратов, а также генеалогические легенды одного из подразделений конгратов — мюйтенов и узбеков-митанов, Т. стала разрабатывать проблему юго-западных этнокультурных связей в этногенезе и древнейшей этнической истории народов Приаралья. На основе исследований была опубликована книга Т. «Исторические предания Южного Приаралья. К истории ранних этнокультурных связей народов Арало-Каспийского региона» (1984), в которой, как и в статьях, сопоставила сказание о Даргафсаровой дочери с каракалпакским эпосом «Сорок девушек», а также указала на другие параллели с Нартовским эпосом. (См. *Тюркские параллели к осетинскому Нартовскому эпосу*).

Соч.: Толстова Л. С. Исторические предания Южного Приаралья. К истории ранних этнокультурных связей народов Арало-Каспийского региона. М., 1984. С. 86–89, 90, 111, 115–125, 159, 188–192, 197–198, 200, 205, 211–215, 228; ее же: Исторический фольклор каракалпаков как источник для изучения этногенеза и этнокультурных связей этого народа // Этническая история и фольклор. М., 1977. С. 151–156.

К. Ю. Рахно

ТОМАЕВ Бибо [**ТОМАЙТЫ** Бибо] — известный народный сказитель, уроженец сел. Рук Джавского р-на РЮО. Т. исполнял сказания в сопровождении *двенадцатиструнного фандыра*. По рассказам старожилов, когда в 1884 г. его посетил сказитель Дзарах Саулаев, Т. Б. было более ста лет.

Лит.: ОЭЭ. С. 478.

Л. Ч.

ТОМАЕВ Кылци [**ТОМАЙТЫ** Хъылци (1855–1922)] — уроженец сел. Рук Джавского р-на РЮО, один из первых собирателей осетинского фольклора. Т. окончил Владикавказское реальное училище, был активным членом Историко-филологического общества. Тексты осетинского фольклора в записи Т. хранятся в НА СОИГСИ; частично опубликованы.





Соч.: Нарты кадджытæ; Нарты; Ирон сфæлдыстад.

Лит.: ОЭЭ. С. 479.

Л. Ч.

ТОМАЕВ Мысырби Дженалдикоевич [**ТОМАЙТЫ** Дженалдыхъойы фырт Мысырби (1904–1967)] — талантливый сказитель, стихотворец и музыкант, уроженец сел. Кора Куртатинского ущелья РСО-А.



М. Дж. Томаев

От него записаны *кадаги* «Путешествие баделят» («Бадилаты балц»), «Сказание о Нарте Баградзе» («Нарты Батырадзы кадаг»), «Хуха и Нарсау»

(«Хуха æмæ Нарсау»), «Одинокий из рода Дзасоховых» («Дзасохты иунаг»); «Песня об Асланбеке» («Асланбеджы зарæг»), «Песня о близнецах Каргиевых» («Къарджиаты фаззæтты зарæг»), «Песня о Уастырджи» («Уастырджийы зарæг»); а от дочери Т. Мисурхан Томаевой — «Сказание о Уастырджи» («Уастырджийы кадаг»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, оп. 2, д. 586, л. 18; оп. 1, д. 683, л. 2, 3; Кадаггæнæг Томайты Мысырби. Дз., 2003. С. 36; ОЭЭ. С. 479.

И. Б.

ТОРДАРСОН Фридрих [THORDARSON Fridrik (1928–2005)] — известный исландский лингвист, один из крупнейших на Западе знатоков осетинского языка.

С 1965 г. Т. преподавал классическую филологию в качестве лектора в ун-те в Осло, в 1994 г. стал проф. Большую часть своей жизни он работал в Норвегии.

Т. сделал значительный вклад в развитие осетиноведения. Большой интерес представляют его «Краткие заметки по языку анатолийских осетин», а также его известная «Ossetic». В 2009 г., уже после смерти ученого, Соня Фритц подготовила к печати и издала книгу Т. «Исследования осетинской грамматики».

В своих исследованиях Т. неоднократно заявлял об иранском происхождении Нартовского эпоса. В труде 1972 г. он писал, что Нартовские

сказания «преимущественно иранского происхождения и глубоко коренятся в скифской древности». В работе 1983 г. Т. подчеркнул, что Нартовские сказания «широко распространены по всему северокавказскому ареалу, однако их иранское происхождение не вызывает сомнений».

Сопоставляя образ Нарта *Сослана* с греческим *Ахиллом*, Т. проанализировал мотив «ахиллесовой пяты». По его мнению, данный мотив был распространен скифами. Т. особо отметил супружество Ахилла и Ифигении, которую идентифицировал с местной скифской богиней.

Изучая образ *Бедухи / Агунды*, Т. предположил изначальную связь образа героини с образом правительницы Аида.

Соч.: Die Ferse des Achilles — ein skythes motiv? // Symbolae Osloenses. Oslo, 1972. Fasc. XLVIII; «Horse consecration»: Ossetic funeral rites // Материалы VI Международного colloквиума Европейского общества кавказологов «Нартский эпос и кавказское языкознание». Майкоп, 1994; Herodotus and the Iranians Symbolae Osloenses. Т. 71. Bergen, 1996; Ossetic // Nartamongæ. 2005. Vol. III. № 1–2. С. 75–109; Ossetic Grammatical Studies. Wien: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009.

Лит.: Г а б а р а е в Н. Я. Фридрих Тордарсон — осетиновед (Герундий в осетинском) // Nartamongæ. 2007. Vol. IV. С. 25–31; Э р ш л е р Д. А. F. T h o r d a r s o n. Ossetic Grammatical Studies // ВЯ. 2011. № 1. С. 151–156; Ч и б и р о в. ОН. С. 430.

Л. К. Гостиева

ТОТЕМИЗМ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ.

Т. — система представлений о сверхъестественной связи и кровной близости первобытной родовой группы с каким-либо существом. Согласно Т., покровителем и родоначальником коллектива собирателей, охотников или рыбаков является *растение* или животное, составляющее основу их *пищи*. Родовая группа носила имя своего тотема (покровителя) и свято почитала его. Торжественное поедание тотемного животного со временем сменилось периодом строжайших запретов на употребление его в пищу, т. к. животное, ставшее символом тотема, представлялось в качестве высшего духовного хранителя силы рода. В тотеме, как в некой абстракции, выражается идея тождества рода или племени со своим прародителем, с началом, дающим жизнь всему первобытному коллективу. Но





тотем выполняет не только функцию связи индивида и коллектива с прародителем, он также несет в себе историю своего рода, охраняет его от всяческих бедствий, тем самым способствуя духовному объединению первобытного общества. Как модус религиозного сознания, сформировавшийся в устойчивую идеологическую модель, Т. интегрировал людей в родоплеменной союз посредством подключения их к единой религиозной системе, позволившей им взаимодействовать со всеми окружающими силами.

Следы Т. присутствуют в памятниках материальной культуры, в языке и фольклоре осетин, и прежде всего в Нартовском эпосе. В *число* тотемных животных, упоминаемых в фольклорных произведениях, входят *олень*, *волк*, *медведь* и др. В Нартовских сказаниях есть множество сюжетов, связанных с белым или золотым оленем. Одно из сказаний повествует о похищении *дочерью Донбеттыра*, принимающей облик оленя (в других вариантах *голубя*), чудодейственных плодов из сада нартов. Культ оленя часто связывается с большой *водой*, морем, рекой. Облик оленя принимает и дочь *Солнца*, воспитанница семерых *уаигов*.

Символика оленя, как правило, сопровождает чудесные события. В одном *кадаге* нарт по имени *Цыбырфындз Саулаг* рассказывает, как в одном из *походов* (балцев) он увидел такое чудо: берег обратился в скалу, в которой виднелась *пещера*. В этой пещере что-то варилось в *котле*, под которым был разожжен костер из оленьих рогов. Понятие «олень» употребляется персонажами эпоса и в качестве эпитета для характеристики молодых воинов, исполненных доблести. Не случайны и часто встречающиеся описания жилища, которое снаружи и внутри обвешано шкурами оленя.

Материалы фольклора дополняют артефакты, найденные археологами. На металлических предметах, обнаруженных в скифских могильниках, изображения оленя наиболее часты. По мнению В. И. *Абаева*, одно из племен скифов — саки, обитавшие в Средней Азии, носило имя тотемного животного — саг (осет. олень). Слово «саг» входило в состав многих скифских личных имен.

Другим, не менее часто встречающимся в эпосе тотемным животным является волк

(*бирагъ*). Присутствие в эпосе образа волка еще раз подчеркивает наличие тотемных наслоений, оставшихся от той отдаленной эпохи, когда люди верили в свое происхождение от зверей и птиц. Характерным примером наличия в эпосе осетин мифа основанного на тотеме волка, является сказание об *Ахсаре и Ахсартаге*, в котором прослеживаются параллели с римской легендой о Ромуле и Реме. В. И. *Абаеву* удалось установить множество сходжений, которые наглядно иллюстрируют примеры близнечного мотива, связи с водной стихией, убийства брата братом. Как Ромул и Рем стоят в начале римской истории, так Ахсар и Ахсартаг стоят в начале Нартовской эпопеи. Обе легенды этногенетические. В обеих фигурирует волк, который считался у многих народов мира тотемным животным. В римской легенде рассказывается о том, как по приказу царя Амулия бросили в реку Тибр Ромула и Рема — сыновей весталки Реи Сильвии и бога Марса. На плач детей прибежала волчица и накормила их своим молоком. Осетинская легенда сообщает нам об отце двух героических юношей. Имя родителя Ахсара и Ахсартага — «Уархаг», фонетически оно восходит к *Warkata*, а семантически связано с др.-иран. *Warka* (волк), что позволило В. И. *Абаеву* причислить его к категории племенных имен «волчьего происхождения». Между тем, неразлучным спутником тотема является табу — запрет на название тотема. Поэтому как в латинском, так и в осетинском языке старое имя вытеснено новым: в итальянском вместо *Volc* — *Lip*, а в осетинском *warx* (*warg*) заменено на *birag* (В. И. *Абаев*).

В Нартовских сказаниях много примеров, указывающих на значимость образа волка (*собаки*). В *кадаге* «Рождение Сослана и его закалка» («Нарти Сослани райгурун æмæ байсард») *Сослан* становится неуязвимым после купания в волчьем молоке. В сказании «Смерть Нарта Сослана» («Нарты Сосланы мæлæт») умирающий Сослан предлагает волку отведать своего мяса, испить своей крови, от чего волк благодарно отказывается, вспоминая об услугах, оказанных ему нартовским героем.

Согласно поверьям, волчья *шкура* ограждала облаченного в нее человека от злых сил и болезней. *Конь Тотрадза*, вскормленный *чертями*, почуяв запах волчьих шкур, надетых на Сосла-





на, обращается в бегство, и Сослан поражает Тотрадза в незащищенную спину.

Таким образом, приведенные примеры свидетельствуют о том, что нарты в тотемном отношении являются детьми волка (*Уархага*). С культом волка связаны фамилии Бираговых, Кудзаговых и др.

Среди тотемных животных у алан-осетин встречается также и медведь. О родстве медведя с человеком гласит приводимое Б. *Гатиевым* народное поверье о том, что медведь прежде был женщиной, которую *Бог* за скверные поступки превратил в медведя, и потому он не опасен для женщин. Согласно народным поверьям, если бы медведь вздумал напасть на женщину, то ей следовало бы остановиться и обнажить свою грудь, и тогда, узнав, что это женщина, он не тронул бы ее. Сохранились легенды о происхождении от медведя фамилий Арсиевых, Арсоевых, Хубиевых. Опираясь на результаты своих исследований, проведенных в 20-е годы XX в., Г. Ф. *Чурсин* писал, что весной, в определенный день мая, все члены фамилии Хубиевых, устраивали в честь медведя, как своего покровителя, праздник. При этом они просили Бога о том, чтобы он даровал медведю здоровья и благополучия.

Все приведенные легенды имеют тотемную основу. Они характеризуют определенную эпоху или стадию племенного самосознания, для которой существенным являлось установление интимной, таинственной, сверхъестественной связи племени с каким-либо животным. См. *Олень. Волк. Конь. Ахсар и Ахсартаг*.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 8, 27, 54, 72, 89, 108, 149–151, 171, 174, 389; А б а е в. НЭО. 1982 С. 15–19; его же: Изогlossen; Ч и б и р о в. ТДКО. С. 159–186; К а л о е в. Осетины. С. 346–349.

Л. А. Чибиров
З. У. Цораев

ТОТРАДЗ — именитый герой осетинского Нартовского эпоса, сын *Алымбега* из рода *Алагата* (вариант — *Ахсартаггата*, Алборта). У Алым-



Сослан повис на пике. Худ. А. Джанаев

бега было семь сыновей и единственная дочь. Он погиб вместе с шестью сыновьями от руки *Сослана*. После него остались только дочь и единственный продолжатель рода — младенец в люльке по имени Т. Мальчик был особенный: спереди тело его было стальным, и рос он на удивление быстро.

Сослан задумал полностью истребить семью Алымбега, осознав, что если Т. подрастет, то непременно будет ему мстить. С этой целью он созвал всех нартов на *Поляну игр*, а из каждого дома, который не выставит участника в состязаниях, пригрозил забрать в услужение по девушке.

Мать Т. была в отчаянии. Однако младенец заявил: «Не носить мне имени сына моего отца Алымбега, если позволю отдать свою единственную сестру в рабыни».

Маленький Т. выбрался из люльки, сломав ее, встал на ноги и, узнав от матери место нахождения отцовского *коня* и оружия, поспешил на *Поляну игр*.





Его поединок с Сосланом завершился пресрамлением последнего: маленький Т. носил его перед нартами на острие своего *копья*. Сослан умолил Т. не позорить его, обещав дать еще поединок в следующую *пятницу*.

К условленному сроку по просьбе Сослана *Шатана* нашла способ, как расправиться с Т. Следуя советам матери, Сослан сшил себе *шубу* из волчьих *шкур*. Когда противники встретились, конь Т., воспитанный *далимонами*, испугался и понес наездника. Тогда Сослан убил его ударом в спину.

В эпосе существует несколько вариантов трагической развязки сюжета. Однако в своей основе все они содержат общий смысл, типизировать который следует как противостояние коварства и благородства.

На поминальную тризну «сабатизæр» (букв. ‘вечер субботы’) явился и Сослан. Мать Т. отказала ему в участии в поминальной трапезе. Тогда Сослан оскорбил ее и разбросал приготовленные яства. Жалобы матери долетели до *Страны мертвых*, и Т., отпросившись у *Барастыра* до заката *солнца*, отомстил за обиду, нанесенную матери. Правую руку Сослана Т. приносит *Залихан* и предлагает ей разговеться ею. Однако мать просит сына вернуть руку родным убитого, поскольку по обычаю нартов человека не хоронят без какой-либо недостающей части тела. Выполнив свой долг перед матерью, юный герой-мститель Т. вернулся в Страну мертвых на свое место в *раю*.

В некоторых сказаниях убийцей отца Т. выступает *сын Бура* (Буры фырт). Чтобы подступить к нему и отомстить за отца, Т. женится на его дочери Бурдзабах и, узнав от нее, как убить отца, расправляется с ним. В одном из сказаний Т. представлен как сын Созырыко. См. *Обычай отсечения руки*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 613–620, 690, 692, 729–733; СН. 1978. С. 201–211.

Л. А. Чибиров

ТОТРОВ Виссарион Константинович [**ТОТРАТЫ** Къостайы фырт Бесæ (1915–2004)] — к. и. н., этнограф-осетиновед, родом из сел. Ходз Джавского ущелья РЮО, участник ВОВ. По завершении войны жил в Молдавии, работал в Кишинеvском гос. ун-те.



В. К. Тотров

Сфера научных интересов: семейная обрядность, верования, народная медицина.

В 1941 г. Нартовский Комитет составил несколько бригад по сбору нартовских сказаний. Вместе с У. Богазовым и Б. Карсановым Т. входил в состав 1-ой бригады. Ученые совместно записали 26 нартовских сказаний в сел. Северной Осетии: Батакоюрт, Эмаус, Заманкул, Какадур и Карджын, от Х. *Гусова*, А. *Дзабиева*, Г. *Елканова*, Б. *Камарзаева*, Дж. *Бигаева*, Х. *Моргоева* и Дз. *Дудиева*.

Соч.: Из истории семейных обрядов осетин // ИСОННИИ. Т. XXIV. Вып. 1. Ордж., 1964; Советы народной медицины, Вл., 1992 и др.

Лит.: ОЭЭ. С. 482; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (1), л. 257–266.

Л. Ч.

ТОТРОВ Лексо [**ТОТРАТЫ** Лексо] — сказитель, уроженец сел. Кабузтыкау (Къабузтыхъæу) Джавского ущелья РЮО. От него в 1939–1940 гг. Д. *Бегизовым* записаны *кадаги* «Нарт Сидамон» («Нарты Сидамон»), «Нарт», «Спасение Нарта Аца» («Нарты Ацайы фервæзт») и «Урызмаг и Однорукий великан» («Уырызмаг æмæ Иудзонгон уайыг»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 43, д. 152, л. 31–36; п. 142, д. 383 (9), л. 1–46.

И. Б.

ТРАГИЧЕСКОЕ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ. Нартовский эпос содержит в себе в художественно-эпической форме исторический опыт осетинского народа. В нем запечатлелись различные стороны мирной и военной жизни. Трагическое начало отражено в ряде фольклорных сюжетов, а также в различных артефактах и памятниках изобразительного искусства, несущих этическое и религиозное содержание. Трагическое восприятие жизни — одно из важных мироощущений, передаваемых через историю судеб героев эпоса, разворачивающихся, как правило, в бинарных оппозициях. Основу трагического мотива, закодированно-





го в Нартовском эпосе, представляют столкновения героев с *Богом*, духами *неба* и земли, другими персонажами. Они наполнены непримиримой борьбой сильных характеров и страстей, страданиями героев или их гибелью, в них рельефно проявляются идеи достоинства и величия народа.

Трагические мотивы представлены уже в самых ранних повествованиях Нартовского эпоса. Судьба сталкивает *Ахсара* и *Ахсартага* с непреодолимыми обстоятельствами, среди которых есть и субъективные: жизненный опыт, страсти, их действия, поступки. Внезапное противостояние братьев-близнецов заканчивается смертью обоих. Символично, что они гибнут, защищая жизнь нартов, зависевшую от чудесного дерева, плоды которого и были *лекарством* от смерти. Нарты стерегли его как сокровище. До полуночи оно цвело, а от полуночи до рассвета давало плоды. Кто-то по ночам повадился ходить к этому дереву, цветы разбрасывал, а плоды поедал. Однажды, после полуночи, Ахсар и Ахсартаг, сторожившие чудесную *Яблоню*, увидели что-то шевелящееся на верхушке дерева, выстрелили, а наутро у самого дерева обнаружили окровавленное золотое крыло, подняли его и по кровавому следу вышли к берегу моря. *Ахсар* (по другой версии *Ахсартаг*) спустился на дно моря во владения *Донбеттыров*. Юноша услышал в доме женский стон и узнал, что к дереву, от которого зависела жизнь нартов, повадились по ночам ходить три *дочери Донбеттыра*. Девушки в облике золотых *голубей* прилетали к дереву и обрывали плоды. (С этим сюжетом перекликается найденное археологами золоченое изображение летящей птицы, несущей в клюве ветвь с тремя плодами, похожими на *яблоки*) (*Кузнецов*). Один из братьев пустил стрелу в голубку и ранил ее. Исцелить ее можно было, приложив к ране золотое крыло. Ахсар достал золотое крыло, приложили его к руке девушки — и стала она в семь раз краше, чем была. В благодарность родители отдали ее замуж за Ахсара. Стали юноша и девушка мужем и женой.

По прошествии времени захотелось Ахсару вернуться в родные места, и отправился он с женой к берегу моря. На морском берегу увидели они безлюдный дом, снаружи и внутри обвешанный оленьими и косульими *шкурами*. Это оказался дом брата-близнеца. Оставив жену, от-

правился Ахсар на поиски брата. Пошел он в одну сторону, а Ахсартаг появился с другой. Войдя в дом, он увидел красивую девушку и приблизился к ней. Та, думая, что это ее супруг, стала обнимать его. В это время вернулся Ахсар и, увидев эту сцену, обвинил брата в вероломстве, бросился на Ахсартага и убил его, а когда Ахсару открылась правда, он всадил *меч* себе в сердце. Смерть Ахсара и Ахсартага не является случайным эпизодом. Она имеет символическое значение, озаряя сумрачным светом судьбы большинства героев Нартовского эпоса, как бы предвещает трагический финал — гибель всех нартов.

Страдания, печаль, горе, как базисные для человека переживания, обогранные кровью жертв, сублимированные фольклором, со временем перерастают в факты социальной гармонии и конституируют пространство духовной культуры нартовского общества.

История страданий *Сырдона* начинается с кражи коровы *Хамыца*. Украл корову, Сырдон привел ее в свой дом и зарезал, поставил варить мясо, отправился на Нартовский *Ныхас* и принялся дразнить Хамыца: «Разве не тот самый достойный муж среди нас, у кого усы выпачканы жиром от коровы Хамыца?». Хамыц, догадавшись, кто украл его корову, отправился на поиски скрытого жилища Сырдона. Войдя в дом, он увидел *котел*, а в нем варившееся мясо коровы. Три малолетних сына Сырдона сидели вокруг котла. Хамыц схватил их и всех троих бросил в котел. Придя на Ныхас, он услышал в свой адрес очередное издевательство Сырдона: «Как не пожалеть Хамыца-алдара, кто-то ест мясо его большой коровы, а он ходит голодный по улицам». Хамыц ответил: «Кто знает, может, тот, кто ест мясо моей коровы, съест мясо и собственных детей».

Сырдон, горюя о погибших детях, в память о них создает *двенадцатиструнный фандыр*, исполняет на нем печальную песнь и увековечивает, возникший из разверзшейся перед ним мрачной бездны переживаний, удивительный *музыкальный инструмент*. После похорон своих детей Сырдон взял *фандыр* и отправился к нартам. Он заиграл и запел на Ныхасе. Слушатели были потрясены величием момента. В данном сюжете отражено не просто эхо страдания Сырдона, отозвавшееся живым и скорбным колебанием в их душах. Это голос трагической судьбы всего нартовского народа.





И сказал Сырдон: «Нарты, это вам мой дар, позвольте же мне жить среди вас как равный. “Если не пожалел для нас такое сокровище, тогда брат ты нам всем, даем тебе право присутствовать на нашем Ныхасе и как брату позволяем тебе войти в наши дома”, — ответил ему Урызмаг».

Так Сырдон 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!».

Трагична и судьба *Сослана* — солярного героя, а в поздних пластах эпоса героя, наделенного многими антропоморфными чертами. Мифоэпическое сознание отражает борьбу Сослана с различными силами, стихиями и духами, закончившуюся смертельным противостоянием с *Балсаговым Колесом*. Солнце посылает своего прислужника, всеокрушающее Балсагово Колесо, отплатить Сослану за обиду, нанесенную его дочери. Колесу Балсага не удалось с первого раза покончить с Сосланом. Когда Сослан стал преследовать врага, на призыв задержать Колесо откликнулась живая природа: осиновая, буквая, ореховая и березовая рощи. С их помощью Сослан настиг колесо, подмял его под себя. Оно попросило пощады и дало слово больше не нападать на него. Балсагово Колесо поднялось на небеса и пожаловалось Солнцу: «Прокатилось я по голове Нарта Сослана, но ничем ему не навредило». Солнце сказало: «Выше колен он из стали, и не сладить тебе с ним, если не прокатишься по его коленям». В другом варианте сказания коварный Сырдон подговорил Колесо предательски напасть на Сослана и перерезать обе ноги (сохранился артефакт с изображением, на котором Колесо атакует воина с секирой, явно нацелившись на его ноги). Оттенок неизбывной печали в картину происходящего добавляют дикие животные и птицы, беседующие с умирающим Сосланом и отказывающиеся насытиться мясом с его ног.

Одна из главных трагических страниц Нартовского эпоса связана с именем лучшего из нартов славного *Батрадза*, удостоенного чашей *Уацамонга*. По собственной воле он вступил в неравную борьбу с небожителями, которые упростили Бога погубить Батрадза за содеянное. Бог услышал жалобы своих ангелов и пустил на Батрадза Балсагово Колесо. Его уязвимым ме-

стом была одна кишка, которая осталась незакаленной. От нестерпимого жара, наведенного Богом, она загорелась, Батрадз упал, а Балсагово Колесо проехало по нему и убило его. Бог поручил своим ангелам снести Батрадза в *Софийский склеп*. Когда ангелы отнесли Батрадза к Софийскому склепу, он уперся ногами, сказав, что хочет увидеть Бога. Бог появился и проронил *три слезы*. Из них возникли три святых: *Таранджелос*, *Мыкалгабырта* и *Реком*. Сюжет о гибели Батрадза глубоко символичен, ибо для творцов эпоса в историческом контексте борьба христианства с традиционными верованиями означала культурно-мировоззренческую трансформацию.

Борьбе нартов с высшим существом посвящены заключительные эсхатологические страницы Нартовского эпоса, ставшие средоточием и кульминацией всего трагического. Все герои Нартовского эпоса поставлены в обстоятельства, в которых они, казалось бы, принимают вполне естественные решения, однако их поступки с неизбежностью приближают страшную развязку. Предопределение судьбы эпических героев является следствием объективных эпохальных перемен в мировоззренческих структурах, трансформирующих образ жизни всего этноса. Трагедия обусловлена столкновением свободной воли героев с суровой исторической необходимостью, с непреодолимыми внешними обстоятельствами, вставшими на пути развития общества нартов. Вызов, брошенный нартами Богу, позволяет древнему эпическому сказителю осмыслить неизбежность драматического финала. В самом деле, нарты покорили все народы, и не осталось в мире достойных им противников. Остается только помериться силой с Богом. Бог обращается к ним через своего посланника: «Если вдруг одолею вас, как тогда мне поступить, истребить всех до единого или сохранить лишь самых худших из вашего потомства?». Поставленный перед выбором между вечной славой и бесславной жизнью, народ отдает предпочтение вечной славе. Когда настала *пятница*, нарты все устремились на вершину *Уаза*. Эту гору Бог перевернул и накрыл нартов всех до единого. Так погибли нарты. Так оборвался нартовский род.

Гибель нартов ставит финальную точку в истории, начало которой было положено трагической смертью Ахсара и Ахсартага, не сумевших уберечь плоды чудесной Яблони, дающие





бессмертие. Трагическими символами стали и скорбная песнь Сырдона о погибших детях и двенадцатиструнный фандыр, пребывающий в веках как напоминание о былых подвигах нартовских героев, отказавшихся от вечной жизни в бесславии, в пользу вечной славы — единственного достояния, отвоёванного ими у бессмертных *небожителей* и навеки сохранившего их имя.

Лит.: Нарты ОГЭ. Кн. 2. С. 7–12, 16, 20, 163, 164, 206, 207, 289, 485, 486; НК. ИАЭ. 1. С. 13–108; НК. ИАЭ. 2. С. 8; НК. ИАЭ. 5. С. 586–609; А б а е в. НЭО. С. 118; К у з н е ц о в. Нартский эпос. С. 121, 122, 127.

З. У. Цораев

ТРЕВОГА [ФÆДИС]. Участники Т. (фæдисонтæ) — люди, спешащие на помощь в случае какой-либо беды: нападение врага, стихийное бедствие и т. п. Услышав возглас «фæдис», каждый осетин, способный отреагировать, мгновенно спрашивал: «в какую сторону?» («чердæм фæдис?»), и, прихватив дорожную сумочку с яствами, которая всегда висела у входа в каждый *хадзар* (иногда преследование продолжалось сутками), мчался в указанном направлении, пеший или верхом на *коне*.

Понятие Т. повсеместно встречается в Нартовском эпосе в значении сигнального возгласа: «Тревога! Терк-гурки угнали наши стада!» («Фæдис! Терк-гурктæ нын нæ рагъау атардтой!»). Мотив Т. характеризует нартовский образ жизни, полный опасностей и испытаний: «Урызмаг отлучился по тревоге» («Урызмаг фæдисы ацыди»).

Горделивые нарты считали зазорным при угоне чужого скота не предупредить сторону противника. Собираясь угнать скотину турок, *Безмянный сын Урызмага* предлагает отцу известить их об этом: «Нельзя, Урызмаг! Нас вы смеют нарты, за то, что мы украдкой угнали стада. Ты гони их, а я пойду и закричу — «фадис»! Мальчик прискакал к туркам и стал кричать: «Фадис! Ваши стада угнали!».

Любопытная параллель прослеживается в шотландских сказаниях, где каждый воин-охотник был обязан явиться, услышав слово «фогхед» — охотничий призыв Финна.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 482–483; НК. ИАЭ. 2. С. 745; А б а е в. Из осетинского. С. 35–84; Сквозь волшебное кольцо: британские легенды и сказки. М., 1987. С. 298.

Л. Ч.

ТРЕСКОВ Илья Васильевич (1916–1997) — д. филол. н., проф. Более двадцати лет Т. работал зав. каф. русской и зарубежной литературы КБГУ и зам. директора КБНИИ. В 1954 г. защитил канд. дисс. на тему: «Шора Ногмов — писатель и деятель просвещения кабардинцев: из истории русско-кабардинских литературных и культурных связей первой половины XIX в.», позже — док. дисс.

Главной научной темой Т. было исследование фольклора народов Северного Кавказа. В 1963 г. он издал книгу «Фольклорные связи Северного Кавказа», в которой рассмотрел исторические фольклорные взаимосвязи северокавказских народов, антично-кавказские и русско-кавказские связи.

Т. разделял кавказскую концепцию полицентризма Нартовского эпоса, выдвинутую Е. И. *Крупновым*, отрицал исключительную принадлежность эпоса какому-нибудь одному народу, считая его созданием и достоянием многих народов Кавказа. Т. предполагал, что «нартский эпос, все же, в основном сложился на самом Кавказе».

Причину сравнительно лучшей освоенности и большей популярности осетинских Нартовских сказаний Т. тенденциозно усматривал в том, что они раньше других версий «Нартиады» стали объектом научного изучения.

Соч.: Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963; Нальчик, 2012; К географии «Нартиады» // УЗКБНИИ. 1967. Т. XXVI. С. 29–60; Адыгские просветители и писатели XIX — нач. XX века // Очерки истории кабардинской литературы. Нальчик, 1968. С. 65–82; Повесть о Шоре Ногмове. Нальчик, 1974; Взаимоотношения народных поэтических культур. Нальчик, 1979.

Лит.: Ч и б и р о в. ОН. С. 328, 352 и др.

Л. Г.

ТРЕХНОГИЙ КОНЬ УАСТЫРДЖИ [УАСТЫРДЖИЙЫ АРТЫКЪАХЫГ БÆХ] — трехногий *конь небожителя Уастырджы*. Одним из основных персонажей осетинского религиозного пантеона является Уастырджы — небесный покровитель мужчин, воинов и путников. Уастырджы относится к числу главных действующих лиц осетинской «Нартиады». Его чудесного белого коня сказители называют трехногим (артыкъахыг), и относительно этой особенности у исследователей существуют разные точки зрения.

Первая попытка истолкования образа трехногого коня принадлежит Е. Г. *Пчелиной*. Обна-





руженные ею в сел. Сохта и в святилище *Реком* бронзовые артефакты, изображающие гиппокампов, т. е. коней с рыбьими хвостами, исследовательница связала с упоминаемым в Нартовском эпосе треногим конем Уастырджи. Справедливости ради следует отметить, что мысль о соответствии мифологического гиппокампа (морского коня с рыбьим хвостом вместо задних ног) треномому коню была высказана задолго до Пчелиной. Немецкий иранист Георг Хюзинг еще в 1932 г. писал: «Конь Посейдона также является треногим гиппокампом, который изображается с двумя передними ногами и змеиным или рыбьим телом». Однако сопоставление тренового коня, принадлежащего Уастырджи, с рыбохвостыми гиппокампам не представляется достаточно обоснованным. Все те места в изданиях Нартовского эпоса, на которые ссылается Пчелина как на содержащие прямые упоминания тренового коня Уастырджи с рыбьим или змеиным хвостом, при проверке не обнаруживают подобных сведений. Кроме того, тексты сказаний неоднократно свидетельствуют о том, что водные глубины неподвластны божественному всаднику. *Дзерасса* ускользает от него, нырнув в море. В одном варианте сказания о Нарте *Маргудзе* Уастырджи не может переправиться через реку, а в другом — через море, и когда его вместе с конем едва не унесло течением, на помощь пришел Нарт Маргудз. Правда, имеются сказания, в которых Уастырджи на коне переплывает море, но и здесь ничего не говорится о рыбьем или змеином хвосте его коня.

То, что треногий конь, принадлежащий Уастырджи, в эпосе довольно слабо соотносен с водной стихией и вполне отчетливо связан с воздушной сферой, следует из многих фактов. Переправляясь через реку, Уастырджи рассчитывает не на рыбий хвост, якобы имеющийся у его коня, а на его крылья. Переплывающего через море Уастырджи *сказитель* сравнивает не с рыбой, как можно было бы ожидать, а с водоплавающей птицей (хъазы ленк гæнгæ «плывя, как гусь»). В другом сказании Уастырджи появляется среди нартов на хромом (что в мифологическом плане равнозначно треномому) коню. Но в нужный момент медленно передвигающийся по земле хромой конь превращается в крылатого и взмывает ввысь, становясь недостижимым для любого земного скакуна. Судя по

всему, и здесь мы имеем дело с реликтами древней мифологии, поскольку «во всех индоиранских традициях распространено уподобление коня и птицы» (*Кузьмина*). Некоторые соответствия можно указать и за пределами индоиранской традиции: в немецком фольклоре встречается упоминание пролетающего по воздуху тренового коня, которого связывают с архаичными представлениями о верховном боге германско-скандинавской мифологии Одине (*Wolf*).

Отсутствие ихтиоморфных признаков у чудесного коня Уастырджи в наиболее полном научном издании нартовских текстов заставляет скептически относиться к гипотезе Пчелиной. Тем не менее, в исследовании Пчелиной имеются важные наблюдения, помогающие раскрытию мифологического содержания образа тренового коня. Ученый делает верный акцент на том, что треногим конем в эпосе обладает персонаж с явными чертами солнечного божества, хотя она и не связывает непосредственно с этим фактом истолкование мотива треновости. В мифологиях разных народов мира солярной символике присущи элементы тройственности. Возможно, солярным символизмом коня может быть объяснена и такая его необычная черта, как треновость (см. ниже). В этой связи необходимо отметить бронзовые бляшки в виде «вихревых розеток», обнаруженные Пчелиной в святилище Реком. На одной из них вместо расходящихся односторонне от центра выгнутых дуг изображены три миниатюрных лошадиных головы. О связи тройственных элементов с образом коня и солярным мифом в индоиранской традиции, вероятно, свидетельствует одно интересное наблюдение Кузьминой: и в древнеиндийском ритуале ашвамедха, и в скифском ритуале число приносимых в жертву коней кратно трем.

Другое истолкование образа тренового коня Уастырджи принадлежит Г. Чеджемову. По мнению автора, образ Уастырджи сформировался на основе образа Нарта *Урызмага*, в силу чего принадлежащий Уастырджи конь должен был вобрать в себя черты, присущие *Арфану*, коню Нарта Урызмага. А поскольку Арфан своими стальными копытами высекает искры, то таким же свойством должен обладать и конь Уастырджи, и, стало быть, его могли называть Уастырджийы арткъахыг бæх «огненногий конь Уастырджи». Со временем арткъахыг бæх, или





арткяхыг бæх «огненногий конь» могло перейти в æртыкяхыг бæх «трехногий конь».

Хотя «огненновость» коня Уастырджи целиком выводится из сопоставления с Арфаном, конем Нарта Урызмага, Чеджемов не привел текстов, в которых бы к самому Арфану применялся эпитет æртыкяхыг «трехногий» или æртыкяхыг «огненногий». С другой стороны, кроме Уастырджи, в осетинской «Нартиаде» обладателем трехногого коня выступает и Нарт *Сослан*: «Уæдта æ æртыкяхухг бæхбæл, æ тæрнихи ба еунаг цæстæ, уобæл саргъ февардта æма йеци æхсæвигон ранæхстæр æй, сæумæ сабат уодзæнæй, зæгъгæ, уæд» («Затем [Сослан] оседлал своего трехногого коня с одним глазом на лбу и в ту же ночь, накануне субботы, отправился») (записал Константин Гарданов в сел. Христиановском, не позднее 1902 г.); «Йе 'ртыкяхухг Дзиндз-аласабæл / Йеци æ байвæд бæргæ рабадуй, / Нарти бæстæмæ, зæгъуй, бæргæ фæййагауй» / («[Сослан] на своего трехногого дзындз-аласа сел, / В Нартовскую страну отправился») (сказитель 68-летний Дабег *Гатыев* из сел. Христиановское; 5 февраля 1941 г. записал Казбек *Казбеков*). Образ нартовского Сослана невозможно вывести из образа Нарта Урызмага, а потому и трехность его коня не может быть объяснена путем экстраполяции на него гипотетического вывода об «огненноности» Арфана. Кроме того, в Нартовском эпосе нет ни одного случая использования эпитета арткяхыг / æртыкяхыг «огненногий». Такого слова нет ни в одном лексикографическом источнике, и не известно ни одной документированной цитаты, подтверждающей его существование в осетинском языке до выхода вышеупомянутой статьи Г. Чеджемова. Стало быть, замена æртыкяхыг на арткяхыг, т. е. замена трехногого коня на «огненноногого», не имеет основания в осетинской фольклорной и литературной традиции.

Гипотеза об «огненноности» приобрела немало сторонников как среди неискушенных любителей эпоса, так и среди опытных исследователей. А. Р. *Чочиев* в монографии 1982 г. также пишет о переосмыслении «огненноности» æртыкяхыг крылатого коня Уастырджи в «трехность» æртыкяхыг. Конем Уастырджи он называет Арфана и относит æртыкяхыг «огненногий» к числу его наиболее частых эпитетов, однако без указания источника, подтверждаю-

щего данное положение. Опираясь на книгу *Чочиева*, эти выводы повторяют А. И. Иванчик и Т. Н. Чибиров. В составленном Х. Ф. *Цгоевым* «Словаре осетинской мифологии и уклада жизни» также без каких-либо отсылок к источникам утверждается, что осетины издавна называют коня Уастырджи æртыкяхыг «огненногий», а эпитет æртыкяхыг «трехногий» является всего лишь его неправильным вариантом.

Тем не менее мотив трехности коня, принадлежащего Уастырджи, четко фиксируется нартовскими текстами, записанными от разных сказителей: «Уыцы уынгаг сахаты йæм Хуыцау Уастырджийы æрбауагъта йæ æртыкяхыг бæхыл æмæ йæ егæрттимæ» / («В этот трудный час Бог послал ей Уастырджи на трехногом коне и с борзыми») (сказитель 80-летний Кавдын *Гуриев* из сел. Гули Куртатинского ущелья; в марте 1896 г. записал Гагудз *Гуриев*); «Кæцæйдæр фæзынди Уастырджи æмæ куы бамбæрста Нарты сæфты хабар, уæд йе 'ртыкяхыг бæхыл Нарты хъæуы смидæг» / («Откуда-то появился Уастырджи и, когда понял, что нарты погибают, на своем трехногом коне оказался в нартовском селении») (сказитель 127-летний Пепе *Бегизов* из сел. Едыс, Южная Осетия; 3 февраля 1939 г. записал Дудар *Бегизов*).

Трехногие кони встречаются в мифологии многих народов мира, и исследователи сопоставляют их с аналогичным образом осетинского фольклора. А. А. *Туаллагов* отмечает трехногих коней в карачаево-балкарском и кабардинском эпосе, в сказаниях вайнахов и аварцев; у якутов трехногий конь считается животным, переносящим шамана в иной мир. К этому ряду следует добавить трехногих лошадей из французских, швейцарских, русских, венгерских, грузинских, кетских, туркменских и курдских сказок и преданий. Образ трехногого коня широко распространен в немецком фольклоре, и его глубинный смысл с точки зрения аналитической психологии исследовал Карл Густав Юнг.

В греческой мифологии Харон, перевозчик душ умерших людей в аиде, первоначально представлялся как трехногий конь. В датских легендах богиня смерти Хель является за душами людей верхом на трехногой лошади Хельхест, но, по мнению М. Олдфилд Гоувей, изначально Хель почиталась как богиня-мать на белоснежном трехногом скакуне. Один (Водан),





верховный бог германо-скандинавской мифологии, обладает восьминогим конем Слейпниром, однако в немецких легендах о «дикой охоте» Один фигурирует в роли предводителя войска мертвых и скачет не на восьминогом, а на трехногим коне. Р. Вольфрам видел в этом мифологическое отражение совершавшегося членами мужского союза древнего культового действия, которое сохранялось в виде обрядовых шествий сельской молодежи в разных частях Европы вплоть до начала XX в. Так, например, в разных селениях графства Кент центральное место в подобных шествиях принадлежало трехногую коню: «Образ коня представляется в следующем виде: на конце палки длиной в четыре фута закреплена очень древняя, вырезанная из дерева и раскрашенная голова коня. К этой конструкции прикреплен мешок из материи, в котором укрывается человек. Он должен идти согнувшись, чтобы имитировать продолговатое, вытянутое туловище лошади, опираясь при этом на вертикально удерживаемую палку, на которой закреплена лошадиная голова, так что животное выступает трехногим (палка впереди — в качестве третьей ноги). Это раскрывает нам загадку призрачных животных в Дикой Охоте, которые снова и снова обозначаются как трехногие. Эта фигура появляется точно также и в Румынии, по внешнему виду не отличаясь от английской» (Wolfram).

Уастырджи наделен чертами солнечного божества, и не случайно именно он выступает обладателем чудесных коней, поскольку солярный символизм коня широко распространен как в индоевропейской традиции, так и за ее пределами. Трехногость коня может быть объяснена его солярным значением, поскольку в архаичных культурах тройственная символика была тесно связана с представлениями о *солнце*. В Малой Азии солнце часто изображалось в виде так называемого трискелиона: диска, из которого выходят («излучаются») три бегущие человеческие ноги. Такой распространенный в античное время предмет домашнего обихода и религиозного культа, как треножник, также считается солнечным символом, поскольку три его опоры соответствуют трем «моментам» солнечного пути: восходу, зениту и закату.

О связи трехногости коня с солярным символизмом этого животного говорят некоторые факты индоиранской мифологии. Древнеиндий-

ский солнечный бог Вишну в одном из своих зооморфных воплощений предстает в образе коня и наделяется соответствующими эпитетами: «имеющий лицо коня», «лошадиноголовый». В то же время, согласно ведийскому мифу, Вишну совершает три чудесных шага (*tripada*), которые, по одной из наиболее распространенных трактовок, обозначают движение солнца: восход, зенит и закат. Следует отметить, что др.-инд. *pad-* обозначает и шаг, и ногу, поэтому вполне справедливым представляется вывод В. В. Евсюкова и С. А. Комиссарова о семантическом тождестве тройного шага и трехногости, подтверждаемом многими деталями индоевропейских ритуалов и материалами древнекитайской мифологии. Этим тождеством объясняются известные в индийском искусстве изображения трехногого Вишну.

С мифологемой трех шагов связывают и другое представление о Вишну. Голландский священник Филипп Бальдеус (1632–1671), автор «Описания берегов Ост-Индии», привел немало интересных сведений по индуистской мифологии. Десятую аватару Вишну он описывает как белого летающего коня, который находится на небесах и всегда стоит только на трех ногах, а переднюю правую ногу держит поднятой. Когда греховность людей достигнет предела, конь опустит четвертую ногу, и земля будет уничтожена.

М. Йенс сопоставил сведения Бальдеуса с иранской легендой из «Зардушт-нама», согласно которой ноги коня, принадлежавшего царю Гуштаспу, оказались втянутыми в туловище. Пророк Зардушт смог исцелить животное, вытянув при помощи молитвы его скрытые в туловище ноги. Йенс называет принадлежащего Вишну коня «трехногим» и, судя по всему, рассматривает мотив его «поднятой ноги» как соответствие мотиву «скрытых ног» в зороастрийской легенде.

Три шага Вишну обозначают не только движение солнца, но и путь в высший солнечный мир, где пребывают люди после смерти. Аналогичное воззрение имеется в иранской мифологии. Тремя шагами Амэша-Спэнта (высшие божества зороастрийского пантеона) восходят от земли к солнечной сфере и достигают райской обители праведных душ. Зороастрийцы представляют *рай* состоящим из трех ступеней, проходя которые душа праведника совершает три шага, при этом третья ступень относится к





сфере солнца, подобно тому как в «Ригведе» третий шаг Вишну отождествляется с солнцем в зените.

В осетинском *обряде посвящения коня покойному* (бæхфæлдисын) один из стариков сначала трижды обводил оседланного коня вокруг покойного, затем с *чашей пива* или *араки* произносил посвятельную речь и, дав коню отвесть из чаши, выливал напиток на его копыта (по другому варианту — разбивал чашу о копыто коня). Смысл обозначаемой в ритуале связи между конскими копытами и *хмельным напитком* может быть прояснен в сопоставлении с данными ведийской мифологии. Согласно исследованиям австрийского этнолога Карла фон Шписса, в архаичных культурах сосуд для напитка бессмертия мог иметь форму конского копыта. Так, в ведийской мифологии по велению божественных близнецов-всадников Ашвинов из копыта лошади вытекают 100 кувшинов хмельного напитка суры или мадху (оба слова означают мед или некий напиток, приготовленный из меда). Кроме того, о трех следах, оставленных тремя шагами Вишну, в «Ригведе» сказано, что они «полны меда» (I, 124, 4), а «в высшем следе Вишну — источник меда» (I, 124, 5). Поскольку Вишну, с одной стороны, оставляет три следа, а с другой — прямо отождествляется с конем, стоящим на трех ногах, постольку он должен быть трехногим. Согласно фон Шписсу, наполненные медом три конских следа Вишну отражают мифологическую идею о копыте коня как источнике хмельного напитка.

Уастырджи не только сам перемещается между мирами на трехногом коне, но и одаривает умерших людей чудесными конями, чтобы они могли быстрее добраться до *Страны мертвых*. Уастырджи особенно тесно связан с миром мертвых. В Нартовском эпосе он совершает погребение *Ахсара* и *Ахсартага*, одним лишь ударом *войлочной плети* соорудив для них *склеп*. Он проникает в склеп Дзерассы и возвращает мертвую красавицу к жизни, при том, что в остальных нартовских текстах властью возвращать умерших людей на некоторое время в мир живых обладает *Барастыр*, повелитель Страны мертвых.

Считается, что Уастырджи «унаследовал черты того аланского бога войны, которому аланы поклонялись в образе меча» (В. И. Абаев).

Но этого же бога войны аланы почитали и как бога загробного мира. Вероятно, Уастырджи вместе с военными функциями унаследовал и те черты аланского бога войны, которые характеризовали последнего как владыку мира мертвых. В таком случае становится понятным, почему в традиционных религиозных представлениях осетин именно Уастырджи считается установителем ритуала посвящения коня покойнику.

В анонимной статье 1868 г., посвященной религиозным верованиям осетин, приводится текст напутственной речи, произносимой над умершим. Из этой речи становится ясно, что Уастырджи одаривает конями не всех умерших, а только храбрых воинов. Умершие храбрецы именуются «друзьями» самого Уастырджи, и в этом можно видеть отголосок древней идеологии военного мужского союза, небесным главой и покровителем которого представлялся бог войны. О том, что осетинский Уастырджи является именно таким покровителем военных мужских союзов, уже писали в своих исследованиях А. И. Иванчик и К. Кершоу. Согласно этому же тексту, умерший храбрец отправляется в царство мертвых на чудесном трехногом скакуне Уастырджи. Близкое соответствие можно указать в германо-скандинавской мифологии. Здесь Один (Водан) — бог войны, покровитель мужских союзов и владыка Вальхаллы, небесного чертога («рая»), где пребывают павшие в битвах отважные воины. Только Один обладает чудесным восьминогим конем Слейпниром. В то же время исследователи обнаружили одну весьма любопытную деталь: памятные стелы острова Готланд (Швеция, вторая половина I тыс. н. э.) из Ардре, Хаблинго и Тьянгвиде содержат изображение умершего человека, перемещающегося в иной мир на восьминогом коне Одина. По мнению О. Хёфлера, это свидетельствует о том, что владыка Вальхаллы иногда сам представлялся в образе коня.

Осетинские сказители иногда называют трехногого коня хромым. Аналогичная ситуация прослеживается и в других фольклорных традициях. В одних и тех же сюжетах чудесных коней настолько часто называют то трехногими, то хромыми, что исследователи уже давно пришли к выводу о несомненном тождестве хромоты и трехногости. В русской сказке «Сивко-бурко» младший из трех братьев, Иван-дурак, отправляясь из дома, спрашивает братьев





дать ему хоть какую-нибудь лошадь: «Братья не могли отбиться: «Ну, ты возьми, дурак, вон трехногую кобыленку!». Прошло время, и Иван-дурак снова собрался в путь и стал просить у братьев лошадь. Те вновь не смогли ему отказать и «велели опять взять хромую кобылешку». Эта история с уговорами повторилась и в третий раз: «Нет, отбиться не могли, бились, бились, велели взять худую кобылешку». Как видно, «трехногая», «хромая» и «худая» выступают как равнозначные характеристики лошади.

Третий эквивалент трехногой лошади — «худая кобылешка» — возможно, следует сопоставить с интересным наблюдением Карла фон Шписса. Австрийский этнолог видел отражение мотива конской трехногости в имени иранского героя Керсаспы, означающем, согласно Шписсу, «тот, кто имеет поврежденную лошадь». Более точная этимология этого имени несколько иная: «имеющий худых, тощих лошадей», и его связь с мифологемой трехногого коня может вызвать определенные сомнения, тем не менее, полностью исключать ее, вероятно, не следует, учитывая идентичность применяемых к лошади определений «трехногая» и «худая» в приведенной выше русской сказке.

Г. Хюзинг приводит сообщенные ему Эдмундом Кюттлером сведения о том, что «ущербный / худой», трехногий конь встречается в грузинском фольклоре под именем Раши, и это не кто иной, как Рахш, конь Ростамы.

Также и в немецком фольклоре персонаж, отчасти напоминая Ивана-дурака русских сказок и имеющий столь же непрезентабельное имя-прозвище — Паршивоголовый, в сюжетах, близких к упомянутой выше русской сказке, также стремится участвовать в бою, *охоте*, поисках живой *воды* и т. д., однако получает для этих своих геройских деяний только хромую («трехногую») лошадь.

Г. Хюзинг попытался истолковать образ трехногого коня в контексте иранского лунарного мифа, но на весьма зыбком основании: усмотрев черты сходства между чудесным трехногим ослом пехлевийских текстов и Апаошем, дэвом засухи в образе черного коня, он экстраполировал на последнего признак трехногости, хотя в источниках на это нет никаких указаний. Трактровку Хюзинга поддержал Рольф Нойманн и даже попытался применить ее к истолкованию

принадлежащего Одину хромого восьминогого коня Слейпнира, но дальнейшего развития эта гипотеза не получила.

Как отмечалось, конь Одина / Водана в немецких легендах выступает не только восьминогим, но и трехногим, при этом его трехногость вновь связывается с хромотой или приравнивается к ней. «Его (Одина. — А. Д.) трехногий, т. е. хромой, конь звался Sleipnir, Schleifer, кельт. *slaopairean*» (Obermüller).

Виктория Прассер также отметила, что в немецком фольклоре хромающий или трехногий конь — животное Водана и трактуется хромоту как признак териоморфности. Прассер привела интересные примеры из немецкой этнографии (крестьянские танцы с движениями, имитирующими хромоту, беговые соревнования, в которых последний должен был привязать к колену пучок соломы и хромать, будто у него подбито колено), которые, по ее мнению, являются остатками ритуалов мужского союза и культа Водана. Легенды, в которых главный герой не только выступает на трехногом коне, но и сам оказывается раненым в ногу, т. е. хромым, свидетельствуют о териоморфном характере этого героя и о связи этих легенд с мифологией Водана, который первоначально выступал в образе коня, т. е. отождествлялся со своим знаменитым конем Слейпниром. В этой связи интересно отметить осетинский текст, в котором Уастырджи появляется среди нартов на трехногом, хромом коне. Когда нарты предложили ему станцевать вместе с ними, он ответил: «Мае бах кьуылых у, маехæдæг дæр кьуылых дæн мае бахау, æмæ мае ауадзут фæлтау мае фæндагыл» / («Лошадь моя хромая, да и сам я хромой, подобно моей лошади, так что лучше позвольте мне дальше держать свой путь»). В этом фрагменте мы видим отголосок того же архаичного представления, согласно которому божественный всадник отождествляется с его хромым конем.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 18, 463; НК. ИАЭ. 2. С. 494, 498; А б а е в В. И. Дохристианская религия алан // XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960. С. 5–7; А б а е в. ИТ. 1990. С. 109; Д а р ч и е в А. В. К вопросу о значении трехногого коня в религиозно-мифологических представлениях осетин // Научный диалог. 2020. № 8. С. 393–397; его же: К вопросу о значении одного зооморфного образа осетинской нартиады





// Заметки ученого. 2020. № 11. С. 38–40; Д а р ч и е в А. В., Д а р ч и е в а С. В. Нартовский эпос в исследованиях Е. Г. Пчелиной // Археология, этнография и языки Кавказа в документальном научном наследии Е. Г. Пчелиной. Сб. ст. по материалам научных чтений. СПб.: Реноме, 2019. С. 147–150; их же: Трехногий конь нартовских сказаний в рукописных материалах Е. Г. Пчелиной // Власть истории — История власти. 2020. Т. 6. Ч. 7. (№ 25). С. 1050–1059; их же: Некоторые проблемы нартоведения в научном наследии Е. Г. Пчелиной // Оригинальные исследования. 2020. № 12. С. 5–10; Е в с ю к о в В. В., К о м и с с а р о в С. А. Бронзовая модель колесницы эпохи Чуныццо в свете сравнительного анализа колесничных мифов // Новое в археологии Китая. Исследования и проблемы. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1984. С. 58–60; К у з ь м и н а Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. Киев: Наукова думка, 1977. С. 100; Народные русские сказки А. Н. Афанасьева. М.: Гос. изд-во художественной литературы, 1957. Т. 2. С. 4, 5; П ч е л и н а Е. Г. Аэртэжъахыг — осетинский мифологический конь (бронзовые фигурки VI–VII вв. н. э.) // Новые материалы по археологии Центрального Кавказа в древности и средневековье. Ордж., 1986. С. 45–48; Т у а л л а г о в. Скифо. С. 53–62; Ц г о е в. Словарь. С. 671; Ч е д ж е м т ы Г. Нарты нартон Уырызмэг / Г. Чеджемты // МД. 1976. № 3. Ф. 76; Ч и б и р о в Т. Н. Классификация иппонимов в осетинской, русской и английской лингвокультурах // ВВНЦ. 2018. Т. 18. № 1. С. 13; Ч о ч и е в А. Р. Очерки истории социальной культуры осетин (традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). Цх.: Ирыстон, 1985. С. 168, 169; B a l d a e u s Ph. Wahrhaftige Ausführliche Beschreibung: Der Berühmten Ostindischen Küsten Malabar und Coromandel, als Auch der Insel Zeylon / Ph. Baldaeus. Amsterdam: Bey Johannes Janssonius von Waesberge und von Someren, 1672. S. 550, 552; H o w e y M. O. The horse in Magic and Myth. London: William Rider & Son, 1923. P. 205; Н ü s i n g G. Athana — Gorgo // Bausteine zur Geschichte, Völkerkunde und Mythenkunde. Wien: Gesellschaft Deutsche Bildung, 1932. Bd. 5. S. 9; Н ü s i n g G. Iranische Überlieferung und das arische System. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1909. S. 52 ff.; Н ü s i n g G. Krsaaspa im Schlangenleibe und andere Nachträge zur iranischen Überlieferung. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1911. S. 38; I v a n t c h i k A. I. Am Vorabend der Kolonisation. Das nördliche Schwarzmeergebiet und die Steppennomaden des 8–7. Jhs. v. Chr. in der klassischen Literaturtradition: Mündliche Überlieferung, Literatur und Geschichte (Pontus Septentrionalis, 3). Berlin, Moskau, 2005. S. 163, 164; J u n g C. G. Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen // Jung C. G. Symbolik des Geistes. Zürich: Rascher, 1948. S. 37–60; O b e r m ü l l e r W. Deutsch-keltisches, geschichtlich-geographisches Wörterbuch. Berlin: Denicke [u. a.], 1872. Bd. 2. S. 418;

P a n z e r F. Hilde-Gudrun: ein Sagen- und literargeschichtliche Untersuchung. Halle a. S.: M. Niemeyer, 1901. S. 262; P r a s s e r V. Die Sage von der Zukunftsschlacht am Baum. Berlin: Emil Ebering, 1940. S. 118; S p i e ß K. v. Die Behälter des Unsterblichkeitstrankes // Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. Wien: Kommission bei Alfred Hölder, K. U. K. Hof- und Universitäts-Buchhändler, 1914. Bd. 44. S. 42; W o l f J. W. Beiträge zur Deutschen Mythologie. Götter und Götterin. Göttingen: Dieterische Buchhandlung; L e i p z i g: F. Ch. W. Vogel, 1852. T. I. S. 22; W o l f r a m R. Robin Hood und Hobby Horse // Wiener prähistorische Zeitschrift. Wien: Wiener prähistorischen Gesellschaft, 1932. Jahrgang XIX. Halbjahrsheft 1–2. S. 363, 364, 367.

А. В. Дарчиев

ТРЕХФУНКЦИОНАЛЬНОЕ ДЕЛЕНИЕ ОБЩЕСТВА В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ

— деление нартовского общества на три социальные группы (аэртэ нарты), соответствующее трехчленной социально-кастовой структуре общества у древних индийцев (*brāhmana*, брахманы, *ksatrya*, кшатрии, *vaiśya*, вайшьи) и древних иранцев (авест. *āθrauan*, служители культа, *raθaēštar*, воины, *vastryō-fšuyant*, скотоводы), впервые обнаружено и описано Ж. Дюмезилем. Согласно представлениям древних ариев, отразившимся в Ведах, «Махабхарате», «Авесте», «Шахнаме» и других религиозных и фольклорных памятниках, всякое развитое общество должно иметь трехчленную социальную структуру, включающую жрецов, воинов и рядовых общинников (скотоводов и земледельцев). Иногда к этой трехчленной структуре присоединяется еще и «каста» рабов или ремесленников (шудры у древних индийцев).

В Нартовском эпосе социально-кастовое деление приобрело вид деления на роды (фамилии), которые, однако, сохранили свои функциональные характеристики: *Алагата* — жрецы (магико-юридическая функция), *Ахсартаггата* — воины и социальные лидеры (военная функция), *Бората* — общинники-земледельцы и скотоводы (производительная функция). Фамильное (родовое) имя Ахсартаггата образовано от антропонима Ахсартаг, восходящего к древнеиранскому этимону **xšaθra-ka-*, родственному древнеиндийскому названию касты воинов — *ks*atriya-* ‘кшатрии’, ‘представитель касты воинов’ (Дюмезиль, *Абаев, Грантовский*), что свидетельствует об общеарийских истоках как





трифункционального деления общества нартов, так и *ядра* «Нартиады» в целом.

У каждой социальной группы был свой священный атрибут. У скифов, согласно *Геродоту*, в этой роли выступали: *чаша* (символ жречества), *секира* (символ воинов) и *плуг* с ярмом (символ земледельцев). У Квинта Курция, описавшего другую группу скифов, находим несколько отличающийся набор священных предметов: *чаша*, *копье* и *стрела*, а также упряжка быков и *плуг*. В Нартовском эпосе в роли священных атрибутов выступают: 1) чаша *Уацамонга* (в вариантах — Нартамонгæ, Ёрдамонгæ), хранившаяся в доме рода Алагата; 2) священный *меч*, с которым отождествляется герой-воин *Батрадз*, вобравший в себя все лучшие черты, присущие роду воинов; 3) *плуг* (букв. æфсаен ‘лемех’ / дзиргъаг ‘сошник’), который фигурирует в сцене ритуальной пляски (*симд*), где некий нарти Устур *Хумбар* (букв. «Великий покровитель нартовских пашен») пляшет, обвешившись сотней лемехов и сотней сошников.

Каждый из нартовских родов проживает в своем селе (или квартале), расположенном на склоне горы. Эти селения (или кварталы) носят свои названия: *Уæлæсых* («*Верхний квартал*»), *Астаукаг сых* («*Средний квартал*»), *Дæлæсых* («*Нижний квартал*»). В совокупности три нартовских села и прилегающие к ним обширные земли образуют *Страну Нартов*.

В соответствии с традицией, сложившейся, очевидно, в общеиранскую эпоху, социальное лидерство в нартовском обществе принадлежит представителям рода воинов Ахсартаггата. Именно представителей данного рода чаще всего и именуют нартами, т. е. «воинами» (от др.-иран. **nara-* ‘самец’, ‘герой’). Все выдающиеся нарты (*Уархаг*, *Ахсар*, *Ахсартаг*, *Урызмаг*, *Хамыц*, *Сослан*, *Батрадз* и др.) принадлежат к роду Ахсартаггата. Согласно осетинской, балкаро-карачаевской и адыгской версиям Нартовского эпоса, правителем нартов был старейшина рода воинов Ахсартаггата — *Нарт Урызмаг*. Однако его право быть лидером периодически оспаривалось как представителями младшего поколения в роду Ахсартаггата, так и представителями рода общинников — *Бората*. Один из основных конфликтов Нартовского эпоса заключается в борьбе за власть между представителями родов Ахсартаггата и *Бората*, в которую вовлечены

пять поколений нартов. В некоторых сказаниях опосредованно указывается на то, что аналогичный конфликт в прошлом существовал и между представителями родов Алагата и *Бората*. Военное столкновение между ними закончилось полным поражением первых, а род *Бората* стал полноправным хозяином в нартовском обществе, что повлекло за собой нивелирование роли Алагата. В ряде сказаний нартовское общество представлено двумя, а не тремя родами, причем отсутствует именно род Алагата (см. *Двуличное деление нартов*).

В инонациональных версиях «Нартиады» трехчастное деление нартовского сообщества, а также функциональная характеристика каждого из трех родов сохранились в рудиментарном виде.

В научной литературе неоднократно обсуждался вопрос об отражении трифункционального деления у древних ариев в социальной структуре традиционного осетинского общества. Выяснилось, что аналогичная структура лежит и в основе легенды о происхождении древних осетинских родов *Сидамонта*, *Агуызата* и *Кусагонта*, первый из которых является объединением рядовых общинников, второй — воинов, а третий — служителей культа (*Абаев*, *Гаглойти*). Священными атрибутами этих родов являются соответственно *ткань* (*тын* = хозяйственная функция), *меч* (*кард* = военная функция) и *шар* (*пурти* = «жреческая» функция). Трифункциональное деление лежит и в основе социальной организации Алагирского общества в Северной Осетии (*Р. С. Бзаров*). Таким образом, эта социальная архитектура у древних осетин существовала не только в виде идеальной модели, но и в виде реального деления традиционных осетинских обществ на соответствующие кластеры.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 185; ПНТО. II. 1927. С. 66; Дюмезиль. ОЭМ. С. 268–273; его же: Скифы. С. 131 сл.; Абаев. ИЭСОЯ. III. 1979. С. 102–103; его же: ИЭСОЯ. IV. 1989. С. 224–226, 229–230; Абаев. ИТ. I. 1990. С. 423; Scott Littleton. 1982. P. 145; Бзаров Р. С. Три осетинских общества в сер. XIX в. Ордж., 1987; Гаглойти Ю. С. Трехфункциональное деление в эпической культуре осетин // ПЭО. Ордж., 1989; Дзиццойты. 1992. С. 9, 47; Дзиццойты. ВОФ. I. С. 176, 254; Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 1970. С. 261 и др.

Ю. А. Дзиццойты





ТРИ ВОЛШЕБНЫЕ СТРЕЛЫ [АЛЪЕМÆ-ТЫ ЁРТÆ ФАТЫ] — стрелы, которые поражают, по желанию владельца, любую цель. Особенность Т. в. с. состоит в том, что их можно использовать только один раз. Эпическая традиция приписывает изготовление Т. в. с. *Курдалагону*, но нередко называет их «тремя благословенными стрелами Бога» или «стрелами, испрошенными у Бога» («Хуыццауæй ракургæ æртæ фаты»), «стрелами судьбы» («адзалы фæттæ») и др.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 808.

И. Б.

ТРИ КВАРТАЛА НАРТОВ [НАРТЫ ЁРТÆ СЫХЫ]. Селение *Нартов* (Нарты хъæу) составляют Т. к.: *Верхний квартал* (Уæллаг Нарт), *Средний квартал* (Астæуккаг Нарт) и *Нижний квартал* (Дæллаг Нарт). «Три квартала жили в согласии, оберегали друг друга, как это бывает» («Ёртæ сыхы дæр кæрæдзийы уарзтой, кæрæдзийы хъахъхъæдтой, уæдæ куыд ваййы»). В кварталах живут три нартских рода (æртæ Нарты) — *Бората* (Борæтæ), *Алагата* (Алæгатæ) и *Ахсартаггата* (Æхсæртæггата). По поводу того, какой из родов жил в том или ином квартале, *сказители* не сходятся во мнениях.

Хотя в осетинском языке лексемы «уæллаг», «астæуккаг», «дæллаг» характеризуют в первую очередь вертикальную ось, в названиях кварталов наблюдается выстраивание пространства по горизонтали, — прежде всего в том смысле, что три нартских рода равны и равно благородны. Верхний и нижний кварталы могут называться «Уæлнарт / уæлæсых» и «Дæлнарт / дæлæсых» соответственно: «Он [Батрадз] сегодня пришел к нам из Нижнего квартала и обыграл нас». В некоторых текстах кварталы называются по имени населяющего их рода: «Нарты, квартала Ахсартаггата, гордились Шатаной... Младшие из поколения Уархага — Фарнаг и Уан — тоже возмужали. Они жили отдельно в квартале Бората... в квартале Алагата жила одна вдова».

В ряде текстов упоминается и другое *число* кварталов — пять или семь: «Привез он ее к семи нартам...». Отметим, что числа с сакральной символикой — «три», «пять», «семь» в осетинской традиционной культуре несут особую смысловую нагрузку, являясь эпитетами многих

объектов и своеобразными кодовыми обозначениями сакральности.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 416; НК. ИАЭ. 4. С. 333; НК. 1989. С. 284; НК. 1989. С. 251; НК. 1996. № 8. С. 91; Нарты. ЭОН. 3. С. 495; НК. 1989. Т. I; НК. 1996. Т. II // МД. 1996. № 8. С. 91–117.

М. Д.

ТРИ НАРТА [ЁРТÆ НАРТЫ] — устойчивое и распространенное в осетинском эпосе словосочетание. Имеет разные, хоть и смежные, значения. Во-первых, три — магическое *число* и у нарт, и часто могучие нартские витязи ходят в *походы* по трое.

Во-вторых, нартское общество делится на три рода — *Ахсартаггата*, *Бората*, *Алагата*, которые в эпической традиции обозначаются нередко как Т. Н.: «Нарт Фарнаг оказался таким, что Три Нарта клялись его именем». Все три фамилии — благородные, храбрые и славные (именитые). Бората были числом больше, чем другие две фамилии; самой малочисленной фамилией были Алагата. Все три фамилии были едины, сплочены в борьбе против врагов, но в обыденной жизни часто не ладили. Во многих



Три нарта. Худ. А. Джанаев





сказаниях повествуется о разных тяжбах и ссорах Т. Н., переходящих в кровавые драмы. Нередко в сюжетах такого рода *Сырдон*, «проклятие нартов», играет привычную роль подстрекателя.

В трехчастном делении *Дюмезиль* распознал индоиранскую концепцию, согласно которой любое развитое общество должно объединять сословия, несущие соответственно три основные функции: мудрость, физическую силу и богатство — то, что в Индии утвердилось в системе деления на варны, брахманы, или жрецы, кшатрии, или воины, вайшьи, или скотоводы и земледельцы. В Нартовских сказаниях три рода довольно точно соответствуют этой характеристике. Каждый из этих Т. Н. характеризовался только ему присущими особенностями, определявшими его преимущества по отношению к другим родам, согласно исполняемым им функциям: жреческой (Алагата), ратной (Ахсартагата) и хозяйственной (Бората). В записанной *Геродотом* легенде о происхождении скифов дано представление о модели их социального устройства, соответствующей трем индоиранским общественным функциям. Картина проясняется благодаря символике упавших с *неба* предметов — плуга (ярма), секиры и *чаши*.

В-третьих, три нартовских рода проживают в *Селении Нартов*, состоящем из трех кварталов, также иногда называемых *сказителями* Т. Н. Каждому роду соответствует особая цветовая символика, отразившаяся в цветах осетинского национального флага. Так, белый цвет соответствует жреческой функции, красный символизирует военную доблесть, а желтый — благосостояние.

Деление нартов на три рода является «очевидным указанием на родовой строй и живо напоминает деление древнескандинавских эпических героев на три знаменитых, обреченных на великую славу и великие страдания рода: Вользунги, Нифлунги и Будлинги» (*Абаев*).

В связи с фамильными названиями трех главных нартовских родов следует упомянуть о том, что фамилии Ахсартагата, Алагата и Бората-Бурата сохранились в истории и памяти осетин, некоторые и ныне существуют, наряду с другими нартовскими фамилиями — «Хамьцатæ, Быцентæ, Гæтæгонтæ», а Ахсартагата фиксируются письменными источниками еще в XIII в. Сказания упоминают и другие

фамилии, также относящиеся к нартовским. Это, к примеру, роды *Ацата* (к которому принадлежал нартовский певец *Ацамаз*), *Албегата* (представитель которых *Тотрадз* был хитростью побежден *Сосланом*), Астæ (Асовы) и т. д. В некоторых сказаниях нартовское общество делится на семь кварталов (Авд Нарты). См. *Трехфункциональное деление общества в Нартовском эпосе*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 524; НК. 1989. Т. I. С. 290; Дю м е з и л ь. ОЭМ. С. 165–198; А б а е в. ИТ. I. С. 158.

Л. А. Чибиров
М. В. Дарчиева

ТРИ НАРТОВСКИХ ОТРЕЗКА СУКНА [НАРТЫ АРТÆ ТЫНЫ] — одно из ценных нартовских сокровищ. Во время споров о том, кто из нартов лучший, трое старших приносят Т. н. о. с. на *Ныхас* в качестве награды победителю. Все они по праву достаются сыну *Хамьца* — *Батрадзу*.

Лит.: НК. 1975. С. 230; НК. 1995. С. 262; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 269–271.

Х. Ц.

ТРИ ПИРОГА [АРТÆ УÆЛИВЫХЫ]. Для традиционного осетинского сознания Т. п. представляют собой один из древнейших культурных концептов, обладающих и этическим, и идеологическим содержанием; это важный атрибут религиозно-мифологической сферы бытия осетинской культуры. Соответственно, сакральные Т. п. и связанные с ними мотивы нашли яркое отражение в Нартовских сказаниях и в профессиональной художественной деятельности осетин; а сегодня они стали культурным брендом и в таком качестве перешагнули границы современной Осетии.

Т. п. — подлинно нартовский культ; ни одно нартовское застолье не обходится без них; нарты верят в исключительную силу ритуального моления с Т. п.; соответственно, первый тост (у нартов, как и у осетин, семантически и по пафосу равнозначен молитве) произносится в честь Всевышнего (*Хуьцау*), а затем в честь представителей *пантеона небожителей*, покровительствующих различным сферам физического и метафизического бытия.

Наиболее архаичные мотивы связаны с Т. п. из теста, замешанного на меде (*мыдамæстытæ*).





Известно, что аланы культивировали пчеловодство; мед у индоевропейских народов считался священным экстрактом; у греков он приравнивался к животной жертве, и, по сути, нартовские и осетинские Т. п. также представляют собой жертвенное подношение.



Ритуальные три пирога



Три нарта. Худ. С. Джанайты

Идейно-художественное значение Т. п. в Нартовском эпосе ярко выражается в хорошо известных классических сюжетах. Когда *Безымянный сын Урызмага* предложил отцу отправиться в совместный *поход*, тот неохотно, но вынужденно согласился. Чтобы предотвратить намерения юноши, *Шатана*, не желавшая расставаться с сыном, испекла три медовых пирога, поднялась на вершину семиарусной *башни* и в молитве попросила *Бога*, чтобы к утру он послал на землю столько снега, сколько выпадает за несколько лет. Таким образом, поход не состоялся.

Согласно другому сказанию, когда *Бората* объявили о намерении устроить поминки со *скачками* в честь предков, то престарелый Самураты *Чандз* расстроился, потому что у него был прекрасный *конь*, но не было в семье наследника и наездника. Тогда его жена испекла Т. п., поднялась с ними на гору и попросила Бога о потомстве. Через определенный срок у нее родился сын *Саууай*, ставший *именитым нартом*.

Наиболее последовательно смысл обрядов, связанных с ритуальными Т. п., раскрыт в свое время В. *Уарзиати*: «Пища относится к числу известных нам категорий, организующих и образующих более широкие понятия, как “природа / культура”. Изначально принадлежа к сфере неосвоенного, природного, она становится продуктом освоенным, культурным. В этом смысле пища является тем медиатором, который объединяет указанные противоположности...».

Ритуальная *пища* осетин была представлена кушаньями и напитками, изготовленными из продуктов земледельческо-скотоводческого комплекса. Наиболее престижной едой в ритуальном контексте до сих пор остаются выпечка — пироги с начинкой из свежего сыра и отварное мясо жертвенного бычка или барана, а из напитков — *пиво*. К сказанному необходимо добавить, что тесто для пирогов готовят из пшеничной муки. В прежние времена, в силу конкретных экологических условий, запасы пшеницы были ограничены, потому в быту и фольклоре осетин она издавна наделена сакральными качествами. Осетинское название этой зерновой культуры — *мæнæу*, что в дословном переводе означает «мой знак». «Сращение притяжательного местоимения с названием знака, ...является, по видимому, отголоском древнего культа съедобных растений» (*Абаев*).

Если уже с обычным хлебом обращались весьма почтительно, то с ритуальной выпечкой обходились как с «посредником» между людьми и небесными силами. Небрежность, нечистоплотность физическая и словесная по отношению к хлебу считалась тягчайшим проступком. Фактически наносилось оскорбление святым, хлебу и семье одновременно. С раннего детства осетин приучали к почтительному отношению к пище вообще, к выпечке в частности.





Ритуальную пищу готовили с соблюдением строгих правил. За неделю до праздника или иного торжественного случая устраивалось обрядовое мытье пшеничного зерна в речке или ручье, но непременно в проточной *воде*. Готовое зерно мололи на лучшей в округе *мельнице* и хранили в чистом месте. К моменту приготовления теста специально приносили свежей воды из наиболее престижного источника. Весь процесс приготовления теста и пирогов проходил в глубоком молчании. Более того, женщины тщательно мыли руки и повязывали головной платок так, чтобы он покрывал рот.

Пироги являются основной пищей на осетинском застолье. Пироги с сыром уэливых / ахцин готовят всегда, независимо от повода. Ритуально-престижные трапезы, связанные с традиционной календарной или семейной обрядностью, предполагают их неперенное наличие в силу их семантической значимости. Обращает на себя внимание и то, что традиционная форма пирогов — круглая (чъири / къере), а в ряде случаев, связанных с ритуальной практикой, — треугольная (æртæдзыхон / сæвсаг). Названные геометрические символы связаны с магией чисел. Круг рассматривается как символ «земли / высшего совершенства / бесконечности / законченности»; треугольник символизирует «плодоносящую силу земли / обеспеченность / физическую стабильность / преемственность». Следовательно, геометрические формы жертвенной пищи были не случайными, а выработанными в соответствии с идеалами мировосприятия предшествующих эпох.

Представляется, что в традиционном обществе три пирога, включенные в ритуальный контекст, организовывали мифологическое пространство. По сведениям информаторов, число три связано с тремя важнейшими категориями жизни: Хуыцау (Бог), хур и зæхх-земля, а согласно трехфункциональной системе мироздания, они символизируют верхний (уæларв), средний (зæхх) и нижний миры (дæлдзæх). После того, как все необходимые элементы ритуального застолья приготовлены и разложены на столе, согласно порядку, старший смещает верхний и средний пироги относительно друг друга и с ритуальной речью обращается к небесным силам. Согласно религиозно-мифологическим представлениям осетин, обрядовое мо-

ление предполагает воспроизведение процесса первотворения (космогонии), подразумевающее превращение хаоса в космос. В этой связи проясняется и тот момент в ритуале, когда самому младшему из присутствующих после посвятельной речи дают отпить из чаши пива и причаститься кусочком от верхнего пирога.

Следовательно, можно предполагать, что изначально Т. п. моделировали в вертикальном плане мифологическое пространство, разделяя его на три космологические сферы. Древняя структура вертикального членения мира широко отражена в многочисленных аналогиях индоевропейского мира, в частности скифо-сакской религиозно-мифологической системе.

После посвятельной речи и освящения жертвенной пищи через причащение самым младшим из присутствующих мужчин, пироги разрезали в строгом соответствии с ритуалом. Этот факт и определяет регламентацию в разрезании пирогов двумя прямыми пересекающимися линиями, символизирующими крест. Образуемая крестообразная фигура оказывается вписанной в круг Т. п. В сочетании эти два геометрических знака образуют символ центра и четырех направлений вселенной...

Таким образом, мы имеем в процессе ритуала классическое сочетание магических чисел три и четыре. Производное от них число семь относится к древнейшим координированным понятиям мира и гармонии. Оно характеризует общую идею вселенной, полный состав пантеона...

Это союз двух природ — духовной и телесной, синтез динамического и статистического аспектов мироздания. Такая числовая символика отражена во многих индоевропейских и индоиранских традициях.

Лит.: У а р з и а т и. ИТ. Т. I. С. 133–139; Г а з д а н о в а В. С. Символика ритуальной пищи осетин // Золотой дождь / Сост. З. К. Кусаева. Вл., 2007. С. 221–232; НК. ИАЭ. 1. С. 186, 277, 541; НК. ИАЭ. 3. С. 617; НК. ИАЭ. 5. С. 263.

Р. П. Кулумбегов

ТРИ СЛЕЗЫ БОГА [ХУЫЦАУЫ АРТÆ ЦÆССЫДЖЫ]. Согласно сюжетам Нартовских сказаний, тело сраженного на поле боя *Батрадза* не могли внести в *Софийский склеп* (Софийы зæппадз). «Вносят головой вперед — оно упирается локтями и застревает в двери. Вносят ногами вперед — ноги расходятся, и не прохо-





дит тело в склеп». «Погребальных даров требует от меня Батрадз», — сказал *Бог* и обронил три слезы. После этого Батрадза легко внесли в склеп, а в тех местах, куда упали слезы Бога, образовались известные в Осетии святилища: *Таранджелоз* (Тырсыгом), *Мыкалгабыр* (Къасарайы-ком) и *Реком* (Цъæйгом).

Лит.: СН. 1978. С. 371–374.

Л. Ч.

ТРУБЕЦКОЙ Николай Сергеевич (1890–1938) — выдающийся русский лингвист, славист, философ, основоположник философско-



Н. С. Трубецкой

политического направления — евразийства. В своих исследованиях Т. затрагивал и вопросы, касающиеся языков народов Северного Кавказа. Ученый высказал свое мнение о происхождении термина «нарт». Он утверждает, что данный термин не может быть

разъяснен с помощью какого-либо из северокавказских языков, и возводит его к иранскому *nartama* «мужественнейший» (превосходная степень от *nar* — мужество), со ссылкой на ведийское *nrtama* — эпитет Индры. Между тем, как считает В. И. Абаев, «разъяснение Трубецкого плохо согласуются с данными исторической фонетики осетинского языка. Из *nartama* мы получили бы в осетинском не *nart*, а *nærdæm*, как, скажем, из *haftama* — «седьмой» получили *ævdæm*».

Соч.: *Remarques sur quelques mots iraniens empruntés par les langues du Caucase Septentrional* // MSL. XXII. Paris, 1921. Pp. 251–252; *История культуры. Язык*. М., 1995; *Избранные труды по филологии. Переводы*.

Лит.: Абаев В. ИТ. 1990. С. 265–266.

Л. Ч.

ТУАЕВ Батраз [ТУАТЫ Батраз] — *сказитель*, уроженец сел. Цми Алагирского р-на РСО-А. От него в 1928 г. А. Толасовым записан *кадаг* «Нарт Урызмаг и гибель его сына» («Нарти Урузмаг æма æ фурти мард»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 8, д. 15, л. 78–89.

И. Б.

ТУАЕВ Батырбек Басаевич [ТУАТЫ Басайы фырт Батырбег] — *сказитель*, уроженец г. Орджоникидзе (ныне г. Владикавказ) РСО-А. Т. изложил множество сказок и других произведений устного народного творчества. Все материалы Т. составляют два сборника фольклорных текстов, структурированных по жанровому принципу: 1. Нартовские сказания; 2. Исторические песни и предания; 3. Сказки о животных; 4. Сатирические сказки; 5. Бытовые и волшебные сказки; 6. Детские колыбельные песни.

Сказки в передаче Т. имеют одну особенность: они насыщены бытовым содержанием, этнографическим материалом, рисующим жизнь осетинского народа. Весь свой репертуар Т. усвоил от своего отца Баса.

От Т. в 1942 г. Г. Дзагуровым записаны тексты «Сказание о двух нартовских родах — Бората и Тахгалдиата» («Нарти Бориагæ æма Тæхгæлдиати дууæ муггагей тауæрæхъ»), «Симд нартовских стариков на вершине Уарпа» («Нарти зæрæндти синд Уарппи бæрзондбæл»), «О Нарте Сырдоне и его жене» («Нарти Сирдон æма æ уоси тауæрæхъ»), «Сказание о Нарте Сырдоне» («Нарти Сирдони тауæрæхъ») и «Как нартовский Сырдон убил великана» («Нарти Сирдон уæйуги куд рамардта»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 145, д. 352, л. 204–224, 230–237; ф. Г. Дзагурова, д. 35, л. 2; п. 137, д. 418, л. 114, 115, 117.

И. Б.

ТУАЕВ Гаврил [ТУАТЫ Гаврил (Григор, Газзо)] — *сказитель*, уроженец г. Сталинир (ныне г. Цхинвал) РЮО. От него в 1939 г. записан *кадаг* «Рождение Батрадза» («Батрадзы райгуырды»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 22 (1), д. 57, л. 15–25.

И. Б.

ТУАЕВ Давид Афанасьевич [ТУАТЫ Афанасийы фырт Дауыт (1902–1964)] — известный осетинский драматург и писатель.

Начало литературной деятельности Т. относится к концу 1930-х гг. Главной темой драматических произведений Т. является национальный характер осетинского народа в его многообразных проявлениях в различные эпохи — как в дореволюционную, так и в





современную автору — советскую. Героев его пьес отличает возвышенность характеров и поступков, романтизм, стремление к справедливости и добру.



Д. А. Туаев

Т. написано более двадцати пьес, рассказов, очерков. Первая его пьеса «Мать сирот», в которой изображена полная горестей судьба вдовы-осетинки, с успехом прошла на сцене Северо-Осетинского театра в 1941 г. Особенно ярко

талант Т. проявился в жанре комедии. Наибольшую известность принесла драматургу музыкальная комедия «Желание Паша» («Пасэайы фæндон», 1944), написанная на основе осетинского песенного фольклора. Пьеса была переведена на русский язык и ставилась на сценах различных театров страны.

Многие образы Т. черпал из осетинского устного народного творчества (пьеса «Сумашедший пастух» («Æрра фыййау», 1942), пьеса «Сказка» («Аргъау», 1945). Он много и долго общался с народными *сказителями*, собирал и записывал варианты Нартовских сказаний и легенд.

В 1941 г. Т. написал пьесу «Нарт Сырдон». Драматурга привлекли эпические характеры нартов, сложные переплетения событий. Т. трактовал образ хитреца *Сырдона* не только как коварного человека, но и как мудрого советника нартов и обличителя их пороков. События в пьесе разворачивались вокруг сватовства Нарта *Сослана* к красавице *Кызмыде*, в котором Сырдон принял самое деятельное участие. Отдавая предпочтение своему герою, Т. сравнивал нартовского Сырдона с героем древнегреческого эпоса *Одиссеем*. В этом образе он сосредоточил важную сторону философии нартов — могучих воинов, стремившихся, в первую очередь, умом победить любую силу. Сырдон, владевший «тайнами неба, земли и моря», отличался среди нартов особой находчивостью и проницательностью.

В планах Т. было написание пьес на основе Нартовских сказаний «Нарты Алымбегты Алыбегы чызг» и «Сырдоны райгас».

В 1965 г. на сцене был поставлен первый одноактный балет по мотивам Нартовского эпоса осетин «Ацамаз и Агунда», созданный композитором Д. С. *Хахановым* на либретто Т. (балетмейстер А. М. Псхациев). Т. также написал либретто к романтическому балету «Дочь Афсати» (1960).

Соч.: Златокудрые. Ордж., 1956; Аргъау. Ордж., 1958. С. 83–164; Нарт Сырдон // Пьесæтæ. Ордж., Т. 1. 1969. С. 289–373; Аргъау // Пьесæтæ. Ордж., Т. 1. 1969. С. 479–582; Пьесæтæ. Ордж., Т. 1. 1969; Т. 2. 1970.

Лит.: А р д а с е н о в. Нартский эпос. С. 129–153; Х а д а р ц е в а А. А. Творческий путь Давида Туаева // ИСОННИИ. Т. 22. Вып. 2. Ордж., 1960. С. 61–98; его же: Библиография пьес Давида Туаева // ИСОННИИ. Т. 22. Вып. 2. Ордж., 1960. С. 99.

Л. К. Гостиева

ТУАЕВ Даки Батразович [ТУАТЫ Батрадзы фырт Даки] — *сказитель*, уроженец сел. Цми Алагирского р-на РСО-А. От него в 1928 г. А. *Толасовым* записан *кадаг* «Батрадз, сын Нарта Хамыца, и Елтаган, сын семиглавого великана» («Нарти Хæмици фурт Батрадз æма Æвдсарон уæйуги фурт Елтагъан»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 8 (2), д. 15, л. 417–418.

И. Б.

ТУАЕВ Заурбек Алимбекович [ТУАТЫ Алымбеджы фырт Заурбег] — уроженец сел. Коб Казбекского р-на Грузии, *сказитель*, большой знаток Нартовского и Даредзановского эпосов.

От него в 1923–1925 гг. Петром *Гадиевым* записаны *кадаги* «Смерть Созырыко» («Созырыхойы мæлæт»), «Ахсар и Ахсартаг» («Æхсар æма Æхсартæг»), «Игры Созырыко» («Созырыхойы хъæзт»), «Колесо Барсага и Созырыко» («Барсæджы цалх æма Созырыхъ»), «Как у нартов наступил тяжелый год» («Нартыл фыд аз куыд скодта»), «Созырыко» («Созырыхъ»), «Рождение Батрадза» (Батрадзы райгуырдж), «Как Урызмаг и Шатана стали мужем и женой» («Сатана Уырызмæгимæ куыд бацардж»), «Как Сафа обманул Шатану» («Сафа Сатанайы куыд фæсайдж»), «Сын Тара Мукара и Созырыко» («Тары фырт Мукара æма Созырыхъ»), «Сказание о Хамыце и Батрадзе» («Хæмыц æма Батрадзы кадаг»), «Батрадз и Железный великан» («Батырадз æма Æфсæн уæйыг»), «Батрадз и





Дочь Солнца» («Батрадз æмæ Хуры чызг»), «Безымянный сын Урызмага» («Уырымæджы æнæном лæппу»), «Нартовский сирота Уархтанаг» («Нæртон сидзæр лæппу Уæрхтæнæг»), «Сильный род Бората» («Тыхджын Борæтæ»), «Об Урызмаге» («Уырымæджы тыххæй») и др.

Годы жизни сказителя не известны, однако в 1925 г., в период записи сказаний, Т. было не менее девяноста лет.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 5, д. 26, л. 78–83, 90–110, 117–118, 120–145.

Опубл.: ПНТО. 1992. С. 33–35, 43–52, 94–98, 140.

И. Б.

ТУАЕВ Лазо [ТУАТЫ Лазо] — один из активных собирателей текстов осетинской «Нартиады». Т. записал значительное число сказаний, однако в архивных записях сохранились ссылки лишь на двух сказителей — Илико *Гудиева* (записано три сказания) и Луарсаба *Туаева*. Ссылки на других сказителей в архиве ЮОНИИ не сохранились. Материалы, зафиксированные Т., состоят из нескольких блоков, содержащих разнообразные эпические тексты, к примеру: «Как для нартов наступил суровый год» («Нартыл фыд аз куыд скодта»), «Война нартов с Богом» («Нарты хæст Хуыцауимæ»), «Поход нартов в страну великанов» («Нартæ уæйгуытæм хæтæны куыд ацыдысты»), «Удивительный поход нартов с Сырдоном» («Нарты диссаджы хæтæн Сырдонимæ») и «Как для нартов настало голодное время» («Нартыл æххормаг дуг куыд скодта»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор, ф. 4, арх. 22, оп. 1, л. 264–385.

Л. Ч.

ТУАЕВ Луарсаб [ТУАТЫ Луарсаб] — *сказитель*. От него в 1923 г. Лазо *Туаевым* записан *кадаг* «Смерть Ацамаза» («Ацæмæзы мæлæт»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 141, д. 404, л. 13.

И. Б.

ТУАЕВ Пидо Пицкаевич [ТУАТЫ Пицкайы фырт Пидо] — *сказитель*, уроженец сел. Ерман РЮО. От него в 1948 г. Д. *Бегизовым* записаны *кадаги* «Бурафарныг» («Бурæфæрныг»), «Сырдон и великан» («Сырдон æмæ уæйыг»), «Ответ Сырдона» («Сырдоны дзуапп»), «Уархтанаг и

гумир из рода Азырата» («Уæрхтæнæг æмæ Азыраты гуымир») и «Спасение Фарныга» («Фæрныгы фервæзт»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 142, д. 385 (8), л. 1–48.

И. Б.

ТУАЕВА Ольга Николаевна [ТУАТЫ Никъалайы чызг Ольгæ (1886–1956)] — первая осетинка-проф., зав.



О. Н. Туаева

каф. осетинского языка и литературы СОГПИ (1941–1951), засл. деят. науки СОАССР. На протяжении нескольких лет Т. входила в авторский коллектив по составлению учебников, хрестоматий и программ по осетинскому языку и литературе для средней школы и вузов.

Т. оставила ряд содержательных работ по Нартовскому эпосу. В статье «Образ женщины в осетинском нартовском эпосе» (1949) она рассмотрела женские образы Нартовских сказаний: *Шатаны, Дзерассы, Агунды, Аколы, Быценон*. Наибольшее внимание Т. уделила образу Шатаны, подчеркнув самостоятельность и свободу героини в нартовском обществе, ее участие во всех крупных событиях общественной жизни. Т. усматривает в этом образе и черты воительницы, черты древних *амазонок*. В качестве примеров Т. приводит некоторые Нартовские сказания, связанные с образом Шатаны. По ее мнению, этот замечательный образ стоит в ряду лучших женских персонажей мировых эпосов, таких как Андромаха из «Илиады» и Пенелопа из «Одиссеи».

Соч.: Хрестоматия по осетинской диалектологии. Уч. пособие для вузов. Дз., 1948 (на осет. яз.) (сост. Туаева О. Н., Кулаев Н. Х.); Образ женщины в осетинском нартовском эпосе // НЭ. Дз., 1949. С. 35–41; Учебник-хрестоматия по осетинской литературе. Дз., 1950 (на осет. яз.) (сост. Туаева О. Н., Гутиев К.); Осетинско-русский словарь. М., 1952. (сост. Б. Б. Бигулаев, К. Е. Гагкаев, Н. Х. Кулаев, О. Н. Туаева); 2-е изд. Ордж., 1962.

Лит.: М а м и е в а. Сатана. С. 9–10.

Л. Г.





ТУАЛЛАГОВ Алан Ахсарович [**ТУАЛЛÆГ-ТЫ** Æхсары фырт Алан (1967)] — археолог, д. и. н., зав. отделом археологии СОИГСИ ВНИЦ РАН, засл. деят. науки РСО-А.



А. А. Туаллагов

Область научных интересов Т. — археологические исследования аланских памятников, мультидисциплинарные исследования проблем истории и культуры ираноязычных кочевников древности и раннего средневековья, их связи с историей и традиционной материальной и духовной культурой осетин.

Т. — автор ряда монографий, в том числе посвященных осетинскому эпосу «Нарты». В монографии «Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин» (2001) Т. систематизированы скифо-сармато-нартвовские параллели. Реконструированная религиозно-мифологическая система ираноязычных древних кочевников Евразии позволила ученому рассматривать ее как наследницу развитой общесарматской системы. Эта система, по мнению Т., получила свое яркое выражение в различных сферах скифо-сарматского мира, а на последнем этапе оказалась связана с историей алан, ощутив на себе влияние мировой христианской традиции.

Т. — автор ряда монографий, в том числе посвященных осетинскому эпосу «Нарты». В монографии «Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин» (2001) Т. систематизированы скифо-сармато-нартвовские параллели. Реконструированная религиозно-мифологическая система ираноязычных древних кочевников Евразии позволила ученому рассматривать ее как наследницу развитой общесарматской системы. Эта система, по мнению Т., получила свое яркое выражение в различных сферах скифо-сарматского мира, а на последнем этапе оказалась связана с историей алан, ощутив на себе влияние мировой христианской традиции.

В монографии «Меч и фандыр (Артуриана и Нартовский эпос осетин)» (2011) Т. исследованы сходства между кельтским и осетинским эпическими наследиями.

В свете археологических данных Т. рассмотрены нашедшие свое отражение в осетинской «Нартиаде» волшебные бусины (*Цыкура-бусина*), небесное колесо, предметы, изготовленные из перламутра.

Соч.: Нартовский Батраз и история христианства у алан // Проблемы осетинского нартвовского эпоса. Вл., 2000. С. 217–231; Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. Вл., 2001; Меч и фандыр (Артуриана и Нартовский эпос осетин). Вл., 2011; Осетино-германские фольклорные параллели // Нартоведение в XXI веке: 2012. Вып. I. С. 183–198; Сюжет осетинского эпоса и его археологические параллели // Нартоведение в XXI веке: 2013. Вып. II. С. 177–197; Осетинские волшебные бусины и некоторые

историко-археологические параллели // Нартоведение в XXI веке: 2015. Вып. 3. С. 243–249; История в осетинском эпосе // ИСОИГСИ. Вып. 22 (61). 2016. С. 5–12; Небесное колесо осетинской Нартиады в свете археологических данных // Нартоведение в XXI веке: 2017. Вып. 4. С. 222–234; Эпические образы и археологические реалии // ВЛФ. 2018. Вып. X. Ч. I. С. 192–205.

Лит.: А. Ц. Туаллæгты Алан Æхсары фырт // ОЭЭ. С. 484.

Л. К. Гостиева

ТУБЕЕВ Дзардаг Тубеевич [**ТУБЕТЫ** Тубейы фырт Дзардаг (1814–?)] — талантливый певец и сказитель, уроженец сел. Донифарс Дигорского ущелья РСО-А. В 1900 г. со своими братьями переселился в сел. Лескен.



Дз. Т. Тубеев

У Т. был сильный и приятный голос. Сказания, сказки, исторические предания и песни, услышанные от него в разное время, были зафиксированы И. Цевым и К. Т. Казбековым. Все собранные материалы находятся в НА СОИГСИ.

У Т. был сильный и приятный голос. Сказания, сказки, исторические предания и песни, услышанные от него в разное время, были зафиксированы И. Цевым и К. Т. Казбековым. Все собранные материалы находятся в НА СОИГСИ.

От Т. записаны *кадаги* «Боравы и Ахсартаг-каевы», «Песня о Сари-Асланбеке», «Песня о Хамице Хамицаеве», «Тарион Тулабек», «Предание о Хамицаеве Хамице», «Песня о Цалковсе Гуймане», «Песня о Гуцунаеве Габице». В неопубликованных записях имеются следующие материалы «Об Есене Канукове» (предание), «О Донифарсе» (предание), «Как примирияли кровников», «Дигоркабан» и др.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 136, д. 349 (I), л. 116, 117.

И. Б.

ТУГАНА ПОЛЯНА [**ТУГЪАНЫ ФÆЗ**] — название местности из *кадага* «Дары Бога Нартам» («Хуыццауы лæвæрттæ Нартæн»).

Л. Ч.

ТУГАНОВ Махарбек Сафарович [**ТУГЪАН-ТЫ** Сафары фырт Махарбек (1881–1952)] — выдающийся деятель осетинской культуры, один из основоположников осетинского реалистического изобразительного искусства,





М. С. Туганов — студент Академии художеств

Мии художеств, в художественной школе в Мюнхене.

н. х. СОАССР и засл. деят. искусств ГССР, исследователь устного народного творчества, этнографии, народной хореографии, театра осетин; публицист.

Родился Т. в сел. Туганово (ныне сел. Дур-Дур) РСО-А. Окончил Владикавказское реальное училище. Учился в Петербургской Акаде-



М. Туганов с матерью

Т. известен как один из первых собирателей осетинского фольклора. Уникальна запись народной исторической песни «Задалески Нана» о нашествии в XIV в. Тимура (осет. Ахсахъ-Темура) в Осетию, сделанная им в Дигорском ущелье в 1894 г. от талантливого народного сказителя Дзараха *Саулаева*. В 1903 г. Т. записал старинную трудовую песню «Хуари зар» о происхождении земледелия, в 1912 г. — великолепный вариант молитвы посвящения коня покойному.



М. С. Туганов

Записанную им в поэтической форме «Песню о Нарте Ацамазе» и опубликованную в 1911 г. в «Дигорских сказаниях» В. И. *Абаев* считал «одной из жемчужин осетинской народной поэзии». Т. записал также дигорские варианты Нартовских сказаний «Урызмаг и его безымянный сын», «Рождение Сослана», «Рождение Батрадза», «Сын Албега маленький Тотрадз» и др.

Т. был и одним из первых исследователей и популяризаторов осетинского Нартовского эпоса. В 1925 г. Т. опубликовал статью «Кто такие нарты?», основу которой составил одноименный доклад, сделанный им 16 февраля 1920 г. на заседании Осетинского Историко-филологического общества. Т. исследовал вопрос о генезисе Нартовского эпоса и, следовательно, о национальной принадлежности его в целом. Отстаивая мнение об осетинском происхождении эпоса, Т. писал, что из горских народов Кавказа, имевших Сказания о Нартах, «ни один из них не знает ни начала, ни конца нартов, не говорит, где и как родились нарты, кто жил до них и после них, тогда как у осетин излагается все от начала до конца». Он также указал на осетинский характер подавляющего большинства нартовских имен и на близость обычаев нартов с древнеосетинскими.

В 1946 г. вышла статья Т. «Новое в нартовском эпосе», в которой осуществлена периодизация всех известных на тот момент основных





циклов эпоса и дана генеалогия главных нартовских героев. Тем же годом датирована рукопись его статьи «Конец нартов», изданная в 1977 г. Выводы Т. в области нартоведения не потеряли своего научного значения и в наши дни.

В национальной культуре Т. был одним из первых интерпретаторов осетинского фольклора художественными средствами. Вершиной его творчества стала серия иллюстраций к Нартовским сказаниям. В 1942 г. в г. Сталинире (Цхинвале) вышло в свет издание «Нарты. Осетинский народный эпос» с иллюстрациями Т. Он является автором художественного оформления и иллюстраций фундаментального прозаического свода «Осетинские нартские сказания» в русском переводе Юрия *Либединского*, опубликованного в 1948 г. Широко известны такие его полотна, как «Смерть Ахсара и Ахсартага», «Борьба нартов с Арафом», «Кому досталась черная лисица», портреты *Урызмага*, *Шатаны*, *Сослана*, *Сырдона* и др. Иллюстрации Т. к Нартовским сказаниям признаны выдающимся явлением национальной культуры и по праву входят в сокровищницу художественной «Нартиады». По силе выразительности, по глубине философского осмысления фольклорного материала они стоят в одном ряду с лучшими произведениями русских и советских художников-иллюстраторов народного творчества.

Наиболее полное и выразительное решение тема нартов в творчестве Т. нашла в монументальном живописном полотне (3 x 5 м) «Пир нартов», написанном им в конце жизни.

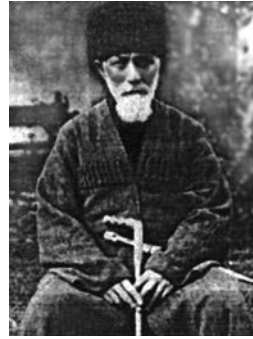
Нарты в картинах и иллюстрациях Т. стали свидетельством безграничной любви художника к своему народу, к его духовному наследию.

Соч.: Дигорон кадæнгæ. Вл., 1911; Искусство горцев в прошлом и настоящем. Вл., 1923; Кто такие. С. 371–378; Новое. С. 170–186; Первая персональная выставка Махарбека Туганова. Каталог. Ордж., 1973; Литературное наследие.

Лит.: Х а к и м М. (М. Г. Д о м б а). Махарбек Туганов народный художник Осетии. Ордж., 1962; Махарбек Туганов. Статьи, воспоминания, письма. Цх., 1986; Ц о р и е в а И. Т. Художник на переломах времени (к 130-летию со дня рождения М. С. Туганова) // ИСОИГСИ. Вып. 6 (45). 2011. С. 89–98; Б я з р о в а Л. В. Визуальная интерпретация Нартиады в творчестве Махарбека Туганова // Нартоведение в XXI веке: 2012. Вып. I. С. 319–330; Ц о р и е в а И. Т. Художник Махарбек Туганов — иллюстратор нартовского эпоса // ИСОИГСИ. Вып. 22 (61). 2016. С. 172–184.

Л. К. Гостиева

ТУГАНОВ Татаркан Пшемахоевич [**ТУГЪ-АНТЫ** Псымахъойы фырт Тæтархъан (ок. 1870–1940)] уроженец сел. Туганово (ныне сел. Дур-Дур) РСО-А, народный певец, *сказитель*. От него в 1921–1922 гг. Г. А. *Дзасуровым* записаны песни «Охотники», «Песня о Нарте Ацамазе, сыне Узима», «Песня о Габице Гуцунаеве», «Песня о Казбеге-Бинегоре» и «Молотьба на току».



Т. П. Туганов

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 145, д. 352, л. 17–18; п. 137, д. 418, л. 38–44.

И. Б.

ТУККАЕВ Соломон (Габуди) Алексеевич [**ТУККАТИ** Алексейы фырт Соламан (Габуди) (1857–1890)] — представитель осетинской интеллигенции вт. пол. XIX в., первый собиратель памятников народного творчества на дигорском диалекте, автор этнографических статей.



С. А. Туккаев

В 1886 г. Т. окончил Петровскую сельскохозяйственную академию. С 1882 г. он являлся действительным членом отделения пчеловодства Императорского русского общества акклиматизации животных и *растений*. Т. выступал на заседаниях общества с докладами о пчеловодстве в Осетии и издал две содержательные статьи по этому вопросу. Наиболее значимым его этнографическим трудом является незаконченный историко-этнографический очерк «В горах Дигории», посвященный описанию землевладения и землепользования в нагорной Осетии и процессу расслоения осетинского крестьянства.

Будучи студентом, Т. плодотворно сотрудничал с В. Ф. *Миллером*. Его фольклорные тексты, этнографические и лингвистические материалы были изданы в книгах «Осетинские этюды» (1881) и «Дигорские сказания» по записям ди-





горцев И. Т. *Собиева*, К. С. *Гарданова* и Т., с переводом и примечаниями В. Миллера (1902).

От известного сказителя Масико Туккаева Т. записал на дигорском диалекте сказку «Кривой великан» и Нартовское сказание «Асаго», которое представляет собой вариант сюжета о взятии нартами крепости Гур (Гори). В 1885 г. В. Ф. Миллер вместе с записанными им сказкой «О Цопане» и Нартовским сказанием «О Сыр-доне» опубликовал их в своем переводе и с комментариями под названием «Осетинские сказки» в «Сборнике материалов по этнографии, издаваемом при Дашковском этнографическом музее» (1885).

Нартовское сказание «Асаго» вошло и в сборник осетинских сказаний (на дигорском диалекте), опубликованный В. Ф. Миллером и бароном Р. Р. Штакельбергом в «Издании Императорской Академии наук» (1891).

Соч.: В горах Дигории // ТВ. 1889. № 90, 91, 93, 101; Асаго // М и л л е р В. Ф. Осетинские сказки // СМЭДЭМ. М., 1885. Вып. I. С. 121–138; Асаго // Fünf ossetische Erzählungen im digorischen Dialect. W. Miller and R. von Stackelberg (Eds.) St.-Petersburg, 1891; Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева, с пер. и прим. В. Ф. Миллера // Труды по востоковедению, издаваемые Лазаревским институтом восточных языков. М., 1902.

Лит.: К о к и е в Г. А. С. А. Туккаев — этнограф осетинского народа // СЭ. 1946. № 2. С. 182–187; К о к и е в Г. А. Этнограф осетинского народа С. А. Туккаев (краткий биографический очерк). Дз., 1948; Г о с т и е в а Л. К. Из истории осетиноведения: Соломон (Габуди) Туккаев // ИСОИГСИ. Вып. 17 (56). 2015. С. 51–68.

Л. К. Гостиева

ТУЛДЗДЖЫН — букв. ‘дубовая роща’ — название местности на окраине *Страны Нартов* из *кадага* «Война далимонов» («Дæлимонты хæст»).

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 479.

И. Б.

ТУЛОН. 1. Сказочная страна в *кадаге* «Рассказ Хамыца» («Хæмыцы таурагъ»), названная так по имени владельца, хозяин необъятных земель и сильного войска, *алдара* Т. Нарты часто совершали *походы* в Т.: «Уæд та Нартаæ сфæнд кодтой цауын Тулоны бæстæм» («Тогда опять нарты решили отправиться в поход в страну Тулона»).

Всесильный владелец имел трех дочерей. Младшую из них спас *Хамыц*, и между ними установились отношения брата и сестры.

2. В том же сказании — название местности и реки, на берегу которой *Сайнаг-алдар* убил Хамыца. В *кадаге* о последнем походе *Урызмага* вместо владельца Т. фигурирует *Кафты-сар-Хуандон-алдар*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 231, 490, 497; НК. ИАЭ. 7. С. 474–500; НК. ИАЭ. 7. С. 590; Д з и ц ц о й т ы. Нарты.

Л. Ч.

ТУТЫР / ТОТУР — в осетинском Нартовском эпосе *небожитель*, покровитель *волков* и защитник стад от них. Т. благоволил нартам. В народных верованиях осетин Т. — ходатай за людей перед Создателем. Волков иносказательно называли псами Т. (Тутыры куйтæ). Сходные представления бытовали у балкарцев и карачаевцев, которые почитали Аш-Тотура в качестве покровителя волков и охотников, до принятия ими ислама.

Осетинский теоним *Тутыр* восходит к греческому Θεόδωρος. Имя Т. представляет собой адаптацию греческого имени небесного покровителя воинства святого великомученика Феодора Тирона (Феодора Амасейского). Нарты состоят в добрых отношениях с Т., который им покровительствует и пользуется их особым уважением. Когда Нарт *Батрадз* обрушил свой гнев на *дзуара* нартов, то из всех небожителей он смог найти защиту только лишь у Т., ради которого Батрадз простил дзуара.

В «Кадаге о Нарте Фарнаге» Т., приглашенный вместе с другими небожителями на торжественное пиршество к Нарту *Фарнагу*, объявляет ему свою милость: «Зверям моим пусть будет недоступно твое добро, пусть не дозволено будет им злочинствовать и иметь право в отношении тебя, пусть скот твой умножается, чтоб был ты еще щедрее!».

Т. фигурирует в числе почетных гостей из числа небожителей, которых *Сафа* пригласил на пир в честь своего воспитанника *Крым-Солтана*. Т. обладает различными видами чудесного оружия — атрибутом воинского могущества, что указывает на его связь с военной сферой. Этим чудесным оружием он одаривает нартовских героев. Крым-Солтану, собравшемуся на битву против врагов нартовского





народа, Т. вручает «меч, который порубит всех агуров». В другом случае, в аналогичной ситуации, Т. дарит лук-самострел Нарту *Айсане*, направившемуся на битву с врагами. Когда у *Бурафарныга* родился сын, счастливый отец устроил в честь новорожденного конные скачки. Право участвовать в состязаниях было предоставлено *Уастырджи*, Т. и Нарту Батрадзу.



Тутыр. Худ. Лотиев

Однако пришло время, и Т., вместе с другими небожителями, выступил против нартов. В битве небесных духов с нартами Т. по поручению Всевышнего насылает на нартовский скот своих волков. Оградить стада от волчьих стай нартам удалось лишь благодаря мудрой *Шатане*, которая своим волшебством «связала» пасти хищников. К магическим приемам «связывания» волчьей пасти прибегали осетинские *пастухи*, если скотина к вечеру не возвращалась с пастбища, чтобы она не стала волчьей добычей. Для этого пастух помещал в свою шапку камень и обвязывал ее своим поясом, чтобы подобным образом были заткнуты и связаны волчьи пасти. Когда скот благополучно возвращался, следовало развязать связанные предметы, чтобы волки не издохли голод-

ной смертью и грех не пал на людей. Этот же ритуал совершался в понедельник праздника Стыр Т.

У осетин в среду весенней праздничной недели покровителя волков Т. различные ритуалы совершались кузнецами, что соотносится с выверенной В. И. *Абаевым* этимологической тождественностью между именами древнеримско-



Ночь Тутыра. Худ. В. Харебов

го божества Вулкана, покровителя кузнечного дела, и нартовского небесного кузнеца *Курдалагона*, объединенными общей мифологемой — «волк». Имя первого означает «волк», а элемент — уэргон, восстанавливаемый в имени второго, также восходит к древнему иранскому названию волка. Согласно объяснению, предложенному В. И. *Абаевым*, «бог огня и кузнечного дела получил имя своего предшественника, тотемного «бога» волка, так как культ огня и кузнечного дела связан преемственно с культом волка». Помимо «волчьего» имени Курдалагона, связь волка и кузнечного дела в «Нартиаде» находит отражение в эпизоде закаливания небесным кузнецом Нарта *Сослана* в волчьем молоке.

Все произведенное в дни Т. считалось наделенным некими сверхъестественными достоинствами. В фольклорных текстах фигурируют изготовленные в дни Т. сельскохозяйственные орудия, инструменты, оружие, обереги, а также домашние животные, рожденные в этот период.

В Нартовских сказаниях упоминаются быки, рожденные в дни весеннего праздника, посвященного Т.; они обладают необыкновенной





силой, особой статью и высоко ценятся нартами. В *кадаге* «Сослан и Урызмаг» («Сослан æмæ Уырызмæг») народ *Азна* потребовал от нартов в качестве дани по сотне кур и лошадей, а также пару быков, рожденных в дни Т. Согласно кадагу «Смерть Батрадза» («Батрадзы мæлæт»), когда небесные духи по совету *Бога* побеждают Батрадза и убивают его, Создатель говорит им: «Идите и положите его в склеп небесной Софии!». Те запрягли двенадцать пар быков в упряжку, но даже с места не смогли его сдвинуть. Пришли опять небесные духи к Богу, и он сказал им: «Идите и впрягите в повозку двух быков, рожденных в неделю празднования Тутыра». Впрягли этих быков, и они оказались сильнее двенадцати пар быков; привезли Батрадза к *Софийскому склепу* и похоронили.

В кадаге «Как Ацамаз спас своего отца Аца» («Ацамæз йæ фыд Ацайы куыд фервæзын кодта») говорится о рожденных в празднование Т. оленях, которые принадлежат покровителю диких животных, небожителю *Афсати*. Нарт *Ацамаз* и сын самого *Афсати* запрягают этих двух белых оленей в деревянную борону и на ней отправляются в дальний путь, чтобы покарать врага нартов — злобного великана-кровопийцу *Быда-уаига* (Быдæ-уæиг) и вызволить из неволи Нарта *Аца* и других пленников *великана*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 265; НК. ИАЭ. 4. С. 399; НК. ИАЭ. 7. С. 5; ОЭЭ. 2013. С. 489; Нарты. 1975. Ф. 345; Ч и б и р о в. ТДКО. 2008. С. 159–163; К о ч и е в. К. К. Тутыр-владыка волков // ИЮОНИИ. Вып. XXXI. Тб., 1987; его же: Обряды и поверья осетин, связанные со скотоводческим хозяйством // ИЮОНИИ. Вып. XXXIII. 1990. С. 66–76; А б а е в. ОЯФ. С. 592–594; Б а х т и н а. В. А. Св. Феодор Тирон: география почитания и функции // Нартоведение в XXI веке: 2012. С. 96–104, Г у р и е в. Словарь; Ц г о е в. Словарь; Б а г а е в. А. Б. Влияние культа великомученика Феодора Тирона на образ осетинского покровителя волков Тутыра // Современные проблемы науки и образования. 2013. № 2. URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=9117> (дата обращения: 29. 09. 2021); К а р п о в. Ю. Ю. Джигит и волк: Мужские союзы в социокультурной традиции горцев Кавказа. СПб., 1996. С. 163.

К. К. Кочиев

ТХАПСАЕВ Дударико [ТÆБÆХСÆУТЫ Дударыхъо] — *сказитель*, уроженец сел. Дарг-Кох РСО-А. От него в 1921 г. Ц. *Амбаловым* записан

кадаг «Безымянный сын Урызмага» («Уырыз-мæджы æнæном лæппу»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 73, д. 30 (8), л. 10–18.

И. Б.

ТЫМЫГ [ТЫМЫГЪ] — букв. ‘буря’ — имя коня *Хамыца* из *кадага* «Подвиг Хамыца» («Хæмыцы фесгуыхт»): «Хамыц сел на своего коня и пронесся, подобно буре».

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 220, 606.

Л. Ч.

ТЫНТЫ КАЛАК (груз. «калак» — город) — один из городов в эпосе, названный, гипотетически, по имени народа (тынтæ), его населяющего. Правит в Т. к. Тынты *малик*.

Т. к. часто выступает ареной действия сказаний. Там живет старшая сестра *Урызмага* и *Хамыца*, в другом варианте текста — Челахсартон или любовница *Созырыко*, в третьем — князь, с которым враждуют нарты. По предположению Ю. *Дзиццойты*, в названии Т. к. просматривается название крепости «Дунду каль» в адыгских нартовских сказаниях.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 631, 642, 648; Нарты. Адыгский героический эпос. М., 1974. С. 388; М и л л е р. ОЭ. I. С. 36; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 225.

Л. Ч.

ТЫХАГ [ТЫХÆГ] — персонаж эпоса, сын жителя холма из *кадага* «Как Сырдон обманул Тыхага» («Сырдон Тыхæгы куыд фæсайдта»). Т. отличался легкомысленным нравом. Полюбив тетю *Сырдона*, Т. посватался к ней. Сырдон дал согласие на брак, а затем зло высмеял Т. — вместо невестки в дом жениха он отправил в *сундуке* свою суку. О Т. нарты сочинили позорную песню.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 225–227, 483.

Л. Ч.

ТЫХЫ ФЫРТ — букв. ‘сын силы’ — видный персонаж эпоса, *великан*, имеет много сыновей, имена которых: *Мукара*, *Бибыц*, *Елтаган*, *Умар* (Омар), *Алыбег*. Все сыновья Т. ф. — настоятельные великаны, хозяева больших стад и пастбищ. Т. ф. погиб от руки *Батрадза*. Когда Нарт гостил у *небожителей*, Т. ф. ограбил нартов и полонил нартовских девушек. *Шатана*





Батрадз и Тыхы фырт. Худ. А. Джанаев

оповестила об этом Батрадза, направив к нему *ястреба*, и Батрадз не замедлил явиться. См. *Тар*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 80–99, 107, 385; НК. ИАЭ. 4. С. 464–468; НК. ИАЭ. 5. С. 676.

Л. Ч.

ТЮРКИ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ [ТЮРКАГ АДЪМТÆ НАРТЫ ЭПОСЫ]. Проблема использования эпоса как исторического источника не может быть решена без освещения этнических и культурных контактов создателей сказаний с окружающими их племенами и народами. Важную роль в эпоху раннего средневековья сыграли тюркоязычные соседи алан на Северном Кавказе: гунны, *авары*, болгары, хазары, кипчаки-половцы. По крайней мере, начиная с «Великого переселения народов», аланы постоянно находятся в соседстве с кем-то из перечисленных степных тюркских народов, что уже отмечалось в научной литературе. На глубину алано-тюркских языковых связей указывает и то, что «после иранских и кавказских, тюркские элементы составляют самую заметную и многочисленную группу староосетин-

ской лексики» (В. И. *Абаев*). Исходя из реальной историко-лингвистической ситуации, правомерно ожидать воплощения алано-тюркских контактов в материалах осетинского Нартовского эпоса. Степные мотивы Нартовских сказаний давно отмечены в научной литературе; сюжеты некоторых мифов приводят нас то в Сухскую, то в Хызскую степь, то на поляну *Зилахар*, то на *Хазмийскую равнину*, то в *Таркские тернистые степи*. Несомненно, в этой дифференцированной номенклатуре названий степи, как в зеркале, отразилось хорошее знание равнинных пространств Предкавказья, населенных кочевыми тюркскими племенами в средние века. Но, кроме реальных упоминаний предкавказских степей, отдельные историки и фольклористы, которые относят формирование осетинских сказаний к средневековью, обнаруживают в Нартовском эпосе и хорошо сохранившуюся средневековую тюркскую этнонимику, к примеру, племенные названия, известные по письменным источникам. Таковыми предполагаются: *Авары*, *Терк-Турки*, *Агуры*, *Быцента* или *Бедзнаг*, *Гумский человек*. Однако все эти этимологические решения дискуссионны и имеют альтернативные версии.

Лит.: К у з н е ц о в. Нартский эпос. С. 96–97; его же: Аланы и тюрки в верховьях Кубани // Археолого-этнографический сборник. Вып. 1. Нальчик, 1974. С. 87; А б а е в. ОЯФ. С. 34 и др.

В. А. Кузнецов

ТЮРКСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К ОСЕТИНСКОМУ НАРТОВСКОМУ ЭПОСУ. Версия Нартовского эпоса бытует у тюркоязычных балкарцев и карачаевцев, отдельные сказания встречаются также у кумыков и части ногайцев. Поскольку тюркоязычные этносы много контактировали с древними иранцами и ассимилировали их некоторые группы, ставшие этническим субстратом современных тюркских народов, то ими были усвоены и многочисленные иранские фольклорные мотивы. Позже на их народное творчество влияли курды, таты, тальши, таджики, персы.

Наибольшее число параллелей к Нартовскому эпосу осетин прослеживается у потомков огузских племен, включивших в свою фольклорную традицию значительный иранский компонент, — туркменов, азербайджанцев, каракалпаков, узбеков, гагаузов, чувашей.





З. К. Плаева, описывая детство *Ацамаза*, обратила внимание, что в туркменском героическом эпосе «Гёр-оглы», испытавшем сильное иранское влияние, дед дарит богатырю жеребенка, но его необходимо поить и кормить под землей, да так, чтобы лучи солнца не проникали туда. Данный мотив перекликается с сюжетом о нахождении коня Ацамаза в подземелье, где тот воспитывается *чертями*.

В туркменской легенде, которую исследовал В. Н. Басилов, узбекский падишах пригласил родоначальника туркменских племен Салыр-Газана в гости, задумав его убить. Стояла зима. Правитель приказал своим воинам бросить по льду саблю навстречу идущему богатырю и таким способом отрубить ему ноги. «Рухнувшему на лед Салыр-Газану воины отрубили голову и принесли ее злодею-царю». В других вариантах смерть туркменского богатыря описывается иначе. Ит-Бечен, враг Салыр-Газана, знает, что в честном бою ему не одолеть героя. Он ставит условие: поединок состоится, если Салыр-Газан целую ночь простоит по горло в *воде* в бассейне. Простодушный Салыр-Газан соглашается. По одним версиям, холодная вода лишает его сил, и враг убивает его, победив в единоборстве; по другим — за ночь вода замерзает, и Салыр-Газан оказывается скованным льдом. На поверхности льда остается лишь его голова, которую враги отсекают *саблей*.

Согласно некоторым преданиям, Салыр-Газан сохраняет силу и в ледяных оковах: когда Ит-Бечен приближается, Салыр-Газан с силой дует на него и не дает ему подойти. Старуха-колдунья советует Ит-Бечену привязать к треножнику саблю и, скользя по льду, приблизиться к Салыр-Газану. Этим способом враг убивает богатыря — точно так же, как *Сослан* убивает *Мукара*. В. Н. Басилов считает, что образ Салыр-Газана берет свое начало в мифах скифо-сакского мира, связанных с культом *Солнца*.

Сын Салыр-Газана и иранской царевны растет богатырем. Сверстники, над которыми он одержал победу, дразнят его: «У тебя нет отца!». Юноша заставляет мать рассказать о судьбе отца. Он причиняет ей боль, сжимая ее ладони, наполненные горячей пшеницей, и добивается ответа. Затем богатырь отправляется мстить убийце отца. Горячей пшеницей прижигает

руку матери юный богатырь в сказках башкир и барабинских татар. В архаичной чувашской сказке героиня, которую упрекают девочки-подружки, по совету ворожеи защемляет оконной рамой грудь своей матери, дабы узнать правду о своих братьях. Так поступают и юные мстители Нартовского эпоса — *Батрадз* и Ацамаз.

Х. Г. Короглы обращает внимание на архаическую структуру осетинского нартвовского сказания, в котором *Урызмаг* попадает в плен к *одноглазому великану*, выжигает ему единственный глаз, уходит, натянув *шкуру* козла, и угоняет все стадо *циклопа*. Он сравнивает этот сюжет с восьмым сказанием огузского эпоса «Книга моего деда Коркута» конца XV в. Это «Рассказ о том, как Бисат убил Дёпегёза». На общем фоне огузского героического эпоса рассказ о том, как Бисат ослепил одноглазого великана-людоеда, выделяется своим сказочным содержанием. Прикрывшись шкурой барана, он выбрался из *пещеры* и, в конечном счете, убил *великана* его же *мечом*. Аналогичное огузское сказание об убийстве «Бисате и Дёпе-Гёзе» засвидетельствовано уже в нач. XIV в. в сочинении Абу-Бакра ибн Абдаллаха ибн Айбека ад-Давадари, сельджука по происхождению, жившего в Египте и писавшего на арабском языке. Примечательно, что автор обнаружил сказание в персидской книге. Подобный рассказ изредка попадался у казахов, обильно был представлен у гагаузов. В свое время А. И. Манов отмечал, что огузы говорили об одноглазых великанах как о единичных феноменах, рожденных от нимфы и огузского чабана, зато гагаузы однооких, — подобно осетинам, — считали представителями целого народа, о происхождении которого им было мало что известно, однако в народной памяти сохранилось, что жили они на Кавказе.

В туркменском эпосе есть и соответствие водяным табунам *Донбеттыров*: «И вот из реки вышел какой-то конь, трижды покрыл одну кобылу и вернулся в реку. “О Аллах, слышал я, что бывают водяные кони. Выходит, это правда”, — подумал Джигали-бек». Кобыла рождает замухрышку-жеребенка, который тоже является кобылой. От нее-то и рождается Гырат, *конь* Гёр-оглы, вначале такой же неказистый, как и его мать. Похожий рассказ зачинает эпическое повествование и в азербайджанских вариантах:





«Кони паслись на берегу, а старик сидел в стонке, прислонясь к камню. Только успела заняться заря, смотрит, вдруг из моря выходят два жеребца. Вышли они и ворвались в табун. Покрыли двух кобылиц и снова ушли в море». От этих кобылиц и родились невзрачные жеребята, которые стали богатырскими конями, получившими имя Гырат и Дурат.

Ю. В. Кнорозов обратил внимание на бытующие в Хорезмском оазисе легенды о святых Шиш-пайгамбаре и Шамун-наби, у которых в результате схватки с врагом Гяуром оказываются отрубленными ноги. Он указал на сходство этой группы легенд с нартвовским сказанием о гибели Сослана, который принимает смерть от *Балсагова Колеса*, перерезавшего ему ноги. Кнорозов также сравнивал осетинского *Сырдо-на* с трикстером Журынгазом каракалпакского эпоса.

Л. С. Толстова обнаружила многочисленные связи каракалпакского фольклора со Сказаниями о Нартах осетин и других народов Северного Кавказа. Интересен описанный ею образ прародительницы каракалпакского племени мюйте-нов Ак-Шолпан (Утренней звезды), который отвечает образу *Бонварнон* в осетинском эпосе о *Царциатах*. Помимо этого Л. С. Толстовой были выявлены параллели, существующие в каракалпакском дастане «Сорок девушек» («Кырк кыз») и осетинском Нартовском эпосе. В первую очередь это касается аллюзий материнского рода мотивов и сюжетов о женщинах-воинах. Так, дастан повествует о девушке Гулайым, которая, подобрав себе сорок подруг-сверстниц, получает от отца Аллаяра находящийся в отдалении остров Миуали и селится там со своими подругами. На этом острове для девушек была воздвигнута бронзовая крепость с высокими стальными воротами. Находясь там, девушки-воины упражнялись в военном искусстве и занимались защитой своего народа от врагов, прежде всего от хана Суртайши. Как отметила Л. С. Толстова, это полная аналогия Нартовского сказания о девушках-воинах под предводительством *дочери Даргафсара*. Осетинскую аналогию Гулайым Л. С. Толстова видит также в образе *Шатаны*. Однако исследовательницей была подмечена одна существенная разница: «Гулайым — прежде всего и по преимуществу выступает в качестве предводительницы кара-

калпакских амазонок, тогда как главная героиня Нартовского эпоса Шатана в основных сюжетах эпоса выступает как мудрая и справедливая «мать нартов». Кроме того, в обеих фольклорных традициях прослеживаются мотивы единороства главной героини с женихами, что не всегда заканчивается для последних удачно. С образом Шатаны сближается и Жупаркемпир — властная старуха, глава рода из легенд каракалпаков. Ее атрибутом является сорокаухий котел, который аналогичен котлу скифских легенд, Нартовского эпоса осетин, балкарцев и карачаевцев, сказок о нартах кумыков. К другим совпадениям Нартовского и каракалпакского эпосов можно отнести сюжеты о близнецах, о брате и сестре. В осетинском Нартовском эпосе фигурируют братья-близнецы *Хамыц* и *Урызмаг*, последний из которых женат на их сестре Шатане, а в дастане «Кырк кыз» злые силы клеветают на близнецов Арыслан и Алтынай, обвиняя брата и сестру в сожительстве. Это модернизированный, примененный к требованиям морали более позднего времени вариант того же мотива *инцеста*. В легенде, записанной у каракалпаков г. Ходжейли, Арыслан и его невеста, а впоследствии жена Гулайым оказываются двоюродными и, мало того, молочными братом и сестрой, а по каракалпакским обычаям брак между молочными братом и сестрой исключаются. И таких совпадений Л. С. Толстова приводит немало. При этом для сравнения с Нартовским эпосом народов Кавказа были привлечены также другие эпические произведения народов Южного Приаралья. Причину этого исследователь объясняет следующим образом: «Бытование одних и тех же комплексов мотивов, повторение тех же деталей сюжетов может служить свидетельством как близости норм общественной жизни, составившей основу сюжета этих сказаний, так и генетических (и историко-культурных) связей между народами, создавшими эти сказания (или их сохранившими). Генетические связи, по всей очевидности, восходят ко временам обитания в степях Приаралья, Поволжья, Причерноморья и на Северном Кавказе ираноязычных скифо-сармато-сако-масагетских, а позже аланских племен».

Л. С. Толстова выделила также целые сюжетные совпадения, существующие в осетин-





ском Нартовском эпосе, преданиях ираноязычных народов и эпических произведениях каракалпаков, огузов и узбеков Хорезма. Прежде всего это касается бытующей среди каракалпаков и узбеков Хорезма генеалогической легенды о делении земли между тремя сыновьями Перидуна (Феридуна) — Салмом, Туром и Ираджем. Это, по мнению Л. С. Толстой, находит соответствие в «Шахнаме», в скифском фольклоре (легенда о прародителе скифов Таргитае и трех его сыновьях) и фольклоре средневековых огузов. Затем она показала, что описанное Геродотом святилище древнего скифского бога-меча *Ареса* и осетинский нартовский сюжет о Батрадзе, который стремился закалить свое стальное тело в *огне*, имеют аналогии с каракалпакским мотивом об установлении невиновности человека посредством прохождения его через большой костер. Весьма примечательно, что в эпосе каракалпаков сохранились отголоски культа меча, что имело место и у скифов. Так, на мече дают *клятву* девушки-амазонки из отряда Гулайым: «Взяв в руки меча, все они поклялись», что отвечает клятве «на острее» отряда дочери Даргафсара.

У народов Хорезмского оазиса был также широко представлен мотив связи героев с водой. В каракалпакской народной поэме «Шарьяр» новорожденных близнецов, брата Шарьяра и сестру Анжим, бросают в воду. Они благополучно пребывают в водной среде, подрастают в ней и выходят в мир людей. Необычность этого сюжета осталась загадкой и для самого *сказителя*:

Вам хотелось бы знать, друзья,
Как они уцелеть могли,
Как они под водой росли,
Что за силы их берегли?
Не пытайтесь понять, друзья,
Объяснить все равно нельзя —
Много скрыто великих тайн
В море вечного бытия.

По мнению Ю. А. Зуева и Л. С. Толстой, это находит соответствие в осетинском нартовском сюжете о связи с подводным царством *Дзирассы*, Шатаны, Хамыца, Урызмага и его безымянного сына, а также со скифской легендой, в соответствии с которой мать прародителя скифов Таргитая была дочерью реки Борисфена.

Л. С. Толстой были также отмечены поразительные совпадения сюжетов, связанных с военной тематикой, — с одной стороны, в скифо-массагетском фольклоре, в «Шахнаме», осетинском Нартовском эпосе, и с другой стороны, в каракалпакском и узбекском фольклоре, а также в огузском эпосе «Книга моего деда Коркута». Это дало основание Л. С. Толстой сделать вывод: «В фольклоре современного населения Приаралья можно явственно проследить субстратные явления, восходящие к отдаленным временам обитания здесь сако-массагетских и аланских племен».

Мотив меча, выкованного из упавшего с неба камня, которым *пастух* пробивает насквозь пасущееся животное, встречается и в азербайджанской версии эпоса «Кероглу». В детстве, играя в поле, главный герой эпоса Ровшан находит очень тяжелый, необычный, переливающийся камень. Он швыряет им в теленка и убивает его. Отец героя, Алы-киши, понимает, что это упавший с неба осколок молнии. Он несет к кузнецу осколок камня и просит выковать ему шило. Затем относит камень к оружейнику и заказывает из него меч. Меч получается необычным, сияющим, подобно небесным светилам. Оружейнику понравился камень, и он решил обмануть Алы-киши, но герой протыкает шилом подмененный меч и вынуждает оружейника вернуть настоящий. Алы-киши запрещает сыну рассказывать, из чего изготовлено его оружие.

В чувашских преданиях о богатыре по имени Чемень (Темень) есть прямые аналогии с посмертной судьбой Сослана, который даже из *Страны мертвых* помогал нартам отражать нападения врагов, но перестал это делать после ложного вызова. В одних вариантах Чеменя вызвали все из любопытства молодые парни, в других — подвыпившие взрослые, на спор. После этого Чемень прекратил приходить на помощь, напустил мор на чувашских детей, которых спасло поклонение Чеменю как божеству святилища, что совпадает с культом Сослана у дигорцев.

Есть в чувашских сказках и стереотипный мотив богатырского детства. Например, Антейпаттыр еще в раннем детстве обладает богатырской силой: стоит ему дотронуться до голов своих сверстников, как у них ломается шея, дотронется до рук — выворачиваются руки.





Мотив создания Сырдоном *фандыра* находит соответствие в сказках чувашей, волжских татар, башкир, западносибирских татар. В них преимущественно рассказывается о снохе, пытающейся убежать от свекрови-колдуньи, реже — о просто замужней женщине, которую преследует колдунья, или девушке, ставшей женой *медведя*. Преследуемой чудом удается оторваться от погони, она в сумерках добирается до родных, умоляет их о приюте, но те отказываются впустить ее в дом. Оставшись ночевать в овчарне, женщина становится жертвой колдуньи или хищных зверей. Ее терзают на части. Из найденных на месте убийства *волос*, жил или кишок, думая, что они овечьи, отец женщины, либо ее братья изготавливают струны для гуслей, *скрипки*, домры. В одном из сюжетов так поступает овдовевший муж этой женщины. *Музыкальный инструмент* человеческим голосом рассказывает историю ее гибели. Иногда происходит воскрешение погибшей.

Г. П. Снесарев зафиксировал у узбеков Хорезма легенду о местном святом — хивинце Палван-ата, который был непревзойденным в единоборствах. Как-то накануне боя он столкнулся с незнакомой старухой, которая умоляла знаменитого борца не губить ее единственного сына: «Если мой сын завтра во время состязания проиграет..., я лишусь своего добытчика. Я молюсь сейчас о том, чтобы сын мой стал победителем». Тогда Палван-ата пообещал ей это и пощадил соперника. Снесарев нашел соответствие этому эпизоду в нарттовском сказании об аналогичном милосердном поступке *Безымянного сына Урызмага*. «Обнаружив в Хорезме среди потомков древнего аборигенного населения наземный способ захоронения в сооружениях типа склепов (иногда на нарах в два и три этажа), мы смогли найти ближайшие ему аналоги не в Средней Азии, а на Кавказе у осетин; это мнение разделяют и кавказоведы», — писал исследователь, поясняя, что соответствия в фольклоре не случайны.

С нарттовским сказанием о попытке воскресить *Дзеха* перекликается уйгурская сказка «Бозы Корпеш». У одной женщины погиб муж, сначала она, как полагается в таких случаях, оплакивала его, распустив волосы и расцарапывая свое лицо, т. е. поступала по обычным нормам поведения вдовы. Но потом она дала обет:

завернув труп супруга в черную траурную кошму, она обязалась носить его на себе сорок дней и сорок ночей, не опуская на землю, в надежде, что он от этого воскреснет. Жена почти достигла цели, но на тридцать девятый день одна коварная старуха уговорила ее все же положить свою ношу на землю, и в тот же миг раздался тяжелый вздох мужа, но он уже был предсмертным! Исследователи считают, что это осколок уйгурского героического эпоса.

Древнейший слой хакасского героического эпоса характеризуется рядом признаков. К ним относится, например, воспевание подвигов *женщин-воительниц* (алып хыс). Для древних образцов эпоса, в отличие от средневековых, характерно изображение женщин-героинь. Образ женщины-воина восходит к эпохе иранского господства. Хоронят их вместе с конями, и у каменного гроба для эпической героини предусмотрен гроб для ее коня. Роль женщины-матери, мудрой наставницы, руководящей всеми действиями героя, тоже характерна в плане сопоставления с Нарттовским эпосом. По наблюдению В. Е. Майногашевой, «живых» панцирей и кольчуг, подобных *Церекову панцирю*, нет в эпосе тюрков и монголов. Только в хакасском эпосе «Ай-Хуучин» главная богатырка носит «живой» панцирь о двенадцати пуговицах, не знающий износа. Он сам надевается и застегивается, когда она всовывает в него руки. Хакасские фольклористы считают это проявлением иранского влияния на эпическое творчество их предков.

Есть у хакасов и редкий для тюрков мотив рождения героя из камня. В эпосе «Ай-Хуучин» конь героини рассказывает:

На вершине земли — [хребте] Ах-сын
На широком камне сам собою родился
Достойный жеребенок Чайаана —
Косокрылый Красно-каурый конь,
На высочайшем хребте Ах-сын
Внутри [скалы] Алтын-Хайа родился
Богом Чайааном сотворенный богатырь —
Могучий Хыйга-Чичен,
Его на вершине [хребта] Ханым-сын
Моя хозяйка-храбрец убила.

Образ богатырской девы, рожденной родовой Белой скалой для защиты чурта, есть и в более раннем эпосе «Ах-Чибек-Арыг». В. Е. Майногашева в одной из своих работ, исследуя се-





мантику рождения из камня, отмечает, что у хакасского народа в сказаниях «мотив камня-матери получил удивительное по красоте и эстетическому звучанию развитие, став основой целых сюжетов», к этому мотиву, в частности, восходят «рождения прародительницы Хуу-Иней, богатырки Алтын-Арыг, ее богатырского коня, богатырки Ах-Чибек-Арыг, и все они — «дети матери-камня», а герои, рожденные камнем, являются воплощением высокой нравственности, чистоты помыслов и действия, нестигаемости духа и крепости».

В якутском героическом эпосе так появляются на свет великаны-абаасы — противники богатырей, типологически близкие осетинским уаигам. Например, мать Бюгюсэна Черного, старуха-абаасы Железная Агыластай после тяжелой беременности разрешается четырехгранной каменной глыбой, которая при падении разбивается надвое, и из нее выскакивает железный ребенок ростом в три сажени и в обхват — полторы сажени. В связи с рождением Сослана из камня вспоминаются также слова героя алтайского сказания «Сай-Солонг», богатыря Ирбис-Буркана, пришедшего на помощь к главному герою: «Сквозь толстую скалу пробиваясь, сам я на свет вышел».

В сказании «Алтын-Мизе» черно-бурый жеребец по повелению всевышнего Юч-Курбустана (иранского Ахурамазды) спускается с неба и приносит старику народ и скот, положив этим начало новому скотоводческому хозяйству алтайцев. Этот же черно-бурый жеребец в момент вражеского нападения спасает и прячет на дне черного *озера* ребенка — будущего героя Алтын-Мизе.

В сибирско-татарском эпосе чудовище Салыр-Казан нападает на род богатыря Ак-Кюбьяка. Оно глотает раскаленное железо, катит в гору огромный камень и т. д. Как и в алтайской сказке, Ак-Кюбьяк побеждает его хитростью, заставляя стоять в воде, пока она не замерзнет; у вмержшего в лед врага он отрубает голову его же мечом. Еще Г. Н. Потанин сопоставлял этот образ с врагом Нарта Сослана.

Мотив «богатырских игр» с замораживанием противника сохранила и алтайская сказка «Ак-Кобек», где главный герой, мальчик-богатырь Ак-Кобек, подобно Сослану, встречает сына своего врага Коден-бия, который отпра-

вился ему мстить. Не зная, кто перед ним, сын Коден-бия открыл ему свои намерения. Мальчик-богатырь сказал ему, что, якобы, Ак-Кобек очень хитрый, его не убить. Сын Коден-бия начинает выспрашивать о хитростях Ак-Кобека. «Он полосу железа, величиною около четверти, накалив, может проглотить», — сообщает собеседник. Сын Коден-бия тоже проглатывает раскаленное железо. Ак-Кобек говорит, что еще одну трудную уловку богатыря он, наверное, не осилит. Сын Коден-бия умоляет рассказать о ней. Тот говорит: «Ак-Кобек может войти в море и стоять головой наружу; когда бывает сильный мороз и вода замерзает, он, разбивая лед, выходит». Сын Коден-бия заявляет, что и он сможет разбить лед и выйти из воды. Ак-Кобек велит ему войти в море. Будучи могучим колдуном, он напускает большой холод. На воде замерзает лед толщиной в поларшина. Ак-Кобек предлагает попробовать пошевелиться. Как только сын Коден-бия начинает раскачиваться, лед в воде разбивается и плавает. Ак-Кобек говорит, что надо еще постоять одни сутки, и напускает мороз посильнее. На воде образовывается лед толщиной до одного аршина. Когда сын Коден-бия не смог разбить лед, Ак-Кобек поспешил к кузнецу и выковал себе хорошую саблю. Он открыл сыну Коден-бия свое имя и отрубил противнику голову.

В барабинско-татарском сказании «Ак Кубек» рассказывается о том, как Мангуш — враг Ак Кубека, попытался одолеть его хитростью. Коварный Мангуш, притворившись добродетелем, дает герою наставления: как его убить, что сделать с его головой, с сердцем, чтобы стать таким же могущественным, как он. Ак Кубек собирается прямодушно следовать его советам. Это традиционный мотив осетинских сказаний о Сослане. В этот момент появляется неизвестная до того третья сила, которая и спасает богатыря. Чаще это белобородый старик.

Характерен и другой эпизод, контрастирующий с положительным образом героя. Не зная, чем еще связать Мангуша, Ак Кубек выходит на *дорогу*, где встречает седобородого старика. Ак Кубек спрашивает у старика, чем можно связать Мангуша. Старик отвечает, что для этого нужны ремни из человеческой кожи. Ак Кубек убивает старика. Свой поступок Ак Кубек оправдывает тем, что старик уже достаточно пожил и съел





положенное ему. Этот мотив встречается и в нугайской версии данного сказания, где завязкой является приказ хана убивать стариков, достигших 60 лет. У З. Байрамуков вполне справедливо отождествляет эту коллизию с Нартовскими сказаниями об убийстве стариков.

В сказании барабинских и иртышских татар герой Ак Кубек заявляет из утробы матери, что выйдет не обычным путем, а через ее бок, что напоминает рождение Батрадза.

В. И. Абаев сравнил мотив песни, приносящей весну, с эпизодом из алтайского эпоса «Когутей»:

Бобренок...запел.
От песни его обнаженные деревья
Листьями покрывались,
Голые земли травой покрывались,
На деревьях цветы распустились,
Кукушки-певуньи заиграли,
Не переставая, запели.
Все повеселело кругом,
Все стало прекраснее во сто раз.

Бобренок, подобно Ацамазу, выступает в качестве жениха, хотя Абаев и отмечает, что описания из эпосов тюрков и монголов значительно слабее. Гораздо ближе хакасская сказка «Поющий Чатхан», на которую обратила внимание З. К. Плаева. Вначале так звали старого пастуха, который сделал себе струнный музыкальный инструмент. Когда играл Чатхан, замолкали птицы, звери останавливали свой бег, рыбы замирали в реках и озерах, в степи поднимали голову и слушали музыку овцы, коровы и кони, а люди забывали усталость. Одноглазые чудовища айна, подобные во всем осетинским уаигам, убили старика и забрали его инструмент. Внук старика отомстил за деда, как Ацамаз за отца, погубил великанов и вернул себе инструмент, который стал называться чатханом. А в шорской сказке «Анчи» главный герой делается пастухом. Своей игрой на *свирели* он может заставить плясать леса, горы, коров и людей, вызвать у них печаль, радость. Это же делает малыш Рысту в алтайской сказке.

Своеобразной аллюзией на рождение Батрадза Хамьцем, как и в индийских сказках, выглядит ответ мудрой девушки хану в шорской сказке «Шолбан», что ее отец недавно родил ребенка, а она собирает травы для новорожденного.

В шорском эпосе «Кара-хан» главный герой и его жена Кара-Пурба, которая бродит по свету в образе серой волчицы с длинным хвостом, пытаются собрать под свое начало богатырей востока и запада. Здесь наблюдается параллель с сюжетом осетинской «Нартиады», где нартовская Шатана ассоциируется с зооморфным образом — лисицей. В эпосе «Ак-Салгын» старый Алтын-Сагал обещает свою дочь Алтын-Кёёк тому, кто догонит желтую лисицу и победит всех собравшихся, что и выполняет главный герой на своем коне, привезя зверя в золотой дворец. Этот мотив созвучен с нартовским сюжетом *охоты* нартов за *лисой*.

В фольклоре тюркоязычных шорцев сохранились и другие сюжеты, которые перекликаются с сюжетами осетинского Нартовского эпоса: богатыри, называемые аланами (алын, алан-кижи), «молотки перекидывали через гору Тойнаг-Айгине, что выше Шор-Тайги». Как явствует из шорского фольклора, аланы были одеты в железные панцири, вооружены мечами, *копьями, луками*. Они пасли огромные табуны лошадей, жили в подземных жилищах, куда вел коридор с тремя или семью ступеньками. Аланы хоронили покойников в глубоких могилах, выбитых в скалах, рядом клали коня. Выбитые в скалах могилы могут быть сопоставлены со скальными катакомбами Кавказа, строителями которых были предки осетин. В сагайском наречии хакаского языка сохранился термин нарtpак 'богатырская сказка', в котором усматривается осетинское (ретроспективно аланское) нарtp 'богатырь' и шорское пак 'хвала, слава'. Следовательно, более точный перевод слова нарtpак — это 'восхваление богатырей'. Еще Н. П. Дыренкова писала, что шорцы, живущие в верховьях Мрассу, бытовые и фантастические повествования называют нарtpах. У многих хакасов-бельтыров, сагайцев и шорцев, живущих в Аскизском и Таштыкском районах, термином нарtpах, нарtpах доньше называли богатырские сказания. Наряду с этим термином у хакасов бытовали его синонимы — алыптыг нымах, чаалыг нымах, т. е. богатырские сказания, сказания о воинах. К сожалению, не придавая значения слову нарtpах, собиратели его не фиксировали. Но Н. Ф. Катанов в конце XIX в. записал от бельтыров и сагайцев восемь текстов, названных имен-





но так. Любопытно, что сказителя эпоса называли нарпахчы. Судя по сибирским материалам, лексема нарт была знакома еще предкам хакасов и шорцев. Археологические находки подтверждают обитание здесь аланов, предков осетин, примерно на рубеже эр. Как видно, и здесь «нарт» — это слово, стоящее в единственном числе.

По мнению В. Н. Башилова, Т. п. к о. Н. э. являются доказательством, что Нартовский эпос создан не аборигенами Кавказа, а скифо-сарматскими племенами. Следы сказаний нартовского цикла, обнаруженные среди туркмен и алтайцев, позволяют сделать еще одно замечание: преемственная связь Нартовского эпоса со скифским миром, видимо, распространяется и на саков Средней Азии и родственные племена Южной Сибири. Таким образом, к многообразным свидетельствам культурной общности причерноморских скифов и среднеазиатских саков добавляются и сказания, сохраненные потомками евразийских кочевников.

Лит.: А б а е в. ИТ. 1990. С. 200–201; А б а е в. ИЭСОЯ. Т. II. С. 160; П л а е в а З. К. Героическое детство Ацамаза в осетинских сказаниях о нартах // ИСОИГСИ. ШМУ. 2015. Вып. 13; Казахские и уйгурские сказки. Алма-ата, 1951. С. 238; П о т а н и н Г. Н. Тангутско-тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. Путешествие Г. Н. Потанина, 1884–1886. СПб., 1893. Т. 2. С. 121; М а н о в А. И. Потекло-то на гагаузите и техните обичаи и нрави: в две части. Варна, 1938. С. 96–97; Аносский сборник. Собрание сказок алтайцев с прим. Г. Н. Потанина. Омск, 1915. С. 65–68; У л а г а ш е в Н. Малчи-мерген. Алтайский героический эпос / Под ред. А. Коптелова. Ойрот-Тура, 1947. С. 190, 193, 228–229; К ё р о г л у. Азербайджанский народный эпос. Баку, 1959. С. 113–114; Сказание о Шарьяре. Каракалпакская народная поэма. Нукус, 1971. С. 135; Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин / Запись и подготовка текста, пер., вступ. ст., прим. и комм., приложения В. Е. Майногашевой. Новосибирск: Наука, 1997. С. 197, 341; К о г у т э й. Алтайский эпос / Сказитель М. Ютканаков. Пер. Г. Токмашева. М.-Л., 1935. С. 71; Б а с к а к о в Н. А. Алтайский язык (Введение в изучение алтайского языка и его диалектов). М., 1958. С. 89–91; Шорский героический эпос. Том I / Сост., подг. к изданию, вступ. ст., пер. на рус. яз., прим. и комм. Д. А. Функа. Кемерово, 2010. С. 6, 165; Т. 2. Кемерово, 2011.

С. 191, 251, 254–255; Три голубя. Сказки народов Башкирии, Татарии и Чувашии / Сост., автор посл. и комм. М. Н. Юхма. Казань, 1990. С. 55, 177–181, 361–362; Д м и т р и е в а Л. В. Язык барабинских татар: (Материалы и исследования). Л., 1981. С. 41; У р м а н ч е в Ф. Героический эпос татарского народа. Казань, 1984. С. 130–146; Б а с и л о в В. Н. Слепые в кавказском и среднеазиатском фольклоре (Дополнение к статье Ж. Дюмезиля) // ЭО. 1996. № 5; его же: Смерть Салыр-Газана (среднеазиатско-кавказские параллели) // ЭО. 1997. № 2; З у е в Ю. А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002. С. 111; К н о р о з о в Ю. В. Мазар Шамун-Наби (Некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса) // СЭ. 1949. № 2. С. 90–95; К о р о г л ы Х. Г. Из восточно-западных фольклорных связей. Темяглаз (Депегёз) и Полифем // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974; С н е с а р е в Г. П. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983. С. 170–171, 180–181; Т о л с т о в а Л. С. Исторические предания Южного Приаралья. К истории ранних этнокультурных связей народов Арало-Каспийского региона. М., 1984. С. 86–89, 90, 111, 115–125, 159, 188–192, 197–198, 200, 205, 211–215, 228; ее же: Исторический фольклор каракалпаков как источник для изучения этногенеза и этнокультурных связей этого народа // Этническая история и фольклор. М., 1977. С. 151–156; С а л м и н А. Народная обрядность чувашей. Чебоксары, 1994. С. 201; Ч и м п о е ш Л. С. Дастанный эпос гагаузов. Кишинев, 1997. С. 29–46, 150–162; Р а д л о в В. В. Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1905. Т. 3. Стлб. 651; Д ы р е н к о в а И. П. Шорский фольклор. Записи, пер., вступ. ст. и прим. И. П. Дыренковой. М.-Л., 1940. С. 9; У н г в и ц к а я М. А. Хакасские героические сказания — «семейные хроники» и памятники енисейской письменности // Советская тюркология 1973. № 2. С. 73–74; М а й н о г а ш е в а В. Е. Хакасский героический эпос алыптыг ныхмах: поиски исторических реалий и периодизация (избранные труды). Абакан, 2015. С. 93, 97; Б а й р а м у к о в У. З., Б а й р а м у к о в М. У. Нартиада: опыт сравнительного анализа. Черкесск, 2012. С. 270–271; М а л о л е т к о А. М. Аланы в Сибири // Исторический источник: человек и пространство: тез., докл. и сообщ. науч. конф. М., 1997. С. 226; его же: Древние народы Сибири. Этнический состав по данным топонимики. Томск, 2005. Т. 4. Арии. С. 248–250.

К. Ю. Рахно



УАДАЕВ Кубади Хацуевич [УАДАТЫ Хацуыы фырт Хъуыбады (1842–?)] — известный осетинский *сказитель* из сел. Лескен РСО-А.



К. Х. Удаев

У. родился в Горной Дигории. Большую часть жизни провел в сел. Донифарс, где занимался земледелием и скотоводством. Выступая за социальную справедливость, У. в 1893 г. был заключен в тюрьму на месяц «за произведенный бунт против местной вла-

сти», который заключался в подаче им прошения властям об отмене права назначать жалованье старшинам за счет крестьян.

У. был знатоком осетинского обычного права, часто выступал в качестве судьи («тархоны лаг») — посредника при решении вопросов наследства, примирения кровников и пр. У. не владел русским языком, но хорошо знал балкарский и грузинский языки. В 1918 г. он переселился в равнинное сел. Лескен.

У. учился своему мастерству у известных народных певцов-сказителей: у своего односельчанина Дзида-Хадзи Дзираева, у Дихо Дзагоева из сел. Махческ и др.

Большой вклад в биографию и творчество У. внес Г. А. Дзагуров. В 1924 г. он записал от сказителя 63 фольклорных произведения на дигорском диалекте осетинского языка, в том числе

12 *кадагов* о нартах. В репертуаре У. — сказания о различных нартовских героях, но более всего о *Сослане* и *Сьрдоне*. По свидетельству Г. А. Дзагурова, исполняемые У. сказания отличались необыкновенной красочностью, простотой и стройностью речи.

В 2012 г. Т. А. Хамицаева подготовила к печати и издала в серии «Осетинское народное творчество» сборник фольклорных материалов У., записанных Г. А. Дзагуровым. По ее мнению, самым замечательным нартовским сказанием из творчества У. было сказание о вражде двух нартовских родов — *Ахсартаггата* и *Бората*.

Соч.: Уæдаты Хъ. Тауæрæхътæ, аргъæуттæ æма дигорон царди хабæрттæ. Дз., 2012. И

Лит.: Дзагуров Г. А. Осетинские народные сказители и певцы // НА СОИГСИ, ф. Фольклор, оп. 1, п. 134, л. 418, л. 71–79; Хамицаева. Сказители. С. 143–144; Мамиева И. В. Институт эпического сказительства на Северном Кавказе: универсалии и этноспецифика // ИСОИГСИ. 8 (47). 2012. С. 61–79.

Л. К. Гостиева

УАДАРАГ [УÆДÆРÆГ] — один из *гумиров*, враг нартов. В союзе с *Каром* и *Карафом* напал на нартов в *пятницу*, когда те сидели на *пиру*. Нартов спасли *Уархаг* и *Уархтанаг*, вернувшись из *похода*. Братья разбили войско У., а самого казнили и отправили с двумя пленниками его расчлененное тело на родину.

Лит.: Нартæ. 1975. С. 45.

Х. Ц.

УАДАХЕЗ [УАДÆХЕЗ] — девушка из рода *Ахсартаггата*, вышедшая замуж за представителя рода *Бората*. В *кадаге* «Бората и Ахсартаггата» («Бориатæ æмæ Ахсартаггатаæ») благодаря стараниям У. происходит примирение двух враждующих нартовских родов.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 665; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 97.

И. Б.

УАДАХСИН [УАДÆХСИН] — покровительница вьюг, ураганов, бурь, вихрей и ветров из *кадага* «Сослан и Урызмаг» («Сослан æмæ Уырызмаг»); подруга *Сослана*, от которой он узнает, что сына *Урызмага* убили *Бората*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 221, 544.

И. Б.





УАДДЫМД — букв. ‘быстроногий’ — конь, которого родила мертвая *Дзерасса*. В *кадаге* «Нарт Уархаг» («Нарты Уæрхæг») У. — конь *Уастырджы*, а в *кадаге* «Игры Нарта Созырыко» («Нарты Созырыхъойы хъæзтытæ») — конь *Барастыра*. В отдельных вариантах сюжета Уастырджы намеренно показывает У., способного распушить крылья и лететь по *небу*, слабым (хромым): это делается для того, чтобы выявить способности коня *Маргудза*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 528, 554; НК. ИАЭ. 5. С. 712.

И. Б.

УАДЗАФТАУА [УАДЗÆФТАУÆ] — персонаж эпоса, своенравная девушка. В *кадаге* «Дочь Адакез Уадзафтауа» («Адакези кизгæ Узæфтауæ»), записанном М. *Гардановым*, У. — дочь рано ушедшего из жизни нартовского бедняка; ее воспитала мать Адакыз. У каждого из сватавшихся нартов У. находила недостаток. О несравненной красоте и достоинствах ее разнеслась добрая молва, и *Ахсарттаггата*, посчитав себя безупречными, стали по одному свататься к ней: *Урызмаг*, *Хамыц*, *Сослан*, *Айсана*, *Батрадз*. Она отказала Урызмагу за то, что тот совсем стар, Хамыцу — из-за того, что на его золотых зубах стала появляться ржавчина, Сослану — потому что он коварен и вероломен, красавцу Айсана — потому что слишком женственен и не совершил подвигов, не увидела недостатков только в Батрадзе, но отказала ему, поскольку он — оборотень, способный превращаться в черную *лису* и нападать на нартовских детей, играющих зимой на льду реки *Идил*. Потом пришел и получил отказ *Саууай*. Он был мужествен, и У. сначала решила отдать предпочтение ему, но выяснила, что его мать-ведьма прикована к стене двенадцатью цепями, и из ее рта вылетают раскаленные угли. Тогда *Аца* из рода *Ацата* решил взять У. в жены своему единственному сыну *Ацамазу*. Нарты смеялись, когда отец и сын поехали свататься, но она считала достойным для себя именно Ацамаза. Абсолютно тождественно развивается сюжет одноименного *кадага* «Дочь Адакез Уадзафтауа» («Адакези кизгæ Узæфтауæ»), записанного А. *Хамицаевым*, но вместо Айсаны в *кадаге* фигурирует *Арахцау*. В сказании «Шапка-невидимка нартов» («Нарти сæлф ходæ») именно

«нартовская Уадзафтауа», будучи женой Ацамаза, дала ему ценный совет по-доброму отнестись к старухе-пленнице, взятой в *крепости Гори*, и та признала, что именно Ацамаз первым вошел в крепость.

В *кадаге* «Нартовская красавица Уадзафтауа» («Нæртон рæсугъд Уадзæфтауæ») У. родилась в семье бедного нарта и от рождения отличалась необыкновенной красотой. Ее сватали еще с колыбели. Когда У. выросла, то, обладая остроумием, стала порицать и высмеивать всех, кто добивался ее благосклонности. Она установила себе *башню* на распутье семи *дорог* и через *глашатая* давала едкие характеристики всем прохожим.

Сослан назвал ее «шайтанкой» (*сайтан*) и попробовал привлечь внимание У., согнав под ее башню стадо туров и перебив их, но удостоился за это оскорбительного комментария. Дабы поставить на место заносчивую красавицу, Сослан обратился к *Кулбадаг-ус*, а та отправила его к мудрому *ежу*. Еж посоветовал нартам устроить прямо под башней большой *симд* с предметами быта и орудиями труда. Его следовало продолжать, пока У. сама не выйдет и не схватит кого-либо за плечо. Сошлись все нарты, один даже принес свои двенадцать плугов. Их пляска продолжалась до тех пор, пока У. вечером не вышла и не взяла за плечо Урызмага. Очарованный ею, Урызмаг оставил своего коня как плату за заключение брачного соглашения, а сам взвалил седло на свои плечи и пошел домой. Но после того, как *Ахсина* (*Шатана*) высмеяла своего старого мужа, он отказался заключать брак и забрал коня.

Удалой *Крым-Солтан*, сын *Крым-Саухала*, посватался к ней. По наказу У. он угнал стада кабардинского рода *Биасланта*, пролив свою кровь, и тогда гордая девушка стала его женой.

В некоторых сюжетах У. — не нартовская женщина.

Судя по упоминанию Волги (Идил), образ У. восходит к скифо-сарматским временам. Он не имеет параллелей в иноэтнических версиях «Нартиадь», если не считать одиночного упоминания злоязыкой девы Лашын в кабардинском эпосе, которая дает презрительные характеристики всем нартам, кроме Ащэмэза, и собирается за него замуж, но тот отвечает отказом.





Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 390–394, 514, 515, 518; НК. ИАЭ. 5. С. 468–470; ПНТО. 1927. С. 47–52; СН. 1978. С. 448–454; Гадагатель. Героический. С. 361.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

УАДМЕРЫ, УАДМИРЫ [УАДМЕРИТÆ, УАДМИРТÆ] — великаны, один из первых народов, созданных Богом. Были огромны и тяжелы настолько, что их едва держала Земля. После У. Всевышний создал *гумиров*, *камбадата* и др.

В *кадаге* «Нарты и кости Уадмера» во время охоты нарты заночевали в пещере. Наутро оказалось, что провели они ночь в громадном черепе, а по всей степи были разбросаны остальные кости. Стало любопытно им, кому принадлежал этот гигантский скелет. Сложили они кости вместе и взмолились Богу, чтобы он оживил мертвеца, но чтобы у него не было ног ниже колен, и чтобы глаза его ничего не видели. Когда У. ожил, оказалось, что он не только знал о существовании нартов, но ему знакомы были имена самых главных из них — *Урызмага*, *Сослана*, *Хамыца* и *Батрадза*. У. сказал нартам: «А я от предков слышал, что появится нартский народ и населит он многие местности, и будут эти нарты храбрыми, мужественными людьми, и покажут они себя по разному». Затем он поведал им о своем племени, о том, как они жили, чем питались, как охотились. Подумав, нарты решили, что нельзя оставлять исполина в живых, и попросили Бога вернуть его в прежнее состояние. См. *Сотворение мира. Первый Нарт*.

Лит.: СН. 1978. С. 413–417; СНБ. 1960. С. 297–300.

Б. Х.

УАДСУР — букв. ‘мчащийся наравне с ветром’ — имя коня *Балгана* из *кадага* «Сын Бурафарныга Балган и Нарт Созырыко» («Бурафарныджы фырт Балгъæн æмæ Нарты Созырыхъ»). Варианты: *Уаддымд*, *Арфан*.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 542.

И. Б.

УАДЫНДЗ-БАХ [УАДЫНДЗ-БÆХ] — мифическая порода коней в Нартовском эпосе. У.-б. упоминается в *кадаге* «Как Созырыко убил Мукара, сына Бакара» («Созырыхъо Бакарайы фырт Мукарайы куыд амардта»). Нарт,

одолев *великана*, садится верхом на трофейного У.-б. и с триумфом возвращается в *Селение Нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 820.

И. Б.

УАЗА — название горы в *Стране Нартов*, где стоит дом *небожителя Фалвара*. Гора с таким



Гора Уаза

названием имеется в Северной Осетии в Дигорском ущелье на левом берегу р. Ираф. По сказаниям, это место обитания ангелов (*зæдтæ æмæ дауджытæ*), место обсуждения вопросов и принятия решений. В сказаниях известен и перевал У. (Уазайы æфцæг).

Лит.: НК. 1975. С. 19, 259; НК. ИАЭ. 4. С. 482.

Х. Ц.

УАЗАК [УАЗАХЪХЪ]. См. *Уазык*.

УАЗГЕРИ — сын *Уаза*, брат *Ацамаза* из *кадага* «Уази фуртти зар» («Песня о сыновьях Уаза»).

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 513.

И. Б.

УАЗИМ — персонаж эпоса, отец *Ацамаза* в *кадаге* «Песня младшего сына Уазима, маленького Ацамаза» (вариант — *Дзеха*), («Нарти кæстæр Уазими фурт минги Ацæмæзи зар»).

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 510.

И. Б.

УАЗИСАН [УАЗИСÆН] (уаз, уазæг — ‘гость’) — помещение, комната, где принимают гостей, угощают их, организывают отдых. Согласно





сюжету *кадага* «Гибель фамилии Азырта» («Азырты сәфт»), во время *охоты Уархага* встречает *семерых братьев* из племени *Азырта*, которые заманивают его к себе домой. Во время разговора со старейшиной фамилии братья приглашают Уархага в У., где для него был накрыт стол. См. *Азырта, Гостеприимство*.

Лит.: НК. 1989. С. 124, 487; Ц Г о в. Словарь. С. 455.

Х. Ц.

УАЗЫГ — персонаж эпоса из *Нижнего квартала*, предложивший нартам обратиться к старухе *Кармагон* с вопросом о том, кто лучший из нартовских мужчин и кто лучшая из нартовских женщин. У. упоминается и в *кадаге* «Урызмаг и Одноглазый великан» («Уырызмаг амае Сохьхьыр уайыг»).

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 513.

И. Б.

УАЗЫК / УАЗАК, БАЗЫК [УАЗЫХЪХЪ / УАЗАХЪХЪ, БАЗЫХЪ] — мать обитателей подводного мира *Донбеттыров*, с которыми главные нартовские герои связаны тесными родственными узами. В нартоведческих исследованиях хозяином морских глубин принято называть *Донбеттыра*. Тем не менее, в осетинской «Нартиаде» преобладают варианты сказаний, сохраняющих нормы материнского права, в которых подводный мир находится под властью матери *Донбеттыров*. В *кадаге* о чудесной *Яблоне Нартов* Ахсартаг, преследуя раненую *Дзерассу*, спускается на морское дно и встречает здесь мать *Донбеттыров* У. За исцеление раненой дочери, она своей властью, как полноправная хозяйка, отдает ее в жены Ахсартагу.

У. описывается как устрашающего вида великанша: «Тогда донбеттыровская великанша, стальная хозяйка, посмотрела на него, сверкая большими, как обод сита, глазами; ее груди — горные утесы, зубы толсты, как потолочные балки, а ее буйные волосы уложены в сундук» («Донбеттырты уаиг-ус, аendon афсин йам уад аербазылдта цэхаркалгæ цæстытæ, сасыры чылы йæстæй, йæ дзидзитæ хохы айнаджы йæстæ, йæ дæндæгтæ аххæрæджы стæвдæнтæ, йæ дзыккутæ та тæлтæгау чыргъæды (чырыны) æвæргæ»). Аналогичное описание внешности

матери *Донбеттыров* имеется в сказаниях из *циклов* других нартовских героев. Нарт *Урызмаг*, попав к *Донбеттырам*, сначала испытывает на себе такое же сомнительное радушие их матери: «В глубине [комнаты] сидела огромная женщина-великанша, величиной с черную 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 не поздоровилось бы тебе”» («Бадти дзы рæбынаей иу дындыр уайыг ус, сау айнаджы йас, Донбеттырты мад, Базыхъ, амае Уырызмагмае йæ цæстытæ рахулаеттæ кодта амае йын загъта: “Æвзæр хæххон дзигло, аллон-биллоны тæф кæныс, ды кæныс дæхи мае уазæг, аендæра дын æз ысхос кодтаин”»). В сказании о женитьбе *Хамыца* главный герой также видит в подводном царстве грозную мать *Донбеттыров* У.: «Тут великанша с огромными клыками, мать *Донбеттыров* Уазыхъхъ (то есть дюжая, сильная) заскрежетала зубами, как голодный, жадный волк, и сказала: “Эй, негодный горский дзигло, ты пахнешь аллон-биллоном, ты назвался моим гостем, не то бы я тебя съела”» («Афтæмаей дын Донбеттырты стыр ссырджын уайыг мад Уазыхъхъ йæ дæндæгтæ бакъæс-къæс кодта стонг, зыд бирагъгау амае загъта: “Уæ æвзæр хæххон дзигло, аллон-биллоны тæф куы кæныс, мае уазæг дæхи бакодтай, уый йеддæмае дæ бахордтаин”»).

В *кадаге* о *Безымянном сыне Урызмага* имеется женский персонаж, восходящий к матери *Донбеттыров*, но в ходе «патриархальной» эволюции сюжета оттесненный на периферию подводного мира. Безымянный сын *Урызмага* попадает к *Донбеттырам*, где встречает женщину, описание которой соответствует У.: «Смотрит, а за воротами сидит женщина, у которой один клык [уходит] под землю, а другой — в небо. Груды у нее — черные-пречерные, свисающие до колен» («Æмае кæсы амае къулдуары мидагæй иу ус бады, йæ иу ыссыр — дæларв, йæ ннае ыссыр — уæларв, ахæм. Йæ дзидзитæ — сатæг-сау, йæ уæраджысæртæм хæццæ кодтой»). Дальнейшие действия юноши указывают на связь этой женщины с древним мифологическим образом матери-кормилицы рода: «Мальчик спрыгнул с лошади и принялся сосать ее груди, [а потом] говорит: “О, если бы мне на-





сытиться этими грудями! Но не могу, потому что еду по тревоге»» («Лæппу агæпп ласта йæ бæхæй æмæ дзидзитæ дæйынынл балаууыдис æмæ дзуры: “Фадат мын нæй, фæдисон дæн, æндæр — тæхуды, ацы дзидзитæй дæйынай бафсæд”, — зæгъгæ»).

За пределами «Нартиады» трансформированный образ матери подводных жителей сохранился в сказке о *Черном алдаре*, в которой речную переправу охраняет женщина-великанша с огромными клыками («У женщины один клык [уходит] в небо, а другой — под землю, соколы вьют гнезда в щелях между ее зубов»).

Образ У., в котором особенно выделяются материнские черты, вероятно, представляет собой фольклорную трансформацию древней Богини-матери, дающей жизнь и пропитание, а также выступающей в виде зооморфного морского чудовища (ср. шумеро-вавилонскую Тиамат). У. сопоставляют с образом чудовищной *лягушки* (жабы) в иранской мифологии: это огромное дэвовское существо обитает в море и пытается навредить чудесному дереву Гокарн. Кроме мотива о покушении на чудесное дерево, в пользу данного сопоставления может говорить тот факт, что дочь У. выступает в образе лягушки, и, вероятно, следует допустить возможность такого же зооморфного воплощения для матери Донбеттыров. Морское чудовище в иранском мифе имеет название *vazaṭ, vazg*, т. е. «жаба, лягушка», созвучное имени матери Донбеттыров У. Однако этимологическое сближение У. и *vazaṭ* сталкивается с трудностями фонетического характера.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 28, 243, 354; НК. ИАЭ. 3. С. 290; *Æмбалты Ц. Удварны хæзнатæ. Дз.*, 2009. С. 31; *Цагарев. Золотая.* С. 39; *Дарчиев А. В. Мать донбеттыров (об одном персонаже осетинской нартиады) // Современные проблемы науки и образования.* 2013. № 2; URL: <http://www.science-education.ru/ru/article/view?id=9119> (дата обращения: 02. 02. 2019).

А. В. Дарчиев

УАЗЫМ. См. *Уазим*.

УАЗЫР — персонаж эпоса, известен как отец *Чеха*. В *кадаге* «Как Батрадз узнал о том, кто убил его отца» («Батрадз йæ фыды марæджы куыд базыдта») бедняк У. едет в *поход* на прихрамывающем (хромом) *коне*. У. рассказал *Батрадзу*, что об убийстве его отца знает только *Шатана*, и спас нартов от его гнева. В *кадаге*

«Война Каццита» («Къæцциты хæст») У. — старик, нартовский *пастух*, отец *Базыга*. *Кадзу* угнали его скот и пленили его.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 505, 511.

И. Б.

УАИГ [УАЙЫГ (ир.) / УАЙУГ (диг.)]. См. *Великан*.

УАИГ БЕЛОЙ ГОРЫ [УРС ХОХЫ УАЙЫГ, УРС ХОХЫ УРС УАЙЫГ] — персонаж эпоса, трехглавый *великан-людоед*. Согласно *кадагу* «Батрадз и Железный уаиг» («Батырадз æмæ Æфсæн уайыг»), был убит *Батрадзом*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 503, 510, 665.

И. Б.

УАИГ ЧЕРНОГО ЛЕСА [САУХЪÆДЫ УАЙЫГ] — хозяин зимних пастбищ из *кадага* «Как наступил тяжелый год нартов» («Нартыл фыд аз куыд скодта»).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 353—356, 823.

И. Б.

УАЙСАДЫН — обычай избегания, согласно которому молодая невестка первое время после свадьбы при старших из рода мужа не имела права разговаривать и продолжительное время не называла по имени своего мужа, его братьев, отца, мать, его сестер. Она не имела права разговаривать и со старшими за пределами семьи. В «Нартиаде» *Сослан* обращается к идущей за *водой* женщине, но она ничего не ответила ему, так как она недавно вышла замуж и не имела права, по обычаю, говорить со старшими. Если кто-то из старших обращался к невестке, она шептала свой ответ младшим, которые громко повторяли ее слова. Чаще всего своего мужа жена называла «хозяин моей головы», «наш муж», золовку — «их девушка» и т. д.

В *кадаге* «Как Шатана стала женою Урызмага» есть такой пассаж, когда не подозревающая о кознях *Шатаны* жена Урызмага *Ельда* обращается к ней: «Девушка, девушка, из их рода девушка... Ведь если не приготовлю я угощение, брат твой, возвратившись, будет сердиться, это мне хуже смерти». Некоторые невестки соблюдали У. до конца жизни. Этот обычай локально сохранился в Осетии до наших дней.

Лит.: ОНС. 1949. С. 28–31, 296.

Л. Ч.





УАЙСАН — сын *небожителя Уастырдж*. Уастырджи отправил У. гонцом, чтобы известить всех, кого надо, о поминках, которые Уастырджи собирался справлять; оседлал он коня и отправил сына в путь. Но на пути У. возникли неожиданные препятствия:

Из лесу ему смерть по-хатиагски закричала:
«Эй, юнец, вперед ты едешь, но обратно
не вернешься!»

Заехал в черный лес. Испил из чистейшего
родника.

Живот у него заболел. Он встал на камень,
Ногой наступил на змею ядовитую. Обвила
Она его, намертво усыпила.

И рухнул он как расколовшиеся деревянные
ножны,

Заплакал конь, застонал:
«Эй, что делать мне? О, как мне быть?».

Оплакав своего хозяина, конь понес его домой. Уастырджи в память о своем погибшем сыне У. ввел *обряд посвящения коня*. По другой версии, «однажды сын Уастырджи отправился исполнять обязанности вождя и в дороге его убили абреки...когда абреки узнали, чей это сын, то решили не оставлять убитого на том месте, посадили его на коня и пришпорили его. Конь, не останавливаясь, дошел до дома и заржал. Уастырджи заподозрил беду. Узнав, что сын убит ударом сзади, он дал распоряжение, чтобы сына внесли в дом, потому что он был поражен сзади, так как не намеревался сражаться (т. е. не ожидал нападения). С тех пор люди стали посвящать коня». А. В. Дарчиев, сравнивая Уастырджи со скифским Таргитаем, приходит к выводу, что У. соответствует Колаксаю. Стоит добавить, что история со *змеей* в сербской легенде, киеворусском предании об Олеге Вещем и скандинавской саге про Орвар-Одда имеет прямое отношение к этимологическому сказанию об У.

Лит.: ПНТО. 1992. С. 337–339; Ч о ч и е в. Очерки. С. 186–190; Д а р ч и е в А. В. О Таргитае — прародителе скифов // Дарьял. 2000. № 1 (40). С. 218–233.

К. Ю. Рахно

УАЙСЫ ДОН — название реки в *кадаге* «Поход Урызмага и Хамыца» («Уырызмаг æмæ Хæмыцы балц»). На берегу У. д. живет Уасп-алдар.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 486.

И. Б.

УАЛЗАРИН [УÆЛЗÆРИН] — букв. ‘небесное золото’ — эпитет *Небесной красавицы*, подчеркивающий ее совершенство и высокий статус.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 485.

И. Б.

УАЛХАГ [УÆЛХÆГ]. См. *Уархаг*.

УАН [УÆН] — букв. ‘лопатка, лопаточная кость’ — сын *Уархага* и *Дзерассы*, брат-близнец *Фарныга* из *кадага* «Фарныг и Уан» («Фæрныг æмæ Уæн»). У. вышел из-под лопатки своей матери.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 32.

З. П.

УАНГУР [УÆНГУЫР] — персонаж эпоса, сильный, враг нартов из племени Уафтангуыр-та. Вместе с братом Уахтангуром живут в отдалении от нартов. Однажды братья по наущению *великана Мукара* напали на нартов и нанесли им большой урон. *Батрадз* жестоко наказал их, обложив данью. См. *Хафтангур*.

Лит.: Нартаг. 1975. С. 172; НК. ИАЭ. 6. С. 253–255, 499.

Х. Ц.

УАРАГА [УÆРАГÆ] — имя одного из сыновей Нарта *Сырдона*.

УАРБИ. См. *Войска Уарби*.

УАРЗИАТИ Вилен Савельевич [УАРЗИАТЫ Савелийы фырт Вилен (1952–1995)] — известный этнолог-кавказовед, к. и. н., с. н. с. СОНИИ (1979–1988), доц., проф. СОГУ (1988–1995), с. н. с. СОИГСИ (1991–1995).

У. учился в аспирантуре ИЭ АН СССР (1975–1978), защитил канд. дисс. на тему: «Новое и традиционное в материальной культуре осетин» (1980, научный руководитель Б. А. Калоев).



В. С. Уарзиати

Сфера научных интересов У. — этнография осетин, этнография и история народов Северного и Южного





Кавказа, фольклористика. В своих работах он успешно использовал методы семиотики, что позволило по-новому взглянуть на многие, казалось бы, давно известные вещи. Реконструируя модель мира индоевропейских народов, в том числе алан-осетин, У. показал, что трифункциональное деление мира и общества (производительная, военная и сакральная функции) структурирует и определяет все явления культуры осетин.

В своих статьях и нескольких монографиях, посвященных традиционной материальной и духовной культуре осетин, У. не обошел вниманием и тематику нартоведения. Исследуя вопрос о происхождении *пива*, он отмечал, что сюжеты о появлении пива, представленные в осетинских сказаниях, отсутствуют в национальных версиях «Нартиады» у других народов Кавказа. По его мнению, «в культуре восточноиранских народов этот ритуально-престижный напиток был своего рода медиатором между гармонией освоенного и хаосом неосвоенного, культурой и природой, верхней и нижней космологическими сферами».

Сравнивая большой скифский *котел* из Эксампея с котлом из нартовского *кадага* о *Уастырдж* и *Маргуде*, У. отметил еще одну параллель — медный котел из средневекового города Ясы / Йаси. Большие медные котлы религиозно-культурного характера, сохранившиеся на территории Казахстана, он рассматривал как своеобразное свидетельство живучести скифо-сакских культурных традиций. У. полагал, что подтверждением семантики образа нартовской волшебной чаши *Уацамонга* могут служить используемые в ритуалах осетинские пивные чаши, которые отождествлялись как сосуд для жертвенного напитка, так и самой жертвой. В скифской «чаше героев», нартовской чаше *Уацамонга* и в преподнесении у осетин участнику пиршества *почетного бокала* — «кады нуазæн», он видел факт скифо-алано-осетинских параллелей.

В исследовании об осетинском треногом круглом столике *фынг* У. подчеркнул, что жертвоприношение на нем упоминалось и в некоторых сказаниях Нартовского эпоса. По его мнению, *фынг* синтезировал древние функции переносного домашнего жертвенника.

При изучении народной хореографии осетин У. отметил, что в «Кадагах о Нартах» неодно-

кратно встречался излюбленный *танец* нартовских богатырей — *симд*. Сюжет сказаний обычно строился на том, что герои соревновались в симде, пытаясь завоевать сердце гордой красавицы *Аколы* или *Тизмуды*. У. писал, что еще в конце XIX в. в традиционном быту осетин был распространен мужской вариант этого танца, двухъярусный «хоровод», под названием «Нæртон симд» («Нартовский симд») или «Æддагуæлаæ кафт» («Двухъярусный танец»). У. обратил внимание на записи М. С. *Туганова* о том, что во время исполнения танца стоящие наверху поднимали на плечи молодых бычков или жеребят. Таким образом, вертикальное членение становилось тройственным, причем верхний регистр составляли молодые животные, обладающие высоким семантическим статусом в мифологии древних народов вообще, и индоиранцев и иберо-кавказцев в частности. У. пришел к выводу о том, что в вертикальной структуре трехъярусного «симда» получило сакральное отражение древнее представление индоиранских племен о трех космических плоскостях: верхней — небесной, символизирующей *Солнце* (уæларв), средней — земной (зæхх) и нижней — подземной (дæлдзæх).

Исследованию осетино-кавказских этнокультурных взаимоотношений У. посвятил специальную монографию. Один из выводов, к которым пришел автор, касается сопоставления версий Нартовских сказаний. Он пишет: «Изучение Нартовских сказаний показало, что они, особенно балкарские тексты, обнаруживают особую близость к осетинским версиям, в то время как традиции тюркского фольклора прослеживаются в очень незначительной степени».

Соч.: ИТ. К истории интерпретации осетинских преданий о Хетаге // Вопросы кавказской филологии и истории (к 80-летию Г. Ф. Турчанинова). Нальчик, 1982. С. 85–91; Дзвгисы-дзуар // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Ордж., 1984. С. 139–160; Народные игры и развлечения осетин. Ордж., 1987; Флаг в семейной обрядности осетин // Проблемы исторической этнографии осетин. Ордж., 1987. С. 114–133; Название флага в осетинском языке // Проблемы осетинского языкознания. Ордж., 1987. Вып. 2. С. 146–150; Традиционный столик (fyng) в мифологии алан-осетин // Исследования Яс-Куншага. Сольнок, 1988. С. 106–109; Из истории осетино-кабардинских взаимоотношений // ПЭО. Ордж., 1989; Культура осетин: связи с народами Кавказа. Ордж., 1990; К исторической интерпретации





о столике «фынг» и ритуальной пище осетин // ЛЮ. 1990. № 74; Из истории скифо-сакского наследия // Дарьял. 1995. № 4; ПМО; Символы и знаки Великой степи (история культуры древних номадов). Алма-Ата, 2006 (в соавт. с Галиевым А. А.); ИТ. Этнология. Культурология. Семиотика. Т. I. Вл., 2017; Т. II. Вл., 2018.

Лит.: Г а з д а н о в а В. Арифметика перехода // Осетия. XX век. Вл., 1996. Вып. I. С. 7–9; К а н у к о в а З. В., Х а д и к о в а А. А. Исследователь культуры осетин // ЭО. 1996. № 5. С. 165–166; Ч и б и р о в Л. А. Талантливый ученый-этнолог // Чибиров Л. А. Имена: Очерки. Вл., 2010. С. 394–409; Ч и б и р о в Л. А. Вилен Уарзиати и его кавказоведческие исследования // Народы Кавказа: история, этнология, культура. К 60-летию со дня рождения В. С. Уарзиати. Вл., 2014. С. 19–28; Г а л и е в А. А. В. С. Уарзиати. К 60-летию ученого (1952–1995) // Народы Кавказа: история, этнология, культура. К 60-летию со дня рождения В. С. Уарзиати. Вл., 2014. С. 13–18.

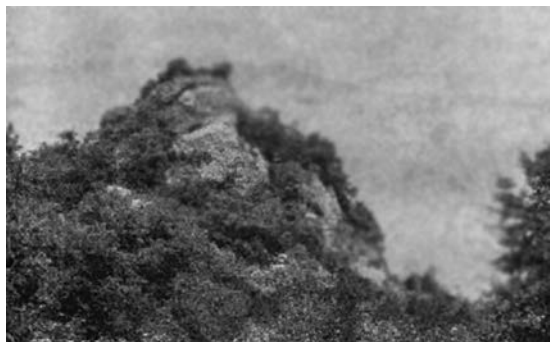
Л. К. Гостиева

УАРИ-КРЕПОСТЬ [УАРИЙЫ ФИДАР] — крепость из *кадага* «О сыне Шатаны, рожденном от Черного ногайца» («Саганайæн Сау ногъайагæй цы лæппу райгуырди, уый таурагъ»). У.-к. захватили нарты, вынесли из нее много богатства, в частности — чудесный стол, волшебную кожу и *шапку-невидимку*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 669.

И. Б.

УАРП, УАРЫПП — название реки, либо горы, крепости, равнины, долины или поляны в осетинском эпосе. На горе У. живет У.-алдар (князь) со своей женой У.-ахсиной, здесь же находится жилище *Уастырджы*, чудесный нарзанный источник, который является водопоем для *коней Сайнаг-алдара*. Там же находится место, где обитают ангелы (*зæдтæ æмæ дауджытæ*), обо-



Уарп. Из кн. В. А. Кузнецова «Нартский эпос...»

зревают мир, совещаются и принимают решения; здесь судили *Хамыца*. На У. спускается с *неба* и Уастырджы, чтобы принять участие в *Ныхасе небожителей*.

Географическое понятие «Уарп» принадлежит к числу наиболее популярных в «Нартиаде». Согласно большинству сказаний, гора У. буквально висела над нартовским поселением («Поскакал Елтаган к замку Тарагана, а нарты заторопились на гору Уарп, чтобы посмотреть, что будет»; «С высоты Уарпа швырнул великан Схуали Бцега на площадь нартов»).

Уже Ю. Клапрот высказал мысль о том, что старая крепость, именуемая в осетинских героических сказаниях «Уарп-фидар», находилась на р. Уруп. Не ссылаясь на Ю. Клапрота, позже об этом писал в своих комментариях и Г. Шанаев: «В дословном переводе «Уарп-алдар» означает урупский князь, урупский владлец; название этой местности относится к настоящему Урупу в Кубанской области...».

Тот же Ю. Клапрот свидетельствует, что р. Уруп по-ногайски называется «Уарпп» или «Арп». «Орпом» называет Уруп Ш. Б. Ногмов. Не менее убедительные сведения находятся на старых географических картах. Так, на немецкой карте Кавказа Георга Трайтеля (1774 г.) р. Уруп названа «Арп», а на старых картах Кубанской области на правом берегу Урупа помещен населенный пункт, сохранивший древнее название реки У. Гипотеза Ю. Клапрота становится реальным фактом. У. осетинских Нартовских сказаний — современная р. Уруп, текущая в верхнем течении по территории Карачаево-Черкесии, в среднем и нижнем ее течении по территории Краснодарского края и впадающая в Кубань около г. Армавира.

Историко-археологические разыскания вокруг У. — Урупа могут наилучшим образом показать, сколь конкретный и интересный исторический материал скрыт в недрах Нартовского эпоса. Так, выше упоминалась «У.-фидар» — Урупская крепость, твердыня. В своих комментариях Г. Шанаев сообщает: «В предании говорится, что следы разбитых Батрадзовым выстрелом твердынь Уарпа и до сего времени еще не изгладились». В верховьях р. Уруп, на водоразделе между ущельями рек Уруп и Кува, находится целый комплекс археологических памятников, получивший название «Ильичевское





городище» (по названию близ расположенного хутора Ильич Отрадненского р-на Краснодарского края). В комплекс входят: три линии земляных рвов и валов, четыре каменные оборонительные стены, собственно городище (защищенное со стороны равнины упомянутыми рвами, валами и стенами, а со стороны Урупа и Кувы недоступными обрывами), четыре древнехристианские церкви на территории городища и одна небольшая церковь вне собственно городища, на скалах по левому берегу р. Кувы. Кроме того, в скальных обрывах по ущельям У., Кувы и балки Гамовской находится много пещерных захоронений с керамикой и инвентарем, относящихся к VII–VIII вв. Ильичевское городище и могильники изучаются местным археологом М. Н. Ложкиным, который датирует городище и церкви X–XII вв. Следовательно, общий период комплекса VII–XII вв.

Бросается в глаза относительно небольшая площадь застройки собственно городища и мощная система укреплений вокруг этого поселения, причем площадь, лежащая между оборонительными линиями к северу и к югу от городища, во много раз больше его самого. Вероятно, защищаемый участок имел существенное значение, что подчеркивается и четырьмя построенными здесь церквями. В целом же перед нами городище-крепость, действительно твердыня в духе нартовской У.-фидар.

Наверняка в эпосе можно найти достаточно ясные отзвуки исторических событий, некогда происходивших на У.-Уруп и связанных с Урупской крепостью. В изданных Г. Шанаевым текстах рассказывается о борьбе нартов с У.-алдаром и осаде ими твердыни У. Борьба кончается победой нартов и подчинением У.-алдара. В другом варианте У.-алдар имеет личное имя Сайнаг и сражается не с *Батрадзом*, а с Хамыцем. Исход борьбы тот же.

В дальнейшем между нартами и их врагом У.-алдаром происходит сближение, и в сказании «О Нарте Урызмаге и Уарп-алдаре» они названы присяжными братьями, т. е. побратимами. Однако создатели Нартовского эпоса ясно сознают разницу между ними и никогда не причисляют У.-алдара к нартам — если *Урызмаг* живет среди нартов, то У.-алдар со своей супругой У.-ахсин — на небе.

В данных сюжетах видно вполне определенное историческое содержание, лишь облачен-

ное в поэтическую форму. Не подлежит сомнению, что описанная в Нартовских сказаниях борьба за У. и его твердыню (или твердыни) могла иметь место в действительности. В историко-археологической литературе неоднократно отмечалось, что западная граница Алании проходила в р-не Урупа — Большой Лабы. Территории к западу от Б. Лабы были для алан чужими, издавна принадлежавшими соседним меотадыгским племенам. Нет ничего удивительного в том, что в этой пограничной зоне между двумя соседними народами происходили частые военные столкновения. В эпоху распада родового и формирования феодального общества подобные отношения с соседями были нормой, что и нашло яркое воплощение в нартовских *походах* и воинских подвигах нартов. Именно эта эпоха и среда были питательной почвой для эпоса. Из контекста соответствующих Нартовских сказаний вытекает, что У. для нартов был пограничным рубежом. Но указания на это содержатся не только в контексте, но и в текстах эпоса. В одном из сказаний говорится, что нарты на У. встречаются войско враждебного им *Уангура* и здесь на границе сражаются с ним.

Очевидно, не случайно совпадение сведений «Нартиады» и археологии о западной границе Алании в районе рек Уруп — Большая Лаба. Этот факт свидетельствует о том, что Нартовский эпос, подкрепленный иными данными, может быть использован как источник ценной исторической информации, а под именем «нарты» в осетинском эпосе выступают аланы.

Лит.: Кузнецов. Нартский эпос. С. 83–87; ОНС. 1949. С. 93, 162–163; СНБ. 1960. С. 363, 364, 374; Шанаев. Из осетинских. С. 19; Ложкин М. Н. Новые памятники средневековой архитектуры в Краснодарском крае // СЭ. 1973. № 4. С. 270–276; Очерки истории Карачаево-Черкесии. Т. 1, Ставрополь, 1967; Алексеева Е. П. Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии. М., 1971; Мелетинский. ПГЭ. С. 164; Ногмов Ш. История адыгского народа. Нальчик, 1959. С. 124 и др.

В. А. Кузнецов

УАРП-АЛДАР [УАРП-ÆЛДАР] — *алдар*, правитель крепости *Уарп*, названный брат *Урызмага*. Никогда не причисляется к нартам. Со своей супругой *Уарп-ахсиной* проживает на небе в семиэтажных покаях.





В изданном Г. Шанаевым *кадаге* «Сказание о Нарте Хамыце, белом зайце и сыне Хамыца Батрадзе» рассказывается о борьбе нартов с У.-а., который наносит им много «бед и оскорблений всякого рода», и осаде ими твердыни Уарпа. Благодаря выстрелу из «громальной пушки», снарядом для которой выступил *Батрадз*, борьба кончается победой нартов и подчинением У.-а. «Победив Уарп-алдара, Батрадз привел его «навсегда в покорность себе и нартам. Владелец недоступных твердынь от неприязни своей перешел в дружелюбие к нартам».

В *кадаге* «О нарте Урызмаге и Уарп-алдаре» в гости к У.-а. — своему названному брату, приезжает Урызмаг и не застаёт его дома: алдар отправился в длительный *поход*. Дожидаясь хозяйина, Урызмаг в *Кумских стенах* «сидел на большом камне и от утра до вечера играл на скрипке разные веселые песни, звуки напева которых доходили до неба и там развлекали от скуки красавицу Уарп-ахсину». В результате такого времяпровождения Уарп-ахсина обольщает Урызмага и разделяет с ним ложе. Вернувшийся домой У.-а. застаёт любовников спящими, но не может убить побратима во сне. Он хочет подарить гостю двенадцать рабов, двадцать *коней* породы кокцуал, выращенных *далимонами*, двадцать навьюченных золотом мулов, но смущенный Урызмаг отказывается. Тогда У.-а. из благородства уступает жену названному брату. Урызмаг узнает об этом из письма У.-а. и, чувствуя свою вину, казнит изменницу. По совету *Сырдоны*, указавшего, что негоже собственноручно убивать женщину, Урызмаг привязывает ее к хвосту необъезженной лошади и пускает по лесам и степям. Еще раз послушавшись Сырдоны, он сватает для У.-а. красавицу *Агунду*, сам выплатив *калым* и отправившись на небо с двадцатью лучшими нартовскими всадниками. У.-а., в свою очередь, сватает за Урызмага красавицу *Азаухан*. Побратимы мирятся и решают забыть прошлое. В доказательство взаимной искренности они «условились разделить ложе с невестами в одну ночь. Таким образом присяжное братство Урызмага и Уарп-алдара твердо укрепило свои узы навсегда».

По В. А. Кузнецову, происшедшее является результатом дальнейшего сближения между нартами и их бывшим врагом У.-а. Ученый усматривает в этих *кадагах* отзвуки исторических

событий, некогда происходивших на Уарпе-Урупе и связанных с Урупской крепостью. В. Х. Тменов видит там отголосок алано-половецких отношений и сравнивает сказание об Урызмаге и У.-а. с темой *побратимства* в *кадагах* о *Гумском человеке*. Гораздо более интересную версию предложил П. К. Козаев, который сопоставил взятие Уарпа с разрушением Трипуры — летающего тройного города враждебных богам асуров в индийской мифологии. Майю, великого зодчего асуров, соорудившего это трехградье, Шива отпустил живым, тот поселился на краю вселенной и больше не воевал с богами. Точно так же Батрадз сохраняет жизнь У.-а., сделав его покорным нартам.

Лит.: Шанаев. Из осетинских. С. 19–20, 22–34; Кузнецов. Нартский эпос. С. 83, 86; Тменов В. Х., Тменов А. В. К вопросу о локализации страны Гум осетинского нартовского эпоса // Ритмы истории. Вл., 2003. Т. I. С. 179–180; Морозов И. А. «Мужские слезы» и эмоции пограничных состояний // Мужской сборник. Мужчина в экстремальной ситуации. М., 2007. Вып. 3. С. 50; Козаев П. Аланы-арии. Происхождение и древнейший период истории. Вл., 2000. С. 37–39.

К. Ю. Рахно

УАРП-АХСИНА [УАРП-АХСИНА] — владетельная княгиня-красавица, жена *Уарп-алдара*. Изменила ему с *Урызмагом*, впоследствии, когда последний осознал свою вину по отношению к названному брату, была им казнена. Урызмаг обвиняет У.-а. в том, что именно она «обольстила Атана и Амала, первых двух людей, созданных Богом». Г. Шанаев полагал, что речь идет об Адаме и Еве. Тогда У.-а. должна была сближаться с прекрасной демоницей Лилит, в талмудических преданиях обольстившей Адама, а потом и Каина, в Каббале даже признававшейся супругой иудейского Бога-отца, но, скорее, речь идет о каких-то неизвестных мужских персонажах осетинского эпоса, которые вступили в губительную связь с У.-а. В таком случае У.-а. в зороастрийской мифологии соответствует Джех — первозданная блудница, растлившая первочеловека Гайамарта.

Лит.: Шанаев. Из осетинских. С. 22–34; Патай Р. Иудейская богиня. Екатеринбург, 2005. С. 250–251; Дрезден М. Мифология древнего Ирана // Мифологии древнего мира. М., 1977. С. 346.

К. Р.



УАРТДЗАФ [УАРТДЗÆФ ДЕНДЖЫЗ, УАРТДЗÆФ ОБАУ, УАРТДЗÆФ ЦÆУГÆДОН] — название моря, холма и самой большой реки в Стране Нартов. В *кадаге* «Смерть Бора» («Борæйы мæлæт») на берегу моря У. был построен *склеп*, в котором со всеми почестями похоронили *Бора*, а на холме У. *малики*, пытаясь догнать *великанов*, разделились на два отряда.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 469, 471, 474.

И. Б.

УАРТ-ХУЫН — букв. ‘щит-приношение’ — обычай примирения из *кадага* «Пропавший Уархтанаг» («Уæрхтанæджы сæфт»). У.-х. представляет собой стрелу на *щите*, отправленные враждебной стороне, и означает согласие на перемирие.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 477.

И. Б.

УАРХАГ [УÆРХÆГ] — сын Нарта *Бора* и племянницы *Бога Арвы рæсугд* (Небесная красавица), брат-близнец *Уархтанага*, супруг *Сайнагон*, отец близнецов *Ахсара* и *Ахсартага*.



Уархаг. Худ. М. Джикаев



Батрадз и сын Уархага. Худ. М. Джикаев

Начальный этап формирования эпоса и наиболее древние сюжеты Осетинских Нартовских *кадагов* связаны с У. — первым человеком, созданным Богом. От него пошел могущественный нартовский род — *Ахсартаггата*. Непосредственно род продолжил Ахсартаг, у которого рождаются близнецы — *Урызмаг* и *Хамыц*. Когда сыновья У. Ахсар и Ахсартаг, охранявшие *Яблоню Нартов*, пропали, нарты сделали его *пастухом* своих стад. Через некоторое время сыновья Ахсартага (Урызмаг и Хамыц) отправились на поиски своего деда. Старый и слепой У. узнал своих внуков, ощупав их колени и запястья. Внуки забрали деда в свой дом, позвали свою мать *Дзерассу* из подводного царства *Донбеттыров* и поженили их.

Весьма интересны сказания о У. как перво-человеке, согласно которым У. сотворили благородная мудрость природы и дыхание Всевышнего. В большинстве сюжетов братья-близнецы У. и Уархтанаг неразлучны: на *охоте*, на *танцах*, на пиршествах.

Сначала У. жил высоко в горных твердынях, а потом построил обширные *галуаны* на *Талаг-*





ской равнине. Небесный Курдалагон спустил ему с неба стальной плуг из булатной стали, изготовленный в его кузнице. Сталь эту он взял из небесной искры. У. стал пахать поле и засеял пашню волшебным зерном из семян, подаренных ему самим Уацилла. Габутдзали — сын Уацилла — охранял его поля от града и ветра. У. взял себе в жены Ацырухс — сестру Сайнаг-алдара. Так начал расти и множиться народ, которому суждено было прославить имя нартов.

Имя У. происходит от др.-иран. *varka* 'волк'. См. *Уархтанаг*.

Лит.: СН. 1978. С. 43–60; НК. ИАЭ. 1. С. 25; НК. ИАЭ. 2. С. 831–832; НК. ИАЭ. 5. С. 653; НК. ИАЭ. 6. С. 76–140; НК. 1989. С. 14; ОЭЭ. С. 450–457; СНБ. 1960. С. 90–94; Т у г а н о в. Новое. С. 173, 175; К а м б о л о в Т. Т. Очерк истории осетинского языка. Вл., 2006. С. 455; Ч и б и р о в. ОН и др.

Л. Ч.

УАРХАГА СЫН [УÆРХÆДЖЫ ФЫРТ] — персонаж осетинской «Нартиады», старший сын Уархага, брат Ахсара и Ахсартага, жил вдали от Селения Нартов и был женат на единственной сестре небожителя Авдиуага. Гостивший у него Сослан остался настолько доволен приемом, оказанным ему незнакомым родичем, что, вернувшись домой, сказал нартам: «У него (Уархага. — Л. Ч.) такой могучий сын, что поставь все нартовские три рода с одной стороны, а его одного — с другой, сын Уархага окажется им равным в силе». Очевидно, что здесь Сослан имеет в виду не только физическую силу, но и духовно-нравственные качества, выраженные в *гостеприимстве* и щедрости У. с.

Лит.: СН. 1978. С. 138–143.

Л. Ч.

УАРХАГА ТРИ НАКАЗА [УÆРХÆДЖЫ ÆРТÆ ФÆДЗÆХСТЫ] — три мудрых совета, которые Уархаг успел дать нартам перед смертью. Убив врага нартов Кармаза, Уархаг и сам был тяжело ранен от его руки. Перед смертью он успел еще дать нартам три наказа. Первый наказ: сколько бы ни носили злобу в душе, прежде чем действовать, остановитесь и подумайте. Второй наказ: бесконечному страданию предпочитайте любую однодневную боль. Третий наказ: вместо бесславной жизни добивайтесь смерти со славой. После этих слов Уархаг

умер. Его похоронили с почестями на берегу реки в большом *склепе*. В этом *кадаге* родоначальник Уархаг выступает учредителем воинских этических принципов.

Лит.: Ц г о е в. Словарь. С. 476–477; НК. 1989. С. 214. Х. Ц.

УАРХТАНАГ [УÆРХТÆНÆГ] — сын Бора и племянницы Бога, брат-близнец Уархага. Среди нартов У. прожил до старости неженатым. По настоянию нартовской молодежи У. женился, и у него родился сын Сылбалц. Когда Сылбалц взял себе в жены дочь Солнца Ададзу, отцу своего зятя Солнце подарило стальную кольчугу, которая была такой необычной, что «воротом песни распевала, нагрудной частью песням подпевала, рукавами в такт песням хлопала, а полы ее в пляс пускались». Однажды сыновья насильника *Сонтара* отобрали у У. кольчугу и содрали с его спины полоски кожи. Узнав об этом, Сылбалц убил насильников, завладел кольчугой отца, приложил на место полоски кожи, ударил спину отца *войлочной плетью*, и У. превратился в здорового мужчину.

В эпосе У. жестоко сражается с *Каром* и *Карафом* — покровителями льда и стужи, убивает семь *великанов*, пропадает без вести во время семигодичного *похода*. Вместе с братом Уархагом У. сражается и с *далимонами* и попадает к ним в плен.

Сыновья Уархага — *Ахсар* и *Ахсартаг* в ряде *кадагов* выступают сыновьями У. Кроме того, У. иногда действует в роли, в которой в большинстве вариантов сюжетов действует Уархаг. В частности, У. научает нартов пахать землю и строить замки. Иначе говоря, он также воплощает в себе образ *Первого Нарта*.

Лит.: Д з и ц ц о й т ы. ВОФ. С. 182–198; НК. ИАЭ. 1. С. 25; НК. ИАЭ. 7. С. 579 и др.

Х. Ц.

УАРЫПП. См. *Уарп*.

УАСАНАГ [УÆСÆНÆГ] — персонаж эпоса, старейшина рода *Алагата* из *кадага* «Шкура черной лисицы» («Сау рувасдзарм»). *Урызмаг*, *Хамыц* и *Сау Сахуг* не могли поделить между собой *шкуру черной лисицы*. Тогда с *Ныхаса* они привели трех старейшин, среди которых был и



рыжий У. Они предложили нартам рассказать самые удивительные истории из их жизни.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 175.

З. П.

УАСБИЙСКИЙ АЛДАР [УАСБИЙЫ АЛДАР] — персонаж эпоса из *кадага* «Поход Урызмага и Хамыца» («Уырызмæг æмæ Хæмыцы балц»). У. а. живет на берегу реки Уайс, в крепости, внутри которой высится железная *баиня*. У У. а. есть дочь небывалой красоты — Бæсты рæсугъд (*Краса мира*); он отдал ее в жены *Урызмагу*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 486.

И. Б.

УАСКУПП [УАСКЪУЫПП] — священная возвышенность (*молитвенный холм*) в *Стране Нартов*, где иногда собираются *небожители* и где нередко происходит действие *кадагов*. С вершины У. *Шатана*, *Кармагон* и другие нартовские женщины обращаются к ангелам (*зæдтæ æмæ дауджытæ*) с мольбой об исполнении их желаний. Это молитвословие совершалось с *тремья медовыми лепешками* (мыдамæстытæ).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 640; ОНС. 1949.

Л. Ч.

УАСТЫРДЖИ / УАСГЕРГИ — виднейший представитель осетинского *пантеона*, стоящий у истоков мира («Я — сын Бога и Солнца», — говорит У. о самом себе), покровитель воинов,



Уастырджи. Худ. С. Джанаев



Уастырджи. Худ. В. Пухаев



Уастырджи. Худ. И. Лотиев

путников и, в широком смысле, всех мужчин. Его имя запрещено произносить женщинам, они называют его «лаэгты дзуар» («покровитель мужчин»). Сакральное значение образа У. подчеркивается устойчивой формой множественного числа У. «Авд Уастырджийы» («Семь Уастырджи»).

В осетинской «Нартиаде» У. пребывает на *Уарн*-горе и, по некоторым *кадагам*, имеет двух жен. В одном из сказаний упоминаются и его сестра с сыном *Битаром*, племянником У. В





Уастырджи (фрагмент). Скульп. Н. Ходов



Уастырджи. Худ. Х. Сабанов



Уастырджи. Худ. И. Джусоев



Уастырджи. Худ. Д. Харебов

осетинском эпосе У. представляет собой фигуру первостепенной композиционной и идейной значимости. Формально на уровне сюжета это выражается в том обстоятельстве, что *небожитель У.* — родной отец *Шатаны*, матери и хозяйки нартов. У., зачавший с мертвой *Дзерассой* Нартов. У., стоит у начала нартовской истории и участвует в генезисе нартовского народа.

В эпосе У. действует как воин и путник, хоть и обладающий целым арсеналом сверхчеловеческих способностей. Иногда он сам изъявляет желание принять участие в нартовском *походе* или набеге. Вместе с *Батрадзом* он угоняет скот у *Ногайского Батыра*. Вместе с *Маргудзом* он возвращает его чудесный *котел*.





Особенно тесные связи были у него с представителями рода *Ахсартаггата*. Когда *Сафа* устроил *тур* в честь *Сослана*, то первым пригласил У. Ему же было предоставлено право первого тоста. У. подарил *Сослану* свой знаменитый *меч-фаринк*.

Показательно, что У. часто выступает в «Нартиаде» в роли свата. Он сватал *Агунду*, дочь *Сайнаг-алдара* для *Ацамаза*, а дочь *Беко* — для Нарта *Хамыца*.

В час испытаний нартов У. снабжает их стрелами, изготовленными небожителем Сафа. С их помощью нарты отбиваются от нашествия *волков Тутыра*, поражают летящих в небесах *дзуаров*. «Сегодня Уастырджи на стороне нартов», — восклицает Шатана при виде стрел, которые нартам прислал небожитель.

На особую роль У. в жизни народа *Страны Нартов* указывает и Батрадз в разговоре с небожителем Тутыром: «Стоит рядом с тобой Уастырджи и безмерно мое почтение к нему. С нартами он делит хлеб и соль, рядом с ними он и в час испытаний!».

Внешний вид У. соответствует его высокому статусу небожителя и покровителя воинов: длинная белая борода и усы, белые *одежды*, белый крылатый *трехногий конь*, сияющие *доспехи* и волшебная *войлочная плеть*, та самая, которой он оживил Дзерассу.

Эпитетами У. являются: «фандагсар» (покровительствующий в пути), «раэсты» (справедливый, праведный), «уаэларвон» (небесный), «сыгъзарин» (золотой), а также «зэронд галты сартæ уарзаг» (ценитель старых бычьих голов), которые выражают не только почтительность, но и любовь осетин к этому бессмертному и самобытному образу, который носители эпоса хранят до наших дней.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 81; НК. ИАЭ. 3. С. 184, 409; НК. ИАЭ. 5. С. 72, 534; Г у р и е в. Словарь.

Р. П. Кулумбегов

УАСХАРА ВОЙСКА [УÆСХÆРИ ÆФСÆДТÆ] — войска, сжигающие и разрушающие все на своем пути. Упомянуты в «Сказании о Нарте Урызмаге и Батрадзе, сыне Хамыца» («Нарти Урузмаг æма Хæмици фурт Батрази тауæрæхъ»).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 249–250, 640.

И. Б.

УАСХО — 1. *Клятва*, присяга. Нарты нередко говорят: «Нарты уасхо дын дæттын» («Даю тебе нартовскую клятву»). См. *Клятва*.

2. Имя *дзуара* и название соответствующего святилища в сел. Кани РСО-А. День У. отмечали осетины-тагаурцы 4 ноября.

Нартовское святилище Уасхо-къуыпп / Уасхойы бæрзонд (Уасхо холм / Уасхо высота) служило тем же целям, что и реальный дзуар в Кани: здесь, как и в *Общем доме нартов*, проводились *кувды*, совершались обряды и ритуалы (клятвы, примирения, братания и т. д.). См. *Уаскупп*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 662, 735; Дигорско-русский словарь. Вл., 2003; Ч о ч и е в А. Р. Очерки социальной культуры осетин. Цх., 1985. С. 129–131; ОЭЭ. С. 505.

Л. Ч.

УАХТАНАГ. См. *Уархтанаг*.

УАХТАНГ [УÆХТÆНГ] — персонаж эпоса, сирота из *кадага* «Нартовский сирота Уахтанг» («Нæртон сидзæр лæппу Уæхтæнг»). Нарты хотели убить У. из-за его наследства. Он бежал в лес, построил там шалаш и занялся рыболовством. У. женился на *Дочери Солнца*, и на берегу моря они построили великолепные дворцы.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 718.

И. Б.

УАЦ — культовый термин; в эпосе и мифологии — ‘божественный’, ‘святой’. Эпитет *небожителей*, ставший в отдельных случаях частью их личных имен: У. — Илла, У. — *Тутыр*, У. — *Никкола*, У. — Георги и др. Лексема У. содержится и в названии чудесной нартовской чаши *Уацамонга*, а также в женских именах — *Уадзафтага* (букв. ‘уац умножающая’) и *Уацират*.

Лит.: ПНТО. 1927. С. 52–56, 122; ПНТО. 1928. С. 10, 23, 24; А б а е в. ИТ. С. 256.

Л. Ч.

УАЦАМОНГА / НАРТАМОНГА / АМОНГА [УАЦАМОНГÆ / НАРТАМОНГÆ / АМОНГÆ] — букв. ‘уац указующая’, ‘нарта указующая’; общенародное сокровище нартов, большая чудесная *чаши*, обладающая свойством подниматься к устам подлинного героя, подтверждая тем самым истинность его свидетельств о том или ином деле, о его приключениях





Чаша Уацамонга. Худ. М. Туганов



Танцующий Сослан (фрагмент). Скульпт. Н. Ходов

и подвигах. Соответственно, У. использовалась не только на *кувдах*, но и в судебных разбирательствах. Известна она и под названием «Ардамонга» — букв. ‘клятву указующая / удостоверяющая’.

Генеалогические связи образа У. восходят к седой древности. Очевидно, это древнейший культурный архетип, обусловленный и духовным, и бытовым опытом. Чаши, обладающие признаками культового предмета, обнаружены на огромных пространствах Евразии. В. Ф. Миллер рассматривал У. как эпическое отражение скифского Кубка почета.

Кубок почета играл важную роль в культуре и религии скифов. Известная легенда о священных дарах, упавших на скифскую землю с неба: секира и плуг с ярмом — атрибуты статусов, соответственно, военного дела и сельского хозяй-

ства, а кубок из раскаленного золота символизировал третий статус — религиозный — символ верховной власти (Ж. Дюмезиль). Сопоставительный анализ скифского кубка и нартовской У. позволил Ж. Дюмезилю назвать их одной диахронной культовой традицией, принадлежащей древнеиранской этнокультурной среде вплоть до раннего средневековья. В культурах древних иранцев и европейцев священные напитки, а, стало быть, чаши и кубки, играют значительную роль. У этих же народов широкое распространение получила идея о магическом сосуде, особенно о таком, который является неисчерпаемым источником *пищи* и *питья* (Рид). Скифам и сарматам легендарная чаша служила символом жречества и *фарна*.

Итоги военных *походов* скифы подводили один раз в год по округам: правитель устраивал грандиозный пир. Доблесть воина проверялась в походах и войнах. Наиболее счастливым оказывался тот, кто испускал дух в сражении. На добычу имел право только тот, кто убил врага. Когда принимались за трапезу, старшим подавали наполненный вином Кубок почета. Геродот пишет: «Раз в год 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, кто умертвил много врагов, подносят по два кубка и те выпивают их разом». Широкое культивирование чаши у скифов подтверждают и археологические раскопки. Бронзовые чаши обнаружены в скифских погребениях (В. Ковалевская).

Близость сюжетов и символов осетинских Нартовских сказаний и геродотовских рассказов о скифах подчас поразительна; здесь видно, что чаша в обоих случаях служила одновременно и «оракулом», определяющим героя, и наградой последнему.

Ежегодные пиры скифов и алан во многом напоминают годовые кувды нартов. *Кадаг* «Как нарты хотели опить Урызмага» начинается словами: «Нарты устроили годовое собрание — пиршество почета...» («Нартæ сарæзтой афæдзы æмбырд — цыты куывд...»). Всестороннее рассмотрение феномена чаши героев дает основание для утверждения, что нартовское «годовое





собрание», иначе называемое «пиром славы», является отголоском ежегодных победных «пиров скифов» (Ю. Гаглойти).

Подобно скифам, сарматам, итоги военных предприятий аланы подводили раз в году. Центральным моментом церемонии застолья у них также было преподнесение Кубка почета тому, кому удавалось убить врага. Чаша сыграла большую роль в религиозной жизни алан, оказавшихся в ходе Великого переселения народов на Западе. «Чаша была символом аланского бога и получила наибольшее распространение в тех частях Галлии, где расселились аланы. Из их состава вышли выдающиеся деятели христианства Гоар, Алан, Аланус и др., которым удалось господствовать в Галлии до XII в. (они внедрили в местное общество на правах знати, как военно-политическая сила) (Г. Рид). Археологи С. С. Куссаева и В. А. Кузнецов обнаружили в Змейском аланском катакомбном могильнике культовую чашу в руках женщины. По мнению Г. Романовой, «нельзя говорить о прямой генетической связи предполагаемой чаши У. из Змейского катакомбного могильника с золотой культовой чашей скифов Геродота. Речь идет о традиции, присущей культуре северных иранцев I тыс. до н. э. — I тыс. н. э. Возможно, эта традиция сохранилась в трансформированном виде в Нартовском эпосе осетин».

Нарты были могущественным и богатым народом, но из всех своих сокровищ и реликвий особенно чтит У. Нартовская чаша обладает рядом достоинств. Среди них важнейшее — неиссякаемость. Когда содержание ее иссякало, она наполнялась сама по себе *ронгом* или *пивом*. Но дело не в практической выгоде обладания У. Нарты ценят ее за то, что она представляет собой воплощение фарна. Свойство У. — «уәле айсгә, бынај ахадгә» (букв. 'сверху отнимая, снизу восполняя') — это формула вечной благодати.

В Нартовских сказаниях кувды чаще всего задают наиболее пассионарные и воинственные *Ахсартаггата*, но роль организаторов и руководителей всегда принадлежит роду мудрых *Алагата*. «Эта обязанность и тот факт, что чаша Уацамонга хранится у них, ставят их в положение номархов; у нартов на всеобщих пирах, куда стекаются все три рода, пиры заменяют для них отправление «национального» культа, — не бу-

дем забывать, что кувд / куывд одновременно означает и «молитву», и «пир» — гостей принимают Алагата, они же руководят состязаниями, решают, в чем должны состоять испытания и каковы должны быть правила» (Ж. Дюмезиль).

Сюжетов, так или иначе связанных с У., в осетинских Нартовских сказаниях множество. Чести выпить из У. достаиваются, каждый в свое время, все нартовские герои первого порядка: *Урызмаг*, *Хамыц*, *Сослан*, *Батрадз*, *Ацамаз*. Отношение героев к У. исчерпывается понятием соревнования, если понимать под этим ревнивое отношение нартов к чести и славе.

Среди сюжетов этого ряда особо показательна сцена кадага «Батрадз и чаша нартов Уацамонга», где переплетаются несколько характерных мотивов. Батрадз, прежде всего, дает нартам урок скромности, причем дважды: первый раз тем, что он хранил молчание, в то время как прочие наперебой похвалялись своими заслугами, чтобы удостоиться У., а второй раз тем, что неисповедимым образом убедил чашу подняться не к его устам, хотя только он и заслуживал этого, а к устам его отца, Хамыца. Тем самым он косвенно указывает на то, что свои подвиги он совершает не ради личной славы, а ради славы представляемого им отца и нартовского народа. И именно поэтому Батрадз в ряде кадагов выступает обладателем У. Чтобы удостоиться У., Батрадз истребил несметное количество небесных духов — ангелов (*зедтә ама дауджытә*) *мыкалгабырта* и *уациллата*, а его отцу, булатноусому Хамыцу осталось только расправиться с пресмыкающимися, которыми, по злой воле ангелов (в других сказаниях и вариантах — *Сырдона*), оказывается полон У.

Мотив присутствия гадов в священном сосуде — символика профанации и противоборства темных сил, стремящихся сорвать награждение и «приращение» героя. Он встречается и в осетинских сказках. У., наполненную пресмыкающимися, В. И. *Абаев* удачно сопоставил с чашей пива из карело-финской «Калеваль». Леммин Кейнен, подобно нартовским героям, убивает гадов и выпивает пиво (27 руна «Калеваль»). Мотив этот встречается и в фольклоре других народов индоевропейского мира, что позволяет говорить о его общеиранском происхождении (Ю. Дзицойты). Феномен У. стоит в особенно





тесной связи с образом Батрадза. Хотя У. хранится у Алагата, осуществляющих жреческую функцию, фактическим хозяином ее является Батрадз. Подобно тому, как *Индра* завоевывает и хранит сосуд с амритой (амброзией), Батрадз завоевывает и держит у себя У., которая до этого принадлежала всем нартам. Он же осуществляет верховную власть над нартами, как Колаксай над скифами. В этом просматривается яркое отражение верховной власти в Скифии и у нартов. Прототипы чудесной чаши имеются в других соседних странах с индоевропейским населением (А. Туаллагов).

Сам по себе образ чаши представляет древнейший индоевропейский концепт. Нартведы ассоциируют У. с волшебной чашей Джамшида из иранской мифологии, которая проявляет свои свойства в праздник Навруз. В целом «в мировом фольклоре мотив чудесной чаши встречается часто, однако многочисленные параллели большей частью не свидетельствуют о единых генетических корнях. Что касается осетинской и иранской параллелей, то здесь сходство явно носит генетический характер, корни которого могут восходить ко временам индоевропейской общности. В эпосах многих индоевропейских народов чудесная чаша часто выполняла почти те же функции, что и в Нартовском эпосе и «Шахнаме» (Э. Сатцаев).

На западе наиболее яркие аналогии осетинской У. находятся в легендарном эпосе о Короле *Артуре* и рыцарях «Круглого стола». Все свободное время от походов и странствий рыцари, подобно нартам, посвящали пиршествам, и св. Грааль всегда был с ними. При сопоставительном анализе роль и значение Священного Грааля и У. весьма сходны (А. Туаллагов, Л. Чибиров, Я. Лебединский). То же относится и к Золотой чаше Кормана в ирландских сагах (А. Смирнов).

В других национальных версиях «Нартиады» У. нашел довольно бледное отражение. Эквиваленты У. в адыгских, абхазских, балкарских Нартовских сказаниях представляются производными от осетинской У. Богатая парадигма смыслов У. в осетинской «Нартиаде» говорит, наряду с другими признаками, о ее аутентичности и суверенности, обусловленной непрерывной этногенетической, этнокультурной и языковой преемственностью между скифами и осетинами, у

которых до сих пор бытует традиция поднесения почетного бокала *нуазан*.

Лит.: ОНТ. Т. 1. С. 242; ПНТО. 1927. С. 8–9; ОНС. 1973. С. 495; Абаев. НЭО. 1982. С. 54; Миллер. В горах. С. 429; Дюмезиль. ОЭМ. С. 153; Рид. Артур. С. 239–241, 245–248; Сатцаев. Нартский эпос. С. 61–63; Дзиццойты. Нартский эпос. С. 142; Гаглойти. ИТ. С. 231, 782; Туаллагов. Скифо. С. 152; его же: Меч. С. 18–22; Чибиров. ОН; Нарты. Эпос; Приключения нарта Сасрыквы. Сухум, 1962; Смирнов А. А. Древний Ирландский эпос // Ирландские саги. 1929; Ковалева В. Б. Роль скифов в этногенезе местных северо-кавказских племен // ИАН ГССР. Серия История, археология, этнография и история искусств. Тб., 1985.

Л. А. Чибиров

УАЦИЛЛА / УАЦЕЛЛА / ЕЛИА — *небожитель, дзуар-громовержец, покровитель хлебных злаков и урожая как в осетинской этнокультурной традиции, так и в осетинском Нартовском эпосе. В последнем качестве он называется «Уацилла зерна» (Хоры Уацилла). В сказаниях У. именуется двояко: собственно У. и Елиа (без культового форманта уац); иногда оба варианта наименования встречаются в одном сюжете одновременно. Встречается и еще одно имя небожителя — Тбау-Уацилла: так называли У.,*



Уацилла. Худ. И. Лотиев





Уацилла (фрагмент). Скульп. Н. Ходов



Уацилла. Худ. А. Хетагуров

обитавшего на горе Тбау в Даргавском ущелье. У. имеет семью: двоих дочерей Фарду и Фардыг и семерых сыновей, из которых в эпосе упоминаются только двое — *Габутдзали* и Темсырыко, охраняющие поля Нарта *Уархтанага* от града и вихрей.

В осетинской мифологии, традиционной культуре и в Нартовском эпосе У. — один из наиболее почитаемых покровителей. Он пред-

ставлен во многих *кадагах*. Широко известны сюжеты, связанные с его щедрыми дарами нартам. *Сослану* У. подарил хлебные зерна, тем самым благословив нартовские нивы, *Крым-Солтану* — гамхуд (*шапку-невидимку*) для побед над врагами, *Темиркану* — *волшебный совок*, гарантирующий неиссякаемость зерновых запасов, *Айсане* — гремящую стальную цепь, которой он мог поражать нечистую силу.

В то же время У. зачастую вступает с нартами в открытое противостояние, а сонм «уациллата» страдает от рук *Батрадза*. У. выступает подлинным бичом *Бога*, когда он задумал уничтожить нартов: «С моря нагнал Уацилла тучи и ветер. Небо и земля бились друг об друга. Напустил град, и полегли колосья. Стреляет с небес Уацилла своими стрелами, гремит своей булатной цепью. Горят у нартов гумна, стога, амбары, в пепел превратились леса и нивы их».

Лит.: ПНТО. 1925. С. 106–107; Г у р и е в. Словарь; НК. ИАЭ. 1. С. 140, 241; НК. ИАЭ. 3. С. 532, 546; Ц г о е в. Словарь.

Р. П. Кулумбегов

УАЦИРАТ [УАЦИРАЕТ] — красавица из *Верхнего квартала* нартов. Желавших жениться на ней было много, но она пренебрегала всеми. Оскорбленный ею *Сырдон* пустил слух, что она является любовницей бедняка Теувеза из рода *Ацата*. Отец У. запер дочь в верхнем ярусе *башни*, но Теувез, узнав о ее страданиях, находит способ проникнуть к ней и провести с ней ночь. В определенный срок У. родила сына, которого в деревянном ящике бросили в море. Ящик прибило к берегу, принадлежащему бездетному *Бедзенаг-алдару*. Он усыновил мальчика, а *Сослан* нарек его именем *Арахцау* (букв. ‘часто ходящий’). Арахцау суждено было стать одним из самых славных нартовских богатырей.

В ряде сказаний красавица У. предстает женой *Батрадза*, в других — женой *Деденага*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 804; НК. ИАЭ. 3. С. 619; НК. ИАЭ. 5. С. 411–414; СН. 1978. С. 169.

Л. Ч.

УАЦИРОХС-ЗАРДИРОХС [УАЦИРОХС-ЗÆРДИРОХС] — букв. ‘жизнерадостная’ — дочь *Бурафарныга*, жена *Зивага* из *кадага* «Нарт Зиваг и красавица Уацирохс-Зардирохс» («Нартон Зеваг æма Уацирохс-Зардирохси тауæрæхъ»).





Она забеременела без участия мужчины и родила мальчика. У нее счастливая судьба с Зивагом, чьи проклятия и просьбы доходили до *Бога* и исполнялись.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 430–434, 700.

Л. Ч.

УВАРОВА Прасковья Сергеевна (1848–1924) — русский ученый, археолог-кавказовед, автор более 170 научных работ.



П. С. Уварова

Много сил и внимания У. уделяла археологическому изучению Кавказа (в частности Кобанской культуры), параллельно собирая и исследуя фольклорно-этнографический материал. В трудах ученого должное место занимают материалы об экспедиционных поездках по горной Северной и

Южной Осетии. В кругу ее интересов оказались и старинные памятники, известные в народе как «нартовские».

В Куртатинском ущелье у У. большой интерес вызвало сел. *Лац* с его обширным так называемым «нартовским кладбищем». Одна из могил этого *кладбища* считается среди местного населения «могилой нартов». Она обследовала и другие достопримечательности села, в том числе «Нартовский Ныхас».

Посетив Дигорское ущелье, У. оставила следующее описание *Ныхаса* сел. Лезгор: «На открытой высокой площадке, пространством около ста квадратных саженей, помещается род натурального амфитеатра, обставленного в разных направлениях огромными камнями вроде менгиров и другими, более низкими и плоскими, в виде скамей. Дигорцы придают этой местности название «Нарты Ныхас» и видят в нем «место совещания нартов». Далее У. пишет об эпических исполинах, которые когда-то заселяли местность и наметали эти громады. К описанию приложен рисунок, изображающий этот Ныхас. Об этом же памятнике ученый бегло упоминает в своих «Путевых записках».

Будучи в Мацуте У., вслед за описанием замка Абисаловых, находящегося на крутом

утесе близ села, автор пишет: «У входа в старинный замок, на перешейке, соединяющем его с могильником, находится простой известковый камень неизвестного происхождения, величиной в метр, с награвированным на него лабиринтом». У. имеет в виду камень с изображением потайного жилища *Сырдо*на (см. *Лабиринт*).

Много внимания в трудах У. уделено описанию инвентаря кобанских могильников. В сс. Чми, Камунта, Кумбулта в кобанских могильниках У. нашла изображения рыб на бронзовых топорах и поясных бляхах. Фиксирует У. и бронзовые подвески в виде рыбы, известные и по Тлийскому могильнику кобанской культуры в Юго-Осетии.

Не меньше памятников исследовано У. с изображением *змей*. На одном из кобанских бронзовых топоров из коллекции Р. Вирхова, опубликованных У., изображены семь извивающихся змей и человек, стреляющий в них из *лука*. У. справедливо увидела в этой сцене отражение древних преданий о змеборце.

Во время экспедиционных поездок в Алагирское ущелье в известном святилище *Мыкал-габыр* У. показали *кольцо* Нарта *Батрадз*. Согласно народной молве, здесь Батрадз сразился с архангелом Гавриилом. Будучи побежденным, Батрадз оставил в залог кольцо, которое хранилось в святилище.

Соч.: Путевые заметки. Т. III. М., 1987–1904; Могильники Северного Кавказа // МАК. Вып. VIII. М., 1900. С. 15, 16, 169, 197, 198, 211 и др.

Лит.: А л и е в а А. И. Отреченные страницы истории российского академического кавказоведения конца XIX — нач. XX вв. Кавказоведческое наследие Алексея Сергеевича и Прасковьи Сергеевны Уваровых. М., 2017; С е м ё н о в Л. П. Нартские памятники Северной Осетии // Нартский эпос. Ордж., 1949. С. 61; К у з н е ц о в. Нартский эпос. С. 34.

Л. А. Чибиров

УГУР АФСАТИ [УЫГЪУЫР АФСАТИ] — персонаж осетинского эпоса, насильник, предводитель огромного и сильного войска. С У. А. сражаются *Касболат* и *Агурболат*. *Батрадз* вскипятил *воду* в море, где сварился У. А. со своим войском.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 661.

З. П.





УДАВДЗ [УДÆВДЗ] — чудесная *свирель*, сделанная из булатной стали небесным кузнецом *Курдалагоном* и подаренная им его крестникам *Ахсару* и *Ахсартагу*, сыновьям *Уархага*. Во время *пира* в честь новорожденных близнецов У. поставили на стол, и она сама играла и пела: «Айс æй, аназ æй, Хуыцауы хæларæй» («Прими и выпей с Божьим благословением»).

Лит.: НК. 1975. С. 25; НК. 1995. С. 28; НК. ИАЭ. 1. С. 26.
Х. Ц.

УДХАССАГ [УДХÆССÆГ] — букв. ‘забирающий (уносящий) душу’ — ангел (демон) смерти; посланник *Барастыра*; упоминается в *кадаге* «Заветы Сырдона» («Сырдоны фæдзæхстытæ»). Употребляется и как метафора кого- или чего-либо ненавистного, крайне нежелательного.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 575.

И. Б.

УДЫБАСТА [УДЫБÆСТÆ] — букв. ‘страна души’ — эсхатологический термин, которым пользуются и нарты, и современные осетины. У. обозначает место, уготованное человеку в загробном мире.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 573.

И. Б.

УЛИНКА [УЛИНКЪÆ] — шурина *Хамыца*, младший из семи братьев Татарата в дигорском *кадаге* «Рождение Батрадза» («Батрази райгурун»). Это маленький человечек «ростом, как расстояние между большим и маленьким пальцем, и в ширину, как расстояние между большим и указательным пальцем». У. обладает большой физической силой и одной рукой может перевернуть тушу *олени*. Сестра У., принявшая обличье *лягушки*, стала, согласно *кадагу*, невестой и женой Нарта *Хамыца*. Она близка к *Быценон*.

Ф. А. Зураев считал образ сестры У. отражением культурных связей предков осетин с Ближним Востоком. В. А. Кузнецов сопоставляет имя У. с хеттским *змеем* Иллункой и образом летающего змея-дракона Иллунка из осетинского предания, записанного в дигорском сел. Мацута, а также с осетинским фольклорным обозначением гнома уылынг, букв. ‘пядь’. См. *Быцента*.

Лит.: ПНТО. 1927. С. 19—21; НК. ИАЭ. 3. С. 609; Кузнецов. Нартский эпос. С. 42—43; Зураев Ф. А.

Северные иранцы Восточной Европы и Северного Кавказа. Вл., 2014. С. 19.

К. Р.

УМАР / УОМАР — 1. *Великан*, сын *Тыхы фыр-та* из *кадага* «Шуба Сослана» («Сослани кæрцæ»). Никто не рисковал переступить границы его земель. Когда *Сослан* задумал сшить *шубу* из человеческой кожи, ему посоветовали раздобыть золотые усы У. Сослану удалось проникнуть к У., хитростью расправиться с ним, вернуться к нартам со сбритыми усами У. и его отарами и табунами.

2. Персонаж эпоса из рода *Алагата* в *кадаге* «Уархаг Бораты. Род Куырыста» («Уæрхæг Борæты. Хъуырысты мыггаг»).

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 530; НК. ИАЭ. 2. С. 799.

И. Б.

УМАРХАН — персонаж эпоса из *кадага* «Как Нарт Созырыко взял в жены сестру семи великанов Азаухан-красавицу» («Нарты Созырыхъо авд уæйыджы хо Азаухан-рæсугъды куыд æрхаста»). *Сказитель* Хасако *Бадтие*в называет его правителем нартов («Нарты паддзах»). На свадьбе *Созырыко* и красавицы *Азаухан У.* исполнял роль *шафера*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 841.

И. Б.

УОН / УАН [УОН / УÆН] — букв. ‘лопатка’ — имя одного из старейших нартов, представителей рода *Ахсартаггата* (в ряде сказаний — *Бората*). Герой с драматичной, но разрешившейся счастливым исходом, судьбой. Крылатый *семиглавый великан* *Кандзаргас* унес У. за горы, в свои владения, и сделал его *пастухом* своих несметных стад. Жалким положением У. упрекнула красавица *Акола Батрадза*, когда тот предложил ей станцевать с ним *симд*: «С тобой я бы сплясала, булатный Батрадз, — ты один среди нартов не имеешь никакого порока. Но лежит пятно одно на чести твоей... Не живет, а страдает старый Уон... Вот когда ты вывезешь его вместе со всеми сокровищами *Кандзаргаса*, тогда ты будешь достоин того, чтобы я сплясала с тобой». Батрадз отправляется в *балц*, убивает *Кандзаргаса*, освобождает У. и других невольников великана — *Дочь Солнца Хорческу* и дочь *Луны Мысырхан*, и возвращается с ними и с бо-





гатствами Кандзаргаса в *Селение Нартов*. Старый У., которого Батрадз искупал в чудесном *молочном озере*, снова стал молодым нартом и женился на дочери Луны.

История У. — это история о превратности человеческой судьбы, о силе женского упрека, о крепости кровных уз и долге младших перед старшими.

Лит.: СН. 1978. С. 345–351; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 217–219; НК. 1975. С. 223; НК. 1995. С. 257–259.

Х. Ц.

УРАДЗ — персонаж эпоса из *кадага* «Нарт Урадз и великан Ахсуалы». Во время *охоты* У. попал в *пещеру*, стены которой были «из рыбьей кости с изумрудами, пол — из чистого хрусталя, и на нем лежали шелковые ковры, звезда светила с потолка». Там он встретился с прекрасной девушкой и разделил с ней ложе. Когда они уснули, девушку похитил *великан* Ахсуалы. Преследование и стычка с великаном для У. закончились гибелью, а с самим Ахсуалы расправился *Батрадз*.

Лит.: СНБ. 1960. С. 375–378.

Л. Ч.

УРТАУФЕН [УЫРТАУФЕН] — эпический топоним, находится далеко от *Селения Нартов*, дальше страны *Кибита*. Упоминается в *кадаге* «Рождение Сослана» («Сосланы райгуырды»). Путь нартов, идущих в *поход*, нередко лежит через У.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 495; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 226.

И. Б.

УРУМОВ Басил [УЫРЫМТЫ Басил] — *сказитель*, уроженец сел. Цамад РСО-А. Он слышал *кадаги* от — Дзагго и Беса Амбаловых, Бола Баскаева и Состыка *Урумова*. От У. в 1922–1924 гг. Цоцко *Амбаловым* записаны тексты «Как Нарт Батрадз мстил за Хамыца» («Нарты Батрадз Хамыцы туг куыд иста»), «Уацамонга нартов» («Нарты Ацамонгæ») и «Сын Шатаны, родившийся от Черного ногайца» («Нарты Сатанайæн Сау ногъайагæй чи райгуырды, уыцы лæппу»).

Лит.: Амбалов в Ц. Сказания о сыне Хамыца Батразе. Берлин, 1924. С. 13–19; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 73, д. 30 (8), л. 112; НТХ. С. 207; ПНТО. 1928. С. 10–11.

И. Б.

УРУМОВ Состык [УЫРЫМТЫ Состык] — *сказитель*, уроженец сел. Цамад РСО-А. От него в 1923 г. Ц. *Амбаловым* записан *кадаг* «Как погиб Нарт Батрадз» («Нарты Батрадз куыд амарди»).

Опубл.: НТХ. С. 200–204; ПНТО. 1928. С. 23–26.

И. Б.

УРУНДУК-АФСИЙНА [УРУНДУХЪ-ÆФСИЙНÆ] — имя матери *Алымбега*. В одном из вариантов сказаний она — сестра *Шатаны*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 674.

И. Б.

УРУП. См. *Уарп*.

УРУСОВ Абе Османович [УЫРЫСТЫ Османы фырт Абе] — *сказитель*, уроженец г. Ардона РСО-А. От него в 1922 г. К. *Томаевым* записан *кадаг* «Голодный год у нартов» («Нартон адæмыл фыдазы сконд») и др.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 11, д. 18 (5), л. 42–45; п. 11, д. 28 (6), л. 36–39.

И. Б.

УРЫЗМАГ [УЫРЫЗМÆГ (ир.) — ОРУЗМАГ (диг.)] — один из главных героев осетинской «Нартиады», старейшина и предводитель нартов, сын Ахсартага и *Дзерассы*, дочери *Донбеттыров*, брат *Хамыца*, муж *Шатаны*.

Имя У. и сегодня бытует у осетин. Оно этимологизируется из др.-иран. «varaza» — дикий *кабан*, что отсылает к известным тотемическим представлениям. В. И. *Абаев* сопоставляет его с именем «Варазман».

Имя У. (Саурмаг, Савромаг) засвидетельствовано в Прикавказье в качестве героического, а на Боспоре и древней Иберии — в качестве реального царского имени (Л. Ельницкий). Осетинскому У. соответствуют кабардинский и черкесский Озырмег, Озермаг, Озермеш, Озермас, Уразмес, балкарский и карачаевский Урызмок, Озурмег, ингушский Урузман, или Орзми. Однако ни в одной из версий он не представлен в той ключевой роли, которая отведена ему в эпосе осетин.

Цикл У. и Шатаны — один из основных в осетинских Нартовских *кадагах*. Без них невозможно представить эпос в целом, поскольку эти герои активно действуют и в других циклах и





представляют собой «бессмертную» нартовскую чету: в осетинском эпосе нет сюжетов, фиксирующих смерть Шатаны или У. Исследование их образов уводит в древнеиранский мир, позволяет провести параллели с другими мифологическими традициями. Углубленное изучение образа У. и Шатаны позволило В. И. Абаеву возвести начало цикла в круг изначальных мифов, трактовать их как образ первой человеческой пары на земле, хотя в формально генеалогическом плане она принадлежит ко второму поколению нартов.

После гибели мужа Ахсартага Дзерасса вернулась в подводное царство Донбеттыров, но когда ей подошло время родить, мать сказала ей: «Иди, отправляйся туда, где живут нарты — у них так заведено, что не родившегося на их земле, они за своего не считают». Узнав, кто она такая, нарты приняли ее с радушием. Старшие нарты, услышав о ее прибытии, сказали женщинам: «В башню Ахсартага введите ее, не в нижнее помещение, а на самый верх». «Мне пока не подняться, — отвечает она женщинам, скоро я покажу вам вашего, а пока мне лучше остановиться в вашем темном хлеву, чем в высокой башне». В хлеву родились у Дзерассы два близнеца — У. и Хамыц, которым было суждено прославить имя нартов и высоко поднять престиж рода Ахсартагата. У. стал старейшиной, славнейшим предводителем всех нартов, их мудрым советчиком, их надеждой в трудный час. Рассудительность, выдержка, находчивость в минуту опасности — таковы отличительные черты У.

Подвиги У. многочисленны и разнообразны, хотя по преимуществу сводятся к типичным мотивам Нартовского эпоса. У. спасает нартовский народ в голодный год; он одерживает верх над врагами нартов — *Харан-Хуагом*, *Кривым великаном* и др., демонстрируя при этом не только силу и отвагу, но и тактическую военную смекалку; У. не раз проявляет милосердие при дележе добычи, что в рамках героического эпоса также следует относить к явлениям подвижничества.

У. был дважды женат. Первой его супругой была красавица *Ельда* из рода *Алагата*. Со временем сестра Шатана задумала выйти замуж за своего брата, и ей удалось добиться этого хитростью и ворожкой. Став супругом сестры, У. чувствовал себя опозоренным перед нартовским обществом, он страдал. Чтобы успокоить



Урузмаг. Худ. М. Туганов

брата, Шатана предложила ему сесть задом наперед на *осла* и три раза проехать мимо Нартовского *Ныхаса*. Первое появление вызвало смех и издевательство, второе — мало кого тронуло, а когда он проехал в третий раз, нарты почти не отреагировали.

Между тем, став супругом выдающейся героини, У. сохранил все свои мужские достоинства, не затерялся, не обезличился, не отошел на задний план. С большим достоинством и честью он поддерживает супружеские отношения. Во многих сказаниях он предстает преисполненным чувства собственного достоинства седобородым старцем. В щедрости и хлебосольстве он был под стать своей супруге. Их отношения друг к другу проникнуты неизменной любовью и заботой. Согласно различным вариантам сказаний, у них было семнадцать сыновей (шестнадцать из которых погибли от руки самого У.) и одна дочь (*Адуха*). Их зятем был Нарт *Саууай*. Сказания сохранили имена сыновей: *Айсана*, *Амзор*, *Крым-Солтан*, *Безымянный сын*. После того как У. узнал о непреднамеренном убийстве родного сына, от горя лег на





Урызмаг (фрагмент). Скульп. Н. Ходов

чудесный *камень забвения* горя, который находился на Ныхасе. В кадаге «Сын Урызмага и войско Агура» («Уырызмаэджи фырт æмæ Агуры æфсад») повествуется о сыне У., который приходился племянником *Боруката*. В детстве его похитил и воспитал небожитель *Фалвара*. Когда нартам угрожали *агуры*, *небожители* вооружили его, и он разгромил их, освободив рабов. Уничтожил он также вождя, который был в образе *Солнца*.

Третьей женой У. должна была стать девица из бораевского рода, но по воле Шатаны брак не состоялся. Народ воплотил в У. и Шатане образ идеальной супружеской пары. По сей день сохранилось пожелание: «Чтобы вам состариться, как Урызмагу и Шатане».

Как отмечено выше, У. был не только старейшиной и руководителем нартов, он отличался и своими героическими деяниями как личность. У. был инициатором многих нартовских *походов*: согласно данной им *клятве*, он никому не отказывал, кто бы ни позвал его в поход. Одной из больших его заслуг является то, что когда он и Хамыц узнали, что их дедушка *Уархаг* жив и находится в плену, братья освободили его, привели в порядок и женили на своей вдовствующей матери Дзерассе.

Отношения между ведущими родами Ахсартагата и *Бората* характеризовались напряженностью, граничащей с враждой. Однажды глава

Бората *Бурафарныг* пригласил У. на пир-ловушку, но от гибели У. спас юный герой *Батрадз*.

Красной нитью через эпос проходит заботливое отношение старейшины к нартам, его мудрость, дальновидность. В известном сказании о последнем походе У. внимание привлекает то, как он попал к черноморскому *алдару* и хитростью расправился с ним. Анализ вариантов сказаний позволил В. И. Абаеву расценить его как отголосок длительных взаимоотношений сармато-алан с Боспорским царством.

Поскольку в различных национальных версиях образ У. не играет ведущей роли, некоторые ученые склонны исключить цикл У. и Шатаны из числа архаических. Между тем, эти образы в основе своей уходят корнями в далекое индоевропейское прошлое, в арийский мир, пересекаются с богами и героями мифических циклов северо-западной Европы.

В цикле сказаний об У. и Шатане отражены особенности патриархального уклада общества: появляется супружеская чета, выступают типичные патриархальные порядки, превалируют бытовые сцены (домашнее хозяйство, семейные отношения, родственные чувства). Нартовские невестки живут вместе с ними. *Косер* вышла замуж за *Сослана*, и они жили в *Селении Нартов*. Когда же *Косер* условием нерушимости брака решила жить вне пределов нартовского селения, *Сослан* заявил, что не сможет жить вдали от нартов, что без них у него жизни нет. И это естественно, ибо «в значительной своей части эпос жил и развивался уже в условиях патриархального общества, которое и наложило на него свой определяющий отпечаток».

Исходя из наличия житейских картин быта и нравов, рисующих героев с вполне сложившимися человеческими характерами, Ж. Дюмезиль относил формирование образа Шатаны к патриархальному укладу. Он же подчеркивает, что в образах У. и Шатаны социально-бытовые элементы превалируют над мифологическими. Женитьба, супружеские отношения, измена, отцовское и материнское чувства, домашнее хозяйство — все это как будто взято из быта, и нартовские герои — это обыкновенные люди с их страстями и слабостями. Происходит процесс снижения, «оземления», очеловечения когда-то мифических, сверхчеловеческих





мотивов и образов. В цикле У. и Шатана наблюдается именно такое снижение старых мифических образов.

Вместе с тем, в «Нартиаде» имеются персонажи с антропоморфным мужским и женским началом, что перекликается с мифами об *андрогинности* пралюдей в различных культурах. Например, У. в ряде сюжетов одновременно представлен и в женском облике, что, несомненно, подчеркивает его жреческие функции в нартовском обществе.

Весьма значим образ Нарта У., его место и роль в мировой мифологической культуре. Наряду с другими героями «Нартиады», У. органически вписывается в сонм небожителей, представленных в традициях и мифологии народов мира.

У. прежде всего социальный герой — вождь, муж, старец. Благодаря своей «социальной природе» он — единственный из нартов со сложным и многогранным характером, вполне человеческим. К советам мудрейшего среди соплеменников нарты всегда прислушивались. Даже с годами, когда он состарился, У. не потерял своего рассудка и сообразительности.

Эпос приписал У. удивительного коня по имени «Хьулон», который стал его надежным другом, опорой и советчиком. У У. есть и свой пес — *Силам* — прародитель земных собак. У. всегда желанный, уважаемый. Он и во главе свадебной свиты, достойный подражания и в исполнении песен. По сей день можно слышать песни-пожелания: «У нас старший — Урызмаг, у нас младший — Ацамаз»; «Скажи “Нарт Урызмаг” — и жизнь пойдет ладно, скажи “Шатана” — и придет изобилие».

Судьбу нартов после их решения вступить в борьбу с *Богом* также окончательно решил У. словами: «Лучше без наследия, чем с худым наследием. На что нам вечная жизнь? Не нужна нам вечная жизнь, лучше дай нам вечную славу». То было последнее слово нартов, произнесенное устами У.

У. был лучшим среди нартовских мужчин, как Шатана — лучшая среди нартовских женщин.

Лит.: СН. 1981. С. 48–52, 55–56, 74–77; НК. ИАЭ. 5. С. 664; Настали трудные времена для нартов // ХИФ. С. 169–171; ИАС. Т. I. С. 52–53; Валерий Флакк. Аргонавтика. Кн. VI. С. 122–125; Абаев. НЭО. 1945. С. 39; его же:

НЭО. 1982. С. 33, 38; его же: ИТ. 1990. С. 379; Дюмезиль. ОЭМ. С. 59; МС. 1990. С. 194, 446; Иванеско А. О первоначальной основе осетинского нартовского эпоса // Этногенез и этническая история осетин. Материалы Международного конгресса. Вл., 2013. С. 94; Сатцаев. Нартский. С. 110; Ельницкий Л. Скифия евразийских степей. Новосибирск, 1977. С. 230; Далгат У. К вопросу о нартовском эпосе у народов Дагестана // Нартский эпос. Ордж., 1957; Туаллагов. Скифо; Дзидцойты Ю. А. Урызмаг и его сыновья // ВОФ. С. 233–244; Dumezil. Legendesonartes. Paris, 1930; Джанаев. Сказания.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

УРЫЗМАГ: АРЕАЛЬНЫЕ СВЯЗИ [УЫРЫЗМАГ: АЕДДАГОН БАСТДЗИН АЕДТ АЕ]. Обративший внимание на такие достоинства У., как рассудительность, выдержанность, находчивость в трудную минуту, В. И. Абаев проводит сюжетную параллель между осетинским эпосом и гомеровским рассказом об *Одиссее*, в частности, между приключениями Нарта У. в *пещере Кривого великана* и аналогичными действиями гомеровского Одиссея в пещере кровожадного, *одноглазого великана* Полифема. В его образе бытовые элементы сочетаются с мифологическими. На своеобразное «онартивание» у осетин знаменитого античного сюжета обратила внимание У. Далгат.

На ареальные параллели напрашивается и известное в 17-ти вариантах «Сказание о безымянном сыне Урызмага». Сюжет этого сказания весьма близок к вышеупомянутому мифу из «Одиссеи» Гомера. В нем рассказывается, как после долгих приключений У. оказался в подводном царстве у родственников своей матери *Донбеттыров*. Перед тем как приступить к трапезе, У., по обычаю нартов, поднял на *мече* своем кусок мяса и позвал мальчика отведать. Мальш быстро подбежал, споткнулся, упал на меч, и острие меча пронзило сердце мальчика. Опечаленный У. не захотел возвращаться домой. Когда после долгих скитаний У. все же вернулся и рассказал о произошедшем своей жене, *Шатана* разрыдалась. Оказывается, это был их сын, который родился во время отсутствия хозяйина, и которого она тайне отнесла на воспитание в свой родительский дом. Подобные сюжеты просматриваются во множестве мифов в различных культурах: убийство своего сына





Рустамом в поэме Фирдоуси «Шахнаме», Ильей Муромцем в русских былинах, *Кухулином* в ирландских сагах, Гильдебрантом в саге о Гильдебранте. При этом интересен не только факт убийства сына, но и мотив материнского права произошедшего. Во всех приведенных случаях «сын не знает отца, а отец — сына, а это как раз и есть порядок вещей при матрилокальной семье» (В. И. Абаев).

Но эта коллизия встречается и в персидских дастанах. Например, везир Фаррухзад рассказывает падишаху Газны свою историю. Фаррухзад — сын балхского везира (в некоторых вариантах — раиса). Громадная птица перенесла его на необитаемый остров, где он нечаянно, принеся яблоки и нарезая их кусочками, убил *кинжалом* двенадцатилетнего царевича, привезенного туда, дабы избежать предсказанной смерти. Затем Фаррухзад попал на корабль, где поцелуем разбудил спящую принцессу и был втянут в дальнейшие приключения. Схожая коллизия — в сказке татов о халифе Багдада. У белуджей Пакистана этот сюжет связывался с Шахом Джаханом (1628–1657) — правителем Индии из династии Великих Моголов. У бездетных супругов по молитве бродячего факира рождается сын. Но ему предсказано, что когда он вырастет, Шах Джахан убьет его. Чтобы уберечь мальчика, отец приказывает отнести его в глушь леса и там соорудить убежище. Мать с сыном в сопровождении служанок отправляются в лес и живут в вырытой под землей пещере. Проходит много лет, и два человека спорят. Один из них утверждает, что судьба человека определяется тем, что начертано у него на челе при рождении, а второй — что жизнь человека зависит от него самого. Они решают пойти к Шаху Джахану, чтобы тот решил, кто из них прав. Они рассказывают правителю о причине их спора. Шах Джахан велит им ждать ответа, пока он не совершит омовение и молитву. Он берет сосуд с *водой*, выходит в сад и только хочет приступить к омовению, как видит севшую поблизости большую красивую птицу. Шах Джахан решает поймать и по-лучше разглядеть эту птицу. Он хватается за ногу, а та взмывает вместе с ним ввысь и несетя, обгоняя ветер, а затем опускает его на землю в далеком темном лесу. Сама же улетает. Шах Джахан приходит к пещере. У входа в нее сидит человек, а пещера приспособлена для жи-

ля. Он приветствует Шаха Джахана, называя его по имени. В ответ на его удивление юноша сообщает Шаху Джахану, что тот — его ангел смерти и прибыл, чтобы убить его. Царь спрашивает, зачем убивать его, ведь они даже не ссорились. Юноша готовит еду и принимается угощать Шаха Джахана. Тот достает *нож*, начинает отрезать куски мяса, есть с ножа сам и в знак уважения подносить юноше. Вдруг, когда он поднес очередной кусок, юноша чихнул. Нож выпадает из руки царя, попадает юноше в рот, и тот падает замертво. Шах Джахан печалится, что юноша погиб от его руки, выбегает из пещеры и видит ту птицу, что принесла его туда. Он хватается за ногу, и птица доставляет его назад во дворец. Сосуд с водой стоит на прежнем месте, а спорщики сидят в ожидании его ответа. Они изумляются, что царь так скоро совершил омовение и молитву. Шах Джахан вспоминает обо всем, что с ним произошло, и отвечает, что с каждым человеком непременно должно случиться в жизни то, что начертано на его челе при рождении.

Обращает на себя внимание параллель между отдельными персонажами из близнецных пар, в частности, между У. и Кроносом. Оба они «прославились» как пожиратели своих детей. По предсказанию Геи, Кронос должен был лишиться власти собственного сына, поэтому, как только рождались дети у Геи, он проглатывал их. Как отмечено выше, у У. было шестнадцать сыновей, и все они погибли, а семнадцатого Шатана отправила к своим подземным родственникам, но и он погиб там случайно от руки отца. То же самое случилось и с Кроносом: из многочисленных сыновей его Зевс был спасен своей матерью. Подобно У., и абхазский Сасрыква также убивал своих детей (Ж. Дюмезиль). Реже роковое сыноубийство случается у абхазов с Хныщем, Жакья Ххуцем или Татрашем.

Из всех возможных параллелей ученые считают наиболее научно обоснованным возведение истоков данного обстоятельства к древнеиранскому эпосу, в котором существовал сюжет о чудесном обновлении угасающих сил правителя путем принесения в жертву своих родных сыновей (Ю. Дзицойты). В целом ареальные связи образа У., их сравнительная характеристика с аналогичными персонажами других эпосов — свидетельства индоевропейского мифо-эпического единства.





Лит.: СН. 1981. С. 48–52, 55–56, 74–77. МС. 1961. С. 202; Валерий Ф л а к к. Аргоника. Кн. VI. 122–125; А б а е в. НЭО. 1945. С. 39; его же: НЭО. 1982. С. 33, 38; его же: ИТ. 1990. С. 169; М и л л е р. ОЭ. С. 34; Д ю м е з и л ь. ОЭМ. С. 59; МС. 1990. С. 194, 446; И в а н е с к о А. О первоначальной основе осетинского нартского эпоса // Этногенез и этническая история осетин. Материалы Международного конгресса. Вл., 2013. С. 94; С а т ц а е в. Нартский. С. 110; Е л ь н и ц к и й Л. Скифия евразийских степей. Новосибирск, 1977. С. 230; Д а л г а т У. К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана // Нартский эпос. Ордж., 1957; Т у а л л а г о в. Скифо; Д з и ц ц о й т ы Ю. А. Урузмаг и его сыновья / ВОФ. С. 233–244; D u m e z i l. Legendes. 1930.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

УРЫЗМАГ: МЕТАМОРФОЗЫ. В картине мира Нартского эпоса осетин важное место занимает образ женщины-ведьмы, способной чарами трансформировать облик людей, превращать их в животных. В основном он представлен в малом эпическом цикле «Нарты и черная лисица» («Нартæ æмæ сау рувас»), объединяющем *кадаги* о том, как на охоте Урузмаг, Хамыц и Сослан (*Созырыко*) или Сахуг, выстрелив одновременно, убили черную лисицу и никак не могли поделить между собой ее шкуру. Сказания эти построены по приему обрамления (рассказов в рассказе). Герои решают, что шкура будет отдана тому, кто расскажет лучшую историю из своей жизни. Далее следуют чудесные рассказы о приключениях участников дележа. Содержание их в разных вариантах различается. Более-менее постоянным является лишь рассказ Урузмага, который повествует, как столкнулся с ведьмой. После неудачной охоты усталый и голодный Урузмаг набрел в лесу на какой-то дом. Хозяйкой дома оказалась некая прекрасная женщина. Путник получил в ее доме радужный прием: *пищу* и ночлег. Однако Нарт не удовлетворился этим и ночью, несмотря на ее предостережения, попытался воспользоваться ситуацией. В итоге хозяйка посредством *войлочной плети* последовательно превратила своего назойливого гостя в волкодава, в особь различных животных женского пола: в суку, кобылу, ослицу, а также в рабочую скотину: вола, лошадь, *осла*. Таким образом, Урузмаг претерпел до четырех превращений, причем в качестве особи женского пола даже успел принести при-



Урузмаг в образе собаки. Худ. М. Туганов



Превращение Урузмага в собаку. Худ. У. Кануков

плод. После всех мытарств и злоключений в шкуре животного Нарту удалось, наконец, вернуть с чьей-то помощью или самостоятельно свое человеческое обличье. В ряде *кадагов* при помощи войлочной плети Урузмаг наказал коварную злодейку. Шкура чаще всего достается ему.

Этот же сюжет присутствует в осетинских волшебных сказках. В сказке «Сын Богача Бат и Сослан» Нарту Сослану некто Бат рассказывает, как в ночь свадьбы неизвестный всадник превратил его в буйвола, на следующую ночь — в кобылу, потом — в *собаку*. Превращенному в собаку Бату удалось бежать, в качестве сторожевого пса он служил чабанам. Уцелевший от его расправы *волк* научил его, как расколдоваться и отомстить жене и ее любовнику-колдуну. Параллели этому эпизоду прослеживаются в средне-





вековых иранских дастанах, в персидских, курдских, афганских народных сказках, где во всех сюжетах героя превращает коварная женщина, он претерпевает тяготы и лишения, потом расколдовывается и наказывает обидчицу.

Самая знаменитая история такого превращения в западной культуре — роман «Метаморфозы», или «Золотой осел» античного автора П. В. Апулея. Его герой, любопытный юноша Луций, искал легкомысленных приключений, но превратился, благодаря колдунье, в осла, и потратил немало сил, чтобы вернуть себе человеческий облик. Спасла его египетская богиня Исида, которая, подобно *Афсати* в осетинском кадаге, объяснила, как расколдоваться, и дала важные нравственные наставления.

В севернорусских былинах колдунья Маринка превращает влюбленного в нее богатыря Добрыню в гнедого тура, волка и других животных. Он расколдовывается и наказывает колдунью.

Метаморфозы Урызмага были известны германцам, начиная со средневековья. У Вильяма Мальмсберийского, хрониста XII в., рассказывается о двух старухах, пользующихся дурной славой, которые заманивали утомленного путника в свою жалкую лачугу, своими заклинаниями превращали его в коня, собаку или другое животное и продавали это животное первому встречному, получая, таким образом, средства к существованию. Один жонглер или мим попросился к ним на ночлег, и когда он открыл старухам свое призвание, они сообщили, что у них имеется осел выдающихся способностей, умеет все, только не говорит, и они желают продать его. Осел показал такой удивительный ум, что жонглер охотно заплатил большие деньги и отбыл, получив осла и совет от старых женщин — не позволять ослу приближаться к проточной воде. Некоторое время им жилось хорошо, осел стал популярным зрелищем, и жонглер все богател, пока однажды, подвыпив, он не позволил животному сбежать. Устремившись к ближайшему ручью, оно погрузилось в воду и немедленно вернуло свой первоначальный вид красивого молодого юноши, который объяснил, что его превратили заклинаниями две старые ведьмы. В знаменитом «Молоте ведьм» Шпренгера и Инсистериса XV в. рассказывалось о торговке-колдунье с Кипра,

превратившей своего покупателя в осла и принудившей его к тяжелой работе в качестве выючного животного. Колдунью разоблачают генуэзские купцы, подвергают суду и принуждают вернуть жертве прежнее подобие, после чего кают.

Интересны также поздние, главным образом, немецкие легенды XVII в. Некий юноша заводит любовь с колдуньей, однажды ночью тайно наблюдает за ее превращением, потом сам намазывается волшебной мазью и принимает облик осла, терпит всевозможные злоключения, затем случайно узнает о средстве обратной метаморфозы — чтобы опять стать человеком, превращенному в осла следует съесть цветы, которые несут в религиозной процессии. Тогда с него тотчас спадают колдовские чары. В другой легенде колдовством обращенный в осла человек, везя однажды поклажу своего хозяина, слышит, как околдовавшая его ведьма в разговоре с кем-то упоминает о способе, который вновь сделал бы его из осла человеком: стоит съесть священный веночек в день Тела Господня, и превращенный в осла обретет прежний облик. Осел дожидается этого праздника, съедает веночек и становится человеком. Аналогичен этому другой рассказ: некто проникает на шабаш ведьм, его узнают и в наказание колдовством обращают в осла. Долгое время он ворочает на мельнице жернова, пока случайно не узнает, что средством против колдовства, от которого он пострадал, служит веночек невинного ребенка, и его надо съесть в тот же праздник Тела Господня. Осел расколдовывается, становясь человеком.

В Нижнем Эльзасе сюжет рассказывался так: работник мельничихи видит, как она вместе с дочерью натирается волшебным снадобьем, чтобы отправиться на шабаш. Работник повторяет их действия и тоже оказывается на сборище ведьм, где его избивают и за совершенный проступок превращают в осла. Дочь мельничихи из жалости открывает работнику средство, которое позволит ему вернуть себе прежний вид, — это святая вода. В записанной братьями Гримм сказке «Ослиный салат» герой-охотник превращает ведьму, ее дочь и служанку в ослиц, отдает их для работ, а когда они искупают грехи, он их расколдовывает и женится на красивой дочери ведьмы. Метаморфозы Урызмага, таким





образом, являются древним индоевропейским мотивом.

Лит.: Осетинские народные сказки / Сост. С. Бритаев и Г. Калоев. М., 1959. С. 234–240; Девять встреч: Персидские анонимные повести. М., 1988. С. 204–224, 231; П о л я - к о в а С. В. «Метаморфозы», или «Золотой осел» Апулея. М., 1988; Ф и д а р о в Р. Ф. Пародийный сюжет осетинского эпоса «Нартовская черная лиса» // ИФА. Вл., 2017. Т. 8.

К. Ю. Рахно

УРЫЗМАГ — ОБРАЗЦОВЫЙ МУЖЧИНА [УЫРЫЗМАГ — ЦÆВИТТОЙНАГ ЛÆГ]. Каждый из именитых представителей рода *Ахсартаггата* имеет свое лицо, отличное от образа другого его соплеменника, свое яркое, неповторяющееся место в эпосе.

Исключительно оригинален и многосторонне положителен образ старейшины нартов *Урызмага*. *Сказители* не поскупились приписать ему наибольшее количество достойных человеческих качеств, наградив всевозможной добродетелью.

О человеке в первую очередь судят по внешним данным, по фактуре. В этом качестве Урызмаг превосходил остальных нартов. Один из дигорских вариантов сказания «Нарт Батрадз» начинается характеристикой Урызмага: «Нарт Орузмаг был настолько красив, что никто не мог сравниться с ним статью и ликом». Его образ красочно воссоздал пером известный поэт и нартовед И. В. *Джанаев* (Нигер): «Когда слышишь одно только имя его, перед глазами встает высокий, седобородый, крепко сбитый, умный, подтянутый и весь собранный почетный старец с соболиной шубой на плечах, пикой на боку, тростью из слоновой кости в руке, который на своем прославленном, знаменитом ныхасе нартов голосом, напоминающим мягко струящийся шелк, мудро вещает народу глубокие умные слова».

Урызмаг — лучший из нартов. Судя по одному *кадагу*, в молодом возрасте он превосходил всех силой и отвагой. Такое первенство нравилось не всем, в особенности молодежи. И когда они пошли к *ведунье* узнать ответ на вопрос, кто лучший из нартов, она им ответила: лучший среди мужчин — Урызмаг, а среди женщин — *Шатана*. Ответ им не понравился, и поэтому ее подвергли наказанию...

Одно из весомых преимуществ Урызмага — его самоотверженная борьба с врагами. Для

него судьба нартов, их благополучие настолько важны, что, заботясь об этом, он иногда забывает о благе собственной семьи, о собственном благополучии.

Он же первый, кто соблюдает обычаи и нравы родного народа. Будучи уверен в том, что *Бората* приглашают его не с добрыми намерениями, тем не менее идет к ним, чтобы не нарушать обычай: на приглашение молодой невестки и тем более вдовы нельзя отказываться.

Урызмаг был самым храбрым и отважным. Он не раз возглавлял боевые *походы* нартов, вызывал на бой и истреблял огромное войско противника. Однажды Урызмаг со своими воинами ворвался в соседнее селение, перебил лучших мужей, ограбил все жилища, не тронув только *квартал кузнецов*. Между тем постоянный успех при численном превосходстве врага придает ему истинную значимость. «Когда на Ныхасе был поставлен вопрос: кто самый бесстрашный среди нартов, некоторые нарты называли друг друга. Орузмаг же встал и заявил: “Я ничего не боюсь”. Чтобы испытать его, нарты собрались в поход без него. Когда узнали, что тот идет в другом направлении, тайно послали за ним наблюдателей.

По пути Орузмага догнали и окружили около сотни всадников. Но каким-то чудом он вырвался из окружения и умчался на своем коне; преследователи погнались за ним и растянулись в вереницу. Следившие за ним нарты посмеялись: что за герой, вместо того, чтобы оказать сопротивление врагу, он бежит! Когда вернулись и рассказали о том, что видели, старейшины нартов пригласили Орузмага и спросили: “Что же ты стал удирать-то от них?”, и он ответил: “Когда человек вступает в схватку с врагом, то выбирать средства надо по обстоятельствам, иногда отступление предпочтительнее голый силы. Я не потому убежал, что испугался, а лишь потому, что мне легче было сразиться с ними, когда они выстроились друг за другом, подобно кольям изгороди”. После такого разъяснения Орузмаг был признан самым отважным нартом».

Среди нартов нет достойнее Урызмага. Он как старейшина подвергается испытаниям на прочность и выдерживает. Из-за боязни, что уйдет в иной мир по болезни или волею трагического случая, нарты вынашивают идею о его





убийстве ради спасения общества, так как по представлению древних людей «...убивая человекобога в расцвете сил и передавая его дух могучему преемнику, первобытный человек предупреждал все опасности» (Фрезер).

Урызмаг добр, хлебосолен, неустанно беспокоится о благополучии своих соплеменников. Он обладает редким качеством — может приласкать словом, обнять и согреть каждого. Узнав о том, что целую неделю нарты голодают, Урызмаг удрученным возвращается домой и рассказывает жене о причине своих переживаний. И когда из своих запасов Шатана устроила *пир*, растянувшийся на неделю, его радости не было предела. О присущих его натуре щедрости и справедливости свидетельствует равномерная раздача всей добычи между нартами после удачного похода. По примеру старшего так же поступают *Сослан*, *Батрадз* и другие герои.

Одна из сильных сторон Урызмага — бескорыстная помощь нуждающимся, пристальное внимание к проблемам нартов, к тем, кто нуждался в поддержке. В сказании «Как Шатана поддалась обману» повествуется о том, как Урызмаг долго не возвращался с похода, а Шатана куда-то исчезла. Нарты были обеспокоены, а провидец *Сырдон* сказал им: «Они-то не пропадут, а вот когда возвратятся, они наполнят желудки многих бедняков». Когда же они возвратились домой, нарты стали бежать друг к другу с доброй вестью (*хæрзæггурагга*): «Урызмаг и Шатана приехали!».

Урызмаг преподает урок другим нартам и в супружеской жизни. Он — добрый семьянин. С большим достоинством и честью поддерживает супружескую жизнь. Их отношения друг к другу проникнуты неизменной любовью и заботой, за что народ и воплотил в них образ идеальной супружеской пары. Поднимая тост за здоровье и счастье молодых за свадебными столами, и сегодня в Осетии звучит пожелание: «Желаю вам состариться вместе как Урызмаг и Шатана» («Урызмаг æмæ Сатанайау æмзæронд баут»).

Следует вспомнить и трагикомичную историю дружбы Урызмага с *алдаром Уруп*. «Согласно древнейшим верованиям ответственность за рост посевов и за погодные условия несет царь» (Фрезер). Соответственно эта ответственность в Нартовских сказаниях (неуро-

жайный год, природные аномалии, потеря пастбищ и др.) лежит на предводителе. В такие критические времена нарты непременно предъявляли претензии к своему престарелому вожаку. То, что нарты голодали неделями, что непогода заставляла гнать скотину в чужие края — во всех этих испытаниях был «виновен» их «царь» Урызмаг. И только он был ответственен и полномочен находить выход из положения. Поэтому он больше чем кто-либо обеспокоен тем, как накормить голодающий народ, найти земли и *пастуха*, который погонит скотину в чужие края.

Преимущество Урызмага перед остальными очевидно во всех отношениях: он стоял выше них по рангу и все испытания завершались его победой. Однажды юноши отправились в поход, желая показать, что и без Урызмага «они с усами». Но вернулись ни с чем. Урызмаг же в поход пустился один, но вернулся с богатой добычей, которую поделил между нартами.

Урызмаг — во всем пример для подражания. «Рассудительность, выдержка, находчивость в момент опасности — таковы отличительные черты старшего среди нартов» (*Абаев*). Он — человек, познавший все окружающее нартов пространство. Благодаря частым походам, он обладал широким кругом общения. Именно он знает, где еще имеются «*нæхæрд бæстæтæ*», то есть места, богатые плодородными землями, куда не ступала нога человека. Никто не слышал от него грубого слова, необдуманных решений. Урызмаг — достойный уважения старший, которого все славят, воздают должные почести и который до мельчайших деталей обдумывает каждое предстоящее дело. Человек, который никогда не ошибается, и благодаря его мудрости, нарты никогда не оказываются в постыдном положении.

У Урызмага была необыкновенная любовь к своему народу. Он был озабочен тем, «чтобы нарты были нартами, никому не уступали ни силой, ни нравственностью, ни славой, ни стараниями, для которых все это было смыслом их жизни» (И. В. Джанаев).

Вместе с тем, в эпосе просматриваются мотивы отсутствия уважения к людям, достигшим старости и не завершившим свою жизнь на поле брани.





Лит.: ИАС. Т. 1. С. 45; Абаев. НЭО. С. 23; Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. М., 1983. С. 254, 278; Джанаев. Сказания; Дюмезиль. ОЭМ. С. 218, 219, 253, 263; Дзицойты. ВОФ. С. 245–253.

Л. А. Чибиров

УРЫЗМАГ: УДЕЛ СТАРИКА [УЫРЫЗМАГ: ЗÆРОНДЫ ХЪЫСМÆТ]. Герои-нарты не ведают страха смерти; они почитают за счастье погибнуть на поле брани. Положение нарта, достигшего преклонного возраста, незavidно: такие теряют уважение сородичей, становятся объектом презрения и насмешек. И больше того — от них стараются избавиться, что соответствует обычаю скифов.

Наиболее богатый материал, относящийся к этому самобытному феномену, дает образ У., который, как точно заметил Ж. Дюмезиль, чаще других героев эпоса изображается в скорби и в немощной старости. В *кадаге* «Об Урызмаге и его последней добыче» говорится: «Урызмаг под старость стал посмешищем нартов, молодежь стала плевать на него, обтирать об него грязь своих стрел».

Опасаясь бесславного конца, У. обращается к нартам с просьбой положить его в *сундук* (вариант — зашить в бурдюк, сделанный из *шкуры его коня*) и бросить в море.

Этот сюжет эпоса перекликается с нравоучительными преданиями. Согласно зафиксированной И. Кануковым в 1870 г. осетинской притче, когда на глазах обреченного на сбрасывание со скалы отца сын сплел корзину, отец посоветовал ему не выбрасывать эту корзину, ведь она когда-то понадобится ему самому. Это предложение всерьез заставило задуматься сына, и он отказался от затеи. Обязанность сбрасывать своего отца с горы лежала на сыне (во избежание преследования, *кровной мести*). Этот мотив в точности соответствует скифскому обычаю сбрасывать стариков со скалы.

Мотив расправы над немощным стариком имеет место и в адыгском, абхазском, абазинском Нартовском эпосе; однако, как отмечал Ж. Дюмезиль, «в отличие от черкесских, осетинские сказания, будучи оригинальными, весьма вероятно, продолжают традиции, проистекающие от скифо-сарматской практики “умерщвления стариков”». Среди исследователей довольно распространенной является точка зрения о

реальном существовании у многих народов, в том числе индоевропейских, ритуальной практики убийства стариков. В Авесте (Видевдат, III. 20) сохранились свидетельства об умерщвлении человека, достигшего какого-то определенного возраста: *pairista-khshudra* ‘чье семя иссохло’. Убийство должно быть совершено на вершине горы мужчиной, находящимся в расцвете сил. Подобный сюжетный мотив, уже осуждаемый, встречается и в «Шахнаме» Фирдоуси, где див пытается подбить Заххака к убийству престарелого отца. Реликтом этого же обычая в «Шахнаме» можно считать также добровольный уход из жизни правителя Кай-Кавуса. Он считает такой финал жизни почетным и предпочитает его кончине от старости. Такой обычай существовал у сакского племени массагетов, у бактрийцев и согдийцев, каспиев, индийского племени падеев, согласно *Геродоту* (III. 99), у древних арийцев (Ригведа, I. 158), поздними авторами, например Оригеном (II. 5), приписывается он и скифам, «у которых отцеубийство совершается как бы по закону». Секст Эмпирик (III. 210) повествует, что «скифы ... убивают тех отцов, кто перешел за шестидесятилетний возраст». Гай Юлий Виктор (IV. 5) тоже доказывал, что «по обычаю у скифов считается справедливым убивать шестидесятилетнего старика». По Филострату Флавию (VI. 20), «имеется скифский закон об умерщвлении всех, кто старше шестидесяти лет». Согласно Гаю Хирию Фортунату (I. 14), у скифов был обычай спускать обреченных на смерть шестидесятилетних старцев с моста. Один скиф в Афинах сбросил шестидесятилетнего отца с моста и был обвинен в отцеубийстве. Он отвечал, что сделал это по обычаю своего народа. То же самое утверждал Аврелий Пруденций Клемент. Плиний в «Естественной истории» (IV. 26) и Помпоний Мела (III. 5) отметили у скифов также традицию добровольного самоубийства: люди, не желающие стареть, по существующему обычаю бросались в море с высокой скалы. Они считали это блаженнейшим видом погребения и отличными похоронами. В «Аргонавтике» Валерия Флакка (VI. 120–129) упоминаются «похититель любви невр и не знающие убеленного сединами возраста язиги. Ибо когда уже изменяют прежние силы, знакомый лук отказывается служить и копье презирает стремления





своего хозяина, — у мужественных предков создавался обычай не медлительно претерпевать смертную участь, но погибать от руки молодого потомства врученным ему мечом; прерывают замедление и сын, и отец, единодушные оба и вызывающие сожаление своими мужественными поступками».

Подобные сюжеты в мифах, возможно, имеют свое историческое обоснование. Убийство или устранение стариков происходило не из не любви и неуважения к родителю, старшему поколению. Исключалось, чтобы народ, так высоко почитавший своих предков, так варварски расправлялся с живыми старейшинами, не имея на то веского основания. По одной из причин, такое жестокое отношение к ним было вызвано тяжелыми условиями кочевнического образа жизни, когда при непрерывных передвижениях и боевых столкновениях больные и немощные старики могли стать обузой, причиной поражения со всеми вытекающими негативными для общины последствиями, сыграть роковую роль в судьбе всего племени. Потому лишение немощных старожил жизни в те тревожные времена становилось объективной необходимостью.

Соответственно, со временем наблюдается постепенное смягчение обычая, старание обойти его стороной. В одном из сказаний, на пиршестве у *Алагата* нарты решили покончить с *Урызмагом*. Во-первых, как старейшина рода он должен возглавить застолье, первым прикоснуться к *пище* и питью, что согласно имитативной магии означает то, что он первым покинет сей мир. По другому варианту сказания, нарты решили отравить *Урызмага* выпивкой. Однако в момент осуществления приговора в *хадзар* вторгается юный герой-мститель и спасает его. В еще одном нартовском сказании из-за козней против *Урызмага Батрадз* расправляется с нартами.

В аланское время, когда происходит процесс перехода к оседлости, обычай смягчается, стариков больше не убивают, но и до почитания старших дело еще не доходило. У ранних алан «считался счастливым тот, кто испускал дух в сражении, а стариков или умерших от случайных болезней они преследуют жестокими насмешками как выродков и трусов» (Аммиан Марцеллин).

Немощный старик все еще не пользовался у алан почтением, какие бы заслуги у него ни были перед обществом. «По давним традициям алан, — пишет Г. Рид, — не существует никаких упоминаний об их великом вожде с тех пор, как он более не мог командовать на поле боя, никаких посмертных речей — просто безмолвный уход в забвении».

Что касается осетин, то они, сформировавшись на Кавказе уже как этнос, подвергли коренной перестройке образ жизни, поэтому почтение и уважительное отношение к старшему стало для них одним из важнейших элементов их морального и нравственного кодекса.

Следует помнить, что это была эпоха, когда ценилась лишь физическая сила, когда человеческая жизнь ни во что не ставилась. Большинство ученых (Е. Мелетинский, Ж. Дюмезиль) высказало мнение, что в мотиве старости лежит презрение и третирование старости и стариков: старость и немощ внушали опасение и тревогу, потому провоцировали нартов на соответствующую реакцию. Иного мнения придерживается Ю. А. Дзицойты. Он считает, что негативное отношение к *Урызмагу* кроется не столько в его возрасте, сколько в его социальном положении.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 497–498; СН. 1981. С. 80–84, 245–248; ПНТО. 1927. С. 8; М и л л е р. Скифы. С. 199–204; Ту а л л а г о в. Меч. С. 179; Д з и ц о й т ы Ю. А. Старость нарта *Урызмага* // ВОФ. 1. С. 248–249; С а т ц а е в. Нартовский эпос. С. 37–38; Р а х н о К. Ю. Сюжет об убиении стариков в осетинском фольклоре: историческая подоплека и эпические параллели // «Нарты» и другие устные традиции. Сборник в честь 60-летия Зураба Джапуа. Сухум, 2020; Ш о р т а н о в А. Т. Адыгская мифология. Нальчик, 1982. С. 28; Р и д. Артур. С. 237, 244.

Л. А. Чибиров

УСЛАН-УАТИ — название местности в сказании «Агурболат, сын Нарта *Урызмага*» («Нарты *Уырызмаджы фырт Агъуырболат*»). Здесь в смертельное сражение вступают войска сына *Урызмага Касболата* и врага нартов *Угур Афсати*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 661.

И. Б.

УЩЕЛЬЕ [КОМ] — глубокая горная долина с отвесными неприступными склонами. Среди





географических терминов, наиболее часто упоминающихся в эпосе, наряду с: гора (хох), быдыр (равнина), море (денджыз), перевал (æфцæг), следует упомянуть У., встречающееся также в словосочетаниях. В сказании «Хамыц и Сырдон» («Хæмыц æмæ Сырдон») на вопрос *Хамыца*, в какую сторону им направляться, Кели отвечает: «Давай сперва поедем в Верхнее ущелье». На второе утро Кели сам предложил Хамыцу: «А теперь давай поедем в Нижнее ущелье».

Аналогичных эпизодов с разными вариациями топонима «ущелье» в сказаниях присутствует множество. Герои *кадагов* встречаются то в Белом, то в Черном, то в Красном У., посещают Гумское У., идут в *походы* как в Верхнее, так и Среднее и Нижнее У., встречаются в Черном У.,

состязаются в силе в Горном У., свое У. есть у *гумиров*, *Донбеттыров* и т. д. В топонимии современной Осетии встречаются У., которые носят имена нартовских героев, например, Мæргъузи ком — У. *Маргудза*, Тара ущелье и др.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 341–352, 571; НК. ИАЭ. 5. С. 651; Д з и ц о й т ы. Нарты. С. 57, 122, 219, 233–234.

Л. Ч.

УЫРБЫН — букв. ‘каменистый низ’ — эпический топоним. В *кадаге* «Урызмаг и Хамыц у Донбеттыров» («Уырызмаг æмæ Хæмыц Донбеттыртæм») У. — дно моря.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 484.

И. Б.





ФАДИСОН [ФÆДИСОН]. См. *Тревога*.

ФАЗАН [ХЪÆДДАГ КАРК] — птица, ранее довольно распространенная в предгорьях Кавказа; была предметом *охоты*. В *кадаге* «Смерть Сослана» («Сосланы мæлæт») *Балсагово Колесо* превращается в Ф. (в некоторых случаях в селезня), убившего *Хамыца*. *Батрадз*, требуя отомщения, превратился в *орла* и стал преследовать Ф. Тот был вынужден спрятаться в доме *Кулбадаг-ус*. Но и это не спасло Балсагово Колесо. Батрадз настиг его, разрубил на части и соорудил из них памятник на могиле *Сослана*.

У персов фазан был инкарнацией богини Ардвисуры Анахиты.

Лит.: СН. 1978; Раки В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб., 1998. С. 448.

Б. Х.

ФАЙНАГФАРС [ФÆЙНÆГФАРС] — букв. 'тот, у кого бока (фарс) подобны доске (фæйнаг)'. По осетинским народным поверьям, Ф. — человек со сросшимися ребрами, обладающий необыкновенной физической силой. Чаще с подобной физиологической особенностью, когда ребра представляют собой сплошную кость, подобно доске, рождаются мальчики. Данное явление считалось семейной тайной. Если такой мальчик вырос, его никто не мог одолеть. Осетины по настоящее время называют с симпатией именитых борцов «фæйнагфарс». Ф. считали силача, известного циркового борца-профессионала Бола Кануко-

ва. Редко кто из мальчиков с подобной аномалией строения ребер доживал до зрелого возраста. Умирали такие дети в случае, если об этой особенности узнавали посторонние люди. Матери таких детей особо чутко берегут их от дурного глаза.

В *кадаге* «Песнь о Нарте Ацамазе» («Нарти Ацаэмæзи зар»), который М. С. *Туганов* записал в 1900 г. в сел. Дур-Дур, так именуется *Созуруко*: «Нарти фæйнагфарс хуарз Созурухъо» («Нартовский крепкобокий славный Созуруко»). По наблюдению В. И. *Абаева*, скифское личное имя Παρσάνακος <Pars(u)rānak(a)-, точно соответствующее осетинскому Ф., с частой для скифского языка инверсией в сложных словах, засвидетельствовано в надписи из Ольвии, вероятно, оно относилось к воину и подчеркивало его богатырское телосложение и силу. Дж. Чёнг сближает осетинское фæйнаг 'доска' в этом сложном слове с хорезмийским *фрук* 'щит'.

Представления о Ф. издавна бытовали у многих народов Евразии, от Литвы, Карпат и Западного Полесья до Китая, Тувы и Монголии. Сваны называли такую особую категорию людей *буатл*, а грузины — *битао*. У *битао* ребра и вся грудная клетка слиты в один сплошной костяной *щит*, они одарены необыкновенной физической силой, рослым красивым станом и крепким здоровьем. *Буатл* / *битао* непобедимы, после смерти их кости, погребенные в землю, не разрушаются. *Битао* умирает, как только чужой глаз увидит сияющий знак у него между лопатками.

У балкарцев о большом силаче бытовала поговорка «Артык иегисиболган», то есть «Имеющий лишнее ребро». Даргинцы в сел. Аликанмахи Акушинского р-на Дагестана рассказывали, что люди со сплошной костью вместо ребер обладали большой физической силой. Их способности могли проявиться уже в раннем детстве. Никто из посторонних не должен был узнать их тайну, так как потом такие дети, как и в осетинских поверьях, долго не жили. Старожилы утверждали, что это потомки нартов.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 1. С. 324; Кн. 2. С. 335; Кн. 3. С. 94; Цгоев. Словарь. С. 492; Абаев В. И. Скифо-сарматские наречия // Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979. С. 298; Чёнг Дж. Очерки исторического развития осетинского вокализма. Вл., 2008.



С. 257; Бардавелидзе В. В. Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен. Тб., 2006. С. 98; Куприна А. Избранные сочинения. М., 1985. С. 196; Гнатюк В. Народні оповідання про опришків // Етнографічний збірник. Видав. Етнографічна комісія Наукового Товариства імені Шевченка. Львів, 1910. Т. XXVI. С. 133; Скородумова Л. Г., Соловьева А. А. Кости в монгольских обрядах и поверьях: предварительные материалы // Mongolica-XIII. СПб., 2014. С. 52–53.

К. Ю. Рахно

ФАЛВАРА [ФÆЛВÆРА] — *небожитель*, антропоморфное существо, покровитель мелкого рогатого скота и *пастухов*. У него есть сын Дзудумар / Дзудзуна. Местом пребывания Ф. считался *Кариу-хох* (Хъæриу-хох) в Куртатинском ущелье РСО-А.

Ф. дружит с нартовскими героями, оказывает им помощь. На *пире*, устроенном *Сафа* в честь *Сослана*, Ф. получил право произнести тост вслед за *Афсати* и сообщил виновнику пиршества заветные слова, после которых скот нартов должен был остаться цел и невредим. На пир Ф. прибыл с дарами — быками, а его сын, пришедший вместе с ним, подарил Сослану коня. А. В. Дарчиев указывает на связи этого покровителя с коневодством и в качестве примера приводит сказку «Дар Фалвара дигорцам», в которой Ф. наделяет дигорцев овцами, козами и конями саулохской породы.

О высоком статусе Ф. говорится в сказании о сватовстве к дочери *Сайнаг-аллара*, где в числе почетных сватов — *Сафа*, *Афсати*, *Уастырдж* присутствует и Ф. При этом он считается младшим из них.

Ф. не ладит с покровителем волков *Тутыром*, который причинил ему увечье, поранив Ф. левый глаз. Добродушный Ф. проявил ангельское терпение, простил коварному Тутыру его «неловкость». Позже Тутыр повелел своим подопечным (*волкам*) подкрадываться к скоту Ф. со стороны поврежденного глаза, чтобы остаться незамеченными.

В сказаниях упоминается березовая ветка Ф., владелец которой всегда в изобилии обеспечен скотом. Именно такую ветку, хранящуюся на центральной балке хлева Ф., посоветовала *Темиркану* попросить в качестве подарка вещая женщина (*Кулбадаг-ус*). Она пояснила, что хлев, в котором будет находиться эта березовая ветка,

всегда будет полон скота. Темиркан послушался совета, выпросил у Ф. березовую ветвь и оставил ее в пустом хлеву отцовского дома. Утром он обнаружил загон, полный белоснежных овец с длинными курдюками. Ф. считается самым милостивым из святых. Он кроток, тих и безобиден. Когда осетины выражают похвалу в чей-либо адрес за смирение и кротость, то говорят: «Он подобен Фалвару».



Фалвара. Худ. И. Логиев



Фалвара. Худ. А. Хетагуров



Фалвара (фрагмент). Скульп. Н. Ходов

Но не всегда Ф. был благосклонен к нартам. Когда *Бог* решил наказать нартов, то проводником его гнева в числе других небожителей был и Ф. Он насылет с небес на скот нартов моровую язву (хъомрын). По предположению Вс. Ф. *Миллера*, теоним Ф. происходит от имен христианских святых Флора и Лавра, почитавшихся у русских как покровители лошадей. Аналогичными чертами обладают и пастушьи божества у прочих иранских народов (Сийах Галеш у талышей и гилянцев, Намад-кал у луров, Маме Шиван и Гаване Зарзан у езидов и т. д.). Сийах Галеш поощряет радивых пастухов и добросовестных хозяев скота, одаривая их черной веревочкой, приносящей удачу, способствующей приросту скота и увеличению удоя. Вс. Миллер обратил внимание на то, что Ф. предпочитает животной жертве приношение дзыкка, каши из сыра и муки, напоминая этим ведийского бога скота и скотоводства Пушана, который даже зовется кашеедом. Если Ф. после пиршества пострадал от Тутыра, то, при аналогичных обстоятельствах, разгневанный Рудрана нес увечье Пушану, выбив ему челюсть, за то, что его не пригласили на жертвоприношение.

Лит.: Гуриев. Словарь; НК. ИАЭ. 1. С. 241; НК. ИАЭ. 5. С. 593; НК. ИАЭ. 6. С. 270; ОЭЭ. С. 528; Миллер. ОЭ. II. С. 244, 278–279; Аракелова В. К вопросу о народных



Фалвара. Худ. А. Есенов

верованиях талышей // Очерки по истории и культуре талышского народа. Ереван, 2007; Дарчиев А. В. Эволюция функций божеств осетинского пантеона Фалвара и Мыкалгабыра // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 12 (38): в 3-х ч. Ч. II. С. 38–45.

Р. П. Кулумбегов

ФАЛВАРА ГРЕМЯЩАЯ ПЛЕТЬ [ФÆЛВÆРАЙЫ НÆРГÆ ЕХС] — мифическое оружие. Согласно сказанию «Сын Нарта Урызмага Агурболат» («Нарты Уырызмаджы фырт Агъуырболат»), *Урызмаг* дружил с бездетным *маликом*, который усыновил новорожденного сына *Урызмага*, назвав его *Агурболатом*. По сюжету *кадага*, другой сын *Урызмага Касболат*, военный предводитель, вступил в бой с грозным противником *Угур Афсати*. На помощь брату откликнулся *Агурболат*, которого *малик* и *небожители* (*Уастырджы*, *Уацилла*) снабдили конем и *допсехами*, а *Фалвара* преподнес ему неизвестное оружие — Ф. г. п.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 661.

Л. Ч.

ФАМИЛЬНЫЕ ПРЕДАНИЯ ОСЕТИН И НАРТОВСКИЙ ЭПОС. В фамильных преданиях и легендах осетин есть много общего с Нартовскими сказаниями. В них сохраняется культ *волка*. Одно из преданий повествует о том, что *Бегизовы*, первые жители сел. Едыс, в прошлом были большой фамилией, члены которой жили во всех уголках Осетии. Но после того как





они содрали *шкуру* с живого волка, фамилию постигло проклятье. Один за другим они стали вымирать, и сегодня Бегизовы — немногочисленная фамилия. Возможно, почитала волка фамилия Бираговых в Наро-Мамисонском ущелье.

Длительное время у осетин сохранялся и древний культ *змеи*, восходящий к киммерийско-скифским временам. Как-то жители горного сел. Камцхо ушли на сенокос и взяли с собой младенца в люльке. Вечером, возвращаясь в село, женщины попросили мужчин прихватить с собой люльку с ребенком. Однако мужчины пришли без младенца. На вопрос изумленных женщин косари ответили, что были уверены, что они сами забрали ребенка. Люди в панике побежали на поле. Там перед сельчанами предстала ужасная картина: змея обвила люльку и засунула кончик хвоста в рот ребенку. Испугавшись шума, она скрылась в густой траве. После этого случая малышу дали имя Доба (от слова *домбай* 'могучий'). У Доба был брат-близнец Рамон. Возмужавшие Рамон и Доба стали основателями двух фамилий — Рамоновых и Добаевых. Еще Вс. Ф. *Миллер* записал рассказ представителя рода Туккаевых из сел. Христиановское в Северной Осетии, для которых змеи были неприкосновенны, и они ежегодно устраивали *кувд* в их честь. Почитали змею также Коравы, Царитовы и Каиравы. Известно, что хранительницей рода Каиравых в Донифарсе и покровительницей его достатка была змея. Однажды она обиделась и бежала из кладовой. Преследуя ее, Каиравы построили святилище на месте расщелины, куда заползла змея, и ежегодно здесь устраивали пиршество. Жизнь их шла нормально, пока змея вновь не обиделась на них. На сей раз она унесла и их изобилие, и род Каиравых вымер, за исключением выселившихся на равнину.

У осетин присутствовал и культ *олени*. Подобно *Сослану*, который, преследуя оленя, попал в Гумское ущелье, родоначальник знатной фамилии *Хамицаевых*, *Хамыц*, следуя за оленем, открыл для поселения земли Устур-Дигории. Так же попадает в Дигорию Гагу, основавший Донифарс. По другому варианту фамильных преданий, пращур, придя на новое место, убивает оленя и только после этого решает остаться жить в этой местности. Такие легенды рассказывались об основании сел. Цимити и

Донисар. Первое из них было основано младшим сыном Османа, жившим в селе Дагоме (коллено Кусагоновых, Алагирское общество). Однажды Осман отправился с младшим сыном на *охоту* в Куртатинское ущелье. Там, где *родник* у Цимити, возле большого камня, младший сын убил оленя, а по возвращении домой заявил о своем желании поселиться в местности, ставшей впоследствии обществом Цимити. В предании о возникновении Донисара говорится, что младший сын Цахила в качестве доли получил для поселения место у реки Урсдон, которое выбрал себе сам. Как-то он пошел охотиться, добрался до горы *Кариу* (Хъариу-хох) и убил там оленя. Олень свалился в пропасть вниз по откосу. Спустившись за ним, сын Цахила услышал шум *воды* и увидел вытекающую из расщелины белой скалы реку. Из кожи убитого оленя он сделал себе шалаш и затем построил здесь село, назвав его «Доны сар» (Устье реки). Предок фамилии Дзгоевых Дзгой, или Дзо, согласно преданию, был очень хорошим охотником. Однажды во время охоты *Бог* пустил его по следу туда, где сейчас находится Даллаг Саниба. Тогда это был край без жителей, с богатой и девственной природой. Там, где сейчас селение, Дзгой убил своего оленя. Он осмотрелся и решил, что это очень уютное место для поселения. Со всех сторон местность была окружена лесом. Там же, где Дзгой убил оленя, он зажарил на вертеле мясо и помолился Богу о том, чтобы смог переселиться туда. Спустя некоторое время его желания исполнились, он отделился от братьев и поселился в Санибе, возведя там внушительную *баишню*.

В фамильных преданиях прослеживается и образ огромного *орла*, который в Нартовских сказаниях уносит *Урызмага*. Так, легенда рассказывает, что известный древний осетинский род Царазоновых, живя в сел. Нузал, не находил себе покоя от какого-то могучего существа в образе черной кошки, которое нападало на них и истреблял их род. Когда Царазоновы покинули свое село и обосновались на новом месте, в сел. Бурон, черная кошка стала преследовать их и здесь. Царазоновы пришли в отчаяние и призвали на помощь своего покровителя *Уастырдж*, или, по другой версии, *Мыкалгабырта*, который и направил для уничтожения их врага огромного черного орла. «Вдруг откуда-то при-





летел орел, упал камнем на кошку, вонзил в нее когти...». Орел унес кошку и этим избавил род Царазоновых от бед. С тех пор Царазоновы ежегодно отмечали этот день общим празднеством в честь своего покровителя — орла.

Согласно эпическим мотивам, имя Урызмага связано с культом *кабана*. Вместе с тем, кабан присутствовал, например, в семейном предании Хубуловых, к ребенку которых пришла свинья и ткнулась пяточком в губы.

Нартовская охота на *лису* отразилась в одной из семейных легенд *Гобеевых* — их грузинской ветви Гобедзашвили. Из Дигории в Горную Рачу, спасаясь от *кровной мести*, бежали три брата — Гобеджа, Иа и Хамиджа. Они обратились за покровительством к князю Церетели, выходцу из Осетии. По *дороге* братья убили лису и подарили ее Церетели. Там, где была убита лиса, с позволения князя поселился Иа и основал современное село Самдзели.

Вошебная палка, которой владел враг нартвов, племянник Бога Елинуати *Елой*, соответствует фетишу семьи Атаевых из Галиата — полену, которому до вмешательства местного священника ежегодно приносили в жертву барана, *пиво* и *арак*.

С нартвовской темой *меча*, сделанного из *метеорита*, переключались другие семейные предания. Согласно одному из них, принадлежащему древнему дигорскому роду Акоевых, записанному в конце XIX в., их родоначальник Ако обладал священной шашкой, сделанной из метеоритного железа. Как-то раз во время грозы с *неба* упал камень и убил его единственную корову. *Пастух* принес Ако этот камень, а тот показал его прозорливому мудрецу. Тот сказал, что это ядро громовержца *Уацилла*, и из него надо сделать какое-то орудие. Сперва Ако заказал серп, потом — косу, но с ними было не справиться. Наконец, он заказал из нее *шашку*, которая не желала входить в ножны, не обгравившись кровью. В честь этой реликвии устраивались ежегодные празднества. Шашка передавалась из поколения в поколение как родовой талисман, а хранил ее в глубокой тайне старший из рода, не показывая никому. Три таких меча, дорого ценившихся, были у семьи Дзапаровых; один из них принадлежал их родоначальнику Джери. Шашка родоначальника Дзати, одного из сыновей легендарного Агуза, полученная

при разделе имущества отца, была гордостью юго-осетинской фамилии Дзатиатае. Согласно легенде, шашку, которая долгое время сберегалась в их семейном святилище — *Сызгъарин дзуар*, кузнец выковал из камня, упавшего с неба. Пастух, взяв его, бросил в корову и пробил ее насквозь. Лицезреть эту шашку имели право только старшие, и то один раз в году после принесения ей жертвы. Мотив убийства небесным камнем коровы, изготовления чудесного клинка из небесного металла и его испытания, а затем утраты и находки, наличествует также в преданиях и песнях о Дзадже Цаликати, участнике делегации осетин-куртатинцев, направившихся «к русскому царю», вероятно, в 1774 году, и погибшей на обратном пути. Все эти предания аналогичны нартвовским сказаниям о мечах *Ахсара* и *Ахсартага*, *Бзара*, Урызмага, Сослана.

Одним из древнейших является и культ *котла*. Он фигурировал в рассказах о подвигах участника первого осетинского посольства в Петербург (1749–1752) Эба Кесаева. Домой он вернулся с многочисленными ценностями, включая кованый *сундук*, наполненный медными монетами. Из них местные мастера выковали огромный котел для приготовления пива, в народе названный Эбайы аг (котел Эба). Еще в 20-х гг. XX в. жители Закинского ущелья пользовались котлом для варки пива к большим семейным и общественным торжествам. Согласно семейной легенде Гобеевых, из Грузии в давние времена пришли в Дигорию два человека — Гобе и Хамыц. В то время ущелье еще было необитаемо. Во время охоты они наткнулись на пустующий дом. Зайдя в помещение, они обнаружили посередине место костра, над которым висел на цепи котел. Осмотрев окрестность, мужчины решили остаться там. Когда обзавелись семьями и каждый построил для себя новый дом, то решили поделить имущество. Договорились, что цепь и кочерга останутся Гобе, а котел — Хамицу. Судьба котла неизвестна, а цепь Гобе в последующем превратилась в святиню, и Гобеевы стали исполнять обрядовое моление, посвященное ей.

Уже В. И. *Абаев*, исследуя трифункциональную теорию Ж. *Дюмезиля* и ее отражение в осетинском фольклоре, обратил внимание на записанное в Южной Осетии предание, согласно





которому родоначальниками осетинского народа были три брата: Сидамон, Кусаг и Агуз. Прожив долгую жизнь, они задумали делить имущество. Дележу подлежали три вещи: золотой меч, золотая ткань и золотой шар-держава. При разделе ткань досталась Сидамону, меч — Агузу, шар — Кусагу. И насколько длинна была ткань, настолько распространился род Сидамона. Агузу достался меч, и военная доблесть осталась в его роду. Шар достался Кусагу, и слава стала достоянием его рода. Трехфункциональная символика сокровищ достаточно прозрачна. Качества, приписываемые коленам, зафиксированы также в поговорке-пожелании: «Многочисленность Сидамоновых, воинственность Агузовых, слава Кусагоновых». «При угощениях, — писал В. Б. Пфаф, — часто слышится следующая поговорка: “Желаю тебе множества — как Сидамон, почета — как Кусагон, силы — как Агуз”». В молитве заквашивающих пиво можно найти: «Славу Сидамоновых, воинственность Агузовых, изобилие Кусагоновых». Сидамон и Кусагон здесь помнялись местами.

Ф. п. о. показывают органичную связь Нартовского эпоса с фольклором и религиозными традициями осетин.

Лит.: Абаев И. Т. 1. С. 425; Гутнов Ф. Х. Осетинские фамилии. Вл., 2012. С. 71, 156–157, 210, 276; Гутнов Ф. Х., Тменов В. Х. Антропонимы преданий об Осбагатаре // Проблемы исторической этнографии осетин. Ордж., 1987. С. 19–22; Мусукаев А. К истокам фамилий. Нальчик, 1992. С. 27; Тменова Дз. Г. Легенды о святых местах осетин. Вл., 2008. С. 43; ее же: Тотемические воззрения в генеалогических преданиях осетин // ИСОИГСИ. 2009. Вып. 3 (42). С. 21–31; Миллер ОЭ. П. С. 99–100, 262; Миллер В., Ковалевский М. В горских обществах Кабарды // ВЕ. 1884. Т. 106. Кн. 4. С. 556–557; Калоев Осетины. С. 347–348; ХИФ. 1936. С. 288–289; Дарчиев А. В. Рождение громовержца К интерпретации сообщения Приска о священном мече скифов // Дарьял. 2005. № 2. С. 221–222; Хамцаева Т. А. Историко-песенный фольклор осетин. Ордж., 1973. С. 136; Чурсин Г. Ф. Осетины. Этнографический очерк // Юго-Осетия. Материалы по изучению Грузии. Труды Закавказской научной ассоциации. Тифл., 1925. Вып. 1. С. 157; Чочиев. Очерки. С. 209; Бзаров Р. С. Осетины Дзгойтæ: биография фамилии и история народа. Вл., 2011. С. 33–35; Газданова В. С. Золотой дождь. Исследования по традиционной

культуре осетин: Сб. науч. тр. Вл., 2007. С. 37–38; Калоев Осетины. С. 95; Туллагов Скифо. С. 19; его же: Меч. С. 42; Дзидцойты. Нартовский эпос. С. 66; Чиров. ТДКО. С. 161, 177; ППКОО. Кн. 4. С. 16; ППКОО. Кн. 6. С. 207–209.

К. Ю. Рахно

ФАНДЫР [ФÆНДЫР] — общее название музыкальных струнных инструментов у осетин. Музыкальные орудия в эпосе не только выполняют чисто практическую функцию, но и, несомненно, имеют ритуальное значение. Во многих сказаниях среди разнообразных действий, направленных на связь с различными сферами мироздания, *музыкальные инструменты* и звуки, извлекаемые из них, играли не последнюю роль.

Термин Ф. достаточно часто упоминается в Нартовском эпосе осетин в различных контекстуальных значениях как обозначение понятий «мелодия», «музыка»: «Посмотрел я на их пляски: хлопают, танцуют, а музыку губами играют» («Сæ кафтмæ сын ракастæн: æмдзæгд кæнынц, кафынц, фæндырæй та сæ былтæй цæгъдынц»).

Ф. представлен в эпосе в нескольких вариантах:

— как обозначение музыкального инструмента: «Мы решили, что Ацамазу предназначена свирель»; «Ацамаз попал на свадьбу к племяннику Бога, но свадьба ему показалась «неживой»; «во время плясок человеку танцевать хочется, а для танца музыкальный инструмент нужен» («Ацæмæзæн саккаг кодтам удындз»; «Ацæмæз Хуыцауы хæрæфырты чындзæхсæвмæ бахаудта, фæлæ йæм чындзæхсæв хæдмæл (æнкъард) фæкасти»; «лæппуйы зæрдæ хъызты кафын фæагуры, кафты та фæндыр фæхъæуы»);

— как обозначение струнного смычкового инструмента: «Сырдон затянул на своем струнном фандыре струны, словно талию молодой девицы, и продолжил своим нартовским голосом повествование о том, как погибли нарты» («Сырдон дæр та дын йæ хъысын фæндыры тæнтæ лыстæг æрбалвæста чындздзон чызджы астæуау æмæ та дын йæ кадаг нывæндынынл дардæр абадти, цæгъды, зары йæ нæртон хъæлæсæй Нарты сæфты кадаг»);





— как обозначение разновидностей струнного смычкового инструмента: «Моя дочь очень красива, и вы ее облачите в дорогую шелковую ткань, затем дайте ей струнные фандыры: фандыр ножной и фандыр ручной, и заберите ее с собой на гору Ахох» («Мәнән мә чызг у тынг рәсугъд, әмә йә хуссары хъуымацай хорз ысфәлындут, ыстәй йәм раттут хъисфәндыртә: кьахкьухты фәндыр әмә кьух-фәндыр, әмә йә уемә акәнүт Ахохаг хохмә»);

— как обозначение струнного щипкового инструмента: «Лучшие из Нартов во главе с Созырыко вышли и застали в гостиной Саууа, играющего на двенадцати струнным фандыре причитание» («Нарты әвзаргә адәм, Созырыхъо сә разәй, афтәмәй рацыдысты әмә әрәййәфтой Саууайы уазәгдоны дыуада-стәнон фәндырәй хьарәджи цагъд кәнгәйә»);

— в качестве метафоры для усиления выразительности и образности: «Ее голос уже не был похож на первоначальный, когда-то ее речь лилась как звук фандыра, а теперь звучала как хрип» («Йә хьәр дәр йә фыццаг хьары хуызән нә уыди, кәддәр йә ныхас фәндырдзәгъдәгау уыди, ныр та хуырхуыргәнәгау хъуысти»). «Если об этом узнают жители нижней части нартовского поселения, тотчас сыграют нас на фандырах (т. е. 'ославят нас'. — Дз. Дз.), позорные песни о нас сложат, наш позор разнесется по всюду» («Ацы хабар нә куыддәр Дәлләг Нарты фехъусой, афтә нә фәндырты фәцагъд-дзысты, зарджытә ныл ыскәндзысты, нә худинаг айхъуысдзән»). «Славный Батрадз выехал с края света. Подъехал к своим родным местам, прислушивается к нартам и чинтам. Не слышно ни их фандыров, ни выстрелов их ружей. Подумал он про себя: “Ох, с моими родственниками беда какая-то приключилась”» («Кадджын Батрадз рараст и арвы кәронәй. Арыввахс ис йә бәстәм әмә нартмә, чынтмә хъусы. Нал сә цауы фәндыры цагъд, нал сә хъуысы топпы хьәр. Йәхинымәры дзуры: “Оххай, ме ’рва-дәлтыл цыдәр тых әрцыди!”»);

— в качестве сравнения: «Там ржание коней и звон кинжалов, словно игра на фандыре, слышались далеко» («Уым бәхты мыр-мыр, уәд карды зәлланг фәндыры цагъдау дардмә хъуыстысты»); «На таком пиру сердце больше радуется от звуков фандыра, так пусть его имя звучит словно музыка, и так же как музыкальный

инструмент приносит людям радость и отраду, пусть так же и твой сын приносит людям счастье и радость. Пусть ищут его как благо, и пусть люди радуются ему как солнцу» («Айхуызән куывдты мидәг зәрдә фәндырәй хьәлдзәгдәр кәны, әмә фәндыры зәлтау зәләд йә ном, фәндыр адәмән куыд әхсызгондзинад әмә циндзинад дәтты, ахәм әхсызгон әмә цинад дәттәд адәмән дә фырт дәр. Хорзән әй агураент, хуры фендау уәд йә фенд»).

Наиболее интересным является упоминание понятия Ф. в *кадаге* о *Темиркане*: «Не переживай, нартовский муж! Влезь на мой фандыр — там есть высохшая конская шкура, возьми ее в руки, три раза встряхни, поверни свою голову на восток и взмолись: “Всевышний! Создатель мой! Оживи мне хозяина этой шкуры!” Если Бог нартов на твоей стороне, то он оживит его и конь этот станет в семь раз лучше того, что был» («Мәт ма кән, нәртон ләг! Уәлә мә фәндыр-мә схиз, — уым ис хус бәхдзарм. Дә кьухтәм әй райс әмә йә әртә хатты ацәгъдцагъды акән, стәй дә цаггом хурыскәсәнырдәм, афтәмәй бакув: “Хуыцаутты Хуыцау! Ме сфәлдисәг Хуыцау! Ацы цармы хицауы мын, цы уыдис, уый фестын кән!” Кәд ма дә нәртон Хуыцау де ’рдыгәй ис, уәд дын әй, цы уыдис, авд ахәмы хуыздәрәй фестын кәндзән»).

По мнению К. *Кочиева*, интерпретация данного сюжета возможна в двух вариантах: «Можно думать, что шкура находится где-то рядом с фандыром»; «сухая конская шкура является частью фандыра, поскольку волшебный афсург связан и со шкурой, и с фандыром». К. *Кочиев* указывает на то, что в известных экземплярах осетинских музыкальных инструментов деталей из конской *шкуры* нет, однако музыкальные инструменты с кожаной декой до сих пор бытуют у некоторых индоевропейских племен, также подобные инструменты были найдены в ходе археологических экспедиций. Музыковеды считают данную точку зрения весьма спорной, так как в осетинской инструментальной практике не встречаются музыкальные орудия, в изготовлении которых использовалась бы конская шкура.

Во всех остальных упоминаниях, встречающихся в эпосе, основной функцией лексемы Ф. является обозначение струнных музыкальных





инструментов. Среди них выделяются: *двенадцатиструнный фандыр*, *скрипка*, *кяхкьухты фандыр* и *кьух-фандыр*. Особый интерес представляет упоминание в эпосе последних, не встречающихся в осетинской традиции инструментов. По мнению музыковедов, *кяхкьухты фандыр* и *кьух-фандыр* являются названиями протоинструментов, которые в прошлом, вероятно, являлись видовыми инструментами одного типа, но выполняли разные функции. Так, *кяхкьухты фандыр* мог использоваться в качестве сопровождения плясок (от *кяхкьухтæ* — пальцы ног, *кях-кьухтыл кафт* — пляска на фалангах пальцев ног) а *кьух-фандыр*, напротив, мог быть ритуальным инструментом, использовавшимся во время молений. См. *Двенадцатиструнный фандыр*.

Лит.: НС. 1949. С. 226; НК. ИАЭ. 6. С. 296, 315–320; НК. ИАЭ. 7. С. 523–537; А л б о р о в. Музыкальная. С. 95–174 и др.; К о ч и е в К. К. Сырдонова арфа // *Studia iranica et alatica: Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovič Abaev on the Occasion of His 95th Birthday*. Roma, 1998. Vol. LXXXII. P. 221–241; Т у а л л а г о в. Меч; Д з л и е в а Дз. М. Лексема фандыр в нартовском эпосе осетин // *Нартоведение в XXI веке*: 2017. Вып. 4. С. 108–111.

Дз. М. Дзлиева

ФАНТАСТИЧЕСКОЕ В ЭПОСЕ. Нартовский эпос широко обращается к фантастике как к изобразительному средству. Особенностью осетинской «Нартиады» является то, что изображенные в нем события и персонажи во многих случаях фантастичны.

Нарты сражаются с *одноглазыми великанами*, с семиголовым чудищем *Кандзаргасом*, с бесами-*кадзита*, с *небожителями*; они проникают в подводное царство *Донбеттыров*, в *Страну мертвых* — к владыке мертвых *Барастыру*, на небеса — к покровителю домашнего очага *Сафа* и к небесному кузнецу *Курдалагону* (*Дынник*).

Сверхъестественными свойствами обладают и сами нарты — не только необычайной силой, которую, как считает В. А. Дынник, надо рассматривать как «типичную народно-поэтическую гиперболу и способности колдовского характера: так, Шатана ...своими заклинаниями поднимает снежную бурю, видит в зеркале картину мира». *Сырдон* же предстает как оборотень, превращаясь то в кучу золота, то в шапку

или в старика, либо старуху. Несомненно, что основой многих фантастических персонажей мог здесь в свое время послужить и исторический материал, как это наблюдается в эпосе других народов — в частности, в русских былинах, где Змей Горыныч — собирательный образ врага, с которым борется народ.

Овеею фантастикой рождение и самих героев: *Сослана* из камня, *Батрадза* из опухоли на спине отца.

Небожитель Курдалагон передвигается с *неба* на землю, «оседлав гребень огненной бури». Здесь же таинственный *камень забвения* горя, на который если ляжешь, то забудешь о своих бедах.

Наполнено фантастикой и сказание «Как Сослан женился на Косер» («Сослан Косеры куыд ракуырдага»). Здесь Нарт Сослан испытывает симпатию к красавице по имени *Косер*, живущей в летающей *башне*. Когда Сослану удастся хитростью спустить башню на землю, и он врывается к Косер, девушка предупреждает его: «Не сможешь ты управлять моей башней». Что и подтвердилось, едва не приведя к гибели героя.

Много чудесных мотивов связано и с красавицей *Аколой*, живущей в железной башне, и каждый день распускающей крылья и совершающей три круга в небе.

Сюжеты и персонажи Нартовских сказаний в большинстве случаев не осложняются конкретно-историческими толкованиями. Несмотря на то, что в Сказаниях о Нартах фантастическое занимает значительное место, основной смысл сюжетов эпоса не в фантастических построениях.

Мир эпоса, в котором обитают нарты, фантастичен. Однако, «как ни фантастичен мир, с которым общаются нарты, мир враждебный или дружественный им, какими чудесными свойствами или колдовскими способностями ни обладают они сами, нарты — люди, а не фантастические существа; жизнь нартов, с ее заботами, чувствами, интересами — это человеческая жизнь, только переведенная в некий идеальный план, насыщенная высоким нравственным пафосом» (Дынник). Мнение ученого можно оспорить, поскольку нарты и связанные с ними мотивы соответствуют асам и ванамам германского эпоса, племенам богини Дану ирландского





эпоса, которые являлись богами и выступали объектом поклонения.

Е. М. Мелетинский считал, что по своему жанру Нартовский эпос является в целом типичным героическим эпосом, сохранившим весьма архаические черты мифологической фантастики. Древнейшие части Нартовского эпоса (особенно сказания о Сослане-Созырыко и Сырдоне) типологически близки с мифологическим песням Эдды, к рунам «Калевалы», к вавилонскому эпосу о Гильгамеше, даже к полинезийским сказаниям о «культурном герое» Мауи и его братьях. Более поздние пласты Нартовского эпоса роднят его жанровые особенности с ирландским эпосом. Несмотря на совпадение отдельных мотивов Нартовских сказаний с русскими былинами, с сербскими и болгарскими юнацкими песнями, структура «Нартиады» резко отличается своей архаичностью от эпоса славянского (русского, болгарского, сербского), которому присущ ярко выраженный исторический характер, связанный с государственностью.

Лит.: Дынин И. Сюжетика. С. 357–358; Мелетинский И. Место. С. 41.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

ФАРДЗИНОВ Артем [**ФАРДЗИНТЫ** Артём] — сказитель, уроженец г. Алагир РСО-А. От него в 1941 г. Максимом Цагараевым, Моисеем Гапповым и Каурбеком Бесоловым записаны *кадаги* «Поход нартовских гордецов» («Нарты хьалты балц»), «Сырдон и нарты» («Сырдон æмæ Нарт») и «Как Сырдон обманул своего дядю» («Сырдон йæ мады фсымæры куыд фæсайда»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (V), л. 5, 41–51.

И. Б.

ФАРДЫГДОН [**ФÆРДЫГДОН**] — букв. ‘местонахождение бус’, название реки из *кадага* «Бора у далимонов» («Борæ дæлимонтæм»). На берегу Ф. произошло большое сражение между войсками разбойника *Хандыкдзу* и *Барталага*. Месторасположение и этимология названия реки неизвестны. Название Ф. носит пашня в окрестностях сел. Барзикау. Старожилы утверждали, что в том месте обычно собирали ра-

ковины улиток для ожерелий, откуда якобы и происходит название местности.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 460; Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Вл., 2010. С. 16, 225.

К. Р.

ФАРДЫГДУР РУДЗЫНГ — букв. ‘окно из драгоценной бусины’. *Урызмаг*, прощаясь с нартами, велел им попросить *Курдалагона* изготовить ему чугунный *сундук*, в котором были бы предусмотрены места для яств (у изголовья), для оружия (у ног) и окошечко на правом боку (фардыгдур), чтобы он мог справлять естественную нужду. Ф. р., вероятно, какое-то сверхпрочное и красивое стекло (хрусталь), крепкое как камень (дур).

Лит.: Нартае. 1975. С. 309; НК. ИАЭ. 6. С. 398–399.

Х. Ц.

ФАРИНК [**ФÆРИНК**, **ФÆРИНК-КАРД**] — название высококачественной оружейной стали и *сабли*, изготовленной из подобной стали. Это оружие предназначено для нанесения как рубяще-режущего, так и колющего удара. В одном из текстов упоминается белый Ф. и черный Ф. Предположительно Ф. следует сопоставлять с франкским *мечом* или *саблей*.

На *пиру*, устроенном *Сафа* в честь его воспитанника *Сослана*, самым знатным гостем был *Уастырдж*, который получил право произнести первый тост. *Небожитель* подарил Сослану свой знаменитый Ф., который в свое время подарил ему *Курдалагон*. Сослан с достоинством носил Ф. Он обладал чудесным свойством: что бы он ни рубил, он не притуплялся, а становился еще острее. По А. А. Сланову, Ф. — сохранившаяся в эпосе память о классической форме западноевропейского меча, бытовавшей у алан в V–VII вв. См. *Вооружение нартов*.

Лит.: СН. 1982. С. 88; НК. ИАЭ. 1. С. 232; НК. ИАЭ. 3. С. 146, 291, 329, 396, 435; НК. ИАЭ. 5. С. 450; НК. ИАЭ. 6. С. 61, 244; Аствацатурян Э. Г. Оружие народов Кавказа. М.-Нальчик, 1995. С. 53; Сланов А. А. Военное дело алан I–XV вв.: Монография. Вл., 2007. С. 48; Багаев. Военное дело. С. 73–74.

А. Б.

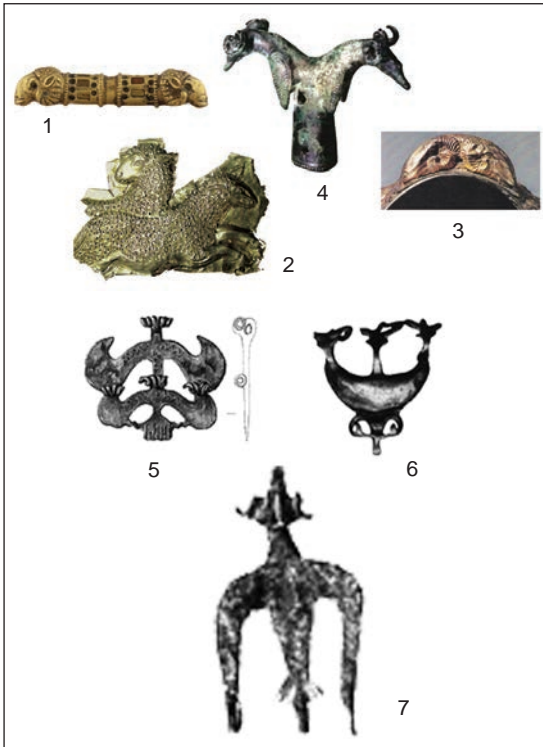
ФАРН. Согласно исследованиям В. И. Абаева, Ф. — «общеиранское полурелигиозное понятие, точное значение которого трудно определить;





будучи дериватом «неба-солнца», оно обозначало все то благое, источником чего древние мыслили небо-солнце: небесная благодать, благополучие, преуспевание, благопристроенность, мир, тишина».

Это понятие с древних времен было присуще ираноязычным народам, и всегда включало в себя идею солнечности, светоносности и огненосности, что подтверждает и этимология самого слова: Ф. восходит к иран. *hvarnah-, др.-перс. *farnah- (othvar — «солнце», «солнечное сияющее начало», «божественный огонь»,



1. Золотая застежка колчана. Келермесский курган № 3. Середина VII в. до н. э. 2. Золотая накладка. Гайманова могила. 3. Ручка чаши из скифского кургана. Гайманова могила. 4. Бронзовое навершие посоха. Тлийский могильник. 5–7. Бронзовые привески Кобанской культуры

«солнечная благодать», «изображение его животворящей силы»).

С осетинского farn переводится как «обилие», «счастье», «мир». Культ Ф. проявляется в почитании Солнца, получившем отражение в Нартовских сказаниях.

В лексике осетинского языка много слов, сопровождающих это магическое слово. Несколько

ко примеров: фарныг лӕг (букв. «наделенный фарном» мужчина, т. е. фӕрныг / фарнуг — наделенный Ф., преуспевающий, богатый, щедрый мужчина. «Если бы я фарном народа создал себе славу и почет» («Адӕмы фарнаӕй куы скӕнин мӕхицӕн кад ӕмӕ сӕр!») — К. Л. Хетагуров). Переступая порог дома, осетин, как правило, приветствует домочадцев словами: «Да придёт фарн в вашем доме» («Фарн уӕ хӕдзары»). Когда невестку вводят в дом жениха, шафер восклицает: «Фарн идет, фарн!» («Фарн фӕцӕуы, фарн!»).

Добрый дух Ф. может покинуть жилище, что чревато несчастьем для семьи. Но существовала поговорка, что отцовский Ф. не уходит в Страну мертвых. Слово это широко представлено в иранских собственных именах (в частности скифо-сарматских). В осетинском существует фамильное имя Фӕрниатӕ (Фарниевы).

Термин Ф. широко представлен в Нартовских сказаниях осетин. В эпосе целый ряд имен, содержащих слово Ф.: Бурафарныг (предводитель Бората), Уацыфарн, Фарнаг, Фарийна, Фарнаваз. Так имя Нарта Бурафарныга, дословно переводимое с осетинского как «Бура благополучный (изобильный, удачливый, богатый)», «говорящее»: у него благополучная, состоятельная семья, семь сыновей.

Содержится данное понятие и в названии планеты Венеры — Бонварнон (букв. «вестница дневного фарна»). Семантическая связь с Солнцем ясно выступает в охотничьем языке, где Фӕрнаӕ (диг.) значит «солнце».

Согласно сказанию «Урызмаг и Шатана» («Урызмаг ӕмӕ Сатана»), сев на коня Сырдона в мужском одеянии и проезжая мимо Нартовского Ныхаса, Шатана обращается к почтенным нартам: «Фарн в вашем Ныхасе, нарты».

Аналогичный пассаж и в сказании «Хсар и Ахсартаг» («Хсар ӕмӕ Ахсартаг»). К заседавшим на Ныхасе нартам обращаются неизвестные путники: «Добрый вечер! Фарн в вашем Ныхасе. Где здесь проживает нарт Бора?».

В «Нартиаде» Ф. имеет и своего небесного покровителя. В кадаге «Как Елуаты Елой убил нарта Бызарыко («Елуаты Елой Нарты Бызарыхойы куыд амардта»), однажды герой эпоса Елой, будучи в походе, увидел три молодых дерева и решил срезать одно из них для палки. Когда он поднес к нему нож, откуда-то громкий





голос остановил его, прокричав, чтобы тот не резал деревце. Когда взялся за второе, тот же голос его вновь остановил. Голос из леса больше не последовал, когда он срезал третье деревцо, которое оказалось чудодейственным: оно наградило Елоя невероятной силой.

В мифах и преданиях ираноязычных народов Ф. часто связывается с образами животных и птиц: сокола Варагна, барана (1, 2, 3), а также газели, либо *оленья*. В осетинской культурной традиции общеиранское «Фарн» представляется чаще всего в образе барана (4, 5, 6, 7), олицетворяющего благодать, удачу, фигурирующего как показатель богатства, а также как лучшее жертвенное животное, что нашло отражение в осетинском Нартовском эпосе. В осетинском языке слово «баран» и «счастье» («Фæры» и «Фыры») синонимичны.

Ф. стал неотъемлемой частью культурной традиции осетин.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 62–62; НК. ИАЭ. 5. С. 575; НК. ИАЭ. 7. С. 92–95, 526 сл.; Абаев. ИЭСОЯ. I. С. 421–422; Хачирти А. К. Аланика. Культура и цивилизация. 3. Вл., 2009. С. 253–255; Литвинский Б. С. Кангюйско-сарматский фарн (к историко-культурным связям племен южной России и Средней Азии). Душанбе, 1968; Игры маленького Батрадза; Смерть Хамыца; Как Батрадз отомстил за смерть отца // СН. 2000. С. 85; Чибиров В. ДПДКО. С. 120; Топоров В. Н. Фарн // МС. 1991. С. 569; Мошинский А. П. Новая интерпретация кобанских птицевидных блях // Методика исследования и интерпретации археологических материалов Северного Кавказа. Ордж., 1988. С. 36; Кусяева З. К. Семантические связи Нартовского эпоса и афористических жанров осетинского фольклора // ИСОИГСИ. Вып. 20 (59). 2016. С. 127–142.

Л. А. Чибиров

Г. Н. Вольная

ФАРНА АНГЕЛ [ФАРНЫ ЗÆД] — ангел (*зæд*), дарящий людям *фарн* — счастье и благополучие. Ф. а. направляет человека по праведному пути. Упоминается в *кадаге* «Как Елой Елуати убил нарта Бызарыко» («Елуаты Елой нарты Бызарыхъойы куыд амардта»).

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 574, 720.

Л. Ч.

ФАРНАГ / ФАРНЫГ [ФАРНÆГ / ФАРНЫГ] — персонаж осетинского Нартовского эпоса; в ряде сказаний Ф. — сын *Уархага* наря-

ду с *Уаном* и близнецами *Ахсаром* и *Ахсартагом*; старший сын *Бурафарныга*. Имя Ф. происходит от осет. *фарн* и означает «благодатный», «изобильный», «благословенный». Образ Ф. вполне соответствует этой сакральной и патетической семантике.

Уже в молодости Ф. проявил себя не только как умелый, смекалистый и храбрый воин, охотно ходивший в *походы*, но и как благородный и великодушный нарт. В сказании «Фарнаг и айгуры» («Фарнаг æмæ айгуыртæ») он попадает в страну *айгуров*, которые вознамерились, по своему обычаю, испить кровь чужестранца. Они лицемерно принимали Ф. как гостя, но им не удалось осуществить свой замысел, поскольку Ф. обо всем догадался. Однако герой простил вождя айгуров, взяв с него слово, что тот будет старательно избегать встречи с нартами: «Теперь ступай, но с условием, что ты больше не попадешься мне на глаза. На этот раз разоидемся с миром, однако, если встретимся вновь, мы разоидемся врагами» («Ацу ныр, фæлæ куынникуууал фенæм кæрæдзийы, афтæ! Ныр сабырæй хицæн кæнæм, фæлæ дыккаг хатт куы фембæлæм, уæд та знæгтау уыздæни нæ фæхицæн»). Коварные айгуры обманули Ф., пошли войной на нартов; семь дней и семь ночей продолжалось сражение, которое завершилось полным истреблением айгурского племени, хотя айгуры просили пощады. «Вы вероломны и должны исчезнуть с лица земли» («Æнаууæнк стут æмæ хуамæ фесæфат»), — таков был ответ Ф., опосредованно утверждающий высшие нравственные ценности человека и народа. Благодаря Ф. нарты избавились от айгурских кровопийц.

В «Кадаге о Фарнаге» («Фарнаджы кадаг») Ф. представляется уже как самый выдающийся Нарт, обладающий высшими человеческими качествами и огромным, непререкаемым авторитетом. Осетинские *сказители*, дабы подчеркнуть его особенное положение среди нартовского народа, называют Ф. *алдаром*, правителем, судьей, слово которого было едва ли не законом. Как человек, способный справедливо решать самые сложные вопросы и тяжбы, Ф. был известен и далеко за пределами *Страны Нартов*. Одним из самых добрых благопожеланий у нартов было — «Да будет на тебе благодать Нарта Фарнага!» («Нарты Фæрныджы фарны хорзæх дæ уæд!»), а





одной из распространенных *клятв* — «Клянусь именем Фарнага» («Фæрнæджы стæн»).

Известно, что в *пирях* знаменитых нартов участвовали и *небожители*. Однако такого количества небесных покровителей и других почетных гостей, как на пиру Ф., не было ни у кого. В качестве именитых гостей на куывде присутствовали: *Курдалагон, Уацилла, Аларды, Афсати, Тутыр, Донбеттыр, Галагон, Уастырджы, Сафа*. Ф. созвал в свой дом не только друзей, но и представителей далеко не дружественных нартам племен: *гумиров, уаигов, далимонов*. Пиршество Ф. в «Кадаге о Фарнаге» замечательно и тостами, произнесенными хозяином дома, в которых можно усматривать гуманистические идеалы Нартовского эпоса и народа, его создавшего. Первый тост Ф. посвящен *Богу*, «создателю всего сущего» («æппæт сфæлдисæг»); второй содержит молитву о мире между соседствующими друг с другом народами: «Если есть народы, пребывающие во вражде, направь их разум на путь взаимопонимания, чтобы возлюбили друг друга» («Кæд дыууæ адæмы искуы хæрам уыдысты, уæд цын сæ зонд рæстырдæм сараз, кæрæдзийы куыд бамбарой, кæрæдзийы куыд бауарзой»); в третьем Ф. просит у Бога благоволения к нартам, «чтобы жило в поколениях их имя, чтобы они хранили честь, чтобы были смелы и сильны, чтобы любили один другого» («Сæ ном сæфт куыннæ уа, сæ кад бæрзонд куыд уа, ныфсджын æмæ цæ тыхджын фæкæн, кæрæдзийæн адджын куыд уой»).

В ответных речах почетные гости Ф. высказали хозяину дома свои благопожелания. Уастырджы пожелал Ф., дабы его именем благословляли нарты друг друга («...дæ номæй арфæ кæнæнт кæрæдзийæн»); Донбеттыр выразил пожелание, чтобы нарты и Донбеттыры, как народы, издревле живущие в дружбе и приязни, были памятны всем, кто заботится о мире между разными племенами («...сæ ном...хæстæг-дзинад чи аразы адæмты 'хсæн, уыдонæн се 'ппæтæн амондджын æмæ кадджын уæд»); Чинтаг, представитель *чинтов*, сказал: «Сегодня по твоему, Фарнаг, приглашению, мы сидим за одним столом: Нарты, Чинты, Гумиры, Далимоны, Дзуары, Дауаги, Донбеттыры. Пусть твоя благодать станет для всех примером...» («Абон де рхуынды иумæ бадæг ыстæм (...) Дæ фарн цын баззайæд се ппæтæн дæр æгъдауæй...»). Далее

Афсати, Уацилла, Тутыр и другие небожители обещали Ф. и нартам содействие в рамках своих полномочий и одарили нартовский народ щедрыми дарами — мотив, известный из сказания о пире у небожителя Сафа в честь Нарта *Сослана*.

На том же большом приеме Ф. объявляет обществу о своем намерении жениться и просит Уастырджы и Донбеттыра о содействии в этом предприятии. Уастырджы рекомендует ему единственную сестру трех именитых братьев, живших на краю земли и пользовавшихся покровительством самого Хуыцау. Втроем они отправляются в путь, и их сватовство разрешилось благополучно. Хуыцау благословил союз Ф., добрая молва о котором дошла и до него, и сестры трех братьев. Ровно через год после первого званого пира Ф. сыграл богатую свадьбу, на которой снова собрались те же гости в полном составе, а еще через год у Ф. родился сын, которого он назвал *Маргудз*, со временем также ставший знаменитым нартом.

Когда Ф. умирал, он призвал к себе сына и завещал ему: «После моей смерти пусть не умалится твое состояние, и будешь чтим как человек, крепко стоящий на ногах. Сторонись несчастья, и будешь счастлив. Усмиряй злонамеренных, и будут искать твоей помощи. Не прибегай к насилию, и тебя будут помнить добром» («Мæ амæлæты фæстæ ма фæкъаддæр кæн дæ бынтæ æмæ дæ уæд нымайдзысты, сæрæн цæрæджы куыд фæнымайынц, афтæ. Фыдбылызæй хиз дæхи æмæ амондджын уыдынæ. Сабыр кæн хылгæнджыты — æмæ дæ кады лæгæн агурдзысты. Дæхæдæг та тых макуы бакæн — æмæ дæ хорзæн мысдзысты адæм»).

Образ Нарта Ф. принципиально расширяет идейно-эстетическое содержание осетинской «Нартиады», именно в части ее гуманистической тенденции. Ф. стоит несколько особняком на фоне персонажей строго героического, богатырского плана. Это, безусловно, создает предпосылки для индивидуальных литературных трактовок персонажа. Художественные и идеологические потенции, заключенные в характере Ф., оригинально и убедительно раскрыты в романе народного писателя Осетии С. З. Хугаева «Нарты Фæрнæг» («Нарт Фарнаг», 2005). См. *Фарн*.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 587; НК. 1989. С. 284–301.

Л. А. Чибиров
И. С. Хугаев





ФАСЗАНГ [ФÆСЗÆНГ] — название местности на окраине *Селения Нартов*. В сказании «Созырыко и Сырдон» («Созырыхъо æмæ Сырдон») настало время, когда *Созырыко* перестал появляться на *Ныхасе*. Он уединялся и играл на нартовском *фандыре* для своей подруги, которая жила в отдаленной местности — *Хуырдоны калак*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 838.

И. Б.

ФАСМАСТ [ФÆСМАСТ] — персонаж эпоса из рода *Быцента*, тесть *Хамыца*. Упоминается в *кадаге* «Рождение и смерть Нарта Батрадза» («Нарты Батрадзы райгуырды æмæ амарды»).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 488, 662.

И. Б.

ФАСНАРТ [ФÆСНАРТ, ФÆСНАРТЫ ЗÆХХ] — эпическое поселение, в котором проживает сестра *Урызмага* и *Хамыца Кызмыда*. Согласно *кадагу* «Зуб Нарта Хамыца» («Нарты Хæмыцы дæндаг»), братья-близнецы направились к сестре в Ф., чтобы узнать, кто из них старший. В *кадаге* «Батрадз и сын Тара Мукара» («Батрадз æмæ Тары фырт Мукара») упоминается «земля Фаснарт», где находится и равнина *Уарпа*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 269–273, 614, 642; НК. ИАЭ. 6. С. 498.

Л. Ч.

ФАСНАРТ-ХУСДЗАГАТ [ФÆСНАРТ-ХУСДЗÆГАТ (ир.) / ФÆС-И-НАРТ ХУЗÆ ДЗÆГАТ (диг.)] — эпическое поселение в *Стране Нартов*, упоминается в *кадаге* «Черная лисица нартов» («Нарти сау робас»). Оно расположено в некотором отдалении от трех нартовских кварталов, в котором живет род *Ацата*. Согласно *кадагу* «Сын Хамыца Батрадз и сын Деденага Саракцау» («Хæмыцы фырт Батрадз æмæ Деденæджы фырт Сарæхъæу»), когда во дворе дома *Урызмага* появился гость, спешно искавший *Сослана*, *Шатана* ответила ему: «Все наши мужчины в гостях у рода *Ацата* в Фаснарт Хусдзагаге. На следующую *пятницу* *Сослан* приглашает туда *Тотрадза* на поединок, и таким образом определить, кто из них прав».

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 828; НК. ИАЭ. 3. С. 614; ПНТО. 1927. С. 18, 41, 58; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 117–120.

Х. Ц.

ФАСЦАГАТ [ФÆСЦÆГАТ] — название поселения в *Стране Нартов* из *кадага* «Предводитель нартов — Урызмаг» («Нарты фæстаг Уырызмаг»). Когда нарты не смогли выбрать себе предводителя, то они решили обратиться за советом к старухе *Култих* из поселения Ф.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 543.

И. Б.

ФАТГАРД (от «фат» — стрела, «гارد», кард — нож) — один из видов клинкового оружия из *кадага* «Последний бой Бора» («Борæйы фæстаг хæст»). Ф. приспособлен для нанесения как рубяще-режущего, так и колющего удара. В эпосе герои, вооруженные Ф., наносят глубокие раны своим врагам и даже разрезают им кольчатый *доспех* противника. См. *Вооружение нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 76, 146, 468.

А. Б.

ФАТИМАТ-КРАСАВИЦА [ФАТЪИМÆТ-РÆСУГЪД]. См. *Красавица Фатима*.

ФАТФАДИСОН [ФАТФÆДИСОН] — букв. фат — 'стрела'; фæдисон — 'человек, спешащий по тревоге к месту происшествия' — *вестник со стрелой* из *кадага* «Смерть сына Ноза Баргуна» («Нозы фырт Бæргъуыны мæлæт»). Посредством Ф. врагу передается весть о том, что ему объявляют войну.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 465, 483, 499.

И. Б.

ФАТЫ БАХ [ФАТЫ БÆХ] — согласно обычаю, после достижения согласия о браке жених дарил родственникам (матери невесты) Ф. б. Д. Т. *Шанаев* писал, что после сватовства жених, не в зачет *выкупа*, дарил Ф. б. (это выражение дословно значит *конь* стрелы, конь для стрелы, — от слов фат — стрела, и бæх — конь, лошадь). «Осетины часто говорят: “Нæ хъуыддаг фæраст, фаты хуызаен” (Дело наше сделалось прямым, подобно стреле, т. е. нужно понимать, что дело приняло благополучный оборот). Поэтому, говорят осетины, фаты бæх отдавался как бы в знак совершения благополучного (прямого, как стрела) направления дела». Ф. б. упоминается в *кадаге* «О Батрадзе и Хамыце» («Хæмыц æмæ Батрадзы кадаг»). Согласно Б. М. *Каргиеву*, жених дарил коня матери невесты в день визита: «Для того, чтобы зять мог свободно ходить к





родственникам невесты, для этого выносит решение прийти к ним в дом в качестве зятя. Матери невесты он покупал коня (коня стрелы)». По предположению В. С. Газдановой, в этом обычае закодирован древний мотив о первом браке между *Небом*-жеребцом и Землей-кобылой, в результате которого появляется все сущее на земле. Вместе с тем возможны и параллели со скифской генеалогической легендой о лошадях *Геракла*, сокрытых мифологической матерью скифов — Змееной девой. Обычай дарения коня матери невесты существовал и у некоторых монгольских народов.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 644; Газданова В. С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин: Сб. научных трудов. Вл., 2007. С. 298–300.

К. Р.

ФИДАРОВ Рустем Фидарикович [**ФИДАРТЫ** Фидарыхъойы фырт Рустем (1952)] — археолог, нартовед, к. и. н., зам. директора по научной работе Института истории и археологии РСО-А.



Р. Ф. Фидаров

С 1982 по 2005 гг. Ф. занимался археологическими раскопками Змейского катакомбного могильника X–XIV вв. Ф. по-новому осветил как особенности самого памятника, так

и многие вопросы средневековой истории алан. В 2012 г. Ф. защищена канд. дисс. на тему: «Традиционная идеология и мировые религии в средневековой Алании». Определив в исследовании направление и этапы эволюции традиционной идеологической системы средневековых алан, автор выявил ее основные компоненты (мифологический, героико-эпический, государственно-конфессиональный), которые соотносятся с тремя этапами формирования идеологической системы, соответствующими трем стадиям развития общества.

Центральное место в осетинском Нартовском эпосе Ф. отведено мифам, связанным с космогонией (сотворением природного космоса), антропогонией (сотворением человека или людей) и социогенезом (созданием социума).

Им отмечено, что особое внимание в эпосе уделено мифам, в которых находит отражение идеология мифологической царской власти. Материалы осетинского эпоса «Нарты» дали возможность Ф. реконструировать в относительно целостном виде мифы творения, составляющие сердцевину идеологических представлений мифологического (или космологического) типа. При этом автором подчеркнута, что мифологический компонент служил одной из основ создания нового идеологического комплекса — героико-эпического. То есть космогонические мифы присутствовали в осетинском эпосе в эпической версии и подчинялись, в первую очередь, задачам формирования внутриэпического мира и, в конечном счете, героико-эпического комплекса аланской идеологии.

Аланская версия основного мифа индоевропейской мифологии — победа Громовержца над олицетворением хаоса и восстановление упорядоченного космоса — определена автором как миф, переходный от мифологической эпохи к эпохе героической. То есть основной миф через свою эпическую реализацию объясняет происхождение не только эпического, но и реального мира, современного носителям традиции. По мнению Ф., в алано-осетинском эпосе этот мир — мир героической эпохи, соответствующей архаическому периоду. Автором отмечено, что одновременно миф примиряет противоречие между представлением о творениях *Бога* (космос, социум, человек) как идеальных, воплощающих сакральное начало, и суровой реальностью, в которой все устроено далеко не идеально, т. е. миф служит также философскому объяснению мира, в котором живет носитель эпоса.

Ф. своими работами еще раз подтвердил, что в центре Нартовского эпоса как идеологической системы находится воинский идеологический комплекс. Точно так же в обществе героической эпохи доминирует второе воинское общественное сословие, из которого происходит и Богом данный царь, а точнее — царский род. Ф. — редактор седьмого тома НК.

Соч.: Мусульманские погребения алан XIII–XIV вв. с могильников Верхнего Джулата // ИФА. Вл., 2004. Вып. 1. С. 16–45; Новые материалы бытовых памятников кобанской культуры предгорной зоны Северной Осетии // Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа. Армавир, 2004. Вып. 3. С. 196–206 (в соавт. с Чшиевым Х. Т.); Обряд





воинской инициации в осетинском нарттовском эпосе // Известия РГПУ им. А. И. Герцена. СПб., 2009. № 117. С. 70–76; Индоевропейский основной миф в нарттовском эпосе осетин // ИФА. Вып. 3. Вл., 2005. С. 16–29; Мифы творения в осетинском нарттовском эпосе // Вопросы истории и культуры народов России. Вл., 2010. С. 13–47; Традиционная идеология и мировые религии в средневековой Алании. Автореф. дисс... канд. ист. наук. Вл., 2011; Роль Верхнего Джулата в государственной идеологии Алании // ИФА. Вл., 2011. Вып. 7. С. 4–25; Опыт сравнительно-исторического изучения сказа о Сохрабе «Шахнаме» и сказания о безымянном сыне Урузмага осетинского нарттовского эпоса // Нартоведение в XX веке: 2012. Вып. I. С. 221–228; Сказание осетинского нарттовского эпоса о черной лисе // Нартоведение в XXI веке: 2013. Вып. II. С. 198–211; НК. ИАЭ. 7; Пародийный сюжет «Нарттовская черная лиса» осетинского эпоса // ИФА. Вл., 2017. Вып. 8. С. 10–45.

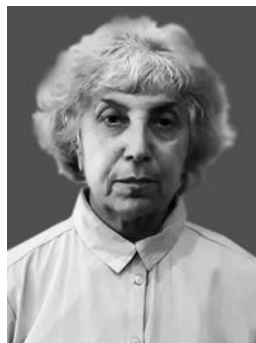
Лит: Ц о р и е в а И. Т. Нартовский эпос в исследованиях Северо-Осетинского научно-исследовательского института (1940-е–1980-е годы) // Нартоведение в XXI веке: 2013. Вып. II. С. 124.

Л. К. Гостиева

ФИДАРОВ Самыз [**ФИДАРАТЫ** Сæмыз] — сказитель, уроженец сел. Цми РСО-А. От него в 1927 г. записан *кадаг* «Угроза Сырдона» («Сырдоны æртхырæн»).

И. Б.

ФИДАРОВА Рима Японовна [**ФИДАРАТЫ** Японы чызг Римæ (1947)] — филолог, литературовед, д. филол. н., проф., г. н. с. СОИГСИ ВНИЦ РАН. Область научных интересов



Р. Я. Фидарова

Ф. — культурология, эстетика, этика, философия, филология.

Проблемам этики и эстетики в Нартовском эпосе посвящены отдельные главы в монографиях Ф.: «Роман-миф как новый жанровый тип в осетинской литературе» (2007), «История осетинской художественной культуры» (2008), «История осетинской эстетики» (2010), «История осетинской этики» (2012), «Эстетика реализма и художественное сознание осетин в историческом освещении» (2015),

«Осетинский литературный процесс. Проблемы истории и теории» (2016) и ряд статей.

В статье «Философские идеи в Нартовском эпосе осетин» Ф. в Сказаниях о Нартах выделены мифология, мифологическая мудрость, народная мудрость. Автором доказано, что они являются предфилософией осетин, став составными компонентами структуры осетинской философии, сформировавшейся еще в XIX в. По мнению Ф., в целом предфилософская мифологическая форма сознания представляет собой натурфилософскую систему, что подтверждается взаимосвязью мифологических и философских представлений в культуре осетин, в частности в осетинском эпосе «Нарты».

Соч.: Эстетика нартского эпоса // История осетинской художественной культуры. Т. I. Вл., 2008. С. 74–115; Эстетическая картина мира предков осетин // История осетинской эстетики. Т. I. Вл., 2010. С. 183–258; Нравственность в первобытном обществе // История осетинской этики. Т. I. Вл., 2012. С. 17–240; Роль эстетических категорий в формировании художественного мира нартского эпоса // Нартоведение в XXI веке: 2013. Вып. II. С. 312–325; Уровни или подтипы первобытного искусства предков осетин и соответствующие им типы художественного образа // Осетинский литературный процесс. Проблемы истории и теории. Т. I. Вл., 2016. С. 52–138; Философские идеи в нарттовском эпосе осетин // Нартоведение в XXI веке: 2017. Вып. IV. С. 70–78.

Лит.: Х а м и ц а е в а. Некоторые. С. 65.

Л. К. Гостиева

ФИДИУАН [**ФИДИУÆН**] — возвышенное место в *Селении Нартов*, с которого *глашатый* оповещал народ. Ф. упоминается в *кадагах* «Об Урузмаге» («Уырызмаджы кадаг») и «Как отличилась Шатана» («Сатана куыд сыскъуыхт»).

Лит.: НК. ИАЭ. I. С. 538; НК. ИАЭ. 5. С. 667.

Л. Ч.

ФИЗОНАГ [**ФИЗОНÆГ**] — шашлык, носящий также древнеиранское название. По определению В. И. *Абаева*, от аланского слова Ф. происходит венг. *főzni* 'варить пищу'. О глубокой древности традиции шашлыка у осетин свидетельствует и его ритуальный характер. На свадьбе и пиршестве в честь рождения первенца и других событий до сих пор к столу почетных стариков непременно подается Ф. Поднимая одной рукой Ф., а другой — бокал с *пивом*, старик произносит молитву, а затем передает их





младшим. Без совершения этого ритуала никто не имеет права прикасаться к *пище*. Подобной церемонии, связанной с рассматриваемым блюдом, нет у других народов Кавказа.

Ф. готовит *Ацамаз* из охотничьей добычи и угощает им *Насран-алдара*. На *охоте* Ф. делают *Урызмаг*, *Саууай*, *Созырыко* со своим присяжным братом.

Лит.: Абаев. Изоглоссы. С. 27; ПНТО. 1925. С. 9–10, 20, 23–24, 26, 28, 30, 33, 66; Калоев. ОИЭЭ. С. 23.

К. Р.

ФИННО-УГОРСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К НАРТОВСКОМУ ЭПОСУ. К концу II тыс. до н. э. наметился распад общеиранского единства на отдельные этнолингвистические группы. Часть иранских племен продвинулась в южном направлении, и только северо-восточная, скифо-сарматская (сако-массагетская) группа продолжала контактировать с финно-уграми. Иранские заимствования в финно-угорских языках, относящиеся к I тыс. до н. э., определяются как скифо-сармато-аланские, потому что находят наиболее точные соответствия по форме и значению в осетинском языке. Общность мифологических сюжетов у финно-угров и иранцев восходит к этой же эпохе их непосредственных контактов.

В целом мифы земледельцев Прибалтики — финнов и карел, таежных охотников — хантов и манси и других финно-угорских этносов значительно различаются. Но общие сюжеты с осетинами есть у всех указанных народов. Гномы чакли в саамской мифологии напоминают осетинских *Быцента*. Образ *Шатаны* обнаруживает сходство с аналогичными образами хозяйки Похьёлы, хозяйки Туонелы, матери Лемминкяйнена и другими, одаренными магической силой героинями финских рун. Однако образ хозяйки Похьёлы был разработан слабее, чем образ Шатаны.

Еще В. И. Абаев обратил внимание, что изобретение *пива* послужило сюжетом эпической песни не только у осетин. Капо (или Осмотар), дочь Калевы, родоначальника финских героев, является первой женщиной, сварившей пиво из ячменя и солода с примесью меда. В приготовлении пива участвуют все космические зоны.

В Нартовских сказаниях *Хамыцу* и *Батрадзу* с враждебными намерениями предлагается выпить чашу *Уацамонга*, полную *змей*, *лягушек* и других *гадов*. Но герой приканчивает *гадов* кон-

цами своих *стальных усов* и осушает чашу. В карело-финской «Калевале» также фигурирует чаша с пивом, кишашая змеями и лягушками. Ее подносят Лемминкяйнену на пирушке в мрачной Похьёле (Пяйвёле, Хийтоле или Лоутоле), но финский герой, подобно нартовскому, приканчивает *гадов* и выпивает пиво. Хозяйка пытается пересилить героя колдовством, она создает *озеро*, чтобы утопить непрошеного гостя, но тот заколдовывает огромного быка, который выпивает озеро. К подобному колдовству прибегают Батрадз, играя в *альчики* с Калакалцу, сыном *Бардуага*, а также *Сослан*.

С музыкантом Вяйнямёйненом, создавшим первый струнный *музыкальный инструмент* кантеле, сближают *Сырдо́на*, создавшего *фандыр*, и *Ацамаза* с его чудесной *свирелью*. Аналогичное воздействие чудесной игры Вяйнямёйнена на зверей и птиц, а по некоторым версиям и на рыб, изображается в многочисленных записях рун.

Подобно Сослану, старый Вяйнямёйнен падает живым в *Страну мертвых* Туонелу и возвращается оттуда. Отдельные эпизоды походов Сослана сближаются не только с повествованием о Вяйнямёйнене, но и с приключениями Лемминкяйнена. В частности, рассказ о том, как *великаны* (уаиги) выволокли Сослана и стали рубить его своими *ножами*, напоминает разрубание Лемминкяйнена на куски слепым стариком Улапалы. Подобно тому, как в Нартовском эпосе красавица *Беду́ха* помогает Сослану вернуться из Страны мертвых, так и в рунках мать Лемминкяйнена воскрешает его.

В некоторых случаях Сосланом совершаются подвиги, сходные с подвигами героя карельских рун, кузнеца Ильмаринена. Например, в «Нартиаде» Сослану, сватавшемуся к дочери сына *Хыза*, дают трудное задание сплясать невиданный *танец* на остриях *мечей* и *кинжалов*, а в рунах старуха, жена лесного бога Хийси, близкого осетинскому *Афсати*, предлагает сватавшемуся к ее дочери кузнецу Ильмаринену поплясать или походить целый день по остриям *кольев*, иногда и по остриям *мечей*.

Образ Сослана в отдельных сказаниях связан с мотивом богоборчества. Аналогичный мотив можно встретить в карельской руне о ковке цепи кузнецом Хийси. Этот сюжет как в Нартовском сказании, так и в карельской руне схо-





ден с мифом о закованном Прометее. Таков общий мотив захоронения героя заживо в большой яме. В карельской руне пойманный Луе зарыт в глубокой яме, завален большими камнями и толстыми бревнами. Сослан сам залезает в большую яму, сверху на него наваливают хворост, землю, камни и деревья. Оба героя при помощи сверхъестественных сил выходят из ямы. В таком же положении, как и Сослан, оказывается Батрадз.

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

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

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

Юных мстителей Батрадза и Ацамаза напоминают также младенец из рода Вэли, *пастух* Евлэ-Хуплэ, Горностаевый Совик, Канинский приемыш и другие в ижмо-колвинском эпосе коми-зырян, Иван — сын вдовы охотника в вымском эпосе коми-зырян.

В эпосе коми-пермяков и коми-зырян есть колесо, мотив борьбы героя со смертоносным чудовищем, которое соответствует *Балсагову Колесу*. В крае Коми жили два брата. Один из них служил пермскому князю, а другой — Перя-богатырь — жил в деревне Лупья и промышлял охотой на лесных зверей и птиц. Перя отличался невиданной силой. Однажды на пермского царя напал «южный царь», он ездил на колесах, «которыми разбивал войска пермского князя». В других вариантах это неприятель с колесом; другой царь «на какой-то машине»; иноземец-царь и его силач в середине чугунного колеса, чужой богатырь с колесом, неприятель с «коляской». Брат Пери-богатыря уговорил его помочь пермскому князю. Перя отправился на поле боя и увидел, как чудовищные колеса давят и убивают воинов. Когда вражеский богатырь на колесах приблизился к Пере, он оттолкнул колеса от себя; в этой схватке Перя потерял мизинец левой ноги и сказал только: «Здесь, оказывается, сильно комары кусаются!». Брат Пери подошел к нему и сказал, что если Перя не сразится с врагом, а будет только защищаться, враг его обязательно убьет. На другой день Перя стал на том же месте. Прямо на него покатилося вражеский богатырь, оставляя после себя широкую кровавую улицу. Перя дождался, пока тот подкатится вплотную, поднял его выше головы и стукнул об землю так, что осталось только кровавое пятно. Сам Перя живет с Зарань, дочерью солнечного бога Шонды. Сохранилось и характерное предание, что Перя боролся с самим *Богом*, и тот превратил его в камень. Оно напоминает богоборчество Батрадза.

Отмеченный в фольклоре многих народов обычай убийства дряхлых стариков у осетин и финно-угров объединяет наличие ритуального напитка, а именно — пива как необходимого элемента. В сказании о том, как собирались убить старого Урызмага, молодые нарты хотят умертвить старца, напоив его прежде пивом. Урызмаг, зная о своей участи, все же не отказывается от приглашения на пир. Шатана учит его, как избежать опасности, но тем не менее он вынужден обратиться за помощью к Сослану и Батрадзу.

У мордвы сохранилось предание о том, что якобы в древности в определенное время устраивался особый праздник «Пошт(яй) поза» — Пиво дедов. Варилась брага, и «зажившегося»





старика усердно угощали, затем сажали на лубок перед вырытой ямой, забивали до смерти дубинками и на этом же лубке зарывали в яме. Черты подобного обычая можно проследить в игре «Старик» у коми. Выбирается «старик», которого окружают играющие; девушка, изображающая попа, задает ему вопросы типа: «Пахал ли ты уже?». В ответ «старик» пытается оправдать свою бездеятельность. Играющие поют припевку: «Ох ты, не кумушки ходите, у меня старик-то неможной, пиво пити-от, сукин сын, не хочет, работать-от, сукин сын, не может...». Все заканчивается избиением «старика». Разумеется, такая игра предполагает наличие основы — предания.

В мордовском фольклоре, как и в «Нартиаде», Древо жизни (*Яблоня*) стоит посредине селения Ине Кужо и плодоносит три раза в год. Ашо Сэрге, хозяин рыбы реки Рав (Волги) в мифологии мордвы-эрзя, напоминает осетинского повелителя рыб *Кафты-сар-Хуандон-алдара*.

В эрзянской легенде об избрании правителем пахаря-богатыря Тюштяна тот соглашается царствовать при условии, что получит священный знак: «Если меня избрал сам Бог, то пусть кнутовище покроется листьями и расцветет к тому времени, когда я вернусь сюда с другого конца загона». Кнутовище у него из яблоневого дерева, сухое и обтесанное, но когда он возвращается с другого конца загона, то видит, что кнутовище его покрылось листьями и расцвело, а потом на нем появились *яблоки*. Это напоминает испытание с яблоневого веточкой, с помощью которого *Уастырдж* добивается, чтобы невеста досталась *Насран-алдару*.

В осетинском эпосе *Мукара*, убиваемый Сосланом, просит победителя опоясаться его спинным мозгом, но герой делает это сначала с деревьями, которые гибнут, будучи перерезанными поперек. В удмуртских богатырских легендах перед смертью богатырь Бурсин предлагает враждебному народу вынуть из его мертвого тела кишки и опоясаться ими и затем сварить их и съесть. Враги, опасаясь силы богатыря, обернули его кишки вокруг столба, и тот взвился до небес (видимо, та же участь ожидала бы и их). Богатырь Алгазы посоветовал врагам-черемисам обернуть его кишки вокруг дерева. Враги отошли от дуба, вокруг которого обернули кишки, на расстояние, которое можно пройти, пока

сварится *котел* шей; вернувшись, они увидели, что от дуба осталась только тонкая веточка, и разрубили кишки на мелкие части, а если бы они этого не успели сделать до того, как и тонкая ветка исчезнет, то все потомство Алгазы состояло бы из богатырей.

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

Находит свои соответствия и посмертная судьба Сослана, который из Страны мертвых помогал нартам, но перестал это делать после ложного зова. Богатырь Чоткар выступает в легендах защитником марийского народа от татаро-монголов. Ложась спать, он наказывает сородичам будить его при появлении врага. Один мариец будит его из любопытства, после чего обиженный Чоткар-патыр говорит, что больше не будет откликаться на зов, и засыпает навсегда. Богатырь Чучка, известный также коми-пермякам, ложась спать, предупреждает сородичей о том, что они должны позвать его в случае нападения русского царя. Слыша зов о помощи, он просыпается от богатырского сна и отражает натиск русских. Но когда караульщики, поддавшись ложному страху, будят его понапрасну, Чучка проклинает местную деревню и засыпает, уже навсегда. Согласно преданию, при жизни легендарный средневековый военачальник луговых мари Чумбулат был верным защитником своего народа. Умирая, он дал обещание являться на зов о помощи и отражать нападение врагов. Он неукоснительно выполнял свое обещание: каждый раз, когда напал враг, Чумбулат в полном боевом снаряжении выезжал верхом из горы и разбивал врага. Но однажды дети, играя в войну, трижды вызвали его понапрасну. Чумбулат пришел в ярость и объявил сородичам, что отныне он не помогать им будет, а вре-





дить. Чтобы умилостивить его, черемисы должны приносить ему богатую жертву — жеребца. Существовала легенда о трех богатырях-всадниках, которые легли в могилы на вершинах гор, пообещав людям прийти им на помощь в случае войны. Богатырей гор Немда и Киебак разбудили понапрасну, и они, рассердившись, потребовали приносить им жертвы. З. К. *Плаева*, отмечая связь с Ацамазом марийского личного имени Азамат, обратила внимание, что у марийцев бытовало и собственное старинное имя Патраш, которое отсылает к другому известному герою осетинского Нартовского эпоса — Батрадзу.

Параллели с Нартовским эпосом осетин прослеживаются и у обских угров — хантов и манси. Они связаны с солнечным божеством Мир-суснэ-хумом — персидским *Митрой*. В сказках его порой называли эвфемистически Эква-пырищ (Сынок женщины).

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

После того как Сослан решает вернуться из Страны мертвых на землю, он долгое время скитается, не находя *дорогу* домой. В одной долине натывается на высокое дерево, забирается на верхушку, где обнаруживает орлиное гнездо с птенцами. В это время по стволу к птенцам орла заползает Руймон. Сослан убивает змея, в благодарность за спасенных птенцов орел сажает его на спину и доставляет из-под семи подземелий на землю.

Такое же приключение переживает и Эква-пырищ в мифе манси. Солнечный бог добирается до высокой лиственницы, что растет посреди моря, и видит наверху гнездо. Он облачается в шкурку соболя, а потом *мышь* и добирается до гнезда, но тут из-под гнезда выскакивает железная лягушка и собирается сожрать героя. Здесь ему пригодился волшебный топорик, которым он убивает лягушку. Эква-пырищ видит в гнезде птенцов пары гигантских птиц Товлынг-карс. Птенцы не могли летать, потому что лягушка подгрызала им крылья. Наконец они взлетают и, вернувшись, велят герою

прятаться: назад возвращаются их родители, и каждый несет в когтях добычу — по живому человеку. Благодарные птенцы отказываются есть людей и показывают своего спасителя. Товлынг-карс берется помочь герою, избавившему их от железной лягушки. Он переносит Эква-пырища к городу его невесты. Так же возвращается на землю оказавшийся в подземном мире марийский сказочный герой Ненчик-патыр.

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

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

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

Лит.: Абаев. ИТ. I. С. 169, 189, 200; Евсеев В. Я. О типологической близости карело-финского и нартского эпоса (Выступление на всесоюзном совещании по нартскому эпосу) // Вопросы литературы и народного творчества. Петрозаводск, 1959; Коми народный эпос. М., 1987; Мифы, предания, сказки хантов и манси. М., 1990. С. 120–122, 348–351; Петрухин Владимир. Мифы финно-угров. М., 2003; Мордовская мифология: В двух томах. Т. I. А-К. Саранск, 2013; Ситников К. И. Словарь марийской мифологии. Т. I. Боги, духи, герои. Йошкар-Ола, 2006;





П л а е в а З. К. Ногайский вариант нартовского сказания о мести Ацамаза // Нартоведение в XXI в. Вып. 3. С. 43; Ч и б и р о в. ОН. С. 300–301.

Л. А. Чибилов
К. Ю. Рахно

ФИСЫН [ФИСЫН (ир.) / ФЕСУН (диг.)] — букв. ‘внешний угол’ — магическое действие, которое совершала *Кулбадаг-ус* в *кадаге* «Как Сослан захватил Хузми федар» («Сослан Хузми федар куд байста»).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 805.

Л. Ч.

ФЛАГ БЕЛЫЙ [УРС ТЫРЫСА] — флаг победы. Цвет флага в различных *кадагах* имеет разные толкования. В *кадаге* «Как Елуаты Елой убил Нарта Базырыко» («Елуаты Елой Нарты Базырыхойы куыд амардта») Ф. б. выражает торжество победителей. После битвы потерпевшие поражение соратники Базырыко вернулись обратно с плачем, а дружинники Елуаты *Елоя* — с Ф. б. и с песней.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 575–576.

Л. Ч.

ФРАНКСКОЕ РУЖЬЕ [ПРАНГАГ ХÆТÆЛ]. См. *Фаринк*.

ФУРД — большая река, море или океан из сказания «Женитьба Хамыца» («Хæмыцы ускуырд»). Так осетины называли нижнее течение рр. Терек и Малка. Со временем это понятие было перенесено на широкое и ровное водное течение.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 739; НК. ИАЭ. 7. С. 546.

К. Р.

ФЫДАРЦАУА АДАСС [ФЫДÆРЦÆУА АДÆСС] — персонаж эпоса, сестра *Урызмага* из *кадага* «Смерть сына Шатаны» («Сатанайы фырты мæлæт»). Ф. А. замужем за Сеслахсом из рода *Алагата*. С помощью *Курдалагона* супруги убили своего воспитанника (*кана*), которого *Шатана* родила от черного ногайского *пастуха*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 670.

И. Б.

ФЫДЫУАНИ — имя аграрного *небожителя*, день почитания которого приходится на послед-

нюю неделю августа или начало сентября. Поэтому одно из названий августа у осетин — *Фыдыуани Ичъына*. Праздник в честь Ф. отмечался женщинами, которые с яствами собирались на поле близ селения. Здесь они молились о погоде и после трапезы устраивали *танцы*, пели песни и т. д. В день праздника не занимались хозяйственной деятельностью, ибо Ф. вызовет непогоду и другие стихийные бедствия. В молитве старшего в честь Ф. обычно выражалось пожелание, чтобы господь избавил односельчан от того, чего они больше всего боятся: града, сильных ветров, проливных дождей, пурги, чтобы и поля, и домашний скот были избавлены от этих бед, чтобы ветер не разбросал их сено и т. д. Ф. очень суровый и строгий небожитель, который карает людей даже за недоброжелательное высказывание в свой адрес. Праздник был вызван беспокойством за судьбу урожая. Устраивая его, жители гор еще раз старались умилостивить покровителя плодородия накануне сбора урожая — жатвы. Ко времени наступления праздника земля достигала полного развития своих возможностей. Исходя из этого, характер обычаев и обрядов тоже менялся. Если раньше в аграрных праздниках звучали молитвы, призывающие к помощи в плодородии полей, то теперь старались умилостивить небожителя от непогоды, ливневых дождей, града во время уборки урожая.

Связь Ф. с солнечной мифологией наглядно выступает в сюжете Нартовского эпоса, связанном с гибелью Нарта *Сослана*. Сослан гибнет, рассеченный *Балсаговым Колесом*, ниспосланным на него с *неба*. Небожитель, напустивший на Сослана смертоносное Колесо, зовется то Балсаг, то Ойнон, то Ф. В. Ф. *Миллер*, говоря о нем, называет имя Ф., а не Балсаг, и первым связывает его с Иоанном Крестителем. Колесо в этом рассказе, как и в других аналогичных мифах, является символом *Солнца*. По мнению В. И. *Абаева*, Ф. выступает как «хозяин солнца».

В. Абаев отказывается в имени Ф. искать какие-нибудь древние реминисценции. Оно вполне христианское и означает «Отец Иоанн» (Фыд Иуане). Иоанн Креститель, день которого отмечается 24 июня, в период летнего солнцеворота, вплелся в древние солнечные мифы. Так было у осетин, как и у других христианских народов (ср. русский Иван Купала). Дигорцы сохранили





это же имя еще в другой форме: Ойнон. См. *Балсагово Колесо, Колесо Ойнона*.

Лит.: Абаев В. И. Как апостол стал Нептуном // ИТ. I. С. 131; Миллер. ОЭ. Вып. II. С. 285; Чибиров. ТДКО. С. 335, 337, 454–455.

К. Ю. Рахно

ФЫНГ — круглый деревянный столик на трех ножках. В осетинской «Нартиаде» Ф. большей частью являются волшебными. В Нартовских *кадагах*, как и в осетинской этнокультурной традиции, Ф. — сакрален.

Народное мифомышление наделило Ф. сверхъестественными свойствами. В частности, в одном *кадаге Дочь Солнца* (Хуры чызг) подарила матери *Сыбалца* столик на трех ножках: ей достаточно было сделать три хлопка по нему, чтобы он наполнился чудесными яствами и напитками. *Сослан* сел и начал есть; когда он брал с Ф. один кусок, то вместо него появлялся другой, и таким образом *Сослан* наелся, а Ф. от этого не оскудел. За обладание таким чудодейственным Ф. произошла битва между *великанами*.

Осетинские этнографические Ф. тоже были священными. Застольный *этикет* у осетин считался чрезвычайно важным и даже торжественным, сопровождаясь молитвой, а сам Ф. наряду с *надочажной цепью* занимал очень высокое положение в иерархии осетинских ценностей. Хозяин дома никому не прощал оскорбления Ф., его именем проклинали и божились. Сама его форма воспроизводила космогонические представления. Ф. являлся, прежде всего, столом, за которым происходила трапеза; кроме того, он мог служить для заклания жертвенного животного. Но Ф. и сам использовался в качестве жертвы умершим, после тризны он посвящался покойному и считался его собственностью. О святости и значимости Ф. свидетельствуют и осетинские поговорки и благопожелания: «Осетинский стол — место адата» («Ирон фынг æгъдауæн»); «Да будет обилен (этот) стол» («Фынджы бæркад бирæ») и др.

Ф. — древний элемент материальной культуры, генетически восходящий к индоевропейскому миру. Аналогичные столы обнаружены в

скифских курганах (VI–V вв. до н. э.), близ *Нальчика*, в *склепе* *Анфестерия* (I в. н. э.), в Крыму, в аланских катакомбных могильниках VII–IX вв. в горной зоне Северной Осетии, близ *Кисловодска*, в *Карачае*. Как отмечено, «во всех вариантах фынг посвящены покойнику, что позволяет провести параллель с осетинским обычаем посвящениям фынга усопшим» (В. *Кузнецов*). О таком же столике у персов, тоже считавшемся священным, сообщают *Диодор Сицилийский* и *Квинт Курций Руф*. Когда *Александр Македонский* в столице Персии воссел на трон ахеменидских владык, тот оказался высок для его роста, и приближенным пришлось *Александру* под ноги подставить столик, за которым *Дарий* обычно совершал трапезу. Персы с горечью восприняли этот поступок как поругание священного предмета, которому оказывался особый почет.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 855, 858; *Нарты*. ОГЭ. Кн. 2. С. 159; *Пчелина* Е. Г. Дом и усадьба нагорной полосы Южной Осетии // ИЭНКНВ УЗ. Т. 11. М., 1930; *Кокеев*. Записки. С. 82; *Урзати*. Фынг // *Nartamongæ*. № 1–2, 2015; его же: ИТ. I.; *Чибиров* Фынг // ОЭЭ. С. 544–545; *Кузнецов* В. А. Алано-осетинские. С. 156–159; *Рахно* К. Ю. Стол в традиционной культуре питания волжских булгар и его параллели // Традиционная культура народов Поволжья: материалы IV Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (13–15 февраля 2018 г.). Казань, 2018. С. 313–323. *Кусаев* А. З. К. Арфæтæ (благопожелания) в системе эпического повествования осетинской «Нартиады» // *Материалы научной конференции Нартоведение в XXI веке*: 2013. С. 52–65.

Л. А. Чибиров

К. Ю. Рахно

ФЫРЫСАР [ФЫРЫСÆР (ир.) / ФУРИСАР (диг.)] — персонаж эпоса, служивший у *Цицхати Цицхабуда Бетре* из *кадага* «Сын Хамыца Батрадз» («Хæмици фурт Батрадз»). Ф. был необычайно большим и сильным человеком. Ноги его были широкие, подобно самому крупному дереву в черном лесу, разрубленному поперек. Глаза его были размером в сито. Туловище соответствовало его огромным размерам. *Конь* его также был большим.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 446, 661.



ХАДАЕВ Борис Марзабекович [**ХАДАТЫ** Марзабеджы фырт Барис (Берди) (1892–1955)] — *сказитель*, собиратель осетинского фольклора, уроженец сел. Уакац Дигорского ущелья РСО-А. Большая часть его трудовой деятельности связана с учительским трудом (Дур-Дур, Задалеск, Сурх-Дигора, Фаснал).

С 1933 по 1940 гг. Х. занимался сбором фольклорного материала, главным образом исторического. Собранные им материалы представляют собой исторические предания и песни. Записаны они от старейших осведомителей: Саулоха Базиева (на момент записи ему исполнилось 110 лет) и Татары *Киргуева* в аулах преимущественно горной Дигории. В записях Х. имеются Сказания о Нартах, Даредзанах, исторические предания и легенды, сказки и песни. Часть собранного фольклора Х. опубликована в двухтомном издании З. М. *Салагаевой* «Осетинское народное творчество»: «Нарт Урызмаг» («Нарти Оразмаг»), «Как Сослан разбил крепость Гори» («Сослан Гори федар куд басаства»), «Почему Сослан вернулся из рая» («Сослан дзенетай цæмæн раздахтæй»), «Уацамонга Нартов» («Нарти Уацамонгæ»), «Борафарныг», «Как Сирдон устраивал поминки по матери» («Сирдон æ мадæн хист куд кодта»), «Смерть Сырдона» («Сирдони мард») и др.

Произведения фольклора Х. записывал от сказителей: Кубуса *Золоева*, Урусби Гацалова, Елмарза *Калухова*, Елкана Цакоева, Кертиби *Кертибиева*, Саулоха Базиева, Елбыздыко Бетоева, Дугуса Цаллагова, Татары *Киргуева*, Майрама Цакоева и др.

Х. учился в аспирантуре СОНИИ (ныне СОИГСИ), писал одноактные пьесы на осетинском языке, которые печатались на страницах журнала «Мах дуг», ставились на сценах районных домов культуры.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VI), л. 11; п. 136, д. 349 (I), л. 74–76; Неопубликованные материалы в НА СОИГСИ (См.: фольклор, № 36, п. 4; № 56, п. 23; № 28, п. 4; № 111, п. 89); ИАС. Т. 1. С. 45, 110–111, 135–138, 170–171, 177; Х а м и ц а е в а Т. А. Историко-песенный фольклор осетин. Ордж., 1973. С. 34

И. Б.

ХАДАЕВ Гамози [**ХАДАТЫ** Гамози] — *сказитель*, уроженец сел. Махческ РСО-А. От него в 1903 г. Михаилом *Гардановым* записан *кадаг* «Бориата и Ахсартагата» («Бориатæ æмæ Æхсæртæггатаæ»).

Лит.: ПНТО. 1927. С. 42.

И. Б.

ХАДАЕВ Марзабек [**ХАДАТЫ** Мæрзабег] — *сказитель*, уроженец сел. Уакац РСО-А. От него в 1910 г. Б. *Хадаевым* записаны *кадаги* «Как Сослан вынес свою мать из Страны мертвых» («Сослан Мæрдтæй æ мади куд рахаста»), «Сослан, рожденный из Сос-камня» («Сослан Сосдорæй игурд»), «Сослан и Тотрадз» («Сослан æмæ Тотрадз»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 4, д. 36, л. 9–11, 18.

И. Б.

ХАДАЕВ Пленка [**ХАДАТЫ** Пленка] — *сказитель*, уроженец сел. Уакац РСО-А. От него в 1940 г. Тазе *Бесаевым* записано дигорское предание «Ныхас Нарта Сослана» («Нарти Сослани Нихæс»), согласно которому в сел. *Мацута* находился *Ныхас* Нарта *Сослана*, где он и проживал. *Кувд* в честь Сослана справляли весной, когда пригоняли скот.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 88, д. 110, тетр. 5, л. 166; НК. 2. С. 787.

И. Б.

ХАДАРАГ [**ХÆДАРАÆГ**] — персонаж эпоса, женщина-героиня, жительница *поляны Каргау* из *кадага* «Борьба Хадарага» («Хæдарæджы хæст»). У Х. по ночам без участия мужчины рождаются многочисленные дети, которые днем превращаются в воинов. Благодаря этой способ-





ности у Х. не бывает проблем с пополнением войска. См. *Поляна Каргау*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 481.

И. Б.

ХАДАРЦЕВ Арысхан [**ХÆДАРЦАТЫ** Арысхан] — *сказитель*, уроженец сел. Дзуарикау РСО-А. От него в 1941 г. С. *Бритаевым* записан *кадаг* «Как Батрадз, сын Хамыца, отомстил трем фамилиям нартов за кровь своего отца» («Хамыцы фырт Батрадз йæ фыд Хамыцы туг Æртæ Нартæй куыд бацагуырда») и А. Дзодзиковым — «Как Урызмаг пригнал скот трем фамилиям нартов» («Уырызмаджы фосы конд Æртæ Нартæн»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 418–420, 510–515.

И. Б.

ХАДАРЦЕВ Джена [**ХÆДАРЦАТЫ** Джена] — *сказитель*, уроженец сел. Фиагдон РСО-А. От него в 1941 г. С. *Бритаевым* записаны *кадаги* «Как Батрадз мстит нартам за смерть отца» («Батрадз йæ фыды туг агуры Нартæй») и «Поход Сослана за добычей скота» («Сосланы балц фос кæнынмæ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 214–220.

И. Б.

ХАДЗАР [**ХÆДЗАР**] — 1. Дом. 2. Помещение в доме, где находится очаг. Там обедала и проводила время вся семья. Здесь же принимали и угощали гостей.

Древнейшие пласты эпоса не сохранили ничего достоверного, чтобы судить о жилищно-бытовых условиях этнических предков осетин, когда они в основном вели полукочевой образ жизни в лесостепной зоне Северного Причерноморья и Приазовья. Мало что известно о носителях Нартовского эпоса, когда они стали обитателями Центрального Предкавказья. Судя по сказаниям, основными строительными материалами были камень и известь.

Значительная часть нартов проживает в просторных домах, с несколькими комнатами. При этом главным и самым большим среди них является собственно Х., с очагом и *надочажной цепью*. Внутри Х. делится на мужскую и женскую половины. На мужской половине располагалось кресло старейшины.

Между тем определенная часть нартовского общества не имеет традиционного жилища. В качестве примера можно сослаться на подземное жилище-лабиринт *Сырдона*, где он жил со своей семьей. В эпосе фигурируют *башни* (медные, железные) семьярусные, *галуаны*, их владельцами были состоятельные нарты. В центре Нартовского села стоял дом *Бора*, своего рода дворец (галуан), в котором проживал глава рода *Бората* — *Бурафарныг*. В одном из сказаний дом Бора охарактеризован как «огромный дом на известковом цементе» («дынджыр чырын хæдзар»). После изгнания Бурафарныга из центра села в его доме, т. е. в доме, доставшемся Бурафарныгу по наследству от общего предка Бора, селятся лидеры рода *Ахсартаггата*. Там обитает *Урызмаг*. В *кадаге* «О нартовском князе Насран-алдаре» сказано: «Насран-алдар сел на ветрогонного коня Уастырджи, посадил на него невесту и увез ее в свой хадзар. Когда приехали они туда, то Насран-алдар открыл в своем галуане семь дверей, засветил семь восковых свечей...». Состоятельные нарты имели и кунацкие. *Великаны*, как правило, живут в *пещерах*, но наиболее могущественные из них тоже имеют свои галуаны (*Мукара*).

Кроме частного жилища нарты строили и общие большие дома, куда собирались представители всех родов; здесь же устраивались продолжительные пиршества после удачных *походов*. Такой большой дом обычно строили в *Среднем квартале Селения Нартов*, у *Алагата*, хотя эпосу известен и Большой дом Ахсартаггата. Обустроить общенартовский дом помогает Сырдон, который в иносказательной форме указывает на отсутствие в нем очажной цепи и хозяйки. Это сказание имеет этиологическое звучание. См. *Общий дом нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 479, 485, 495, 564; НК. ИАЭ. 2. С. 727; НК. ИАЭ. 4. С. 432; СНБ. 1960. С. 197; Д з и ц - ц о й т ы. ВОФ. С. 177.

Л. А. Чибиров

ХАДЗИРЕТ АЛИ [**ХАДЗЫРÆТ АЛИ**] — имя Нарта *Батрадза* в *кадаге* «Уархаг из рода Бората (род Куырыста)» («Борæты Уæрхаг (Хъуырысты мыггаг»)).

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 530; НК. ИАЭ. 5. С. 681.

И. Б.





ХАДЗИТОВ ПРАВИТЕЛЬ [ХАДЗИТЫ ПАД-ДЗАХ] — персонаж эпоса, встречается в *кадаге* «Как Созырыко отправился свататься» («Созырыхьо усгур куд ацыдис»). Во власти Х. находится неизвестный народ хадзита.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 566, 843.

И. Б.

ХАДИКОВ Хазмет Хаджимурзаевич [ХАДЫХЪАТЫ Хадзымырзæйы фырт Хадзымæт (1930–1998)] — проф.



Х. Х. Хадиков

психологии, основатель психологического ф-та и научной школы этнопсихологии в СОГУ им. К. Л. Хетагурова.

С научным анализом «Нартиады» были связаны многие аспекты профессиональной деятельности Х. К разностороннему изучению Нартовских *кадагов* и эпических традиций он обращался при исследовании процессов психогенеза осетин, проблем этнического самосознания, мировосприятия, ментальности, предпочтительного типа личности, ценностно-нормативных идей и архетипов, народной педагогики. Эпическую сюжеттику Х. ввел в инструментарий экспериментальной деятельности по исследованию функционирования психического склада осетин. С помощью методик, связанных, в том числе, и с нартовской мифологией, предметом целенаправленного психологического анализа ученый сделал этнические особенности эмоционального мира осетин. Х. также поставил вопрос изучения художественной традиции осетин (в том числе фольклорной) в контексте национально-психических особенностей этноса.

К народному мифопоэтическому творчеству Х. обращался и в поисках наиболее архаических пластов всего комплекса ценностно-мотивированных идей. Используя богатейший эпический материал, исследовал уникальный культурно-психический феномен Ирондзинад («осетинство») — интегральный этнопсихологический признак осетин, суммирующий национально-психические особенности этноса.

Соч.: Осетинские нартские сказания — памятник педагогической культуры // Некоторые вопросы теории и практики воспитания. Ордж., 1972. Вып. 1. С. 176–193 (в соавт.); Новое и традиционное в культуре и быту осетинского народа. Этносоциологический опросник. Ордж., 1973; Ирондзинады фидæн. Этносоциалон афæлгæст. Вл., 1993; Очерки этнической психологии осетин. Сб. науч. тр. проф. Х. Х. Хадикова. Вл., 2015. 363 с.

Лит.: Д з а д з и е в А. Хадыхъаты Хадзымæт Хадзымырзæйы фырт [Хадиков Хазмет Хаджимурзаевич (1930–1998)] // ОЭЭ. С. 547.

Л. К. Гостиева

ХАДИКОВА Алина Хазметовна [ХАДЫХЪАТЫ Хадзымæты чызг Алинаæ (1964)] — этнолог, к. и. н., с. н. с. отдела этнологии СОИГСИ ВНЦ РАН, доц. СОГУ.



А. Х. Хадикова

Профессиональные интересы Х. сосредоточены преимущественно в области научного кавказоведения, этничности и этнической идентичности, ментальности, этнических форм общения и поведения, исследовании этностереотипов.

К народному мифопоэтическому творчеству, к Нартовскому эпосу Х. обращается в двух монографиях в поисках наиболее архаических пластов этнической культуры осетин. Целенаправленные исследования нравственных идеалов и характеров, изображенных в эпических текстах, позволили ей реконструировать базовые этнические ценности, архетипы, ментальные установки осетин как воплощение конкретного исторического опыта этого народа. В частности, Х. выявлено этнографическое содержание некоторых нравственно-этических концептов («честь», «пристойность», «лицо и имя человека» и пр.) как сочетание моральных убеждений с производными от них социальными практиками и стереотипами общения.

С позиций своеобразного кодекса нартов Х. исследованы нравственные, социальные и личностные архетипы, их влияние на этнические идеалы, моральные и эстетические приоритеты, культуру эмпатии осетин. Моральный код личности («базовой», или «основной личности») в





Нартовском эпосе представлен ею как система исторически сложившихся моделей нравственного мышления и поведения в объективном сопоставлении с ценностными ориентациями народа, с миром народной этики в целом. В монографии «Этнические образы и традиционные модели поведения осетин» (2015) с помощью реконструкций нартовского морального кодекса Х. исследованы актуальные проблемы своеобразной «культуры себя», феномена этничности, этнической идентичности современных осетин. В своих исследованиях ею также проанализированы педагогические идеи и воспитательный опыт в осетинской «Нартиаде».

Соч.: Традиционный этикет осетин. СПб., 2003; Моральный код личности в нартовском эпосе осетин // Нартоведение в XXI веке: 2013. Вып. II. С. 284–294; Педагогические идеи и воспитательный опыт в нартовском эпосе осетин // Современное общество, образование и наука. Ч. 8. Тамбов, 2014. С. 122—125; Этнические образы и традиционные модели поведения осетин. Вл., 2015; Нартовский эпос в изобразительном искусстве осетин // Нартоведение в XXI в. Вып. V (соавтор Л. К. Гостиева).

Лит.: Хадыхъаты Алинæ Хадзымæты чызг (1964) // ОЭЭ. С. 547; Ч и б и р о в Л. А., Х а д и к о в А. Х. Традиционный этикет осетин // СО, 2004, от 28.01.

Л. К. Гостиева

ХАДИСГА ФЫНГ [ХÆДИСГÆ ФЫНГ] — волшебный стол (ср.: *скатерть*-самобранка). В *кадаге* «Как Нарт Созырыко устроил пир Трем Нартам» («Нарты Созырыхъо Æртæ Нартæн куывд куыд скодта») сестра *Авдиага* поставила Х. ф. с различными яствами перед сыном *Уархага* и *Созырыко*. Она угощала Созырыко семь ночей и семь дней. См. *Фынг*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 460, 832.

Л. Ч.

ХАДМАСТ ПСАЛТА [ХÆДМАСТ ПСÆЛТÆ] — энергичный мифический народ, женщины которого умирали от упреков и порицаний. В *кадаге* «Как родился Батрадз» («Батрадз куыд райгуырди») речь идет о племени матери *Батрадза Быцента*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 603.

И. Б.

ХАДОНОВ Буцо [ХУАДОНТЫ Буцо] — *сказитель*, уроженец сел. Нар Дигорского ущелья

РСО-А. От него в 1986 г. Ф. *Таказовым* записан *кадаг* «Нарт Сослан» («Нарти Сослан»).

Лит.: НА СОИГСИ, архив Ф. Таказова.

И. Б.

ХАЗМИЙСКАЯ РАВНИНА [ХÆЗМЫ БЫДЫР] — название равнины из сказания «Созырыко» («Созырыхъо»). Если версия М. И. Артамонова верна и название «хазар» производится от тюрк. «каз» — кочевать, то это равнина кочевников хазар, т. е. степное Предкавказье вплоть до Северного Дагестана до сер. X в., т. е. до падения Хазарского Каганата и появления там кипчаков (половцев).

В этой местности *Батрадз* сразился с *небожителями*. Х. р. известна и как место жительства *Елтагана*, сына *Куыцыка*. «Пришел к нему Созырыко, содрал с его головы золотую кожу и забрал все, что было в его доме» («Æрбацыди йæм Созырыхъо, йæ сæры царм ын бастыгъта. Елтагъаны хæдзары цыдæриддæр уыдис, иууылдæр сæ ахаста йемæ»). Туда же ангелы (*зæдтæ æмæ дауджытæ*) заманили Батрадза и убили его.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 78, 799; ОГЭ. Кн. 3. С. 84; Миллер. ОЭ. I. С. 24, 120; Дзидцойты. Нарты. С. 226; Артамонов М. И. История хазар Л., 1962. С. 114; Романова. Нартский эпос. С. 130–131.

К. Р.

ХАЗЫЛЫК [ХАЗЫЛЫХЪ] — персонаж эпоса, отец семерых сыновей и единственной дочери из *кадага* «Сотийский склеп» («Сотийаы зæппадз»). Х. живет в *Селении Нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 714.

И. Б.

ХАЗЫЛЫКА СЕМЕРО СЫНОВЕЙ [ХАЗЫЛЫХЪЫ АД ЛÆППУЙЫ] — персонажи эпоса, злодеи, насильники из *кадага* «Сотийский склеп» («Сотийаы зæппадз»). К их единственной сестре приходили свататься и *великаны*, и простые люди. Они были согласны отдать ее только за того, чья убедительная лож понравится Соломону Мудрому; в противном случае отрубали голову и сажали ее на кол плетня, которым был обнесен их дом.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 714.

И. Б.





ХАЙЫРХУЫЗ — персонаж эпоса, сестра семи великанов, жена *Саталага*, обладает чудесными знаниями и волшебным *шелковым платком* в *кадаге* «Борьба Уархага и его сыновей с великанами» («Нарты Уархаг æмæ йæ фыртты хæст уæйгуытимæ»). См. *Платок*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 656.

И. Б.

ХАЛИНОВ Саукуй Уоразович [**ХÆЛИНТИ** Уоразы фурт Саукуй] — *сказитель*, уроженец сел. Христиановское (ныне г. Дигора) РСО-А. От него в 1909 г. Г. *Дзагуровым* записаны *кадаги* «Козни нартовского злодея Сырдона» («Нарти фидбилиз Сирдони хинтæ»), «Смерть Батрадза» («Батрази мæлæт») и «Старшие рода Ахсартаггата и Нарт Сырдон» («Æхсæртаггати хестæртæ æма Нарти Сирдон»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 145, д. 351, л. 93–112, 113–121, 146–149.

И. Б.

ХАЛИУДОН [**ХÆЛИУДОН**] — название местности из *кадага* «Как Ацамаз женил своего отца Аца» («Ацæмæз йæ фыд Ацæйæн ус куыд æрхаста»). В Х. нарты убили блуждающего насильника — зятя *Адау-Уаиг-алдара*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 517.

И. Б.

ХАМАТКАН [**ХÆМÆТХЪАН**] — сын *Солнца* из *кадага* «Обманутая Шатана» («Сатанайы фæсайд»). Х. женат на единственной дочери *Афсати*. Его имя упоминается также в *обряде посвящения коня*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 536.

И. Б.

ХАМАТОВ Инус [**ХÆМÆТТЫ** Инус] — *сказитель*, уроженец сел. Ногкау РСО-А. От него в 1956 г. Н. *Кулаевым* записан *кадаг* «Батрадз и Алаф, сын одноглазого великана Афсарона» («Батырадз æмæ сохъхъыр уæйыг Æфсæроны фырт Алæф»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 52, д. 166, л. 55–60.

И. Б.

ХАМИКОЕВ Елмарза (Даде) [**ХАМИХЪОТИ** Елмарза (Даде)] — *сказитель*, уроженец сел. Ногкау (Дигорское ущелье) РСО-А. Х. с детства

проявлял любовь к памятникам народного творчества. Свой фольклорный репертуар он воспринял от народных сказителей Дзиби Дзаразова, Ораза и Тако Хамикоевых. От него Г. А. *Дзагуров* записал несколько нартовских *кадагов* о *Саууае*, которые до этого никем из собирателей дигорских фольклорных памятников не были записаны. Услышанное от Х. сказание об этом герое Г. А. Дзагуров считал лучшим среди других.

От Х. в 1910 г. Г. А. Дзагуровым записаны также *кадаги* «Как конь Саууае, Гемуда, пришел первым на скачках» («Къантдзи фурт Саууайи Гемудае Нарти догъи æрфитдзаг æй»), «Сын Кандза Саууай и Ахсартаггата» («Къантдзи фурт Саууай æма Æхсæртаггатае»), «Сын Кандза Саууай» («Къандзи фурт Саууай»), «Сослан и бедренная кость» («Сослан æма суйни стæг»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 137, д. 418, л. 31, 32; п. 145, д. 350, л. 258–259; п. 145, д. 351, л. 288–292, 297–298; ф. Г. Дзагурова, п. 3, л. 80.

И. Б.

ХАМИКОЕВ Така [**ХАМИХЪОТИ** Тæкъа] — *сказитель*, уроженец сел. Ногкау Дигорского ущелья РСО-А. От него в 1897–1898 гг. Иналом *Собиевым* записаны тексты «Рассказ о Кандзе» («Къантдзи тауæрæхъ») и «Как Сослан сшил себе шубу из бород нартов» («Сослан нарти адами закъитæй кæрцæ куыд æскодта»).

Лит.: ИАС. Т. 1. С. 107–109; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 67, д. 11, л. 1–6.

И. Б.

ХАМИКОЕВ Хамби Балцувеч [**ХАМИХЪОТИ** Балцуйи фурт Хамби] — *сказитель*, уроженец сел. Ногкау Дигорского ущелья РСО-А. От него в 1955 г. А. *Цагаевой* записан *кадаг* «Сослан и сын Тара Мукара» («Сослан æма Тари фурт Мукара»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 144, д. 56, л. 21–24.

И. Б.

ХАМИКОЕВ Хуре [**ХАМИХЪОТИ** Хуре] — *сказитель*, уроженец сел. Сурх-Дигора РСО-А. От него в 1938 г. Т. *Бесаевым* записана «Сказка о Саууае, сыне Кандза» («Къандздзи фурт Саууайи аргъау»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 10, д. 16, л. 282–285.

И. Б.





ХАМИЦАЕВ Алексей Цаппоевич [**ХÆМЫЦАТЫ** Цæппойы фырт Алексей (1901–1967)] — уроженец сел. Одола Дигорского р-на РСО-А, журналист, общественный и партийный работник, собиратель осетинского фольклора.



А. Ц. Хамицаев

Х. окончил Закавказский коммунистический ун-т; редактировал и переводил на дигорский диалект осетинского языка учебники для начальных классов.

Х. окончил Закавказский коммунистический ун-т; редактировал и переводил на дигорский диалект осетинского языка учебники для начальных классов.

В 1930–1950-е гг. Х. записал в разных селах Осетии фольклорные тексты (местные предания, пословицы, поговорки, песни). В 1941 г. он участвовал в фольклорной экспедиции, организованной СОНИИ для сбора Сказаний о Нартах. Записанные им тексты Нартовских сказаний от *сказителей* Магомета Гасанова, Урузмага *Дзадзаева*, Емаза *Каирова* и др. хранятся в НА СОИГСИ.

Соч.: ИАС; Ирон сфалдыстад; Нарты; НК; Осетинские (дигорские) народные изречения. М., 1980.

Лит.: ОЭЭ. С. 555.

Л. Г.

ХАМИЦАЕВ Сослан [**ХÆМЫЦАТЫ** Сослан] — *сказитель*, уроженец Горной Дигории (Харес) РСО-А. От него в 1910 г. Г. *Дзагуровым* записан *кадаг* «Сослан, дочь Курдалагона и Колесо Ойнона» («Сослан, Курдалагони кизгæ ама Айнони Цалх»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 145, д. 351, л. 251–255.

И. Б.

ХАМИЦАЕВ Цаппо [**ХÆМЫЦАТЫ** Цæппо] — *сказитель*, уроженец сел. Одола РСО-А. От него в 1909 г. Георгием Базиевым записан *кадаг* «Калым Хамыца» («Хæмици æруæд»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 28, д. 4, л. 137–139.

И. Б.

ХАМИЦАЕВА Тамара Алексеевна [**ХÆМЫЦАТЫ** Алексеы чызг Тамарæ (1932–2011)] — известный осетинский фольклорист, нартовед,

засл. деят. науки РСО-А, к. филол. н., в. н. с., зав. отделом литературы и искусства СОНИИ (1980–1997) и отдела фольклора и литературы СОИГСИ (1997–2008).



Т. А. Хамицаева

Х. — автор научных работ по различным вопросам осетинского фольклора, фактически положившая начало исследованиям исторического фольклора и обрядовой поэзии осетин; активный собиратель устного народного творчества осетин (эпические и исторические сказания, легенды, сказки, песни); много лет возглавляла фольклорно-этнографические экспедиции.

Х. написала подробный комментарий ко II тому, в котором даны переводы осетинских Нартовских *кадагов* на русский язык.

На протяжении десятилетий Х. проводила огромную работу по составлению, переводу и комментированию богатейшего Нартовского эпоса осетин. В 1989–1991 гг. Х. совместно с А. Х. *Бязыровым* подготовила и издала в серии «Эпос народов СССР» первое академическое издание Нартовских сказаний осетин в 3-х томах, ставшего достоянием мировой культуры. Х. написала подробный комментарий ко II тому, в котором даны переводы осетинских Нартовских *кадагов* на русский язык.

В 2000-е гг. титаническими усилиями Х. и Ш. Ф. *Джикаева* были подготовлены семь томов Сказаний о Нартах на осетинском языке, шесть из которых увидели свет при ее жизни. Они содержат нартовские *кадаги* из НА СОИГСИ и архива ЮОНИИ, а также тексты, извлеченные из дореволюционных изданий, ставших библиографической редкостью. Все эпические тексты, записанные с конца XIX в. по 1970-е гг., были паспортизированы, снабжены комментариями, словниками. За основу расположения текстов была принята циклизация, предложенная еще В. И. *Абаевым*.

Х. в своих работах большое внимание уделяла народным *сказителям*. В 1991 г. она посвятила им специальную статью «Сказители осетинского нартовского эпоса». Х. писала о первых исследователях устной народной традиции осетин (В. Ф. *Миллере*, Б. А. *Алборове*, Г. А. *Дзагурове* и др.).



Х. подготовила к печати и издала в серии «Ирон адамон сфалдыстад» («Осетинское народное творчество») книги, в которые вошли произведения устного народного творчества, в том числе и Нартовские сказания, записанные Г. А. Дзагуровым от сказителей Дз. У. Дедегкаева (2008) и И. З. Каллагова (2009), Г. П. Сланова (2011) и К. Н. Уадаева (2012).

Соч.: Осетинские исторические песни (особенности жанра) // ИСОННИ. 1968. Т. 27. С. 221–236; Б. А. Алборов — собиратель и исследователь осетинского фольклора // ИСОННИ. Т. XXVII. Ордж., 1968. С. 187–192; Вверх по Ирафу (народные сказания, песни, легенды). Ордж., 1971; Историко-песенный фольклор осетин. Ордж., 1973; Нарты. ОГЭ. Кн. 1; 1989. Кн. 2; 1991. Кн. 3; Сказители. С. 135–153; Трудовая и обрядовая поэзия осетин (сост., вст. ст., комм. и научн. ред.). Вл., 1992; Некоторые. С. 48–75; Дедегкаев и Дз. Тауарæхътæ æма аргъæуттæ / Сост. Дз., 2008; Хъалæгаты И. Кадджытæ æма зарджытæ / Сост. Дз., 2009; Сланты Г. Нарты кадджытæ, даредзанты тауарæгътæ, аргъæуттæ æма зарджытæ / Сост. Дз., 2011; Уадат и Хъ. Тауарæхътæ, аргъæуттæ / Сост. Дз., 2012; НК. ИАЭ. 1–7.

Лит.: Гацалова Л. Фольклор — ее стихия // СО. 2007. 1 сентября; Тамаре Алексеевне Хамицаевой — 75 лет // ВВНЦ. 2007. № 3. С. 79; Таказов Ф. М. Жизнь, посвященная науке. Памяти Т. А. Хамицаевой // ВВНЦ. Т. 11. Вып. 4. 2011. С. 68–70; Памяти ученого: Тамара Алексеевна Хамицаева (1932–2011) // ИСОИГСИ. Вып. 6 (45). 2011. С. 155–156.

Л. К. Гостиева

ХАМЫЦ [ХÆМЫЦ] — сын Ахсартага и Дзедзассы, брат-близнец Нарта Урызмага, отец Батрадза, прославленный герой. Х. известен и в инациональных версиях эпоса, но не занимает там заметного места: Хымыш — у черкесов, Болат-Хымыш — у балкарцев, Хамчи — у ингушей, Хмыщ — у абазин, Хныш — у абхазов.

Вместе с братом с рождения воспитывался у *Донбеттыров*, а впоследствии вынуждает мать рассказать ей, где их родина, и возвращается в *Селение Нартов*. Братья отдают мать в жены деду *Уархагу*, узнавшему их по телосложению, и, заняв *галуан*, возрождают угасший род *Ахсартаггата*. Х. уступает первородство Урызмагу. Обладает стальными усами и булатным телом.

Х. — одна из центральных фигур в образной системе нартских *кадагов*, выдающийся, в



Хамыц. Худ. М. Туганов

ряде сказаний подлинно героический образ нарта. В голодный год Х. спасает нартов тем, что ежедневно ходит на *охоту* и добывает им мясо для пропитания. Встретив в *походе Уастырдж* в образе старика-путника, умирающего от голода, Х. отдает ему собственный дорожный запас; в другой раз, видя немощного старца (оказавшегося впоследствии *Донбеттыром*), умирающего от жажды, Х. возвращает его к жизни, напоив своей *водой*.

Однако, по сюжетам большинства сказаний, булатноусый Х. легкомыслен и вертляв, несмотря на то, что он обладал необыкновенным *мечом*, Х. выступает посредственным, не совершавшим особенных подвигов воином. В мужестве Х. явно уступает своему брату Урызмагу, он менее смекалист и ответственен. Когда братья охраняли *склеп* матери от проникновения Уастырдж, первые две ночи добросовестно бодрствовал Урызмаг. На третью ночь, когда пришла очередь Х., он, поддавшись чарам до-



Шатана, Урызмаг и Хамыц. Худ. А.-Г. Хохов

носившегося издалека пения, легкомысленно покинул пост.

Не раз на нартовских собраниях Х. давали нелестные характеристики. Вот одна из них: «Да ты же издавна даже собственной тени пугаешься, никогда до старости не отваживался даже прямо в глаза человеку посмотреть. Хамыц, твоя беда — твоя утроба: нет человека среди нартов, кто бы ни знал о твоём чревоугодии. Никто никогда так и не узнал, когда ты наедаешься, целыми неделями от сегодня до сегодня сидя за щедрыми столами, твои уста никогда не произнесли слова традиционной благодарности в конце застолья». Примечательно, что сам Х. не оспаривал справедливость таких оценок. Если у Х. есть что-то хорошее, так это его непобедимый никем, благородный и воздержанный во всем мудрый сын Батрадз.

Нарты считают большим позором бахвальство и ложь, которые на больших нартовских пиршествах выявлялись чашей *Уацумонга*. Когда нарт говорил правду, чаша поднималась к его устам, когда же лгал — не сдвигалась с места. Такой позор случился и с Х. — к его устам не поднялась чаша; его репутацию спас сын Батрадз.

В *кадаге* «Как появился фандыр» Х. проявил себя недостойным и жестокосердным убийцей: он убил жену и трех (семерых, двенадцать) сыновей *Сырдона*, бросив их в кипящий *котел* в отместку за украденную последним корову. Это варварское деяние имеет историческую параллель в сообщении *Геродота* (I. 73): скифы, находившиеся при дворе царя Киаксара и незаслуженно оскорбленные им, в отместку решили разрубить на куски одного из мидийских мальчиков, обучавшихся у них искусству стрельбы из *лука*. При этом они решили «разделить его так, как они обычно разделывали мясо диких животных, и подали на стол Киаксару как охотничью добычу...». Аналогичный сюжет сохранился в чеченском нартовском сказании «Орстойцы и Ботоко Ширтга», где рассказывается, что орстойцы бросили в кипящий котел сына Ширтги. Отцу оставалось только уповать на возможность отомстить убийцам сына в будущем (Ч. Ахриев). Между тем, неразумность и мстительность Х. оборачиваются непредвиденным добром для нартов. Из-за того, что он оставил склеп матери без присмотра, на свет появились *Шатана*, первый из земных *коней Арфан* и предводитель земных *собак* — *Силам*. А истребление семьи Сырдона имело следствием изобретение Сырдоном *фандыра*.

Х. обладает чудодейственной силой. Как известно, из *Страны мертвых* нельзя выйти; туда можно только войти. Там побывал *Сослан*. Там же побывал Х. (*Болат-Хамыц*). Оба они развернули свои чувяки пятками вперед и таким образом вышли из подземного царства.

Весьма оригинально представлена в эпосе и женитьба Х., история о том, как он соединил свою жизнь с *Быценом*. Однажды на охоте его изумил своей ловкостью, добротой и благородством встретившийся с ним человек, и они побратались. Карлик оказался представителем рода *Быцента*, племянником владыки подводного царства *Донбеттыра*. Очарованный Х. решил взять в жены одну из дочерей этого чудесного рода. В итоге Х. отправляется с человечком к *Донбеттырам*, просит руки их дочери (в некоторых сказаниях *Быцента* жили в море под большими камнями в местности *Дурганан*; туда и отправился Х.).

Второй вариант сказания, по сути, не отличается от первого. Однажды Х. на «прекрасном,





как лебедь», белом коне охотился на *зайца*. Он преследовал его до края земли; зайцем оказалась перевоплотившаяся дочь Донбеттыра. И она могла жить на земле, только прикрывшись днем оболочкой водяной черепахи.

В обоих вариантах Х. решил жениться на дочери Донбеттыра, происходящей из рода его матери, что позволяет говорить и о мотиве *инцеста*. Ее родственники поставили ему условием выполнение трех труднейших задач, с которыми Х. справился: поймал и вернул бросившему высоко в *небо* обруч, *кольцо* и пояс дочери Донбеттыра. Дочь их днем принимала вид *лягушки*, а ночью превращалась в красавицу. Кроме того, подводные обитатели раскрыли Х. свой недостаток: они не выдерживают насмешек, от обиды заболевают. Их вспыльчивость и обидчивость, видимо, объясняется несостоятельностью, ущемленным статусом некогда значительного и могущественного народа. Потому они советовали Х. не выносить будущую жену в общество, не показывать людям и наставляли жениха: если увидят ее нарты, она покинет своего мужа и вернется в родительский дом. Молодая, став женой Х., днем по-прежнему превращалась в лягушку, и он носил ее в кармане или за пазухой, держа в секрете от нартов свой странный брак. Ночью же она превращалась в прекрасную молодую женщину.

Однажды, вопреки мольбам своей жены, Х. приносит ее в кармане на Нартовский *Ныхас*. Бедовый Сырдон стал громогласно при всех корить Х., что он принес на Ныхас в кармане жену. По другому варианту, Сырдон вбил стальные гвозди в *баиню*, по ним поднялся до верха, увидел из окна Быценон и рассказал об увиденном на Ныхасе. Когда это стало известно, Быценон не смогла больше жить с Х. («Я не могу жить на земле без своей “рубашки”, — говорит она мужу, — здесь жарко, и мы должны с тобой навсегда расстаться»). На прощание плевком (либо дуновением) беременная Быценон передала мужу зародыш под лопатку, откуда через девять месяцев Шатана извлекла будущего богатыря Батрадза. К чести Х., когда его жена обосновалась в отцовском доме, он не охладил к ней. Однажды смертельно заболел ее отец, а единственным спасением его оказалась вода из *родника*, расположенного за семью горами. Х.

достал спасительную воду. Второй раз Х. был женат на *Дочери Солнца — Хорческе*.

Сюжет о подобной передаче плода посредством дыхания (плевка) Е. Е. *Кузьмина* обоснованно сопоставляет с присущим скифской мифологии представлением, согласно которому прародительницей скифов также является дочь водной стихии, точнее, богиня земли и воды, воплощение нижнего мира. Как верно отмечено Д. С. *Раевским*, «если осетинское сказание и скифская мифологема действительно имеют общий генезис (что вполне вероятно), то заяц в скифской зооморфной символике должен соответствовать этой стихии».

Х. самым очевидным образом поражен недугом, который вполне достоин называться «женской болезнью». Беременность Х. представляет ближайшую параллель ирландской легенде о девятиричном искупительном недуге уладов (Ж. *Дюмезиль*). Болезнь Х. и ее причина — оскорбление сверхъестественной женщины, дочери Быцента — напоминают недуг энареев и его причину — оскорбление Афродиты Небесной.

Принципиальным штрихом к портрету Х. выступает его женолюбие. Решив установить, кто из них первым появился на свет, братья-близнецы поехали к родной тете *Кызмыде* (вариант — вещи *Кармагон*), живущей в сел. *Фаснарт*. На вопрос братьев, кто из них старше, Кызмыда указала на Урызмага, потому что его конь стоял с правой стороны; Х. в гневе воскликнул: «Да чтобы тебя покрыл серый осел Браевых!». Кызмыда взмолилась: «Солнышко мое, не пускай его ко мне, я тебя одарю зубом Аркыза, и все женщины, кому его покажешь, будут твоими». Тогда Х. сжалился, хлестнул *осла плетью* (или ударил *палкой* из плетня) и прогнал его. С тех пор у всех серых ослов с темным окрасом на спине черная полоса. Установился также обычай, по которому в *дороге* справа должен ехать тот, кто старше.

После получения такого подарка (*зуба Аркыза*) Х. блудил и беспутствовал; стоило ему показать зуб — и женщины бросались в его объятия; его называли бабником, соблазнителем. Люди боялись выпускать на улицу своих дочерей, чтобы ненароком не попались они на глаза Х. В числе других, волшебным действием свое-





го «зуба любви» Х. соблазнил семерых невесток, жену и дочь *Бурафарныга*. Х. постоянно хвастается своими любовными победами. Х. «оказался младшим братом Урызмага не только по рождению, но и по уму, по силе и благородству» (*Джанаев*).

Поиски параллелей уводят к русским былинам, к красавцу Чуриле с огромным фаллосом. В былинах он изображается в виде молодого человека с «кудрями желтыми». Символика желтого цвета связана с весенним плодородием и ростом. Он покорял женщин «перстами злаными», «камнями-самоцветами», «платьем цветным», «шапкой соболиной», даже шахматами фаллической формы. Известно, что фаллические божества играли большую роль в архаических культах как покровители деторождения и плодородия земли. О связи Чурилы с плодородием свидетельствует и его отчество — Плёнкович, производное от белорусского слова «плён» — плоды, урожай.

Как отмечено выше, сексуальная сила Х. была связана с зубом Аркыза: он утратил способность сходить с женщинами, не прибегая к услугам зуба Аркыза. Соблазненная зубом Аркыза девушка, отвергнутая Х., превратилась в змею. Х. вытащил зуб, потер об девушку, и она снова приняла свой прежний облик. Этот сюжет находит отдаленную параллель в славянском предании о Яриле-змееборце, который, так же рассекая змею мечом, снимал заклятье (*Тадевосян*). Корреляция зубов и фаллоса прослеживается во всех мифологических моделях. Т. Тадевосян видит в образе Х. жреца бога плодородия, а не меча, как полагал В. *Цагараев*. Не случайно Х. пригрозил тете сделать ее жертвой похотливого осла *Бората*, а не другого животного (здесь надо вспомнить и знаменитое «гуляние» Урызмага на том же осле по сельской улице). В народной культуре осел — символ необузданной сексуальности, он же атрибут древнегреческого бога плодородия Приапа, который изображался с чрезмерно развитыми половыми органами, что роднит его и с Чурило, и с Х.

Таким образом, как и восточнославянский эпический Чурило, Нарт Х. связан с божеством плодородия. Оба они выполняют, по всей вероятности, функцию жреца-дефлоратора. Отсюда фаллоцентризм и трикстерская неуправляемая страсть этих двух эпических героев-соблазни-

телей, по происхождению восходящих к приапическим культам. Подобно кавказским князьям, Х. пользовался правом первой ночи. Согласно сказанию, «сестра (матери) пожелала Хамыцу такое благо, (чтобы) каждая девушка, выходящая замуж, в первую ночь принадлежала Хамыцу». В связи с этим, В. Цагараев указал на сочинение бухарского историка Х в. Мухаммеда Нершахи «История Бухары», где в конце рассказа о восстании Муканы (775–837 гг.) приведены весьма интересные данные о нравах и обычаях последователей этого блюстителя древнеиранской старины, сохранившихся еще в Х в.: «Говорят, что у них в каждом селении есть один человек, который имеет право лишить невинности каждую девицу, назначенную в замужество тому или другому жителю селения. Потом, уже лишенная невинности, девица передавалась мужу...Когда такой человек достигает преклонного возраста, на его место выбирают другого...Такого человека называют Сукана...».

Все великие нарты, за исключением Урызмага, умирают не своей смертью; не миновал этой участи и Х. Страсть Х. стала его «ахиллесовой пятой» и причиной его гибели. Оскорбленный Бурафарныг, будучи верен своей природе, не посмел сам наказать опасного совратителя, но, «затаив злобу в сердце», обратился к *Сайнаг-алдару* (по представлениям кабардинцев и темиргоевцев, убийцей Х. был князь нартов Маруко). Однажды, когда Х. был на охоте, Сайнаг-алдар нанес ему удар клинком, который пришелся по зубу Аркыза. От него откололся кусочек и взлетел до самого неба; с тех пор появился месяц на небе. С именем Х. связана и трава ковыль — «Хамыцы рихи» (*Хамыца ус*).

Таким образом, смерть Х. содержит в себе ряд этиологических мифологических мотивов, как и его поступки при жизни. Убийство Х. произошло, когда Батрадз был еще младенцем. Когда же герой повзрослел, расправа с отцом дорого обошлась нартам, став источником неистового гнева Батрадза и жестокостей, которые он учинил со многими невинными людьми. Тем самым Батрадз вызвал и свою собственную погибель.

Этимология имени Х. не установлена. В. И. *Абаев* и Т. А. *Гуриев* предлагали видеть в нем монгольский антропоним Хабичи-баатар,





но их этимология не получила поддержки у других исследователей. Г. Бейли сопоставлял его с ведическими корнями и считал, что Х. означает 'соблазнитель'.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 198, 199, 293; СН. 1978. С. 293; Геродот. История. IV. С. 33; ПНТО. 1927. С. 73; ОНС. 1948. С. 204–210; Дюмезиль. ОЭМ. С. 28; его же: Скифы. С. 131, 143, 168; Хачирти. Аланика. 1. С. 151; Ахриев Ч. Из чеченских сказаний. С. 38–39; Белорусско-русский словарь. 1989. С. 230; Цагараев. Золотая яблоня. С. 246–254; Туаллагов. Скифо. С. 95–96, 172; Тавосян. Семантические. С. 38–44; его же: Архетипы. С. 124–125; Вайлеу Н. W. Ossetic (Nartä) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London, 1980. P. 240; Цгоев. Словарь.

Л. А. Чибиров

ХАМЫЦА ЗУБ. См. *Зуб Аркыза*.

ХАМЫЦА УС [ХÆМЫЦЫ РИХИ] — осетинское народное название травы ковыль, рода многолетних однодольных травянистых растений. Один из эпитетов *Хамыца* — «булатноусый», что опосредованно связано с сюжетом, в котором он расправляется своими усами с нечистью, оказавшейся в *Уацамонга*. Данная характеристика усов Хамыца (длина, крепость, колкость) обусловила, очевидно, название ковыли в осетинском языке.

Когда Хамыц пил из чаши *Уацамонга*, она наполнилась всякими скверными и отвратительными гадами: *змеями*, *лягушками* и *ящерицами*. Они поднимались из чаши и вместе с напитком устремлялись к горлу Хамыцу. Но Хамыц бил их своими булатными усами, и они прятались на дно чаши. Так Хамыц осушил *Уацамонгу* нартов.

Согласно *кадагу* «Как убили Нарта Хамыца» («Нартæ Хæмыцы куыд амардтой»), после смерти Хамыца его брат-близнец *Урызмаг* построил ему *склеп*, а седые усы Хамыца посадил в землю, которые «отпустили мягкий пушок» («фæлмæн пакъуы рауагътой»). До сих пор траву — ковыль — называют Х. у. Аналогию представляет ингушское название ковыля Солса мекхаш — «усы Нарта Солсы». Ср. также русское диалектное (донское) выражение «ковыльные усы».

Лит.: ОНС. 1948. С. 500; НК. ИАЭ. 3. С. 303; Цгоев. Словарь. С. 517; Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 73; Исаев М. И.

Очерки по фразеологии осетинского языка. Ордж., 1964. С. 81; Алироев И. Ю. Язык, история и культура вайнахов. Грозный, 1990. С. 352.

К. Р.
З. П.

ХАНАЕВА Зарина Каурбековна [ХАНАЙТЫ Хъауырбеджы чызг Заринаæ (1965)] — фольклорист, нартовед, к. филол. н., доц. каф. русского языка и литературы СОГУ. Круг научных интересов Х. — структура эпического текста, особенности сюжетосложения и циклообразования, мотивы и их роль в формировании эпического текста, типология и специфика осетинской эпической системы. Объектом исследования Х. является осетинский Нартовский эпос, который рассмотрен ею в сравнительно-сопоставительном плане с привлечением других национальных версий.



З. К. Ханаева

Х. — автор монографии «Поэтика осетинского нартовского эпоса (проблема циклизации и сюжетосложения)» (2009). Х. детально разобраны все вопросы поэтики, относящиеся к принципам и характеру образования эпических сюжетов и объединения их в *циклы*. Ею рассмотрены теоретические аспекты факторов циклообразования в осетинском Нартовском эпосе, что существенно расширяет сложившиеся представления о «Нартиаде». Х. определен перечень основных мотивов («сюжетных комплексов»), которые образуют *ядро* нарративного текста. В этом перечне последовательно выделены как композиционно центральные (например, блок «кровная месть», «угон скота»), так и «периферийные» мотивы (т. н. экспозиционные мотивы, к которым автор относит, например, приглашение на *пир*, отправление в *поход* и др.).

Особое внимание в формировании эпического текста Х. уделяет явлению *контаминации*. В качестве одного из объективных факторов, способствующих целостному восприятию Нартовского эпоса, созданию единой повествова-





тельной линии на межсюжетном уровне, автором рассмотрена творческая контаминация. Х. впервые поднят вопрос о межциклическом синкретизме контаминации как средстве формирования эпоса как жанра. Ею раскрыто значение контаминационных процессов и их роль в формировании сюжетов сказаний, биографий героев и эпического цикла, выделены центры контаминирования.

Кроме этого, Х. рассмотрена роль амплификации в эпических сказаниях, а также показана значительная роль доминанты героя и мотива в формировании сюжетов цикла.

Х. установлены мотивы, составляющие основной сюжетобразующий фонд осетинского Нартовского эпоса. В связи с этим автором предложено понятие «доминирующие мотивы», обозначающее совокупность мотивов, которые призваны выделить определенного героя из ряда других.

Соч.: Сослан-Сосуко в осетинских и адыгских нартовских сказаниях (сюжетика цикла) // ВОЛФ. Вл., 1993. С. 229–244; К вопросу циклообразования в осетинском нартовском эпосе // Осетинская филология: история и современность. Вып. III. Вл., 1999. С. 331–337; Малые циклы в контексте осетинской эпической традиции // I ВМЧ. Вл., 2008. С. 173–174; Поэтика; Образ Сырдона в художественной системе осетинского эпоса // Актуальные проблемы северокавказских литератур в контексте общероссийского литературного процесса: перспективы развития на рубеже XX–XXI веков. Грозный, 2012. С. 90–93; Циклообразующие мотивы сказаний о Батразе // Россия и Кавказ в пространстве единой державы. Краснодар, 2014. С. 74–79; Некоторые аспекты циклообразования в осетинском эпосе // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 3. С. 575; Амплификация как фактор сюжетосложения // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2–3. С. 226; Циклообразующая роль *loci communes* в осетинском эпосе // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2016. № 1–1. С. 102–103; Образ в структуре эпического текста // Международный журнал прикладных и фундаментальных исследований. 2016. № 12–9. С. 17–41.

Лит.: Х а м и ц а е в а. Некоторые. С. 65.

Л. К. Гостиева

ХАНДЫКДЗУ [ХÆНДЫХЪДЗУ] — разбойник, враг нартов, в частности *Барталага*. Х. воюет с Барталагом, обложил данью, отбирает его земли, истребляет его людей. Барталаг, вве-

рив свою судьбу покровительству нартов, просит у них помощи; они соглашаются и готовятся дать отпор врагу: «Если в нужный момент не схватить змею | И не раздробить ей голову, | то народ познает беду» («Йæ’ афоныл калммæ куынаæ фæрæвдз уай | Æмæ йын йæ сæр куынаæ ныссæттай, | Уæд адæмæн уый фыдбылыз хæссы»). Сразились нарты на берегу р. *Фардыгдон* с Х. и перебили его войско. Признав поражение, Х. вонзает свой славный *цит* в землю, а Барталаг облагает его тяжелой данью.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 40–42; 460.

Х. Ц.

ХАНИКАЕВ Самсон Гаврилович [ХÆНЫКЪАТЫ Гаврилы фырт Самсон] — сказитель, уроженец сел. Згубир РЮО. От него в 1971–1972 гг. Д. *Бегизовым* записаны *кадаги*: «Батрадз и Одноглазый великан» («Батырадз æмæ Иудзæстон уæйыг»), «Смерть Батрадза» («Батырадз æмæ йæ амард»), «Батрадз и Хыза крепость» («Батырадз æмæ Хызы фидар»), «Бидас-алдар и Сослан» («Бидас-æлдар æмæ Сослан»), «Дары нартам» («Лæвæртгæ Нартæн»), «Нарты и Сырдон» («Нартæ æмæ Сырдон»), «Нартовский бедняк и Уастырджи» («Нарты мæгуыр æмæ Уастырджи»), «Сырдон и Хамыц» («Сырдон æмæ Хæмыц»), «Сырдон выпил почетную чашу» («Сырдон нуазæн банызта»), «Уархаг и Уархтагаг» («Уæрхæг æмæ Уæрхтæнæг»), «Урызмаг и Однорукий» («Уырызмæг æмæ Иудзонгон»), «Хитрость Урызмага» («Уырызмæджы хин»), «Фарныг и Уан» («Фæрныг æмæ Уæн»), «Аркыза зуб Хамыца» («Хæмыцы æрхъызы дæндаг»), «Женитьба Хамыца» («Хæмыцы ускуыр»), «Плешивый малик» («Цæгæрсæр мæлик»), «Фыдыуани и Нырыбардуаг» («Фыдыуани æмæ Нырыбардуаг»), «Сын Бурафарныга Балган и Нарт Созырыко» («Бурфæрныджы фырт Балгæн æмæ Нарты Созырыхъ»), «Примирение нартов» («Нарты бафидыд»), «Сауасса» («Сæу-æссæ»), «Свадьба Сахуга» («Сæхуыгы чындзæхсæв»), «Сырдон вернулся из Страны мертвых» («Сырдон мæрдтæй æрцыд»), «Приглашение Сырдона» («Сырдоны æрхуынд»), «Урызмаг и Шатана» («Уырызмæг æмæ Сатана») и «Даргадзог из чинтов и Курдалагон» («Чынты Дæргæдзогъы æмæ Куырдалагон»).



Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 142, д. 385 (4–8), л. 167–492; п. 142, д. 383 (5–9), л. 37–94.

И. Б.

ХАНИМАТ [ХАНИМАТ] — девушка из рода *Ахсартаггата*; дочь *Ахсины (Шатаны)* из кадага «Ахсартаггата и их племянник» («*Ахсартаггата ама сә хуәрифурт*»). Х. была просватана за *Бората*, но ее кто-то похитил в заморские края, из-за чего два рода истребили друг друга. У Х. родился сын, прославившийся своей силой.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 368–379, 717.

И. Б.

ХАНТ Дэвид [HUNT David Geoffrey (1930–2016)] — английский ученый, выдающийся подвижник, меценат, переводчик, популяризатор фольклора и культуры народов Северного Кавказа, в частности Нартовского эпоса. Член Британского Фольклорного общества.



Дэвид Хант

Х. родился в Англии в старинном английском городе Норвиче. После окончания Ун-та Калифорнии в Беркли он получил специальность инженера, вернулся в Англию и занялся научной работой. С 1970 по 2003 г. Х. вел научную и педагогическую деятельность в Лондонском ун-те Саут Бэнк. Для проф. Х. с молодых лет Кавказ был миром мечты. Исследование фольклора стало его второй профессией и привело к членству в Лондонском фольклорном обществе — одной из первых организаций в мире, созданных для изучения фольклора (1878 г.). Х. знал языки многих народов Кавказа, переводил фольклорные тексты, чтобы познакомить Европу с уникальным фольклором многоэтничного Кавказа. В течение его многолетней переводческой деятельности англоязычный мир познакомился с такими книгами, как: «Абхазские сказки», «Легенды и предания черноморского побережья», «Аварские сказки», «Чеченские и ингушские

сказки и легенды», «Нартский эпос», «Фольклор северо-западного Кавказа», «Грузинские охотничьи мифы и поэзия» Елены Вирсаладзе, «Молла Насреддин на Кавказе» и др. Эти переводы изданы им на собственные средства и по его же инициативе хранятся в библиотеках Британского фольклорного общества, Британского музея, Национального фольклорного центра Британии (Шеффилд), в Хельсинки (Отдел фольклора Финского литературного центра) и других библиотеках и научных учреждениях.

Х. активно помогал британским фольклористам в сборе кавказских фольклорных материалов, привлекал их для исследования кавказского фольклора, старался быть посредником между кавказскими и британскими фольклористами. Им переведены практически все сборники по фольклору, изданные издательством «Кавказский дом» в серии «Фольклор народов Кавказа». Они составили два отдельных тома. В один из них вошли тексты из сборников по адыгскому, убыхскому, карачаево-балкарскому, осетинскому, чеченскому, ингушскому фольклору. В другой — тексты из сборников по фольклору народов Дагестана: аварцев, даргинцев, кумыков, лакцев, лезгин и табасаранцев.

Х. отмечал, что в процессе изучения кавказского фольклора он пришел к выводу об его уникальности и ценности и старался ввести образцы устного поэтического слова народов Кавказа в мировой фольклорный фонд. Он подчеркнул, что если принять во внимание особенность фольклора как некоей формы мировоззрения, выражения своих идеалов, отношения к окружающей действительности, к природе и к самому себе, становится очевидной необходимость его сохранения и углубленного изучения. В своих переводах он всегда старался сохранять текст оригинала и только в тех случаях, когда смысловое содержание национально-маркированной лексики, фразеологии кавказских языков трудно передать средствами английского языка, Х. проводил литературную обработку, но скрупулезно оговаривал это в сносках или комментариях. Проф. всегда учитывал, что язык являет собой отражение культуры этноса и несет в себе национально-культурный код народа. Его комментарии к многочисленным этнографическим, мифологическим, бытовым, ономастическим и



другим национальным реалиям помогают западному читателю не только понять, но и почувствовать их кавказский колорит. Особенно тщательно Х. комментировал нартовские тексты.

В 2008 г. Х. был удостоен премии Мак Дауэлла Лондонского фольклорного общества как эксперт по народной литературе Кавказа.

В 2012 г. Х. выпустил книгу «Легенды Кавказа», в которую вошло сто легенд. В рецензии на книгу зав. каф. современных кавказских исследований вашингтонского Ин-та дипломатической службы Алекс ванн Осса подчеркнул, что «британский ученый Дэвид Хант открыл миру заново забытые легенды Кавказа», что он создал антологию, представляющую собой «захватывающее повествование из истории Кавказа».

Свою беззаветную любовь к Кавказу, к его культуре Х. выразил и тем, что он очень хотел подготовить кавказоведов, которые смогли бы продолжить его дело, и на свои средства учредил Кавказскую стипендию для обучения двух аспирантов в Королевском Ун-те Шеффилда, который является одним из ведущих ун-тов Великобритании и входит в престижный список Расселла (Russell), наряду с Оксфордским и Кембриджским ун-тами. Он считается и одним из крупных центров по преподаванию русского языка и подготовке русистов. Каф. русского языка и славистики по просьбе Х. объявила конкурс на эту стипендию, оговорив, что эти стипендиаты помимо изучения русского языка будут специализироваться по фольклору и литературе Кавказского региона.

Х. перевел на английский язык академическое издание тома «Нарты. Осетинский героический эпос» (1989) и незадолго до своей кончины передал эту рукопись в СОИГСИ им. В. И. Абаева, где планируется ее издание.

Соч.: Georgian folk tales. Tbilisi, 1999; The Legend of the Caucasus. London, 2012; The Narts. The heroic epos of the Karachay and Balkar people. Compiled by Tanzilya M. Khadjieva, Azret Z. Kholayev, Rimma A. K. Ortabayeva Introduction, Commentary and Glossary by Tanzilya M. Khadjieva. Translated from Russian by David G. Hunt. М., 2014.

Лит.: Алексванн Осс. Открывая заново забытые легенды Кавказа // [Электронный ресурс]. URL: <http://russian.eurasianet.org/node/59568>; Хаджиева Т. М., Канукова З. В. Английский ученый Дэвид Хант — переводчик, пу-

бликатор и популяризатор нартовского эпоса и других произведений фольклора народов Кавказа // ВМЧ. Вып. 5. Вл., 2016. С. 13–20; Библиография Дэвида Ханта / Сост. Хаджиева Т. М. // ВМЧ. Вып. 5. Вл., 2016. С. 498–504.

З. В. Канукова

ХАПСАЕВ Долат Царазонович [ХАПСАТЫ Цæразоны фырт Долæт] — сказитель из сел. Ардона (ныне — город) РСО-А. От него Ц. Амбаловым записан кадаг «Хамыца сын Батрадз и Деденага сын Саракцау» («Хæмыцы фырт Батырадз æмæ Деденæджы фырт Сарæхъцæу»).

Лит.: Амбалов Ц. Сказания о сыне нарта Хамыца Батразе. С. 7–11; ИАС. Т. 1. С. 227–229.

И. Б.

ХАРАНГАРД [ХÆРÆНГАРД] — нож, который нарты носили на боку рядом с кинжалом и использовали во время трапезы. В кадаге «Как женился Хамыц» («Хæмыц ус куыд ракуырдыта») есть такой пассаж: подстрелив оленя, Хамыц слез с коня, снегом почистил руки, вытащил из бока Х. и приступил сдирать кожу.

Слово «хæрангард» состоит из двух составных: «хæрæн» и «гард / кард», букв. «ножик для еды», т. е. ножик для приготовления пищи.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 211, 493.

И. Б.

ХАРАН-ХУАГ [ХÆРÆН-ХУАГ] — персонаж осетинской «Нартиады», великан-колдун, деспот, ненасытный кровопийца, жил по соседству с нартами и питался человеческой кровью. Чем больше Х.-Х. ел, тем голоднее становился. Никто не осмеливался к нему приблизиться. Благодаря своей войлочной плети Х.-Х. мог превратить кого угодно во что угодно. Например, Бигара он превратил в шашлыки, его отца — в гранит, виноградники — в груды камней, скот — в кусты. А самого злодея с помощью той же волшебной плети Нарт Урызмаг превратил в паршивого козла, которого съели волки.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 659; СН. 1978. С. 67–70.

Х. Ц.

ХАРАФЫРТ [ХÆРÆФЫРТ] — 1. Племянник, племянница (дети сестры). 2. Внук, внучка (дети дочери). У осетин Х. поддерживал тесные





связи с родней своей матери и всегда мог рассчитывать на теплый прием и защиту с ее стороны. Герои осетинского эпоса, которые происходят по матери от *Донбеттыров*, подолгу живут у них, а некоторые проводят там все детство. К примеру, *Сырдон*, *Ахсар* и *Ахсартаг* были *Х. Донбеттыра*.

Л. Ч.

ХАРЕБОВ Батрадз Константинович [**ХАРЕБАТЫ** Къостайы фырт Батрадз (1950)] — демограф, к. э. н., журналист, начальник информационно-аналитического управления Парламента РЮО, засл. журналист РЮО, член Союза журналистов РФ, председатель Союза журналистов РЮО, лауреат Государственной премии им. Коста Хетагурова, кавалер ордена Почета РЮО.



Б. К. Харебов

Х. — уроженец пос. Джава Южной Осетии, окончил географическое отделение естественно-биологического ф-та СОГУ.

Х. — первый демограф Южной Осетии, окончил аспирантуру Института экономики АН СССР (ныне ИЭ РАН), защитил диссертацию по теме: «Методология изучения народонаселения малых регионов». С 1973 по 1988 гг. с перерывами работал в ЮОНИИ (м. н. с., с. н. с., зав. отделом). *Х.* — автор монографий «Проблемы народонаселения Южной Осетии», «Семья и брак в Южной Осетии» и многочисленных научных статей по демографии, этнодемографии, социологии, этнографии, экономике труда.

С начала 1990-х гг. *Х.* начал активно заниматься журналистикой: стоял у истоков создания Министерства информации и печати РЮО (с 1989 по 2002 г. занимал должности зам. министра), основал и возглавлял государственное информационное агентство «Рес», восстановил Союз журналистов РЮО, сотрудничал и продолжает сотрудничество с газетами «Северная Осетия», «Южная Осетия», «Республика» и др. В 2011 г. *Х.* изданы книги «Русские в Южной Осетии» (серия «Русские за рубежом») и «Пу-

блицистика», за последнюю он был удостоен Государственной премии имени Коста Хетагурова (2013).

Х. занимается и разработкой вопросов Нартовского эпоса осетин. Им исследованы такие малоизученные темы «Нартиады», как демография в нартовском обществе, антропометрия нартов, *медицина* и *гигиена* в нартовском обществе, *растения*, животный и *водный мир* в Нартовском эпосе, *металлы*, *драгоценные камни* и *самоцветы* у нартов и др. Так, в статье «Медицина в Нартском обществе» автором собрани упоминания о различных способах лечения при ранениях, переломах, травмах, болезнях, способах закаливания, многие из которых хорошо известны в народной медицине осетин.

Соч.: Характерные особенности миграции населения Юго-Осетии // ИЮОНИИ. Вып. XXIV. Цх., 1980; Демографические типы семьи в Южной Осетии // ИЮОНИИ. Вып. XXIX. Тб., 1985; Проблемы народонаселения Южной Осетии. Цх., 1985; Семья и брак в Южной Осетии. Цх., 1986; Этнодемографическая ситуация в Юго-Осетии // ИЮОНИИ. Вып. XXXV. Цх., 1998; Публицистика. Цх., 2011; Русские в Южной Осетии. Цх., 2011; Демография Нартского общества // Республика. 2017. 10 июня; Медицина в Нартском обществе // Республика. 2017. 14 июня.

Лит.: Цыбырты Л. Харебаты Батрадз Къостайы фырт // ОЭЭ. С. 549.

Л. К. Гостиева

ХАРЕБОВ Валан Владимирович [**ХАРЕБАТЫ** Владимиры фырт Валан (1940)] — известный осетинский художник, член СХ СССР (с 1977 г.) (с 1992 г. — СХ России), засл. худ. РСО-А (1996), дипломант РАХ (2006).

Х. окончил живописно-педагогическое отделение Цхинвальского художественного училища им. М. С. Туганова (1961), ф-тет журналистики МГУ им. М. В. Ломоносова (1969).

Х. — автор многочисленных натюрмортов, портретов, пейзажей, абстрактных и жанровых полотен, графических листов. По мнению искусствоведа З. Т. Газдановой, «имея возможность воспитываться и развиваться на образцах как современного европейского и мирового искусства, так и русского авангарда, он соединил в своем творчестве новаторские подходы с истинно национальными задачами, отстаивая и продвигая свое понимание национального искусства».





ства и национального сознания во взаимосвязи. <...> В его полотнах, да и мироощущении вообще, самым причудливым образом переплетаются мифы и реальность, да так, что иногда трудно разобраться, где одно, где другое».



В. В. Харебов

На нартовскую тематику Х. созданы картины «Батрадз и Мукара» (1958); «Похищение Урызмага» (1973, 1974, 1979, 1980); «Уастырджи и Дзерасса» (1974); «Сослан в стране



Ацамаз. Худ. В. Харебов

мертвых» (1976, 1968); «Волшебная свирель нартов» (1976); «Бедный уаиг» (1976, 1977); «Ацамаз» (1978, 1986); «Ночь Тутыра» (1978, 1982); «Нарт» (1982); «Урызмаг доет волчиц» (1984); «Афсати» (1993). Художник «использует образно-пластические составляющие эпоса и фольклора, чтобы в полной мере распорядиться присущим ему арсеналом художественных средств и приемов: метафорой, гротеском, иронией. Использование контрастной, интенсивной по звучанию, цветовой гаммы придает его живописным работам декоративную выразительность» (З. Мзокова).

Х. обращается к Нартовскому эпосу и в графике, продолжая традиции Махарбека Туганова. В 2003 г. Х. и его сыном художником Д. В. Харебовым создана серия великолепных графиче-

ских листов-иллюстраций к сборнику «Нарты сау рувас» («Черная лисица нартов») (Дз., 2003), в который вошли переложения осетинских Нартовских сказаний, адаптированных для юного читателя поэтессой Елизаветой Кочиевой.

Соч.: Нарты сау рувас / Харебовы В. и Д. (Илл.). Дз., 2003; Союз художников РСО — Алания. 70 лет: 1939–2009: живопись, скульптура, графика, декоративно-прикладное искусство. Вл.–Р-на-Д., 2009. С. 97–99; Живопись: репродукции // Дарьял. 2009. № 3. Между с. 128–129; Художники Осетии (Альбом). 2014; Региональное отделение ВТОО «Союз художников России». Вл.: Р-на-Д., 2014. С. 174–175; Живопись: репродукции // Дарьял. 2014. № 2. Между с. 128–129.

Лит.: Толоконникова Е. «Я творю. И, значит, я живу...» // СО. 2010. 26 октября; Мзюкова З. Мифология реальности // Дарьял. 2011. № 3. С. 126–128.

Л. К. Гостиева

ХАСИЕВ Антон Леванович [**ХАСИТЫ** Леуаны фырт Антъон] — *сказитель*, уроженец сел. Рассвет РСО-А. От него в 1941 г. А. Дзодзиковым записаны *кадаги* «Как родился Батрадз» («Батрадз куыд райгуырди») и «О том, как Сослан со своим щенком остался в горах» («Сослан хохы йæ къæбылаимæ куыд баззад»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 558–562, 567.

И. Б.

ХАТАГОВ Малкаг [**ХÆТÆГТИ** Мæлкæг] — *сказитель*, уроженец сел. Сурх-Дигора РСО-А. От него в 1941 г. Б. Хадаевым записаны *кадаги* «Батрадз и Борафарнуг» («Батраз æма Борæфарнуг») и «О том, как Сослан убил сына Тотрадза Алибега» («Сослан Тотрази фург Алибеги куд рамардта»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VI), л. 24, 63–64.

И. Б.

ХАТАГОВ Хадзимет [**ХÆТÆГТИ** Хадзымæт] — *сказитель*, уроженец сел. Дур-Дур РСО-А. От него в 1941 г. Т. Бесаевым записан *кадаг* «Сослан и Колесо Руймона» («Сослан æма Руймони цалх») и Л. Хосроевым — «Балц Сослана» («Сослани балц»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VII), л. 54–58, 68–71.

И. Б.





ХАТИАГСКИЙ / ХАТИЙСКИЙ ЯЗЫК [ХАТИАГ / ХАТИ АЪВЗАГ] — тайный иносказательный и чудодейственный язык, на котором в особых случаях переговаривались герои Нартовских сказаний — в основном представители воинского рода *Ахсартаггата*. Х. я. особенно часто пользовалась *Шатана*, которая свои секретные послания составляла всегда на этом языке и отправляла их с соколом, голубем или ласточкой. Кроме Шатаны и *Урызмага* Х. я. владели *Хамыц*, *Сослан*, *Батрадз*, *Айсана* и *Ацамаз*.

Со временем Х. я. обрел волшебные свойства. Стоило героям заговорить на нем, как по их приказу открывались железные *сундуки*, хранящие оружие предков. «Батрадз зашел во внутренние комнаты и на хатиагском языке заговорил с древним сундуком. Крышка сундука открылась со звоном» (*кадаг* «Симд нартов»). Подобным образом отпирает Урызмаг и железные ворота Черной скалы, из которой выходят неисчислимые полчища *Кафты-сар-Хуандон-алдара*. Х. я. выступает также чудесным языком, на котором герои общаются с животными. Его хорошо понимают ласточка, сокол, *змея*, белый конь Ацамаза. На Х. я. обращается к ласточке Сослан, когда просит известить Ахсартагата о своей гибели.

Х. я. является одним из самых загадочных и сложно объяснимых явлений эпопеи, именно поэтому существует такое множество различных гипотез и версий о его происхождении. Одни ученые предполагают, что Х. я. был усвоен нартами от древних народов хатов или хеттов (Б. А. *Алборов*, К. Е. *Гагкаев*, А. П. *Зураев*, А. Х. *Бязыров*, М. Я. *Немировский*, Ф. Д. *Техов*), другие считают Х. я. одним из названий китайского языка (В. И. *Абаев*, Т. А. *Гуриев*, В. К. *Тотров*, Т. Т. *Камболов*, Р. Р. *Челахсаев*), третьи — языком германского племени готов (Э. Т. *Гутиева*). Письменные послания на Х. я. были сопоставлены с греческой графикой, которой пользовались в средневековой Алании (А. А. *Туаллагов*). Другие ученые сопоставляли Х. я. с культовым языком грузин «хатис эна» (Г. Д. *Чиковани*, В. А. *Кузнецов*), священным языком «Авесты» (А. Р. *Чочиев*), языком *небожителей* (Х. Ф. *Цгоев*), жрецов (С. Х. *Джанайты*), языком аллегорий (Д. Б. *Макеев*). Х. я. также сопоставлялся с языком осетинских абреков (А. А. *Сланов*) и по-

ходным языком древних осетин (Ю. А. *Дзиццойты*).

Последняя точка зрения представляется наиболее близкой к реалиям эпических сказаний. Этимологически термин хатиаг правомерно возводит к глаголу хатын — «рыскать за добычей, бродить, скитаться», восходящему к др.-иран. **xatura* — «кочевник» (Г. *Бейли*, Ю. А. *Дзиццойты*). Осетинское хати может восходить к глаголу хатын «бродить», подобно тому, как наименование адыгского походного языка зекӀуэбзэ образовано от глагола зекӀуэн «ходить».

Последним живым реликтом Х. я. в осетинской этнографической традиции следует считать «охотничий язык» (цуанон / цуанӕтты аъвзаг), который сохранил некоторые приемы иносказания и краткий глоссарий. Вероятно, именно язык охотников имеется в виду, когда во время *охоты* Нарт Сослан общается с *Гумским человеком* по-хатиагски.

Данные эпоса указывают именно на такую трактовку, т. к. в диалогах на Х. я. не применяется ни в одном случае иноязычная лексика, будь то хатская, хеттская, китайская, греческая или готская. Также не известны эпосу варианты диалогов с усеченными словами, инверсией, вставками определенных звуков после каждого слога, либо заимствованиями из других кавказских языков, что было характерно арготическому языку осетинских абреков и аналогичному «походному языку» адыгов и абхазов (это, однако, не противоречит их функциональной близости). «Хатиагские» диалоги и послания в эпосе изложены на обыкновенном осетинском языке, но с применением эвфемизмов, иносказаний, аллегорий и метафор.

Одним из приемов хатиагского иносказательного словообразования является сопоставление объекта дискуссии с определенным звериным образом. Хорошим примером является фраза: «бывает старый конь поедает овес в торбе из шкуры жеребенка», означающая, что смерть не различает старших и младших.

Более того, зоологические метафоры, содержащиеся в диалогах на Х. я., применимые к конкретным персонажам эпоса, иногда удерживают архаичные значения их имен, которые восстанавливаются лишь путем этимологического анализа. Так, в нескольких диалогах Нарта Урызмага иносказательно именуют «клыкастым





кабаном» или «вепрем», что соответствует этимологии его имени, восходящему к др.-иран. **warāza* — «кабан» (Абаев). Вероятно, к аналогичному реликту X. я. следует отнести также иносказательный фразеологизм «волк тушу стережет» (бирæгъ — мæрдгæс), которым с иронией описывается хищническое отношение Нарта *Уархага* к доверенному ему скоту. Его имя восходит к скиф. *varka* — «волк» (Абаев).

Диалоги на X. я. содержат целый ряд архаизмов, больше не встречающихся нигде в «Нартиаде». Так, Нарт Батрадз на X. я. сопоставляется с молодым *барсом* (фæранк / фыранчы лæппын), антропо-зооморфным образом, восходящим к архаичным индоевропейским мифам и практикам мужских воинских союзов.

В последнем сказании эпопеи Всевышний посылает к нартам ласточку с посланием на X. я.: «Если я вас осилю, то чего вы хотите: чтобы я полностью искоренил ваш род или чтобы все-таки оставил вам плохое потомство?». Урызмаг понял послание — он владел X. я. — и огласил ответ нартов: «Для чего нам вечная жизнь? Нам вечная жизнь не нужна. Пусть он даст нам вечную славу». Именно в этом завершающем диалоге на X. я. сохранился осетинский вариант архаичной индоевропейской поэтической формулы «немеркнущая слава» («æнусы кад»).

В основном X. я. используется нартами для разработки стратегии ведения боя и подачи команд войску. Более того, фиксируются полные аналогии между командами на X. я. и описаниями скифских стратегом античными авторами (ложная подмога, ложное отступление, нагон, облава, засада). Примечательно, что и в данном случае иносказания несут зоологический характер, причем «опасная» воинская терминология заменяется «безопасными» образами из мирного скотоводческого быта. Так, слово бал «стая, конный отряд» заменяется словом рæгъау «стадо»; нарт «отважный воин» — гал «бык»; æфсад «войско» — фос «скот»; бæхджын æфсад «конное войско» — æртæсион галтæ «трехрогие быки»; хъама «кинжал» — сы «рог»; рæцæн «засада» — рындзыл «место наблюдения»; рындзылбадаг «сидящий в засаде» — комгæс «охотник, букв. смотрящий за ущельем»; тот, кто направляет жертву нагона в засаду, именуется словом сураг «погонщик скота».

В сказании «Последний поход Урызмага» попавший в плен старый вождь шлет к нартам двух гонцов, рыжеволосого и черноволосого, с посланием на X. я.: пришлите *выкуп*, сто по сто однорогих быков, сто по сто двурогих, сто по сто трехрогих, сто по сто четверорогих и сто по сто пятирогих. Одного черного быка и одного рыжего погоните впереди стада, и они укажут путь. Если быки запрямятся, отрубите голову черному быку и повесьте ее рыжему на шею, и тогда стадо пойдет. Нарты в смятении от непонятного послания спешат к Шатане, которая им растолковывает хитроумное послание: быками Урызмаг называет разные типы войск, которые нарты должны снарядить для захвата черноморского города, где он находится, а под быками-проводниками он подразумевает посланных гонцов, указывая нартам, как им следует поступить; в случае отказа показать обратный путь.

Существуют данные, позволяющие предполагать аналогичный секретный язык у скифов. Согласно *Геродоту*, опальные скифские воины-охотники, находящиеся в VII–VI вв. до н. э. на службе у мидийского правителя Киаксара, обучали царских сыновей стрельбе из лука и некоему языку, которым вполне вероятно являлся скифский походный язык (Геродот). Зоологические метафоры, типологически напоминающие нартовский X. я., являются характерной чертой уцелевших изречений и афоризмов скифского философа Анахарсиса. Имея в виду его происхождение из царского рода скифов-воинов Паралатов, соответствующего эпическому роду нартов Ахсартагата, можно предположить его владение скифским аналогом X. я. Иносказательное зооморфное послание скифов царю персов во время вторжения последнего на территорию Скифии также можно расценивать в качестве зашифрованного послания на X. я. Посланные Дарию птица, *мышь* и *лягушка* являются отличным примером применения подобных воинских зоологических метафор в скифскую эпоху (Геродот). Климент Александрийский, рассуждая о символизме, упоминает иносказательный ультиматум, высказанный скифским царем Атеем жителям города Византия: «не задерживайте выплату дани, иначе мои кони будут пить воду ваших рек», подразумевая тем самым, что пойдет на них войной (Климент Александрийский). Идентичная угроза пред-





ставлена и в «Нартиаде»: герой *Арахцау* встал и сказал: «Да съест мой отец ослицу и собак, если я тебе, Хызы фырт, не наполню улицы твоего большого города конским пометом».

Для героического эпоса явление, подобное Х. я., едва ли не уникально. Самой близкой аналогией является иносказательный «язык млеччха» древнеиндийского эпоса. К нему прибегает мудрец Видура для оповещения о западне, благодаря чему главные герои эпопеи Пандавы избегают сожжения в смоляном дворце («Махабхарата»). Примечательно, что по аналогии с осетинским Х. я. он прибегает к иносказанию с использованием зашифрованных зоологических образов. Языком млеччха индоарии считали в том числе и язык своих северных соседей индо-скифов (шаков).

Х. я. пользовались не только нарты, но и *чинты*, родственное племя, жившее по соседству с нартами. Чинты соотносятся с историческими синдами Таманского полуострова, т. е. с западными соседями северокавказских сарматов и алан. Синды считаются носителями индоарийских языков (О. Н. Трубачев), близко родственных северо-иранским наречиям скифов, сарматов и алан. В этой связи можно предположить, что Х. я. мог выступать в качестве языка междиалектного общения в среде групп воинов, отправляющихся в *поход*. Его истоки, таким образом, следует искать в эпохе индоиранской общности, когда иранцы (нарты) и индоарии (чинты) могли понимать друг друга на этом языке.

Изначально, по всей видимости, Х. я. был арготическим языком воинов, которым пользовались члены отряда (*әнхәтинаә-әмхәтджыта*) во время походов за добычей (*хәтәән*), что позволяло скрывать свои намерения и переговоры от посторонних и непосвященных слушателей. Такой арготический язык мог возникнуть в среде воинских мужских союзов, т. е. воины, прошедшие определенные ступени посвящения и обряды инициации, должны были владеть секретным походным языком.

Лит.: НК. ИАЭ. I. С. 415; Абаев. ИЭСОЯ. IV. С. 193, 143–144; Геродот. История. I. С. 73; IV. С. 130–132; Климент Александрийский. Строматы. Кн. V. 31. 3; Махабхарата. I. 135. 6; Дзидцойты. Нарты. С. 229–233; Сланов А. А. Тайный язык воинов: осетинский походный язык // ЭО. М., 2014. № 3. С. 110–116.

Б. Б. Мисиков

ХАУТОВА Хазде Афакоевна [**ХÆУЫТАТЫ** Афахъойы чызг Хазде] — *сказительница*, уроженка сел. Дзуарикау РСО-А. От нее в 1941 г. Каниматом *Гутновым* записан *кадаг* «Тотрадз из рода Алготата» («Алгъотаты Тотырадз»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 30 (II), д. 88, л. 529–530.

И. Б.

ХАФСАГТИ ХАФСАГ [**ХÆФСÆГТЫ ХÆФСÆГ**] — букв. ‘лягушка из рода лягушек’ — насильник, деспот, враг *Донбеттыров*. В *кадаге* «Нарт Хамыц и Хафсагти Хафсаг» («Нарты Хамыц әмә Хәфсәгты Хәфсәг») *Урызмаг* отправил своего брата *Хамыца* проведать своих родичей Донбеттыров, от которых долго ничего не было слышно. От своей бабушки (тети) Хамыц узнал, что в плену у Х. Х. оказались *семеро братьев Дзерассы*, а также множество людей, над которыми он издевался, обижал их, отбирал у них силу и надежду. «Большие безобразные бедра Х. Х. касались верхов небес над солнцем, его хвост охватывал все (что ниже) под солнцем, его язык был длиной в семь обхватов, его зубы — величиной с башни, а его глаза — молотильный ток» («Йе стыр әнахъинон синтә уәлхур арвы сәрыл ныдзәвдысты, йә дымәг дәлхурмә 'ххәссиди, йе вzag авд ивазны дәргәән уyd, йә дәндагтә — мәсгуыты йәстә, йә цәстытә та — найгәәнән мустә»). Обычным способом убить Х. Х. невозможно. На подбородке у Х. Х. росли три *волоска*, в которых находились его надежда, сила и душа. Срезав их, можно было победить его. Во время поединка Х. Х. несколько раз пытался проглотить Хамыца, но Нарт прижал его длинный язык к земле и срезал один волосок. Тогда Х. Х. вырвал *копье*, взволновал море, горы осели, земля задрожала. Когда Хамыцу удалось срезать остальные два волоска, Х. Х. свалился мертвым, и тело его поднялось на поверхность *воды*. В другом *кадаге* — «Поход Хамыца в Белое море» («Хамыцы балц Урс денджызы») — его зовут *Хафсагф* (Хәфсгәф). Он является огромным чудовищем и охраняет вход в черный *ад*. Его туловище находится над землей, а хвост — под землей («Йә гуыр — уәлзәххы, кьәдзил — дәлзәххы»), под языком у него — целые ущелья («Йә дәләвзәгы — әнәхъән кәмтгә»), белые зубы подобно белоснежным





горам («Йæ урс дæндæгтæ — раст урссаер хæхтæ»). Хамыц срезал три волоска с подбородка Хафсага и убил его. Когда герой освободил всех пленных, его тетя подарила ему *зуб Аркыза*.

Лит.: НК. 1989. С. 321–324; НК. ИАЭ. 6. С. 165–172, 488.

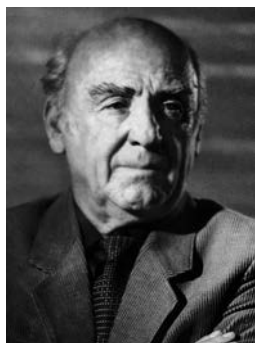
З. К. Плаева

ХАФТАНГУР [ХÆФТÆНГУЫР] — персонаж эпоса, младший брат *Уангура*, враг нартов, разбойник, коварный и бесчестный воин. В *Кадаге* «Батрадз и Хафтангур» («Батрадз æмæ Хæфтæнгуыр») *Батрадз* узнал от *Урызмага* о бедствиях, которые натворили войска Уангура в *Селении Нартов*. Батрадз возглавил нартовское войско и двинулся по следам грабителей. Достигнув страны противника, нарты начали биться с войском, которым руководил Х. Ожесточенную схватку выиграла нарты, а потерпевшие поражение стали данниками нартов.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 250–253, 499.

Л. Ч.

ХАХАНОВ Дудар Соломонович [**ХАХАНТЫ** Соломоны фырт Дудар (1921–1995)] — композитор, скрипач, дирижер, музыковед и музыкально-общественный деятель, член Союза композиторов СССР, к. иск., с. н. с. СОНИИ (1975–1987), педагог, засл. деят. искусств ГССР (1957), СОАССР (1960) и РСФСР (1974), лауреат Гос. премии им. К. Л. *Хетагурова* (1969), уроженец г. Цхинвал.



Д. С. Хаханов

Окончил Тбилисскую консерваторию по классу композиции (1947). В разные годы работал худ. рук. ансамбля песни и танца Южной Осетии и Северо-Осетинской гос. филармонии, возглавлял Союз композиторов СО АССР (1961–1968).

Х. успешно занимался сбором, записью, аранжировкой и исследованием осетинского музыкального фольклора. Его миниатюры являются одними из наиболее профессиональных и талантливых обработок народных песен.

В канд. дисс. «Осетинские народные песни» (1973) Х. проследил историю изучения музыкального фольклора осетин, классифицировал осетинские народные песни по жанрам, рассмотрел их мелодико-ритмические, ладовые, структурные особенности.

В статье «Нартовские сказания, эпические песни и нартовские музыкальные наигрыши» Х. проанализировал все имеющиеся в наличии образцы Нартовских сказаний, эпических песен и танцевальные мелодии и пришел к заключению, что эпическая песня дошла до нас в двух видах — «кадаг» (сказание) и «зараг» (песня). *Кадаг* исполнялся певцом-сказителем соло, в сопровождении осетинского народного инструмента, а *зараг* — двухголосно и трехголосно, без инструментального сопровождения. Х. отметил, что кроме *кадага* и *зарага* в осетинском музыкальном творчестве бытовали нартовские танцевальные мелодии, исполнявшиеся на осетинских народных инструментах — «къяндзæл фæндыр» (гармонике) и «хъысын-фæндыр» (двухструнном смычковом инструменте) и на европейской *скрипке*. По его мнению, нартовские танцевальные мелодии строились на характерных старинных мелодических оборотах и отличались от других осетинских танцевальных мелодий своей остротой, упругой мужественной ритмикой.

Неразрывна связь композиторского творчества Х. с осетинским фольклором. Музыкант особенно часто цитировал народные мелодии в ранних сочинениях: Скрипичном концерте, Первой симфонии, Праздничной увертюре, Вариациях для скрипки и фортепиано.

Х. — автор опер «Ханты цагъд», «Огни в горах», «Кавказская горлинка»; балетов «Ацамаз и Агунда», «Хетаг»; оперетт «Хандзери́ффа», «Вольная борьба», «Хамат и Зарина» и др. Музыка к одноактному балету «Ацамаз и Агунда» (1961) написана Х. на либретто Д. *Туаева* по мотивам Нартовского эпоса. Кроме перечисленного, в репертуаре Х. — кантаты, концерты, произведения камерной вокальной инструментальной музыки, а также музыки к кинофильмам и театральным постановкам.

Соч.: О жанрах осетинской народной песни // МД. 1971. № 7; Лады осетинской народной песни // ИЮОНИИ. Т. XVIII. 1974. С. 79–90; Нартовские сказания, эпические песни и нартовские музыкальные наигрыши // Вопросы осетинского народного искусства. Ордж., 1983. С. 19–38;





Осетинские песни / Сост. Ордж., 1985; Ирон зарджытæ Фыдыбастайы Стыр хæсты хъæбатыртыл (Сост.). Ордж., 1990.

Лит.: С у х а р н и к о в А. Ф. Дудар Хаханов. Ордж., 1983; Я д ы х П. А. Во власти музыки. Вл., 1997. С. 121–129; Б а т а г о в а. Композиторы; ее же: Хаханов Дудар Соломонович (1921–1995) // ОЭЭ. С. 550.

Л. К. Гостиева

ХАХИЙСКАЯ УЗДЕЧКА [ХАХИАГ ХАХ ИДОНÆ] — дорогая, добротная уздечка, которая упоминается в *кадаге* «Насиран-алдар». Согласно сюжету, *Ацамаз* обратился по-*хатиагски* к *сундуку*, в котором вместе с *ангусским седлом*, *бабийской накидкой* находилась и Х. у. Возможно, по аналогии с ангусским седлом, слово «хахиаг» связано с ойконимом неясной этимологии Сур-Хахи в Назрановском р-не Ингушетии, жители которого считались орстойцами. Этноним хахи встречается среди племен пуштунов.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 315, 503; С у л е й м а н о в А. С. Топонимия Чечено-Ингушетии. III ч. (Предгорная равнина Чечено-Ингушетии). Грозный, 1980. С. 25.

Л. Ч.

ХАЧИРТИ Анзор Кансаович [**ХАЦЫРТЫ** Хъансауы фырт Æмзор (1929–2006)] — д. филос. н., засл. деят. науки РСО-А, чл.-корр. РАЕН, проф. ГГАУ. После окончания КБГУ Х. учился в аспирантуре Московского гос. пединститута. С 1957 г. он работал в ГГАУ, с 1984 по 1999 гг. — зав. каф. философии. В 1960 г. Х. защитил канд. дисс. на тему: «О формировании социалистической интеллигенции в национальных республиках (на материалах Северной Осетии)», в 1981 г. — докт. дисс. на тему: «Социально-философские аспекты современного развития культуры».



А. К. Хачирти

Х. — автор свыше 150 опубликованных трудов, в числе которых крупные монографии об истоках философского мировоззрения и духовной культуры осетинского народа, рассмотренные в культурологическом аспекте.

Х. — автор свыше 150 опубликованных трудов, в числе которых крупные монографии об истоках философского мировоззрения и духовной культуры осетинского народа, рассмотренные в культурологическом аспекте.

Доминирующей идеей в плодотворной научной деятельности Х. является проблема генетической связи традиционной осетинской культуры с обширной культурной традицией индоевропейского мира. На основе анализа обширного круга литературных источников, историко-археологического и фольклорного материалов, всего национального культурологического арсенала Х. исследовал североиранский мир (скифы, сарматы, аланы), подтверждая и значительно углубляя выводы своих предшественников о его неразрывной связи и единстве.

В своих исследованиях Х. широко использовал осетинский Нартовский эпос (особенно в кн. I. «Аланика...»), подвергая его подробному историко-культурологическому рассмотрению. Так, проводя сравнительный анализ скифского духовного мира и осетинских Сказаний о Нартах, он весомо подкрепил вывод Ж. Дюмезиля о том, что истоки формирования «Нартиады» восходят к скифскому миру. Х. широко иллюстрировал связи скифо-сармато-аланского мира, начиная с индоиранских культурных корней «Нартиады» вплоть до живых его проявлений в современной осетинской действительности.

Соч.: О формировании осетинской интеллигенции. Ордж., 1964; О языковой традиции народа // ЛО. 1969. № 33; Кавказские традиции и борьба с пережитками в сознании людей. Ордж., 1973; Аланика. Мудрость народа. Кн. 2. Вл., 1999; Аланика; История Северной Осетии XX в. Вл., 2003 (в соавт.); Публицистика. Вл., 1999 (1-е изд.); 2005. (Изд. 2-е); Аланика: Культура и цивилизация. Кн. 3. Вл., 2009.

Лит.: Исторический и правовой вестник. Сб. науч. тр. (Материалы конференции, посвященной 80-летию со дня рождения доктора философских наук, профессора А. К. Хачирти). Вл., 2010.

Л. К. Гостиева

ХЕЙЕРДАЛ Тур [**HEYERDANL** Thor (1914–2002)] — знаменитый норвежский путешественник, археолог и писатель. Родился в городке Ларвик на юге Норвегии. Закончил естественно-географический ф-тет Ун-та Осло, где изучал зоологию и географию. Его перу принадлежит множество книг, в которых описываются его кругосветные путешествия. Их целью было доказать, что Мировой океан не разделял, а связывал цивилизации, созданные на разных континентах. Х. приписывали возрождение диффузионизма, объяснявшего распространение культур-





ных явлений через контакты между народами. Его научные заслуги связаны с достижениями



Тур Хейердал

в области экспериментальной истории и этнографии. Параллельно Х. интенсивно занимался археологией. Еще в 1975 г. Х. выступил с докладом о первооткрывателе Америки, викинге Лейфе Эриксоне, в американском штате Миннесота в рамках торжественного празднования начала норвежской миграции в США. Там, среди прочего, он сказал, что когда-то предки викингов пришли как переселенцы в свой скандинавский дом, и что большинство ученых считает, будто они прибыли с Кавказа. Х. считал, что история норвежских королей ведет свое начало от одного короля, выросшего на берегах *Черного моря*. Его звали Один, и он привел свой народ на север. На рубеже тысячелетий Х. вновь вернулся к своим мыслям об Одине, сначала в статье для норвежской ежедневной газеты «Афтенпостен», а затем и в книге «Без границ» (в соавт. со шведским историком и археологом Пером Лиллиестремом), которая вышла в 1999 г.

Опираясь на исландские саги XII–XIII вв., Х. доказывал, что родиной асов (древних богов Скандинавии) была территория северного Приазовья и Азербайджан. С этой целью им была организована археологическая экспедиция в район древнего города Танаис на берегу Азовского моря (2001). Экспедиция была российско-норвежской и раскопала аланский могильник. По ее результатам Х. (тоже в соавторстве с П. Лиллиестремом), успел написать еще книгу «В погоне за Одним» («Jakten på Odin»). Основная канва выдвинутой Х. теории — обоснование того, что в районе Азова жили аланские племена асы-оссы (предки осетин), которые, по его предположению, будучи теснимы римлянами, во главе с вождем Одним переселились из низовьев Дона к берегам Норвежского моря. Один, который был человеком, а не богом, привел предков викингов в Скандинавию, где умер и стал впоследствии объектом религиозного куль-

та. Другую группу древних германских богов — ванов, заключивших союз с асами, Х. считал сарматским племенем сираков. Таким образом, его скандинавские предки имеют азово-кавказские корни. По Х., название Азов — «ас-хов» — означает «храм асов».

В этой же монографии, характеризуя аланосетин, Х. и П. Лиллиестрем высказались о происхождении Нартовских сказаний: «Осетины сохранили национальный эпос — цикл сказаний о богатырях-нартах, который был частично заимствован у них соседними народами (абхазами, адыгами, карачаевцами и рядом других народов Кавказа). По мнению многих исследователей, Нартовский эпос восходит к аланам, в нем явно видны следы эпоса древнейших индоевропейцев». В марте 2002 г. в рамках семинара по теории науки, проходившего в Ун-те Осло, Х. выступил с докладом «Испытания для Снорри», в котором изложил свою дискуссионную гипотезу перед широкой аудиторией деятелей культуры и науки.

Соч.: Ingen Grenser. Oslo, 1999; В погоне за Одним. М., 2008. С. 406 и др.

Лит.: Ч и б и р о в. ОН. С. 22, 229, 230, 431; К в а м Р. Тур Хейердал. Биография. Кн. III. Человек и мифы. М., 2016. С. 333–345.

Л. А. Чибилов

ХЕСТАНОВ Татари [**ХЕСТАНТЫ** Тәтәри] — *сказитель*, уроженец г. Алагир РСО-А. От него в 1941 г. М. Гапповым записан *кадаг* «О том, как Батрадз женился на дочери Солнца» («Батрадз Хуры чызджы куыд ракуырда»).

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

И. Б.

ХЕТАГУРОВ А. [**ХЕТАГКАТЫ А.**] — *сказитель*, уроженец сел. Нар РСО-А. От Х. в 1923 г. С. Джанаевым записан *кадаг* «Голодный год у Нартов и Даредзанов» («Нарты æмæ Даредзанты æххормаг аз»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 15, д. 23, л. 18–20.

И. Б.

ХЕТАГУРОВ Аслан Казбекович [**ХЕТАГКАТЫ** Хъазыбеджы фырт Аслан (1972)] — живописец-монументалист, член СХ России, засл. худ. РСО-А, преподаватель Владикавказского художественного училища им. А. Джанаева,



один из организаторов творческого объединения профессиональных художников «АРТ-ОС».

Х. окончил живописно-педагогическое отделение Владикавказского художественного училища (1991), отделение монументальной живописи живописно-ф-тета Ленинградского художественного ин-та им. И. Е. Репина (1997) (мастерская проф. А. А. Мыльникова).



А. К. Хетагуров

Круг профессиональных интересов Х. — монументальная и станковая живопись, книжная графика.



Нарты на привале. Худ. А. Хетагуров

Х. принимал участие в реставрации росписей К. Л. *Хетагурова* в соборе Вознесения Господня г. Алагиря, в росписи храма и трапезной Аланского Богоявленского женского монастыря в сел. Тамиск, храма Святителя и Чудотворца Николая Мирликийского в сел. Бирагзанг, Крестильного храма в Соборе Святого Георгия Победоносца в г. Владикавказе. В 2004–2005 гг. художник участвовал в создании мозаичного панно Мемориала Славы «Великая Отечественная война» в г. Владикавказе, в 2006–2015 гг. работал над росписями храмов и монастырей Северной и Южной Осетии. Х. — автор знака-эмблемы международного турнира по вольной борьбе «Аланы» (2017).

Большое место в творчестве Х. занимает нартовская тема. В 1997 г. им была успешно защищена дипломная работа на тему «Гибель Нартов». С 1995 по 2006 гг. Х. созданы графические работы «Сослан», «Бросание камня», «Нарты на привале», «Курдалагон», «Борцы-нарты», «Батрадз», «Афсати», «Гатаг», «Лучник», «Арта нарт кувд» и др. По мнению искусствоведа М. Перовой, «эпические сказания осетинского народа, история его духовного созидания, веками формировавшиеся духовно-нравственные идеалы представляются художником в контексте универсального, вселенского понимания бытия». В 2000–2002 гг. Х. разработан проект историко-этнографического комплекса «Страна Нартов» и проект «Сквер Нартов».

В 2016–2017 гг. Х. и З. Х. Валиевым осуществлен крупный проект — уникальными росписями на сюжеты Сказаний о Нартах расписаны 500 кв. м свода и стен зрительного зала Госдрамтеатра им. К. Л. Хетагурова в РЮО, восстановленного после пожара 2005 г.

Соч.: Союз художников РСО-Алания. 70 лет: 1939–2009: живопись, скульптура, графика, декоративно-прикладное искусство. Вл.–Р-на-Д., 2009. С. 102, 207.

Лит.: П е р о в а М. Живописец Аслан Хетагуров. Путь к духовному преображению // URL: <http://artgallery.darial-online.ru/hetagurov/perova.shtml>

Л. К. Гостиева

ХЕТАГУРОВ Константин (Коста) Леванович [ХЕТАГКАТЫ Леуаны фырт Къоста (15 октября 1859 г. — 1 апреля 1906 г.)] — великий осетинский поэт, прозаик, драматург, публицист, этнограф, основоположник осетинской литературы и литературного языка, первый профессиональный художник Осетии, видный общественный деятель.

Х. — один из ведущих представителей осетинского словесного искусства, обратившихся в своем литературном творчестве к мифопоэтическим мотивам. Являясь носителем доминантных смыслов осетинской народной традиции, он вобрал в свое художественное сознание эпические сюжеты и образы, ставшие архетипической основой его литературных произведений.

Первый поэтический сборник на осетинском языке Х. назвал «Осетинская лира» («Ирон фæндыр»). Близость поэтического творчества с





народным песенным искусством позволила ему выступить в особом качестве — певца-сказителя.



К. Л. Хетагуров

Образ сказителя — один из устойчивых архетипов осетинской словесности; он навсегда вошел в эту литературу метафорой или аллегорией литературного творчества. Архитектоника, идейные концепты, образы и язык «Осетинской лиры» заложили основу осетинской литературы, — и не только в

литературы: осетинским сознанием рубежа веков принята за образец поэзия гражданского пафоса, национального и общественного содержания и классической силлабо-тонической европейской формы стихотворного образца. Наряду с многообразием архитектурных пластов в «Осетинской лире» представлены литературные интерпретации фольклорных мотивов (Хугаев).

Представляют интерес наброски в записных книжках поэта, являющиеся одной из первых попыток авторской циклизации «Нартиады», и свидетельствующие о стремлении Х. заложить основы эпической литературы. Он был вовлечен в процесс письменной фиксации *кадагов* и тщательно собирал эпические тексты от носителей устно-поэтической традиции. В предельно сжатой записи в своем блокноте он охватил почти полностью два цикла эпоса: «Уархаг и его сыновья» («Уæрхæг æмæ йæ фырттæ») и «Урызмаг и Шатана» («Уырызмæг æмæ Сатана»). Там же приводится один из сюжетов, связанный с образом *Сырдона* — «Сырдон и его деревянная чаша» («Сырдон æмæ йæ хъæдын къус»).

Творчество поэта пронизано реминисценциями Нартовского эпоса. В черновом варианте поэмы «Хетаг» присутствует сцена: когда главный герой собрался в Осетию, в *Нар*, друзья задали ему вопрос: «Что это за страна?». Хетаг ответил, что сильнее этой страны нет, так как там жили нарты. А для того, чтобы подчеркнуть бесстрашие и героизм Хетага, в поэме его называют сыном *Урызмага*.

В произведениях Х. слово «нартон» является синонимом героического, выдающегося, исключительного (стих. «Пастух»). В басне «Постник» упоминается чудесное целительное средство «нартон хос». Творчески перерабатывая мотивы и образы Нартовского эпоса и прибегая к приемам *гиперболизации*, поэт создает уникальный образ Нарта Урызмага в стихотворении «Пастух-батрак» (Салагаева).

В стремлении уподобиться нартовскому певцу и преобразить драматическую реальность быта осетинского народа автор также находит творческий идеал в эпических образах, апеллирует к силе воздействия художественного мастерства нартовских героев:



К. Хетагуров слушает знаменитого сказителя.

Худ. М. Туганов

части собственно лирики. Уже символ «осетинской лиры» оказался предпочтительней национальному эстетическому чувству в сравнении с прецедентами и альтернативами. «Осетинская лира» утверждена основанием национальной





Если бы пел я как нарт вдохновенный,
 Если б до неба мой голос взлетал,
 Все бы собрал я народы вселенной,
 Всем бы о горе большом рассказал!

Эпическими реминисценциями преисполнено стихотворение «Всати» («Æфсати»). Произведение было создано Х. на основе сюжета фольклорной песни о покровителе лесных зверей и охотников *Афсати* и впоследствии стало популярнее своего первоисточника. В традиционный фольклорный сюжет поэт вносит свои стиливые особенности, композиционные приемы, динамику изложения. Эпический образ Афсати приведен и в рассказе «Охота за турами». Представляется значимым, что в охотничьем этикете осетин, обрядовое моление, обращенное к Афсати перед *охотой*, сохранено по настоящее время.

Фольклорно-мифологические ассоциации возникают также в поэтическом произведении Х. «В пастухах» («Лæскъдзæрæн»), при упоминании селения *Даредзанов* (Даредзанты хъæу), *Одноглазого великана* (Иуцæстон уæиг), трехногого столика (*æртæкъахон фынг*) — непременно атрибута ритуального застолья нартов, а также страны *Терк-Турк* (Терк-Турчы бæстæ), некой мифической страны, куда, согласно одному из эпических сюжетов, отправился по просьбе своего *Безымянного сына* Нарт Урызмаг).

Интертекстуальные связи с мотивами осетинской «Нартиады» явно прослеживаются в одном из наиболее ярких поэтических произведений Х. «На кладбище» («Уæлмæрдты»), в основе которого угадывается кадаг «Сослан в Стране мертвых» («Сослан мæрдты бæсты»). Описание загробного мира в поэме Коста включает сюжеты, являющиеся традиционными для эпических текстов (Абисалова).

Х. было хорошо известно, что каждый образ осетинской «Нартиады» индивидуализирован в сознании народа. Одно упоминания имени эпического героя достаточно, чтобы без комментариев дать характеристику гостеприимной хозяйке, почтенному старшему, либо непобедимому воину.

Коста использует архетипические образы кадагов как готовые символы, не нуждающиеся в специальном толковании. Так, герой стихотворения «Кто ты?» («Чи дæ?»), жалуясь на гру-

бость, хитрость и коварство отца своей возлюбленной, сравнивает его с Сырдоном. Подобные ассоциации встречаются и в ряде других произведений Х.

Представления об универсальном архетипическом символе идеальной женщины в образе *Шатаны* нашли литературное воплощение в галерее женских портретов поэтических текстов Х. По его убеждению, главные достоинства женщины — те добродетели, которыми была наделена Шатана: мудрость, проницательность, щедрость, *гостеприимство*, доброжелательность.

Неоднократно упоминает поэт о высокой значимости Нартовского эпоса в этнической культуре осетин в этнографическом очерке «Особа», а также в эпистолярном наследии.

Лит.: ОНС. 1948; НК. ИАЭ. 3; Хетагуров. ПСС. 1; Цагаева А. Кюста æмæ наргы эпос // МД. 1950. № 4; Абаев. ИТ. 1990; Салагаева З. М. Коста Хетагуров и осетинское народное творчество. Ордж., 1957; Абисалова Р. Н. Аллюзии нартского эпоса в творчестве Коста Хетагурова // Материалы Международной юбилейной научной конференции «Россия и Кавказ». Вл., 2010; Хугаев И. С. Генезис и развитие русскоязычной осетинской литературы. Вл., 2008; Кусаева З. К. Мифо-фольклорные традиции в осетинской литературе // Фундаментальные исследования. Серия «Филологические науки». № 4 (ч. 4). 2013. С. 1005–1011; она же: Проблема фольклоризма в осетинской литературе // Материалы Международной научно-практической конференции «Эпос «Манас» — памятник мировой эпической культуры», 18–20 декабря 2012 г. Москва, Институт стран Азии и Африки МГУ им. М. Ломоносова. С. 78–81.

З. К. Кусаева

ХЕТАГУРОВ Таймураз [**ХЕТАГКАТЫ** Таймураз (вт. пол. XIX — нач. XX вв.)] — народный *сказитель*, уроженец сел. *Нар* Алагирского ущелья РСО-А, проживал в г. Владикавказе. От него в 1880 г. В. Ф. Миллером были записаны (позже переведены на русский язык и опубликованы в первой части «Осетинских этюдов») *кадаги* «Как родилась Шатана» («Сатана куд райгуырди»), «Урызмаг, Хамыц, Созырыко» («Уырымæг, Хæмыц, Созырыхъ») и «Урызмаг и Шатана» («Уырымæг æмæ Сатана»). В том же году от Х. и Гаги *Есенова* — сказителя, уроженца г. Владикавказа РСО-А, В. Ф. Миллер записал также кадаги «Как убили отца Батрадза





Хамыца» («Батрадзы фыд Хамыцы куыд амардтой»), «Как родился Батрадз» («Батрадзы райгуырды»), «Батрадз и Бадзанаг» («Батрадз æмæ Бæдзæнаг»), «Как Батрадз отомстил за смерть своего отца» («Батрадз йæ фыды туг куыд райста»), «Как Бог убил Батрадза» («Хуыцау Батрадзы куыд амардта»), «Созырыко» («Созырыхъо»), «Урызмаг и Созырыко» («Уырызмæг æмæ Созырыхъо»), «Хамыц, Созырыко и Урызмаг» («Хамыц, Созырыхъо æмæ Уырызмæг»).

Лит.: ИАС. Т. 1. С. 103–107, 223–226, 231–232, 258–259; ОЭ. Вып. I. С. 18–58.

И. Б.

ХЕТТСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К НАРТОВСКОМУ ЭПОСУ. Хетты — индоевропейский народ бронзового века, обитавший с конца III — нач. II тыс. до н. э. до конца VIII в. до н. э. в Малой Азии, где основал Хеттское царство. Некоторые ученые считают, что хетты переселились в Малую Азию через Кавказ или через Балканский полуостров, другие — что хетты принадлежали к древнему населению Малой Азии.

Самой яркой мифологической параллелью к Нартовскому эпосу является «Песнь об Улликумми», составленная в XIII в. до н. э. Ее главный герой напоминает *Сослана*. В целом это история о том, как бог Кумарби пытался отомстить своему сыну, громовержцу Тешубу, свергнутому с престола. Кумарби решил сотворить могучего мятежника, который победил бы бога грозы и разрушил бы его город Куммию. Он заручился поддержкой «Моря» и, согласно одной из версий:

У Кумарби подпрыгнуло сердце.

Со скалой сочелся Кумарби,

И оставил он семя в скале.

От «брака» со скалой, лежавшей в Холодном озере, и родился в положенный срок каменный герой Улликумми, что вполне может означать «разрушитель Куммии». Затем Кумарби призвал богов Ирсириров, и они перенесли ребенка на землю и положили его на плечи Упеллури (аналог Атланта), стоявшего посреди моря; там мальчик стал расти не по дням, а по часам. Когда он вырос таким большим, что море стало ему по пояс, бог *Солнца* заметил его, преисполнился гнева и страха и поспешил известить обо

всем Тешуба. Тешуб и его сестра Иштар взобрались на вершину горы Хацци (гора Касий близ Антиохии) и увидели оттуда чудовищного Улликумми, возвышающегося посреди моря. Тешуб горько расплакался; Иштар попыталась его утешить. Тогда Тешуб, по всей видимости, решил выйти на битву против Улликумми. Он велел своему слуге Тасмису привести быков Серису и Теллу, и украсить их, и призвать гром и дождь. Затем началась битва; но боги оказались бессильны. Улликумми подступил к воротам Куммии и принудил бога грозы отречься от престола. Хебат, супруга Тешуба, стояла на *башне*, наблюдая за ходом сражения; когда ей принесли дурные известия, она едва не упала с крыши от страха. «Если бы она сделала хоть шаг, она упала бы с крыши, но женщины поддержали ее и не дали ей упасть».

По совету своего слуги Тасмису Тешуб решил обратиться за помощью к премудрому Эа и отправился в его «город» Абцуву, то есть в «Нижнее море», в котором и обитал Эа. Эа собрал совет богов и призвал Кумарби к ответу; тот хвастливо раскрыл перед всеми свой замысел, и боги в ужасе разбежались. Тогда Эа пошел к богу Энлилю и рассказал ему о случившемся, а затем направился к старику Упеллури, на плечах которого вырос Улликумми. И тут выяснилось, что Упеллури ничего не заметил. Он ответил, что даже когда на нем воздвигли *небо* и землю и когда потом пришли и отсекли небо от земли медным *ножом*, он тоже ничего не знал. Слова Упеллури, по-видимому, навели Эа на счастливую мысль. Он велел открыть древнее хранилище и вынести оттуда древний нож, которым небо когда-то отсекли от земли. Этим могучим оружием он перерубил Улликумми ноги и тем лишил его силы. Затем он объявил о своем подвиге всем богам и призвал их снова выйти на битву с каменным исполином, который на сей раз оказался против них бессилён. Конец истории утрачен, но можно не сомневаться, что завершилась она возвращением Тешуба на трон и поражением Кумарби и его чудовищного сына.

Здесь перекликаются с Нартовским эпосом не только рождение и быстрое детство неуязвимого героя из камня, перенесенного с места своего рождения, но также отрубание ему ног неким особым металлическим орудием, напоминающим





Балсагово Колесо, наблюдение женских персонажей с башни за происходящим, *богоборческие мотивы*.

На сходные черты между Сосланом и Улликумми впервые обратил внимание Е. М. *Мелетинский*, сопоставляя Сослана с персонажами других традиций. Он отметил, что в сказаниях о рождении Сослана, *Митры* и Улликумми «можно допустить общую основу».

В поэме о царствовании Бога-Защитника тоже есть эпизод, напоминающий об обстоятельствах гибели Сослана:

...Стал им так говорить он тогда:
«Слово мое да услышите!
Слух свой склоните ко мне!
Расчлените на части его!
По спине колесница проедет!
Перережьте вы голень ему! . . .»
Бог Грозы и Тасмису схватили
Бога-Защитника крепко,
И они распластали его,
И его расчленили на части,
По спине колесница прошла
И ему перерезала голень.
И воззвал Бог-Защитник тогда:
«Бог Грозы! Господин мой великий!
Раньше я был покорен тебе
И теперь покоряюсь опять! . . .».

Более того, у хеттов существовал культ бога-меча, явно родственного скифскому Арею и осетинскому нарттовскому *Батрадзу*. Вот как востоковед Дж. Г. Маккуин описывает хеттское святилище в Язылыкае: «На стене помещения ...обнаружен еще один картуш с именем Тудхалии, а ниже на той же стене — самая удивительная и загадочная сцена. На ней изображен огромный меч, по-видимому вонзенный в скалу, ибо острия его не видно. Рукоять изображена в виде четырех львиных голов и человеческой фигуры над ними; судя по остроконечной шапке или шлему, это изображение божества...При разгадке его назначения следует обязательно учитывать частный характер этого внутреннего «алтаря» и символ его — огромный меч, вонзенный в скалу!». С. С. *Бессонова* вообще считает Эгейский регион и Малую Азию источником мифа о боге-мече, откуда он попал на Кавказ.

С беременностью *Хамыца*, родившего грозного витязя Батрадза, перекликается эпизод

беременности Кумарби богом Грозы в хеттской поэме. Его предшественник Ану высмеивает его:

Во-первых, теперь ты чреват
Отважнейшим богом Грозы.
Чреват ты теперь, во-вторых,
Рекою огромной Аранцах,
И, в-третьих, теперь ты чреват
Отважнейшим богом Тасмису.
Родятся три бога ужасных,
Как тяжесть в тебе их оставлю.
Теперь ты беременен ими...

Бог Грозы ищет, как ему выйти из чрева Кумарби, и, наконец, выходит через отверстие в его *черепе*. Его роды принимают Богини-Защитницы. Уже П. К. *Козаев* увидел сходство между хетто-хурритским Тешубом и Батрадзом.

Стоит вспомнить также родоначальника нарттов *Уархага* — «Волка». Культ *волка* в индоевропейской традиции имеет очень древние корни. С ним связан, например, древнехеттский близнечный миф о происхождении хеттов от тридцати близнецов, уже сопоставлявшийся с Нарттовским эпосом. В приведенном хеттском близнечном мифе волк представляется в качестве предводителя боевой дружины. Близкая к нарттовской символика прослеживается в обращении хеттского царя Хаттусилиса I (XVII в. до н. э.) к воинам на собрании-панкусе, которых он призывал: «Ваш род да будет единым, как волчий!», «Вас, моих подданных, род да будет единым, как волчья стая!».

В вышеупомянутом древнехеттском тексте о детях царицы Канеса речь идет о браке 30 сыновей и дочерей царицы между собой. Единственный из всех братьев — младший (букв. «последний») узнал сестер и пытался воспротивиться браку, но, видимо, было уже поздно. Это важный для Нарттовского эпоса осетин мотив *инцеста*. С собой братья пригоняют *осла*. В тексте хеттского близнечного мифа, кроме того, есть важная культовая сцена, где осел производит акт оплодотворения: «И осел оплодотворяет». В. В. Иванов сопоставляет этот образ с ослом *Бората* в осетинском Нарттовском эпосе.

Судьбу *Арахцау*, которого нашли рыбацкие и усыновил их работодатель *Бедзенаг*, напоминает хеттская «Сказка о Боге Солнца, корове и рыбацкой чете». Там ребенка, родившегося у не-





обычной пары, находит и усыновляет рыбака: «Рыбак поднял ребенка с земли. И тут начни рыбака его покачивать, тут начни рыбака ему радоваться. И он положил ребенка себе за спину и унес его». Придя в свой дом в городе Уршу, рыбака велел жене притвориться, что у нее роды. «И слову мужа она повиновалась. Она пошла в спальню покоить, и улеглась на постель, и закричала. И когда люди города услышали ее крик, они стали так говорить: “Жена рыбака родила сына”. Так говорили люди города, и начинали они им приносить: один хлеб, другой масло и пиво...».

С образом *барса* у корней дерева в осетинском эпосе перекликается хеттский ритуальный текст: «А деревья, вы под небесами зеленеете! Лев под вами ложился спать, леопард под вами ложился спать, а медведь взбирался на вас!».

С «Нартиадой» сравнивается и переданная Страбоном скифская легенда о том, как на Афродиту-Апатуру напали гиганты. Богиня поодиночке заманивала их в укрытие, где они погибли от рук спрятавшегося там *Геракла*. С. С. Бессонова считала близкой к ней хетто-хурритскую легенду о богине Инарас, обманом, в сговоре со смертным человеком Хупасиясом, погубившей змея Иллуянку и его детей. Но последняя близка и к сказанию о том, как *Шатана* и *Урызмаг* совместными действиями обманули и погубили *Схуали-малика*.

К. Скотт *Литтлтон* указал на параллель тому, как Инарас ради достижения своей цели отдается Хупасиясу, в Нартовском сказании, где *Шатана* вступает в сношение с Залийским змеем, чтобы добыть *воду* для охлаждения Батраджа, а затем Батрадж убивает залийских змей для своей закалки. В. А. *Кузнецов* сопоставляет с хеттским змеем Иллуянку образ летающего змея-дракона Иллунка из осетинского сказания, записанного в сел. Мацута.

Есть параллель и *Курдалагону*. Хатто-хеттская богиня Катахципури призывает Хасамила — «кузнеца всемогущего». Она просит его взять с собой железные гвозди, медный молоток, железный «катпуписет» (значение неизвестно), железный очаг. Бог-кузнец распарывает черную землю и, видимо, входит в нее, что напоминает о создании Курдалагоном сохи.

В Сариссе, Карахне и, по-видимому, во многих других городах существовал культ бога, ко-

торый фигурировал в текстах под эпитетом, означающим, вероятно, «духзащитник» или «провидение». По мнению О. Р. Гарни, он был покровителем дикой природы; и, действительно, в одном из текстов он описывается как «бог открытой местности». Он изображался стоящим на *олене* (своем священном животном) и держащим в руке *зайца* и сокола. Культ этого бога был очень популярен и, несомненно, восходил к глубокой древности, будучи очень близким осетинскому *Афсати*. В одной из хеттских историй рассказывается о том, что охотник Кесси взял в жены женщину по имени Шинтальмени. Она была настолько хороша собой, что Кесси стал слушать только жену. Он перестал заботиться о богах — не посвящал им хлеб и сосуд с *вином*, не ходил на *охоту*. Мать Кесси стала укорять его за то, что ему теперь мила только жена, что не ходит он на охоту в горы и ничего не приносит своей матери. Взял Кесси *копье*, позвал за собой *собак* и отправился в горы Натара на охоту. Но боги гневались на Кесси, и они спрятали от него зверей. По воле богов он долго скитался в горах, испытывал крайнюю нужду и заболел. Все очень напоминает запреты осетинских охотников, в том числе на общение с женщиной, и наказание за их нарушение от *Афсати*.

У богини Солнца Аринны и бога Грозы был сын Телепину, покровитель урожая. Когда он удаляется («исчезает»), в стране наступает засуха и голод. Очевидно, Телепину был богом плодородия. В одном из хеттских текстов о нем сказано: «Он боронит и пашет, он орошает поля и растит колос». Бог Грозы отправляется на его поиски, проносится по горам и долам, но тщетно. Потом ищет его *орел* — тоже безуспешно. Наконец заснувшего Телепину по просьбе богини Камрусепы (или Ханаханы) находит пчелка, будит и зовет назад. С возвращением бога наступает весна, жизнь природы и людей обновляется. Этот сюжет можно сблизить, например, со сказанием о пропаже Сослана (Созырько), которого «три [фамилии] нартов ...искали от одного сегодня до другого сегодня», и только Батраджу удалось его найти в плену у *кадзи*.

В этом хеттском мифе состояние гнева стало причиной непоследовательных действий бога Телепину, что выразилось в неправильности ношения обуви. Так, правый башмак он надевает на левую ногу, а левый — на правую ногу.





Данный контекст по своей предметности близок с темой видения Сослана в Нартовском эпосе осетин, в котором через спор обуви, одна из которой пошита из свиной кожи, а другая — из сафьяна, выражается эсхатологическая идея распада общественной структуры.

Лит.: Луна, упавшая с неба: древняя литература Малой Азии / Пер. с древнемалоазиатских языков Вяч. Вс. Иванова, вступ. ст. и комм. Вяч. Вс. Иванова. М., 1977. С. 47, 52–53, 55–61, 73, 78, 116–121, 126–140, 144–145, 158; И в а н о в В. В. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 3. Сравнительное литературоведение. Всемирная литература. Стиховедение. М., 2004. С. 150; К о з а е в П. К. К истокам этнокультурной истории народов Кавказа // Первая международная научная конференция. «Осетиноведение: история и современность» (Владикавказ, 12–18 октября 1991 г.). Вл., 1991. С. 70; Г ю т е р б о к Г. Г. Хеттская мифология // Мифология древнего мира. М., 1977; К у з н е ц о в В. В. Нартский эпос. С. 42–43; Г а р н и О. Р. Хетты. Разрушители Вавилона. М., 2009. С. 171, 235–237; В о л к о в А. В., Н е п о м н я щ и й Н. Н. Хетты. Неизвестная империя Малой Азии. М., 2004. С. 201. С а н ь к о С. Сюжэт «пра зьніклага бога»: гецка-крыўскія (беларускія) паралелі // Кругі: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1994. № 1. Р. 5–24; П р о х о р о в А. А. Хеттский миф «О царице Канеса и 30 ее сыновьях» и его белорусская параллель // Etnolingwistyka. Lublin, 1996. № 8. С. 159–165, Д а ў г я л а Г. Анаталійскі сюжэт пра героя-знайдзёна // Крыўя: Crivica. Baltica. Indogermanica. 1996. № 1. С. 27–49; А р д з и н б а В. Г. Собрание трудов в 3-х тт. М., 2015. Т. II. Хеттология, хаттология и хурритология. С. 618–620; его же: Т. III. Кавказские мифы, языки, этносы. С. 122–123; Н а г о в и ц ы н А. Е. Магия хеттов. М., 2004; М а к к у н Дж. Г. Хетты и их современники в Малой Азии. М., 1983. С. 130–132; Littleton C. Scott. Susa-nō-wo versus Ya-mata nō worōti: An Indo-European Theme in Japanese Mythology // History of Religions. 1981. Vol. 20. P. 277–278.

К. Ю. Рахно

ХИНДЫР — персонаж эпоса, сын *Хосыро* и *Чика* из *кадага* «Сотийский склеп» («Сотийайы зэппадз»). Х. был прекрасным выдумщиком. Своими ложными речами он добился руки дочери *Хазылыка*. Через месяц у него родился сын *Сотиа*, который, повзрослев, построил *склеп* в *Недине*, рядом с нартами.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 714.

И. Б.

ХИРИУФИЙ САУЛАГ, ХИРИУФИНДЗ — персонаж эпоса, безносый Нарт *Саулаг*. Соглас-

но *кадагу* «Пир Урызмага» («Оразмаги кувд»), *Кулбадаг-ус* успокаивала *Урызмага* словами: «Что ты так убиваешься от горя, лучший из нартов! Более жестокие удары судьбы перенесли другие нарты, но даже они так не горюют». В пример она привела безногого Нарта Х. С. См. *Саулаг*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 323, 550; НК. ИАЭ. 2. С. 853.

Л. Ч.

ХИСТГАНАН ТУШПУР — букв. 'холм, бугор для поминок' — определенное место в *Стране Нартов*, где устраивались поминки.

ХИЦ ХАРАН БАРАГ ОБАУ, АМХИЦХАРАН БАРАГ-БАРИЦ, АМХИЦХАРАН БАРАГ ОБАУ [ХИЦ ХАЕРАЕН БАЕРАГ ОБАУ, АМХИЦХАЕРАЕН БАЕРАГ-БАЕРИЦ, АМХИЦХАЕРАЕН БАЕРАГ ОБАУ] — название местности в *Стране Нартов* из *кадага* «Наступление голодного года для нартов» («Нартон адамыл фыды азы сконд»).

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 549.

Л. Ч.

ХМЕЛЬ [ХУЫМЭЛЛЭГ] — растение семейства коноплевых. Шишки Х. являются сырьем для пивоварения, важного для нартов. Согласно Нартовскому эпосу, свойства Х. открыла *Шатана*, увидев, как птичка села на Х., поела его и захмелела. В других *кадагах* говорится, что *Урызмаг* был в лесу и увидел воробья, который опьянел от Х. и заживо упал на землю. Урызмаг вернулся к Шатане и рассказал ей об увиденном. Шатана молвила: «Принеси мне [хмель], наш мужчина, принеси, пригодится он мне». От нахождения захмелевшей «птицы изобилия» примножилась пшеница в закромах Шатаны. По другой версии, опьяневшую от шишек Х. птичку принес ей с горы безвестный дровосек, а вот солод Шатана попросила у своего отца *Уастырджи*. После этого она смогла приготовить *пиво*, «получая таким образом хмельной напиток, связанный с Небом и Землей, смертью и воскрешением, насыщением и изобилием». Впоследствии Х. помог задержать *Балсагово Колесо*, за что *Сослан* благословил это растение.

Этот же древнейший культ Х. зафиксирован и в мифологической традиции южных иранцев.





В древнеиранской (до-зороастрийской) религии это хаома — обожествленный напиток, божество, персонифицирующее этот напиток, и растение, из которого он изготовлялся. «Лингвистическое единство в названиях позволяет ... перенести все древнеиранские сакральные свойства хаомы (хаумы) на осетинский ритуальный хмельной напиток». Наиболее полные данные о хаоме содержатся в «Авесте», прежде всего в «Яште о Хаоме» («Хом-Яшт», «Ясна», 9), следы хаомы обнаруживаются и в иных иранских традициях. Высказывается мнение, что, по крайней мере, часть скифов и сарматов почитала хаому. Хотя сам Заратуштра был ярким противником потребления хаомы, называя его «омерзительным зельем», и спрашивал Ахурамазду, когда тот покарает тех, кто приносит жертвы хаомой, уже его ученики возобновили культ этого напитка. Позднее выжимание хаомы приписывается уже самому *пророку*, который благословил это растение за помощь в борьбе со злыми силами. Согласно «Авесте», первым человеком, выжавшим хаому, был Вивахвант, у которого родился царственный сын Йима (Джамшид). На него за это сошла благодать. Питье этого напитка связывалось у кочевых скифов с *оборотничеством*, ликантропией. Один из вариантов этимологии этнонима «сака-хаумаварга» воспроизводится как «саки, превращающиеся в волков благодаря хаоме». Позже у зороастрийцев хаома была заменена смесью растительных соков, *воды* и молока. Образ Хаомы имеет точное соответствие с божеством опьяняющего напитка Сомой в ведийском культе Индии. В. А. *Цагараяв* подчеркивает близость кадагов об открытии Шатаной свойств Х. к индоиранским мифам о происхождении *хмельного напитка*.

Лит.: А б а е в. ИЭСОЯ. IV. С. 261–262; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 32, 42–44, 163; А к и ш е в А. К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984. С. 64; Р а к и В. Мифы древнего и раннесредневекового Ирана (зороастризм). СПб.-М., 1998. С. 28–29, 156, 312–315; Ц а г а р а е в. Золотая яблоня. С. 116–118; Э л и а д е М. История веры и религиозных идей. М., 2002. Т. I. От каменного века до элевсинских мистерий. С. 285, 295–296.

К. Ю. Рахно

ХМЕЛЬНЫЕ НАПИТКИ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ. В Нартовском эпосе имеются ценные сведения о таких древнейших напитках, как —

ронг, *алутон* (æлутон), *пиво* (бæгæны), *арака* (арахъхъ), *вино* (сæн) и др. На материале Нартовских сказаний подробно исследуются их появление и приготовление, а также ритуальная значимость, культура потребления и повседневная польза.

Согласно эпическим сюжетам, появление ронга, пива и алутона в Нартовском эпосе связано с именем главной героини эпоса — *Шатаны*. Она хранила их в своих кладовых в большом количестве. В *кадаге* «Безыманный сын Урызмага» сказано: «И повела Шатана Урызмага по своим кладовым. Одна кладовая полна пирогами, в другой — от земли до потолка высятся груды вяленого мяса, в третьей — хранятся напитки... Щедрая хозяйка Шатана ухаживает за гостями, от яств столы гнутся, напитки рекой льются. Урызмаг один за другим произносит тосты».

Х. н. упоминаются также в одном из фольклорных источников, где «ангелы гор изготовили пиво (бæгæны), ангелы равнин — вино (сæн), Уацилла (не без помощи Шатаны) — медовый напиток (ронг), известный только нартам. По собственной инициативе черти изготовили араку (арахъхъ). Все эти напитки — ронг, арахъхъ, бæгæны, сæн — были признаны лучшими. Про араку Бог сказал: “Чудесный напиток, но только для тех, кто будет знать меру; для других же будет отравой, ядом”».

Лучшие напитки нарты ставили на столы во время приема гостя и празднеств. Вот характерное описание из кадага «Ацамаз и красавица Агунда»: «Младшие подносили гостям рога, наполненные ронгом, и расставляли по столам большие двуухие кувшины, в которых пенилось черное пиво-æлутон... Обильнее воды лились напитки — крепкий ронг и черное пиво-æлутон».

Х. н. служили своеобразным мерилom чести и достоинства мужчины. Чтобы определить человеческие достоинства *Батрадза*, «нарты посадили его так, чтобы ни до одного кушанья и напитка не смог он дотянуться. Всю неделю сидел на пиру Батрадз, и ни кусочка еды и ни глотка ронга не попало в рот его, но пел он веселее всех и плясал лучше всех». Этот эпический сюжет свидетельствует о культивировании нартами аскетичности, воздержанности в питье спиртного. Они не теряли чувство стыда, были





отважны и разумны, избегали пьянства и сквернословия. В унисон к сказанному звучат и слова из кадага «Собрание Нартов, или Кто из Нартов самый лучший»: «Соседние народы только до тех пор завидовали нартам, слава о нартах только до тех пор разносилась по всему миру, пока воздержаны они были в еде и в ронге меру знали, не предавались обжорству и разгулу». Все эти качества нашли отражение и в культуре и этике осетинского народа.

Х. н. являются обязательным компонентом ритуально-обрядовой жизни как эпических нартов, так и хранителей Нартовского эпоса — осетин.

Лит.: СН. 1981. С. 55–56; ОНС. 2001. С. 211–212; Ч и б и р о в. ТДКО. С. 45, 281, 304–305.

И. А. Бедоева

ХОДОВ Аликхан Умарович [**ХОДЫ** Умары фырт Аликхан] — *сказитель*, уроженец сел. Карджин РСО-А. От него в 1941 г. У. *Богазовым*, Б. *Карсановым* и В. *Тотровым* записан кадаг «Две жены Урызмага» («Уырызмаджы дыууæ усы»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (1), л. 67–72.

И. Б.

ХОДОВ Николай Владимирович [**ХОДЫ** Владимыры фырт Никъала (1938)] — выпускник СКГМИ, металлург по профессии, долгие годы возглавлял крупнейшее предприятие цветной металлургии — завод «Электроцинк» (Владикавказ).

Инженер Х. свою работу по специальности удачно сочетает с творческой деятельностью, является известным скульптором-монументалистом. Его творчество получило большое признание, о чем свидетельствует избрание его членом СХ России, присвоением звания «Народный художник РСО — Алания».

Х. — автор более двух десятков скульптурных произведений, большинство из которых украшают различные уголки республики и Северного Кавказа. Следует отметить и то, что не-



Н. В. Ходов

которые его работы, такие как образ *Уастырджи* на Транскавказской магистрали, памятник Коста *Хетагурову* в *Наре*, М. Лермонтову в Кисловодске и Грозном, стали своеобразными



Уастырджи. Скульп. Н. Ходов

символами, вполне укоренившимися в общественном сознании.

Особое место в творчестве ваятеля занимает нартовская тема. Им задумана и осуществлена серия работ из 18 композиций, которые установлены во Владикавказе у входа в парковую зону «Нартон». Галерея впечатляет гармоничностью и оригинальностью стилистических решений. Здесь во всем величии предводителя предстает Нарт *Урызмаг*, задумчив старейший из нартов *Уархаг*, прекрасны его сыновья, в полном смятении и отчаянии пребывает *Дзерасса* («Смерть Ахсара и Ахсартага»), еще мгновение, и будет пущена *стрела* из *лука* мощного *Батрадза*, в привычной сокрушенной позе — многострадальный *Сырдон*. Все композиции отлиты из железобетона, а вес каждого достигает около трех тонн. Благодаря работам Х. парковая зона





«Нартон» стала любимым местом отдыха горожан.

Соч.: 70 лет Союзу художников РСО-Алания. 1939–2009. Вл.; Р.-на-Д., 2009.

Лит.: А к о е ф ф А. Николай Ходов: художник работает не для себя // СО. 2008. № 78.

Л. А. Чибиров

ХОДОВ Псыма Сарабиевич [**ХОДЫ** Ссэрæбийы фырт Псымаæ] — *сказитель*, уроженец сел. Батакоюрт РСО-А. От него в 1941 г. В. Дулаевым и А. Бугаевым записаны *кадаги* «Поход Сырдона» («Сырдоны балц») и «Появление Сырдона среди нартов» («Сырдоны фæзынд Нарты астæу»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (X), л. 24–30.

И. Б.

ХОЗА РАВНИНА [**ХОЗЫ** БЫДЫР] — название местности из рассказа *Созырыко* в *кадаге* «Урызмаг, Хамыц и Созырыко» («Уырызмæг, Хæмыц æмæ Созрыхъо»).

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 543.

И. Б.

ХОЗИЕВ Разден Ибакович [**ХОЗИТЫ** Ибахъы фырт Разден (1919–2001)] — хозяйственный работник и общественный деятель, зав. хоз. отделом колхоза «Власть труда», общественный корреспондент газеты «Растдинад» (1940–1990), *сказитель*, собиратель осетинского фольклора.



Р. И. Хозиев

Х. родился в сел. Хозитыкау Зругского ущелья РСО-А, в начале 30-х гг. XX в. переселился в сел. Рассвет,

окончил ростовский филиал Всесоюзного рабфака (ВЗУК).

Интерес к устному народному творчеству осетин появился у Х. с юности, он записывал Нартовские сказания, легенды, сказки, пословицы и поговорки. В 1941 г., когда в Осетии были организованы Нартовский комитет и экспедиционные бригады с целью сбора Нартовских *кадагов*, сотрудники второй бригады С. Брита-

ев, К. Гутнов и А. Дзодзиков записали у Х. около 15 сказаний. Нартовское сказание «Нарты и Мукара» («Нартæ æмæ Мукара»), записанное у сказителя А. Дзодзиковым, опубликовано в 2010 г.

Х. оказал большую помощь Нартовскому комитету в поиске сказителей, у которых (Дрис *Бирагов*, Петка *Еналдиев*, Александр *Губаев*, Ладе Хозиев, Антон *Хасиев*) было записано большое число *кадагов* о Нартах.

Х. являлся активным популяризатором устного народного творчества осетин.

Соч.: Нартæ æмæ Мукара // НА СОИГСИ, ф. Фольклор, оп. 1, п. 23, д. 56 (бр. II), л. 438–441; Нартæ æмæ Мукара // НК. ИАЭ. 5. С. 153–154.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 3. С. 68, 157.

Л. Г.

ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ ЗАНЯТИЯ [**ХÆДЗАРА-ДОН КУЫСТЫГÆ**]. В Нартовском эпосе осетин нашли отражение базовые Х. з. — скотоводство и земледелие; в сказаниях нарты представлены как оседлый, так и кочевнический народ.

Важнейшим занятием нартов является скотоводство, которое носит у них экстенсивный характер. Мясо и молочные продукты составляют основной рацион. На своих больших пиршествах у *Алагата* они закалывают десятки голов крупного и мелкого рогатого скота и устраивают, как выразился В. И. *Абаев*, «мясные оргии». О значительном месте скотоводства в жизни нартов повествуют многие сказания, что видно уже по названиям *кадагов* и их сюжетам: «Как Сослан пошел в пастухи»: «Выпал глубокий снег. Никто из нартов не мог выйти и выгнать свою скотину»; «Из-за суровой зимы и нехватки кормов Сослан погнал скотину нартов на тучные земли Мукара»; «Из-за засухи нарты не запасли кормов, и скот их погибал от голода» и т. д. В *кадагах* часто упоминаются такие виды домашнего скота, как коровы, быки, *ослы* и др.

Наличие скота выступает у нартов залогом богатства и жизнеобеспечения. Разведение скота, его содержание и оберегание возлагается не только на выбираемых на *Ныхасах пастухов* (ими бывали и такие герои, как *Сослан* и *Батрадз*), но и вверяется покровительству особого *небожителя* — *Фалвара*. Кроме того, нарты просят покровительства и у *Тутыра*, в чьем ведении находятся *волки*. Существенную помощь





в охране скота нартам оказывает порода чудесных псов-овчарок, имеющая своего родоначальника *Силама*. В сказаниях сохранились и клички этих помощников пастухов.

О том, что скотоводство было главным занятием нартов, свидетельствует и следующий фрагмент кадага «Ахснарт и его дети»: «Раз во время покоса, когда весь аул был в поле, Ахснарт и Ахснартаг тоже вздумали косить; купили хорошие косы и усердно принялись за работу, поражая всех своей силой и неутомимостью».

Стада нартов являются главной мишенью недобрых соседей: *великанов, маликов*. Да и для самих нартов самой желанной добычей их захватнических *походов* выступают стада соседей.

Особое отношение у нартов к коневодству. Лошади считаются у них главной ценностью, что отразилось в самых разных мотивах: «Что будем делать мы, нарты, если падут наши кони? Ведь человек без коня, все равно, что птица без крыльев». О значимости таких оценок свидетельствует и то, что в эпосе сохранилось более двадцати имен-кличек выносливых, умных, понимающих человеческий язык и могущих дать своему ездоку умные советы, *коней*; в их числе разнообразные имена-эпитеты.

Конь — верный спутник нартов и их небесных покровителей — играл исключительную роль в жизни и быту нартовского народа. Большую часть своей жизни нарт проводил в походах, а они не были пешими. Лошади применялись исключительно для верховой езды. Только в одном эпизоде в повозку впрягают лошадей.

Судя по сказаниям, нартам хорошо было известно земледелие. Сослан, сбежав от великанов, «вдруг видит огромную пашню. Пашет ее уаиг, одноглазый и однорукий: плуг перед собой толкает, на поясе висит мешок с зерном, борона к ноге привязана — он и пашет, и сеет, и борону за собой волочит» (кадаг «Сослан ищет того, кто сильнее его»). В другом сказании Нарт *Сыбалц*, «встав с первыми лучами солнца, наладил свой плуг, выехал с ним со двора и стал пахать поле Соппара» («Нарт Сыбалц, сын Уахтанага»). То, что земледелие занимает важное место в хозяйственной деятельности, подтверждается наличием в *пантеоне* целого ряда покровителей, так или иначе относящихся к этому роду Х. з.: *Хоралдар, Бурхорали, Елиа-Уацилла*.

В осетинской «Нартиаде» первым человеком, созданным *Богом*, был отец *Бора Уархаг*. Сначала он жил в горах, затем небесные силы спустили его на *Талагскую равнину*, где он построил прекрасные замки. Позже небожитель *Курдалагон* спустил ему с *неба* плуг из булатной стали, изготовленный в его кузнице. Нарт богатырского сложения *Хумбар Большой* одновременно пахал ста плугами («...æртыккаг бон бабæй Сау хонхи Сау уæйуг рацудæй, æма ' й Хуцау нарти устур Хумбар бæл æрцæуын кодта. Е ба уæд сæдæ готонетæй хумæ кодта»). Плуг у нартов, как и у скифов, считался даром небожителей и рассматривался как великое культурное достижение. Заимев плуг, Уархаг стал пахать широкое поле и засеял семенами волшебных злаков (зерна), подаренных ему Уацилла.

Нарты развдрили просо и ячмень; упоминается и пшеница. Из проса пекли хлеб и изготавливали *тиво*. А вот Нарт *Саууай* (вариант — *Дзылау*) подарил своим соплеменникам изготовленную им борону из дубовых веток. В сказании же рассказывается о мельнике, который крал зерно и за это заплатился муками на том свете. Посевы зерновых от града, темных туч, разрушительных ветров стал зорко охранять сын Уацилла *Габутдзали*. Но посевам угрожали и другие стихийные бедствия. Потому покровитель ветров *Галагон* запретил лихим ветрам уничтожать посевы, а Елиа (Уацилла) отвратил от них градобитие. Молитвы небесным покровителям нарты совершали на пиршествах, устроенных на специальных молитвенных местах. Не всегда нарты пожинали достойный урожай — часто случались и недороды, и тогда наступал «фыд аз» — тяжелые времена, ставившие нартов в критическое положение; они погибали от голода. В голодный год Батрадз обращается к родителям: «Поедем куда подальше и там продайте меня. Может, это спасет вашу жизнь». В известном сказании *Шатана*, открыв свои кладовые, спасла нартов от голодной смерти.

Согласно другому сюжету, Уацилла преподнес нартам чудесный *совок*: зернохранилища, где есть такой совок, всегда будут полны зерном.

О степени распространения земледельческой культуры у нартов свидетельствует и то, что у них ячмень (пшеница) была шестирядной, но с колосьями случилось непредвиденное. Раз-





гневанный за убийство своего отца, Батрадз жестоко расправляется не только со своими соплеменниками, но и с небожителями. Среди убитых Батрадзом потомков небожителей (семь елиата, семь мыкалгабырта и др.) оказался сын покровителя зерновых Хоралдара — Бурхорали. За этот проступок Хоралдар наказал не Батрадза, а весь народ нартовский. Как повествует сказание, он «бросается на стебель ячменя — а дотоле на ячменном стебле было шесть колосьев — и в ярости сминает его в ладони. Чтобы отомстить за смерть своего сына, он не хочет оставлять на стебле ни одного колоса и уничтожает пять колосьев, оставив лишь один для коня Уастырджи». Имеются и другие сказания, свидетельствующие о знакомстве нартов с земледельческим трудом, хотя в пищевом рационе, как отмечено выше, главенствовали мясо-молочные продукты.

Нарты были знакомы и с садоводством. Наиболее яркий пример тому — известное сказание (с вариантами) о растущей в нартовском саду Золотой Яблоне. В разных кадагах упоминаются и огородные культуры (чеснок, лук и др.).

Нартам было хорошо известно пчеловодство, которому покровительствует небожитель Анигол (больше известен дигорцам). В эпосе упоминаются специальные ящики для пчел — «сул». Продукт пчеловодства — мед — служил начинкой для ритуальных пирогов (мыдамаест), над которыми Шата́на и другие нартовские женщины молились небожителям. Из меда же приготавливали напиток *ронг*.

Трудно представить нартов без *охоты*, которая занимает важное место в их быту. Все свободное от походов и пиршеств время нарты проводят на охоте, которая не только пополняет их пищевые запасы, но и закаляет их, готовит их к более серьезным жизненным испытаниям.

Из ремесел главнейшим является у нартов *кузнечное дело*. При этом настолько почетное, что ему одновременно покровительствуют два святых — Курдалагон и Сафа. Благодаря им нарты обладают *надочажной цепью*, чудесным панцирем, другими необходимыми железными изделиями. Кузнецы изготавливают двойные скамьи для *пиров*, большие двухухие *котлы*, двухухие кувшины, использовали краску из ольховой коры, клей. Дети железного века, нарты, знают

не только железо, но и сталь, хотя в употреблении у них сохраняются бронза, медь (Б. *Скитский*). В сказаниях упоминается как инструментарий кузнеца, так и технологические приемы, вплоть до закалки выдающихся героев и починки *черепов*. О большом почете кузнечного дела свидетельствует и наличие в каждом нартовском селении *квартала кузнецов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 705; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 26–27; СНБ. 1960. С. 80, 303; СН. 1981. С. 18–21 и сл.; Скитский. Очерки; Абаев. ИЭСОЯ. III. Калоев. Нартский эпос; Дынник В. А. Сказания о нартах. М., 1934.

Р. Г. Дзаттиаты

ХОЛМ ДЛЯ МОЛИТВ [КУВÆН КЪУЫПП].
См. *Молитвенный холм*.

ХОЛМ ЛАЗГАР [ЛÆГЪЗÆР ОБАУ] — известное место, которое находится на окраине *Селения Нартов*. Согласно *кадагу* «Голодный год нартов» («Нартыл фыд аз скодта»), на приглашение *Урызмага* голодные нарты от мала до велика с радостью откликнулись, а столы растянулись до Х. Л. В другом кадаге, решив отомстить нартам за убийство отца, *Батрадз* заставил их сжечь свою выходную *одежду* на вершине Х. Л.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 242, 546; НК. ИАЭ. 3. С. 436, 659.
Л. Ч.

ХОЛМ ПРАВОСУДИЯ [ТÆРХОНЫ ОБАУ] — определенное место в *Стране Нартов*, где разбирались все споры и тяжбы. На Х. п. происходят решающие поединки между *Сосланом* и *Тотрадзом*. «Давай встретимся вновь в Хусдзагат Занартском, на Холме правосудия, где в поединке решают, кто прав, а кто виноват. Там и сразимся мы один на один», — говорит Сослан Тотрадзу.

Лит.: СН. 1978. С. 206.

Л. Ч.

ХОРАЛДАР [ХОРÆЛДАР, ХУАРÆЛДАР] — наряду с *Бурхорали* и *Уацилла* — покровитель хлебных злаков, урожая и земледелия. Двусложное слово Х. («хор» — зерно, урожай; «æлдар» — повелитель, господин) означает хлебодержец, владыка злаков. Х. — *небожитель* антропоморфный: он ест, пьет, отправляется в





походы, от его гнева и расположения зависит жизнь людей. Нарты имели несчастье дважды обидеть его, и оба раза он причинил им величайшие бедствия. Согласно одному из сказаний, *Батрадз* сразился с небесными силами, уничтожил многих из них, в том числе сына хлебного покровителя Х. — Бурхорали. Решив узнать имя убийцы своего сына, Х. прячется в почетной чаше нартов *Уацамонга*, наполненной *пивом*. При этом он слышит, как Батрадз хвалится своими подвигами, среди которых называет и убийство сына Х. Возмущенный Х. выскакивает из чаши и решает наказать нартов, уморить их голодом.

Для достижения поставленной цели Х. послал на нартов семилетний недород. В то время на стеблях пшеницы, проса и ячменя выросло по шесть колосьев. Чтобы оскудели урожаи нартов, Х. обрывает их, оставив лишь по одному колосу на каждом стебле, и то по просьбе небожителя *Уастырджи*. «Оставь мне колос пшеницы для пирогов, колосья проса и ячменя на корм моему коню», — обращается с просьбой к разгневанному Х. небесный Уастырджи.

В Нартовских *кадагах* и в трудовых песнях Х. и Бурхорали стоят рядом с Уастырджи, *Никола*, Уацилла и другими покровителями. Оба хлебных покровителя встречаются то самостоятельно, то вместе; есть сюжеты, где они упоминаются в качестве погонщика быков, плугаря и сеятеля. Суеверные осетины верили, что всякое начинание, сделанное руками небожителей, дает желаемые результаты. В одной песне исполнитель обращается к Х., Никола, Бурхорали, Уастырджи, *Мады Майрам* с призывом выйти на поле и приступить (вместе с односельчанами) к пахоте и тем способствовать произрастанию богатого урожая зерновых. Можно предположить, что это был один покровитель, известный под двумя именами, существующий в двух ипостасях — отца и сына. При этом более популярным было название «Бурхорали», о чем свидетельствует то, что в некоторых сказаниях Х. называется Бурхоралдар.

Х. близок к *Богу*, живет в его доме, научил людей пользоваться земными благами. Пахотные поля горной Осетии с их межами — плод его стараний. Х. на двух бычках (черной и белой масти), рожденных в дни *Тутыра* и подаренных им *Фалвара*, провел первую борозду,

вспахал все пахотные угодья и тем способствовал произрастанию богатого урожая. С распространением христианства, в результате все возрастающей роли земледелия, покровители хлебных злаков и урожая (Х., Бурхорали), грома и молнии (Авриагъд) как имеющие первостепенное значение в хозяйственной жизни народа, слились в одно целое в образе христианского патрона Ильи, получившего у осетин свое олицетворение в образе Уацилла.

У других народов Кавказа божеством, эквивалентным Х., был карачаевский «Хардар».

Лит.: Абаев. ИЭСОЯ. IV. С. 252; Миллер. ОЭ. II. С. 318–323; НК. ИАЭ. 1. С. 171; НК. ИАЭ. 3. С. 204–206; ОЭЭ. С. 571–572; Чибиров. ТДКО; его же: ДПДКО. С. 179–184, 232.

Л. А. Чибиров
Р. П. Кулумбегов

ХОРАХАРЗА [ХОРÆХÆРЗÆ] — персонаж эпоса, супруга Нарта *Уархтанага*, мать его единственного сына *Сыбалца*. Х. — «свет души», любовь Уархтанага. Х. похитил *Одноглазый великан*. Уархтанаг с молодежью спешит вызволить ее, но *великан* бдительно охраняет Х. Даже когда спит на своей кровати из слоновой кости, держит ее рядом, ни на шаг не отпуская от себя. Охраняют ее железные двери, волшебный петух и *конь* великана. Уархтанаг вместе с пятьюстами нартами-храбрецами освобождает ее и привозит домой. Х. родила Уархтанагу сына. В тот же день у жены *Солнца* родилась дочь. У этих детей было общее счастье, они были предназначены друг для друга.

Лит.: НК. 1989. С. 129.

Х. Ц.

ХОРХОРАГ — название породы *коней* в Нартовском эпосе. В *кадаге* «Сын Алыбега из рода Албегата и нарты» («Алыбегаты Алыбеджы фырт æмæ нартæ») Х. — конь *Алыбега* из рода *Албегата*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 694.

И. Б.

ХОРЧЕСКА — популярный персонаж эпоса. В большинстве сказаний она проходит как *Дочь Солнца*, в других ее имя *Фатимат*, в третьих — Х. сияет, как звезда. Она была в плену у крылатого *семиглавого великана* *Кандзаргаса*. *Бат-*





радз освобождает Х. и выдает замуж за своего отца *Хамыца*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 254–260.

Х. Ц.

ХОРЫ УАЦИЛЛА. См. *Уацилла*.

ХОСРОЕВ Дзаппо [**ХОСРОТЫ** Дзаппо] — *сказитель*, уроженец сел. Сурх-Дигора РСО-А. От него в 1941 г. Лазарем Хосроевым записан *кадаг* «Поход Сырдона» («Сирдони балци»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56.

И. Б.

ХОСРОЕВ Инус [**ХОСРОТЫ** Инус] — *сказитель*, уроженец г. Алагир РСО-А. От него в 1941 г. М. Цагараевым, М. Гапповым и К. *Бесоловым* записан *кадаг* «О том, как Уастырджи похитил нартовскую красавицу» («Уастырджи Нарты рæсугды куйд аскъæфта»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (V), л. 72.

И. Б.

ХОСРОЕВ Тамерлан Тотурбекович [**ХОСРОТЫ** Тотырбеджы фырт Тамерлан (1952)] — композитор, педагог,

дирижер, сын композитора Т. С. *Хосроева*. В 1973 г. окончил дирижерско-хоровое отделение Орджоникидзевого училища искусств (класс О. А. Ушакова), в 1979 — дирижерско-хоровой ф-тет Московского государственного музыкально-педагогического ин-та



Т. Т. Хосроев

им. Гнесиных по классу проф. Л. А. Поповой.

С 1980 г. — преподаватель Владикавказского колледжа искусств им. В. Гергиева. Один из инициаторов и организаторов Международного конкурса пианистов имени З. А. Лолаевой во Владикавказе (1997). Редкий педагогический дар и высокий профессионализм позволили Х. создать авторскую школу начального воспитания оперно-симфонических дирижеров. Ученики Х. — Т. Зангиев, Х. Тедеев, Г. Албегов, Д. Муриева — лауреаты международных кон-

курсов, выступают с концертами в Москве, Санкт-Петербурге, Владикавказе, других городах России, за рубежом.

Первые сочинения композитор написал для фортепиано. Фортепианная музыка Х., в том числе Концерт для фортепиано с оркестром, увертюра для двух фортепиано «Сказания нартского эпоса», сонаты, пьесы неоднократно и с успехом исполнялась в лучших концертных залах страны. Важную сферу композиторских интересов составляет хоровая музыка, в которой автор раскрывает себя как мастер хорового письма, знаток секретов вокально-хорового звучания и голосоведения. Одним из первых осетинских композиторов Х. обратился к жанру духовной хоровой музыки, написав хоры на тексты православного священника и просветителя XIX в. Аксо Колиева «Чырыстыйы рухс райгадзинад» («Светлое Христово воскресение»), «Мады Майраемы кадзы зарæг» («Хвалебная песня матери Марии»), «Мах фыд» («Отче наш»).

Большой художественный интерес представляют сочинения Х., воплощающие нартовские темы и сюжеты. В ряде сочинений композитора представлены музыкально преломленные эпические топосы и хронотопы. Праздничная танцевальность царит в антифонно-игровой хоровой «Радостной», реминисценцией героических походов, сражений предстают сюжетно-программные эпизоды масштабных, ярко живописных хоров «Дарьяльские ворота», «Бальсагово колесо», увертюры для двух фортепиано «Сказания нартского эпоса».

Соч.: Сюита «Дарьяльские ворота» в 4-х частях («Горянка» на слова К. Хетагурова для смешанного хора а cappella; «Радостная» для смешанного хора а cappella; «Песнь об утраченной юности» на стихи О. Хайяма для смешанного хора а cappella; «Дарьяльские ворота» на слова Л. Поповой, Т. Т. Хосроева для смешанного хора и фортепиано (1979);

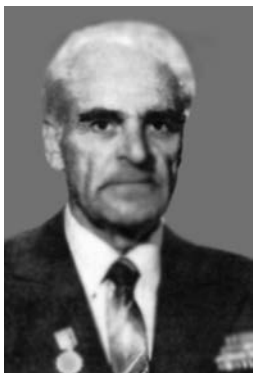
Лит.: Б а с и е в а З. Мелодии, вдохновленные образом Коста // СО. 2000. 30 сентября. С. 8; Б а т а г о в а Т. Праздник музыки // Ног газет. 1997. № 1; е е ж е: Хоровая симфония жизни Тамерлана Хосроева // Музыка и время. 2012. № 12. С. 34–36; Л е в и т с к а я Л. Когда есть увлеченность // СО. 1994. 30 декабря; С у д а к о в а О. Радостный свет таланта // СО. 1995. 26 октября.

Т. Э. Батагова





ХОСРОЕВ Тотурбек Соломонович [**ХОСРОТЫ** Соломаны фырт Тотырбег (1926–2012)] —



Т. С. Хосроев

композитор, педагог, исполнитель, уроженец сел. Дур-Дур РСО-А. В 1943–1945 гг. воевал на фронтах ВОВ, награжден орденами и медалями. В 1948 г. — певец вокального ансамбля Северо-Осетинского радиокомитета. Окончил два отделения Орджоникидзевского музыкального училища (в 1952 г. — народных

инструментов, в 1955 г. — класс альты). В 1955–1967 гг. — артист симфонического оркестра Северо-Осетинской гос. филармонии. В 1971 г. окончил Ереванскую гос. консерваторию им. Комитаса по классу композиции проф. Г. Егиазаряна и Э. Багдасаряна. Преподавал музыкально-теоретические дисциплины в педагогическом училище № 1 (1962–1988 гг.), музыкально-педагогическом училище (1971–1976 гг.), училище искусств (1976–1981 гг.) г. Орджоникидзе (ныне г. Владикавказ).

Х. — авторитетный представитель осетинской композиторской школы, автор оркестровых, камерно-инструментальных, вокально-оркестровых, хоровых сочинений, песен, произведений для оркестра народных инструментов. Во всех произведениях композитора сказывается его ориентация на традиции музыкальной классики и осетинского фольклора. Особе место в творчестве композитора занимает нартовская тема.

Одно из лучших произведений Х. — «Симфонические эскизы по картинам М. Туганова». Сюита включает пять контрастных и красочных частей, каждая из которых представляет собой композицию с сюжетно-живописной обобщенной программностью. I часть — «Создание осетинской лиры», II — «Ацамаз играет на свирели», III — «Обвал в Арашенда», IV — «Цоппай», V — «Пир нартов». Картины и рисунки М. Туганова вызвали к жизни оркестровые эскизы, в которых наряду с пластической выразительностью, почти зримой образностью и эмоциональ-

ной достоверностью переданы элементы сюжетной конкретики. Стенания *Сырдо*на слышны в плачущих интонациях струнных (I часть), пастушья переключка деревянных духовых и *симд* воссоздают пасторальную картину природы, оживающей под звуками *волшебной свирели Ацамаза* (II часть), звукоизобразительными средствами «рисует» в III части сюиты цепь событий-картин — от безмятежной капели (пиццикато струнных), схода лавины (грохот ударных, меди) к оплакиванию погибших (плач-хъарæг струнных). В двух последних частях акцент переносится на создание эмоциональной и психологической атмосферы — сурового, грозного обряда («Цоппай») и широкого, радостно-го праздника («*Пир нартов*»).

Соч.: Кантата «Певец земли родной» для баритона, меццо-сопрано, хора и оркестра на стихи Г. Цаголова и А. Гулуева (1965); Реквием в 8 частях для меццо-сопрано, хора и оркестра на слова Ш. Джикаева и Г. Цагараева (1992); «Балцы зарæг» для смешанного хора и оркестра на стихи К. Хетагурова; Оркестровые поэмы «Осетия» (1971); «Магистраль» (1987); Сюита «Симфонические эскизы по картинам М. Туганова» в 5 частях (1980–1995); «Осетинская рапсодия» для симфонического оркестра (1982); Баллада для альты и фортепиано «Сказ о победе» (1957); Элегия для валторны и фортепиано (1968); Квартет для двух скрипок, альты и виолончели в 4-х частях (1969); Произведения для оркестра народных инструментов, фортепианные, хоровые, вокальные сочинения.

Лит.: Б а т а г о в а Т. Праздник музыки // Ног газет. 1997. № 1; ее же: Реквием по погибшим // СО. 1996. 3 июня; ее же: Тотурбек Хосроев: солдат и музыкант победы // Владикавказ. 28 июля. 2010. С. 3; П а н а с я н П. Творчество — дорога жизни // СО. 1997. 11 сентября; С к у д и н а Г. В Северной Осетии. Заметки с пленума композиторов // Музыкальная жизнь. 1971. № 6; Ц х у р б а е в а К. Плодотворная четверть века // Социалистическая Осетия. 1964. 24 июля.

Т. Э. Батагова

ХОСЫРО — персонаж эпоса, муж *Чики*, отец *Хиндыра* из *кадага* «Сотийский склеп» («Сотийайы зæппадз»). В эпосе больше не упоминается.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 553–554, 714.

Л. Ч.

ХОХОВ Аслан-Гирей Знаурович [**ХОХТЫ** Знауыры фырт Асланджери (1894–1965)] — известный осетинский художник-график, собира-





тель и исследователь осетинского народного искусства, председатель Северо-Осетинского отделения СХ (1943–1955), засл. деят. искусств СО АССР.



А.-Г. З. Хохов

Х. окончил Ленинградскую Академию художеств (мастерская П. А. Шиллинговского) (1927), работал в области станковой и книжной графики. Серия его офортов «Образование» (1927), «Моя родина» (1934–1935), «Советская Осетия» (1953–1955), серия во-

многочисленного собирания и изучения образцов орнаментального искусства в 1932 г. стал его альбом «Осетинские орнаменты». В 1948 г. вышло его второе дополненное издание — цветной иллюстрированный альбом «Осетинский народный орнамент», являющийся по сей день одним из лучших и наиболее полных собраний национального орнамента.

Х. известен как художественный оформитель и иллюстратор осетинского Нартовского эпоса. В 1946 г. впервые был издан сводный текст Нартовских сказаний на осетинском языке — «Сказания о Нартах» («Нарты кадджыгæ»). Иллюстрации и художественное оформление в издании были выполнены Х. Искусствовед А. А. Дзантиев отмечал, что «цветные, выполненные акварелью иллюстрации Хохова были призваны в ярких, зримых образах передать характер и дух осетинского фольклора. Можно спорить о достоинствах тех или иных листов художника, но бесспорно, что введение в иллюстративный материал элементов национального орнамента значительно обогатило издание».

Соч.: Осетинские орнаменты. Кн. I. Ордж., 1932; Нарты кадджыгæ. Дз., 1946; Осетинский народный орнамент / Собрал А. З. Хохов. Текст К. А. Берладиной. Дз., 1948; О художественном оформлении нартовского эпоса // СО. 1947. 29 января; Мастер монументальной скульптуры (Ч. У. Дзанагов) // СО. 1956. 4 января; Становление изобразительного искусства // СО. 1964. 29 июля; Вдохновенное мастерство (С. Д. Тавасиев) // СО. 1965. 15 апреля.

Лит.: Дзантиев А. Графика А. Хохова // Молодой коммунист. 1967. 14 июня; Гажданова З. Т. Художник Осетии Аслан-Гирей Хохов // ИСОННИ. Т. XXXVIII. Ордж., 1981; Дзантиев А. А. Художники Северной Осетии. Л., 1988. С. 57–58.

Л. К. Гостиева

ХРИСТИАНСКИЕ ВЛИЯНИЯ. См. *Исторические истоки эпоса.*

ХРОНОЛОГИЯ И ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ЭПОСА. Нартовский эпос в той или иной мере знаком многим народам Кавказа. Наиболее полные версии зафиксированы на Центральном и Северо-Западном Кавказе. Исследователи неоднократно отмечали полноту и завершенность циклов осетинской версии эпоса, высокое развитие родственных адыгской и абхазской версий. Интересны и богаты варианты эпоса балкарцев, карачаевцев, чеченцев,



Нарт Батраз. Худ. А.-Г. Хохов

енных плакатов для «Окон ТАСС» и другие работы получили высокое признание. Х. являлся автором ряда публикаций об осетинском искусстве, творчестве К. Л. Хетагурова, городской архитектуре Владикавказа и др.

Х. — создатель первого в истории Осетии альбома национального орнамента. Результатом





ингушей. Национальные версии имеют как общие черты, обусловленные общим историческим развитием, единой экологической нишей и близким хозяйственным укладом, так и самобытные, относящиеся к *мировоззрению*, социальному устройству нартского общества, отношениям с соседними племенами. Оригинальностью отличаются не только предания разных народов; особенности есть и в вариантах, записанных в разных местностях внутри одной этнической группы. За мифическими сюжетами эпоса часто кроются влияния исторических событий и личностей, что делает его одним из важных источников для реконструкции прошлого.

Осетинский эпос с точки зрения выявления в нем исторических корней остается наиболее изученным во многом благодаря фундаментальным комплексным исследованиям В. Ф. Миллера, В. И. Абаева, Ж. Дюмезиля. Сопоставление данных лингвистики, истории, этнологии, фольклористики с письменными источниками и археологическими данными позволило им определить время появления в эпосе ряда имен, мотивов и сюжетов.

Упоминаемые в сказаниях географические названия указывают, что местом основного этапа их формирования были степи Северного Причерноморья и равнины Предкавказья. Как в осетинской, так и в версиях других народов — носителей эпоса описываемые в преданиях события относительно часто увязываются с верховьями Кубани. Рассматривая закономерности возникновения эпоса, Е. М. Мелетинский писал: «Древность отдельных мотивов нартского эпоса не отражает времени возникновения героического эпоса как художественного жанра, как эпического цикла об определенных героях-богатырях, так как вообще формирование этого жанра в большинстве случаев относится к периоду этнической консолидации, организации племенных союзов и архаических форм государственности». Основываясь на этой закономерности, многие исследователи считают, что Нартовский эпос формировался и циклизировался, главным образом, в период возникновения и расцвета аланского племенного союза и формирования ранних форм государственности.

До сих пор абсолютная хронология возникновения и этапов развития преданий и сказаний, легших в основу эпоса, не может быть точно установлена (В. Абаев). Истоки многих

мотивов и сюжетов уходят в глубокую древность, опорных сведений о которых крайне мало. Для древнейших обществ ученые, как правило, располагают только археологическими источниками. Опора только на этот источник может указать время возникновения той или иной хозяйственной деятельности или типов вещей. Интерпретация изображений тотемных животных, абстрактных символов и сюжетных композиций с привлечением сравнительной мифологии способна обозначить в общих чертах очень широкий, выходящий за пределы Кавказа, круг аналогий. Но конкретные механизмы формирования эпического мифа на основании только этих источников определить невозможно.

Наиболее четко выделяются исторические пласты, имеющие надежную опору в письменных источниках (раскрывающих детали событий, верований, традиций, а также имена), особенно когда они подкреплены данными и археологии, и фольклора, и лингвистики.

Самые ранние письменные упоминания сюжетов, вошедших в осетинский эпос, находятся у *Геродота* (V в. до н. э.), что позволяет уверенно говорить о том, что они бытовали уже в первой половине I тыс. до н. э. Глубокий след оставил период расцвета феодальной Алании X–XIII вв., в частности яркие, проявившие себя как военачальники, представители правящих династий. Поздние сюжеты и мотивы надежно связываются с алано-монгольскими отношениями XIII–XIV вв. Можно с полной уверенностью говорить о том, что эпос развивается, пока существуют *сказители*.

Пласт I тыс. до н. э. Впервые обычаи и предания скифов описал Геродот (ок. 484 г. до н. э. — ок. 425 г. до н. э.). На основании сведений из его «Истории» В. Ф. Миллер провел ряд параллелей между скифскими обычаями и эпическими преданиями: *обычай скальпирования* у скифов — и эпический мотив, связанный с изготовлением *шубы* Нарта *Сослана* из скальпов; священная чаша, которую подносили своим героям скифы, — и чаша *Уацамонга*; происхождение скифов от Зевса / Геракла и дочери водного или речного царя или полуженщины-полузмеи (хтонического, водного происхождения) — и происхождение *Батрадза* от брака *Хамыца* с дочерью морского царя, и ряд других параллелей. Перечень этих параллелей был продолжен





Ж. Дюмезилем: переключка скифского культа *Ареса* (воплощением которого был *меч*) с образом Батрадза; чучела принесенных в жертву скифскому царю *коней* — и чучело коня Сослана; связь Батрадза с грозовым, а Сослана — солнечным божествами. В. И. Абаев отмечал схожесть сказаний о попытке нартов убить ставшего старым и дряхлым *Урызмага* с описанным у Геродота обычаем массагетов убивать стариков, а также с подобным обычаем у алан. К древнейшим пластам эпоса относятся *близнечные мотивы*, мотив образования первой брачной пары, которую составили брат и сестра, образ *волка* (*Уархага*) как тотема-первопредка.

Описанные Геродотом мифы позволили Ж. Дюмезиллю сформулировать теорию о трифункциональной структуре скифского общества (жрецы, воины, земледельцы) и провести аналогии с обществом нартов, где эти функции выполняли, соответственно, роды: *Алагата*, *Ахсартаггата* и *Бората*.

Первой пол. I тыс. до н. э. датируется зафиксированный В. И. Абаевым (на материалах «Авесты» в комплексе со сравнительной мифологией и лингвистикой) пласт представлений осетин о *небожителях*, светлых и темных силах. Обозначения осетинами светлых сил («*заедтае аемае дауджытае*») и злых сил (*великаны*, *малики*) показывают, с одной стороны, связь с древним индоиранским миром, а с другой — дозороастрийские корни доживших до наших дней осетинских верований. Общее индоевропейское происхождение, очевидно, связывает уаигов осетинских мифов с авест. *Вауц*, гоголевским *Вийем*, старолитовским *Wejopatis* (В. Абаев). Еще одно осетинское название великанов — *гумиры* (библейского «Гомер»), возможно, этимологизируются как киммерийцы (Вс. Миллер, В. Абаев).

Пласт I тыс. н. э. В I–III вв. н. э. на эпиграфических надписях Причерноморья появляется имя Атамаз / Аттамаз. С этим временем возможно связать происхождение имени эпического *Ацамаза* (В. Абаев, Т. Гуриев).

В V в. Моисей Хоренский записывает предание об аланской царевне *Сатиник* и ее браке с армянским царем Арташесом. Имя царевны переключается с именем нартовской *Шатаны*. Е. М. Мелитинский считал, что сказание Моисея Хоренского следует рассматривать как свидетельство популярности образа Шатаны и Нартовских *кадагов* уже в V в. н. э.

В эпосе нашли отражение миграционные процессы, протекавшие в период расцвета Хазарского каганата (VIII–IX вв.). В 1941 г. И. Собиев записал в Дигорском ущелье сказание «Нартов происхождение от Алтанов», или от Аланов, пришедших со стороны *Беутая*. Археологические материалы свидетельствуют о том, что движение в сторону гор современной Осетии могло произойти как в середине VIII в. непосредственно из Кисловодской котловины, так и позднее, около X в. (если допустить, что первоначально население Кисловодской котловины мигрировало на Средний Дон и уже с Дона возвратилось на Кавказ).

В VII–IX вв. у носителей аланской археологической культуры наблюдается всплеск моды на металлические амулеты. Их носили женщины, дети, подростки, но практически никогда не носили мужчины. Связь с женщинами солярных амулетов в виде колеса с четырьмя спицами кажется возможным объяснить, сопоставив его с эпическим *Балсаговым Колесом*, защищавшим честь девушки, дочери *Солнца*, оскорбленной солнечным героем Сосланом. Изучавшая амулеты В. Б. Ковалевская высказала предположение, что амулеты в виде колеса с тремя полулунными выступами являлись символом семьи. В одном из погребений Мокрой Балки ремешок с таким амулетом связывал руки мужчины и женщины. Огненное / солнечное колесо имеет широкий круг аналогий в индоевропейском мире.

Очень популярными были во II пол. VIII–IX вв. кольцевидные амулеты с птичьими головами. Образ девушки-птицы широко распространен в фольклоре разных народов, в том числе и осетин. В эпосе он связывается с образом прародительницы воинского рода Ахсартаггата *Дзерассы*. Анализ распределения амулетов с птичьими головками на территории расселения носителей аланской культуры Среднего Дона (салтово-маяцкая культура) показал, что в приграничных поселениях, первыми подвергавшихся риску нападения, амулеты носили взрослые женщины разного возраста — видимо, представительницы воинской знати, тогда как на внутренних территориях, где социальные роли могли быть более размытыми, амулеты отмечены в погребениях только старших женщин, очевидно, выполнявших обязанности хозяйки дома. Образ Дзерассы Т. Гуриев связывал с влиянием монгольского предания об Алун-гоа,





родившей трех сыновей от небожителя, проникшего ночью в юрту в виде луча света. Однако подобные сюжеты были распространены и у других народов задолго до монгольского нашествия, возможно, и у алан (В. А. Кузнецов).

Пласт X–XIII вв. Ряд значительных изменений в эпосе связан с христианизацией Алании. И, хотя христианство у северокавказских алан фиксируется с VII в. (В. Кузнецов), толчок к широкому его распространению в аланском обществе дало крещение правителя Алании в нач. X в. Последовавший через некоторое время после этого кратковременный отказ от христианства не сильно воспрепятствовал его распространению: ок. 932–943 / 47–950 гг. (Д. В. Белецкий, А. Ю. Виноградов); 922–930-е гг. (С. Н. Малыхов). Этимология имен осетинских небожителей, активных действующих лиц эпоса, говорит о сильном влиянии христианства, шедшего как из Грузии, так и из Византии.

Христианские мотивы проявляются в эпических сюжетах, связанных с гибелью основных героев. Погубившее Сослана солнечное Балсагово Колесо в дигорских вариантах сказаний периодически называется то *Ойнона Колесо* (св. Иоанна), то колесом *Фыдыуани* (Отца Иоанна). Нарта Батрадза погребают в *Софийском склепе*; слезы оплакивающего его *Бога* превращаются в христианские храмы и святилища (архаичное сказание связывает смерть Батрадза с забрасыванием его меча в море) (Ж. Дюмезиль). Часть исследователей полагают, что прототип этого склепа находится на Северном Кавказе, однако согласия в его локализации не достигнуто.

Видимо, XI–XII вв. можно датировать если не появление, то оформление мотива обвешивания Сослана и его боевого коня шумящими подвесками с целью испугать выращенного *чертями* коня противника — *Тотрадза*. Действительно, в XI–XII вв. на Северном Кавказе, в частности у алан, у воинской элиты, была распространена мода расшивать большим количеством бубенчиков обувь, *одежду*, головные уборы, сбрую коней (Н. Г. Ловпаче).

Само имя «Тотыр-адз», как имя христианское (Феодор Тирон), видимо, также вошло в эпос в период расцвета христианства в Алании. Имя Феодор известно аланам со вт. пол. X в. (строительная надпись 965 г. Сентинского храма). Св. Феодор был одним из наиболее популярных святых-покровителей у воинов Визан-

тийской империи, среди которых были и аланы. Изображение и имя св. Феодора как покровителя было запечатлено на аверсе свинцовой печати одного из аланских военачальников Византии — антипатоса и катепана Григория Аланского (1060–1080 / 1090 гг.).

Историческим лицом перв. пол. XI в., имя которого могло войти в эпические сказания, была жена Георгия Авагского, Альда. Ее имя созвучно с именем первой жены Нарта Урызмага — *Ельда*.

Имя Урызмага Д. В. Белецкий и А. Ю. Виноградов осторожно связали с именем аланского правителя нач. XII в. Росмика. Другую интерпретацию имени Росмика («румяный») предлагал А. Алемань, неиранским считал его В. Ф. Миллер. По Абаеву, имя Урызмага происходит от личного иранского имени Варазман («подобный дикому кабану») и известно на Кавказе с VII–VIII вв.

В фамилии носителей жреческой функции Алагата исследователи видят переключку со свидетельством Ш. Б. Ногмова о том, что каменные здания, в частности, христианские храмы за Кубанью, в верховьях Кяфара и на реке Зеленчуке, называются у адыгов «эллигах-яунне» (Ю. С. Гаглойти, Ю. А. Дзицойты). Сам Ш. Б. Ногмов переводил это название как «дом эллинов», греков. Это встречает возражения ряда исследователей. Однако, действительно, в этих местах располагается большое количество крупных и маленьких христианских храмов, а в Нижнем Архызе находился центр Аланской епархии, подчинявшейся Византии (грекам). Слово «грек» вполне могло быть синонимом слова «христианин» или «священнослужитель».

В XIII в. на исторической арене появляется яркая выдающаяся личность, одаренный военачальник, муж грузинской царицы Тамары — Давид-Сослан. Взятие историческим Сосланом крепости Карс в 1206 г. связалось в народной памяти с Нартом Сосланом (Т. Гуриев, Ю. Дзицойты). Интересно ингушское сказание, согласно которому Соска-Солса проживал в Грузии, в Мцхета. Но в осетинском фольклоре, как доказал Ю. А. Дзицойты, отношение к Давиду-Сослану было презрительным, его фигура совершенно не интересовала сказителей.

В эпосе отражена социальная структура нартовского общества. Оно управляется советом —





Ныхасом, но конкретные социальные функции (воинскую, жреческую и хозяйственную) выполняют три рода (соответственно: Ахсартаггата, Алагата, Бората). Эпический род Ахсартаггата вполне определенно связан с реально существовавшим аристократическим, царским родом Ахасарпакайан («Картлис цховреба»), упомянутым в связи с восстанием алан против Джучидов в 1263 г. К этому роду относился этнарх осетин Ос-Багатар (В. А. Кузнецов). С другой стороны, согласно Нузальской надписи и устным преданиям осетин, Ос-Багатар относился к роду Царазонта, как и Давид-Сослан. В названии рода или феодальной элиты «Царазонта» нельзя не увидеть влияния Византии, так же как в «Ахсартаггата», сохранившееся в эпосе архаичное название этой элиты. Реальная родственная связь Сослана и Ос-Багатара нашла отражение и в эпосе, где и Сослан, и Батрадз — представители рода Ахсартаггата. Не исключено, что богатые погребения Змейского могильника предмонгольского времени могли принадлежать представителям феодальной верхушки, так или иначе связанной с Ахсартаггата-Царазонта (Г. Б. Романова).

Пласт XIII–XIV вв. Следующий этап развития эпоса связан с монгольским завоеванием. Сам термин «нарты» В. И. Абаев, а вслед за ним и Т. А. Гуриев, выводили из монг. нар — солнце. Данная версия продолжает сохранять актуальность, особенно в свете упоминаний алан как солнцепоклонников. Однако эта точка зрения не получила большого распространения. Наиболее популярна у исследователей версия происхождения термина от иран. «паг» — «мужчина», предложенная Л. Лопатинским.

В XIII–XIV вв. в осетинский эпос, по мнению В. Абаева и Т. Гуриева, проникают монгольские имена и предания: монг. Хабичи-Батыр — осет. Хамыц и Батрадз, *Сайнаг-алдар* (Саин-хан — монг. «славный хан», Батый), *Кандзаргас* (Хъан-Ченгес — Чингис-хан), *Балга, Тара сын Нокар, Елтаган, Тогус-алдар, Маргудз* (В. Абаев, Т. Гуриев). Монгольское «Батыр» отделилось от Хабичи-Батыр не случайно, этому способствовали распространенный на Северном Кавказе в тюркской (болгары, хазары) и аланской среде со вт. пол. I тыс. н. э. воинский титул «Багатар» (В. Кузнецов) и, очевидно, связанные с носителями этого титула предания. В частности,

образ Батрадза испытал на себе влияние исторической личности конца XIII — нач. XIV вв., этнарха осетин Ос-Багатара. Реальный факт взятия последним Гори запечатлен в эпосе как один из подвигов Батрадза.

Помимо внутреннего устройства общества нартов, в эпосе упоминаются соседствующие с ними народы. Идентификация этих народов и поиск их исторических прототипов — одна из сложнейших задач. Мнения исследователей часто не совпадают. Единодушие наблюдается в интерпретации страны *Терк-Турк* как страны тюрок на Тереке, *агуров* — как огуров, огузов, сарагуров и прочих, Мысыра — как *Egunta*. О гумирах было упомянуто выше. Не вызывают вопросов и современные названия народов Кавказа: ногайцы, русские, андийцы, ингуши (Ю. Дзиццойты). Ряд этнонимов продолжает вызывать споры. Например, название враждовавших с нартами племен (в эпосе осетин *kaenta*, в эпосе кабардинцев *Synt*) часть исследователей связывают с нахским **kan(a)t* (чеч., инг., *kant*, бацб. *kpat* — «мальчик, юноша, молодец, удалец»). Ю. Дзиццойты видит в кантах — синдов, а Т. Гуриев — китайцев. Не совпадают взгляды на название печенегов: *Быцента* (Т. Гуриев), *Бедзенаг* (В. Абаев).

Таким образом, историческая составляющая эпоса не вызывает сомнений и с накоплением материалов будет проступать все четче.

Лит.: Абаев В. НЭО. 1945. С. 24, 26–28, 31–34, 105, 106; его же: ИТ. С. 43–44, 123–136, 243–260, 261–283, 677–684; Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003. С. 67, 320; Албегова З. Х. Склеп Софии осетинского нартовского эпоса // ПОНЭ. Вл., 2000. С. 231–244; ее же: Забытое сказание о нартах (к вопросу о миграциях алан в эпоху Хазарского каганата) // Нартоведение в XXI веке: 2012. С. 199–214; Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. М., 2011; Гаглойти. НВИНЭ. С. 16; Гуриев Т. А. Сборник избранных статей. Вл., 2010, С. 9, 10, 87–90, 110; Далгат У. Б. Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах // СНЭНК. С. 103; Дзиццойты. Нарты. С. 14, 27–29, 111–117, 222–225; Дюмезиль. Скифы; Ковалевская В. Б. Хронология древностей северокавказских алан // *Alanica* III. Аланы: история и культура. Вл., 1995; Крупинов Е. И. Об этногенезе осетин и других народов Кавказа // Против вульгаризации марксизма в археологии. М., 1953. С. 148; Кузнецов В. А. Христианство на Северном Кавказе до XV в. Пятигорск, 2007. С. 44, 59, 60; его же: Нартский. С. 20, 22–24;





Л о в п а ч е Н. Г. Нартский эпос адыгов и археология // Нартский эпос и кавказское языкознание. Майкоп, 1994. С. 156–162; М и л л е р. Черты. С. 191–205; М е л е т и н - с к и й. ПГЭ; Н о г м о в Ш. Б. История адыгейского народа. Тифл., 1861; Р о м а н о в а. Нартский эпос. С. 22–23, 62–64, 115, 141; С о б и е в И. 1953. Дигорское ущелье // НА СОИГСИ, ф. 9, п. 1, д. 58 а; М а л а х о в С. Н. Алания и Византия: источниковедческие аспекты политических и церковных связей. М., 2015. С. 233.

З. Х. Албегова

ХСИН. См. *Ахсина*.

ХУАНДОН, ХУАНДОН АЛДАР. См. *Кафтысар-Хуандон-алдар*.

ХУБИАЕВА Нина [**ХУЫБИАТЫ** Нина] — *сказительница*, уроженка сел. Махис Цхинвальского р-на РЮО. От нее в 1940 г. И. *Плиевым* записан *кадаг* «Нарт Сырдон» («Нарты Сырдон»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор, ф. 4, арх., 23, оп. 1.

Л. Ч.

ХУГАЕВ Илар Созанович [**ХУЫГАТЫ** Созаны фырт Илар (1900–1970)] — известный *сказитель*



И. С. Хугаев

и знаток народных песен из сел. Хардисар Кударского ущелья РЮО. Записанные от него нартовские *кадаги*, которые он исполнял в сопровождении *двенадцатиструнного фандыра*, вошли в сборники фольклорных произведений. Прекрасно ориентируясь в обычном

праве, Х. примирял кровников, искусно исполнял *обряд посвящения коня* покойнику. Х. был известен и как народный лекарь, костоправ.

Лит.: Джусоев Н. Г. Илар-сказитель // Журн. Квайса. 2008. № 3.

Л. Ч.

ХУГАЕВ Ирлан Сергеевич [**ХУЫГАТЫ** Сергейы фырт Ирлан (1965)] — филолог, д. филол. н., в. н. с. ВНИЦ РАН. Х. — автор двух монографий, научных, научно-популярных и публицистических работ, сборников стихов и

прозаических произведений. В монографии «Генезис и развитие русскоязычной осетинской литературы» (2008) и ряде статей им уделено внимание внутренним («имманентным») источникам и факторам зарождения осетинской национальной литературы, среди которых особое место имеют идеи, образы и сюжеты осетинской «Нартиады».



И. С. Хугаев

Х. исследована динамика трансформации устной культуры в письменную, рассмотрена культурная функция и архетип *сказителя* в осетинском литературном и общественном сознании. Записи, переводы и первые интерпретации нартовских сказаний трактованы им как исходные модусы осетинской профессиональной художественной литературы.

Соч.: Генезис и развитие русскоязычной осетинской литературы. Вл., 2008; От «сказительства» к «писательству»: динамика и комплексы младописьменной культуры // Обсерватория культуры. 2008. № 6. С. 102–109; Имманентные и внешние этнокультурные архетипы как факторы генезиса русскоязычной осетинской литературы // Научная мысль Кавказа. 2009. № 3. С. 121–128; Дифференциация этнографического очерка: жанровая и идейно-тематическая специфика осетинской русскоязычной прозы 60–80-х годов XIX века // ВСОГУ. 2012. № 4. С. 221–227; Кавказская война XIX века в историческом романе Хаджи-Мурата Мугуева «Буйный Терек»: историзм, нарратив, идеал: монография. Вл., 2015; Вериги воли: сборник стихов и стихий. Вл., 2013; Вечный огонь: рассказы, повести, миниатюры. Вл., 2018.

Лит.: Шульженко В. И. О книге Ирлана Хугаева «Генезис и развитие русскоязычной осетинской литературы» // Пульс Осетии. 2011. № 32 (август), 2011; Саввиных М. О. Deprofundis Ирлана Хугаева: эгомистерия в оптике онтологической рефлексии // Крещатик. 2012. № 3 (57). С. 282–305; Глотова Т. А., Синянская В. И. Фраzeологические метаморфозы в поэзии Ирлана Хугаева: традиции и новаторство // ИСОИГСИ. 2018. № 27 (66). С. 139–147; Кулиева Ш. А., Синячкин А. П. «Нерусское в русском»: заметки о транслингвальной литературе и поэзии Ирлана Хугаева // Полилингвальность и транскультурные практики. 2020. № 4 (17). С. 495–504.

Л. К. Гостиева





ХУГАЕВ Ясон [ХУЫГАТЫ Ясон] — собиратель нартовских *кадагов* из Южной Осетии. В 1940 г. от Сачино *Джусоева* он записал кадаги «Нартовский пир» («Нарты куывд») и «О том, как наступила суровая зима у нартов» («Нартыл фыд зымæг куыд ыскодта»). От Харитона *Джусоева* Х. записал кадаги «Как были истреблены нарты» («Нартæ куыд сыскъуыдысты»), «Нарт Урызмаг» («Нарты Уырызмаг») и «Суд Бога над Батрадзом» («Хуыцауы тæрхон Батрадзæн»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, ф. 4, арх. 30, оп. 1, л. 176–180; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 22, д. 57 (1), л. 32–36, 50; п. 28, д. 75 (II), л. 26–29; п. 61, д. 177, л. 236–237.

И. Б.

ХУДАЛОВ Найфон [ХУЫДÆЛТЫ Найфон] — *сказитель*, уроженец сел. Христиановское (ныне г. Дигора) РСО-А. От него в 1901 г. М. *Гардановым* записана песня «Уонай».

Лит.: ПНТО. 1927. С. 146.

И. Б.

ХУДАЛОВ Тиби [ХУЫДÆЛТЫ Тиби] — *сказитель*. От него в 1933 г. Б. *Хадаевым* записан *кадаг* «Бурафарныг из рода Бората и сын Хамыца Батрадз» («Бориати Борæфæрнуг æма Хæмици фург Батраз»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 4, д. 36, л. 3–5.

И. Б.

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ДОСТОИНСТВА ЭПОСА [ЭПОСЫ АИВАДОН АККАГДЗИ-НÆДТÆ]. Говоря о художественных достоинствах Нартовского эпоса, фольклористы отмечали в нем большое сюжетное богатство и разнообразие. Общее количество самостоятельных сюжетов насчитывается более сотни. Вместе с тем, каждый из *циклов эпоса* имеет свой отпечаток, но и внутри цикла сюжеты отличаются разнородным характером. Как отмечал В. И. *Абаев*, при всем трагизме основных конфликтов нет в них однообразной сумрачности скандинавской Эдды или ирландских саг. Эпизоды, насыщенные высоким драматизмом, такие как смерть *Ахсара* и *Ахсартага*, гибель *Сослана*, гибель *Батрадза*, сказание о *Безымянном сыне Урызмага*, бой *Сослана* с *Тотрадзом*, борьба *Сыбалца* с сыновьями *Соппара* и др., перемежаются с эпизодами, где выступают элементы комические; таковы все *кадаги* цикла

Сырдона и ряд эпизодов из других циклов: комический элемент, как считает ряд нартоведов, силен в таких эпизодах, как развод Урызмага с *Шатаной*, Урызмаг и *циклон*, последний «балц» Урызмага, *Сослан* и *Мукара*, *Батрадз* и сын *Кривого великана* и др. При этом драматическое сочетается с комическим и анекдотическим весьма искусно, не механически, а органически (см. *Комическое в эпосе*).

По мнению В. И. *Абаева*, юмор является больше, чем в каком-либо другом из мировых эпосов, не случайным, а существенным элементом Нартовских сказаний, преимущественным носителем юмористической струи. Сырдон — один из популярнейших героев. Создается впечатление, что юмор был в высокой степени свойствен народу, создавшему данный эпос. Вместе с тем вопрос о том, какие функции исполнял юмор в прошлом, остается в фольклористике дискуссионным.

То, что создателям эпоса не чужда была также поэзия природы, доказывается замечательными картинами «Песни об Ацамазе». Нарты отстаивают гармоничное сосуществование с окружающей природой.

Героическое содержание эпоса поддерживается вплоть до последнего аккорда: лучше умереть всем, чем оставить бесславное потомство. Здесь героизм смерти, а не поражение. По З. В. *Абаевой*, гибель всех нартов — гениальный акт народной художественной мысли.

При большом сюжетном богатстве Нартовский эпос характеризуется относительной бедностью художественной формы. Бедность эта, разумеется, — явление не случайное, составляющее особенность тех или иных *сказителей* или народа в целом. Нартоведы в прошлом доказывали, что это — бедность и примитивность той общественной среды, которая породила эпос. Это — бедность древних охотников и воителей, которые в духовной *пище*, как и в материальной, привыкли к здоровой простоте и невзыскательности. Бедность эта не только не снижает художественного впечатления, но, напротив, дает ей ту цельность и законченность, которая создается только полным соответствием формы и содержания. Богатство может быть уродливым и безвкусным, а бедность — стильной и красивой. «Взгляните на горские боевые башни. Сложенные из неотесанных глыб, без цемента,





они не могут быть названы богатыми в архитектурном отношении сооружениями, но это не лишает их своеобразной прелести и очарования. Больше того, именно этой своей простотой, гармонирующей с ансамблем аулов и с суровой окружающей природой, они и производят незабываемое впечатление. Таковы же осетинские нартовские сказания», — писал В. И. Абаев.

В соответствии с идеологическими установками своего времени, которые неодобрительно относились к «феодалному» эпосу, и некоторыми марристскими стадийными идеями, В. И. Абаев заметно идеализировал неаристократичность Нартиады: «Когда мы выше относили создание нашего эпоса к родовому строю, основывались преимущественно на содержании сказаний. Но даже, если бы те соображения были недостаточными, одно только изучение формы сказаний могло бы нас утвердить в убеждении, что Нартовский эпос — продукт доклассового общества. Достаточно прочитать парусодругую сказаний, чтобы стало очевидным: нет, это не феодальный эпос, феодализм говорит совсем другим языком, другим стилем. Обстановка феодального двора, где соревнующиеся профессиональные певцы изощряются перед своим высокопоставленным покровителем, порождает ту изысканность стиля, ту перегрузку художественных средств, нередко в ущерб сюжетной динамичности и содержательности, которые немислимы в суровой обстановке родового быта, где певец, он же воин, он же старший в семье или в роде, поет о героях не для избалованного слуха феодала, а для своей же молодежи, для таких же простых воинов и членов рода, как он сам». Осуждать это нельзя, поскольку надо понимать, что в 1940—1950-е гг. было невозможно говорить об аристократизме Урызмага или Сослана, чтобы не быть обвиненным в приукрашивании классового общества. Популяризация «ханско-феодалного эпоса, составленного в угоду кочевой знати», могла даже обернуться запретом на его изучение и упоминание.

Многие исследователи прошлого, исходя из идеологических соображений, умышленно подчеркивали максимальную реалистичность, историчность и нерелигиозность «Нартиады». В. И. Абаев констатировал: «Суровая жизнь, полная борьбы, опасностей и лишений, породила тот героический дух в народе, который на

протяжении столетий питал его эпическое творчество...И эта же обстановка наложила свой отпечаток на эпос, сдержанный и строгий в выразительных средствах, но полный внутренней силы, динамичности и мужества...». Народная поэзия осетин была бедна лирикой. Это сказалося и на Нартовских сказаниях: лирический элемент в них почти отсутствует. Высокие Х. д. э. объясняются прежде всего тем, что художественные приемы его опираются на находки талантливых людей множества поколений в течение многих веков. В нем широко использованы все возможности богатого осетинского языка.

Общая композиция кадагов проста и легко обозрима, без отступлений и запутанных поворотов. Синтаксис несложен, преобладает простая фраза, сложно-подчиненные конструкции избегаются. Описания скупы и сухи. Диалог лаконичен. Действие, динамика решительно преобладают над описанием и риторикой. Характеристики героев раскрываются в действии, в поступках, а не эпитетах, оценках и характеристиках. Автор обычно сохраняет невозмутимый объективизм. Украшающие эпитеты и сравнения ограничены и не грешат чрезмерной изысканностью. Образы большей частью реальные, т. е. лишены условности, и в пользовании ими соблюдается чувство меры. Язык сжатый, сдержанный, но в то же время богатый, полновесный и меткий.

Нартоведы отмечают некоторые наиболее употребительные образы и выражения из художественного арсенала Нартовских сказаний.

О женской красоте: «от нее изливался свет солнц и месяцев» («хуртæ æмæ дзы мæйтæ касты»), или «от лица ее изливался свет солнц, от шеи — свет месяцев» («йæ цæскомай хуртæ касты, йæ дæллагхъуырæй — мæйтæ»); «ее золотые косы, не умещаясь на ней, ниспадали в сундучок» («йæ сыгъæрин дзыккутæй йæ уæлæ чи нæ цыд, уыдон чыргъæдмæ калдысты»), или «ее золотые косы — до щиколоток» («йæ сыгъæрин дзыккутæ — йæ фадхъултæм»); «ее слезы изливались как обильный жемчуг» («йæ цæстысыгтæ йæ разы цæппузырау абузтой»).

О глазах героя (Батрадза): «его глаза величиной с сито» («йæ цæстыгтæ — сасыры чылты йас»). Похожий образ В. И. Абаев указал в монгольском эпосе: «пестрые глаза величиной с чашу».





О жилище *Донбеттыров*: «пол — синее стекло, стены — перламутр, потолок — утренняя звезда» («йæ бын цъæх авг, йæ къул — æргъæу, йæ цар — сæууон стъаль»).
 Юный витязь, еще ребенок, впервые севший на коня, спрашивает свою мать, как он выглядит на коне. Мать отвечает шутливо: «Ты красуешься, как утренняя росинка на конском помете» («сæууон æртах бæхы лæхыл куыд фидауы, афтæ фидауыс»).

О всаднике-великане: «конь — величиной с гору, сам — величиной со стог сена» («йæ бæх хохы йас, йæхæдаг цъынайы йас»).

О великольном витязе: «Приближается чудный всадник, от него исходит сияние солнца и луны, перед ним клубится туман, над ним кружатся вороны, за ним тянется глубокая борозда. Сияние солнца — это блеск его шлема, сияние луны — блеск рукояти меча, туман перед ним — это пар из ноздрей коня, вороны, которые над ним кружатся — это комья земли, вылетающие из под копыт, глубокая борозда — это царапина от кончика меча». В. И. Абаев приводит для сравнения близкий эпизод из ирландской саги о смерти *Кухулина*, когда возница Лугайда говорит: «Какой-то всадник приближается к нам. Велика поспешность и быстрота, с какими он несется. Словно все вороны Ирландии носятся над ним, а перед ним будто от хлопьев снега пестреет равнина». Лугайд объясняет: «То, что кажется тебе птицами, носящимися над ним, — это комья земли, кидаемые копытами его коня, а то, что кажется хлопьями снега, от которых пестреет перед ним равнина, — это пена с морды коня, падающая с удил». Аналогичное описание сына Ильи Муромца присутствует в русских былинах:

Да проехала поляница удалая.
 Да ево храбра поездка молодецкая,
 Да ископыт у коня метана,
 По целой-то овчине по барановой.
 У коня изо рта-то пламя машё,
 Из ноздрей у коня да кудряв дым валит.

Формула приглашения на пир: «способные ходить — приходите сами, кто ходить не может, того несите» («цауынхъом чи у — цаугæ ракæнад, цауынхъом чи нау — хасгæ йæ ракæнут»).

В. И. Абаев сравнивает приглашение на свадебное пиршество в финской Калевале (руна 20):

«Ты слепых доставь на лодках,
 На конях доставь безногих,
 А калек вези на санках».

Когда Сослану поручают вернуть ушедшего с пира оскорбленного *Арахцауа*, Сослан колеблется, как ему подойти к богатырю: «Зайти спеди — он подумает, что я стою в засаде, сзади — подумает, что я его преследую...».

Такие же опасения в русском эпосе возникают у Добрыни Никитича, когда его посылают вернуть обиженного Илью Муромца, ушедшего с княжеского пира в кабак:

«Спеди зайти хорошо ли ему прилюбится?
 Да-ко я сзади зайду».

Излюбленными и весьма характерными для Нартовских кадагов являются парные сочетания: парные образы, парные эпитеты и сравнения, парные имена.

О сильном снегопаде говорится: «заловский снег и вечный глетчер» («залты мит æмæ æнусы цъити») (значение слова залты, «заловский» неясно).

О сильной вьюге: «крутящийся ветер и кутающая вьюга» («зилгæ дымгæ æмæ тухгæ уад»).

О сильном, отчаянном крике: «крик орла и вопль сокола» («цæргæсы хъæр æмæ уарийы ахст»).

Сверхчеловеческая хитрость и прозорливость Шатаны и Сырдона характеризуется словами: «хитрость неба и чародейство земли» («арвы хин æмæ зæххы кæлæн»).

Батрадзу дается нередко эпитет: «с выпуклым лбом и плешивой головой» («къуыпных æмæ цагæрсæр»).

О бедно одетом герое говорят: «со свернутыми ноговицами и со стоптанными арчи» («зилгæ зæнгой æмæ сæмпæрчы»).

Прославлены у нартов «Цереков панцырь и Бидасов шлем» («Церечы згъæр æмæ Бидасы така»), являющиеся в виде неразлучной пары.

О бесчисленном множестве говорится: «сто раз сто и тысячу раз сто» («сæдаæ сæдаæ æмæ æрзæсæдаæ»).

Парное сочетание «солнца и месяцы» («хуртæ æмæ майтæ») часто встречается в эпосе.

Этой же склонности к парным сочетаниям отвечают парные и ассоциирующие имена: «Терки





Турк» («Терк æмæ Турк») — название народа: «Хсар и Хсартаг» («Хсар æмæ Хсæртаг») — сыновья Уархага, «Кайтар и Битар» («Хъайтар æмæ Битар») — сыновья Созырыко и др.

Парные эпитеты и образы вообще употребительны в осетинском фольклоре вне Нартовского эпоса: «черноглазая и чернобровая» («сауцæст æмæ сауæрфыг»), «с тонкой талией и стройным станом» («астæунараг æмæ гуырвидауц»), «с круглой косой и выпуклыми коленями» («тымбылдзыкку сема хъамбулуæраг»), «стоящая гора, движущаяся башня» («лаугæ хох, цаугæ мæсыг») — говорили о человеке, на которого смотрели, как на могучую опору, «мечом и щитом» («кард æмæ уаргæй») и др.

В осетинской фразеологии присутствуют еще такие ходовые парные выражения: «кад æмæ радæй» («с почетом и порядком»), «худинаг æмæ рдиаг» («позор и вопль»), «загъд æмæ замана» («ссора и бедствие»), «куыд æмæ лæдæрст» («плач и проливание слез»), «æнæ мард, æнæ дзуар» («без покойника, без святыни»), «чи куыдз, чи хæраг» («что за собака, что за осел»), «цы хур, цы къæвда» («какое солнце, какая непогода»), «налхъуыт — налмас» («яхонт — алмаз»), «судзгæ — уыраугæ» («обжигая — опалая»), «йæ сæр, йæ фад» («голову — ногу»), «цæрынай — хæрынмæ» («вся жизнь, все питание») и др. Некоторые из этих парных выражений подходят под понятие синонимического параллелизма, когда оба слова или выражения заключают одно и то же содержание, но только выраженное разными словами. Благодаря Х. д. э. «Нартиада» является не только фактом осетинского фольклора и частью традиционной осетинской культуры, но несет в себе непреходящие ценности, важные для современного общества.

Лит.: Абаев. ИТ. 1990. С. 234–236; Абаев а. Этюды.

По В. И. Абаеву,
подг. Л. А. Чибиров

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ОСОБЕННОСТИ НАРТОВСКОГО ЭПОСА. См. *Особенности художественного стиля Нартовского эпоса.*

ХУЙАНДАГ [ХУЙÆНДАГ] — алдар Кант из кадага «О том, как жили Ахсартаггата и Бората» («Æхсæртаггата æма Бориатагæ куд цардæнцæ, уой тауæраехъ»). Однажды именитые нарты попали к Х. в рабство. Спустя семь лет усилиями Алири из рода Ахсартаггата они были освобождены,

и Х. с помощью своих войск разгромил Бората. См. *Кафты-сар-Хуандон-алдар.*

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 665.

И. Б.

ХУМБАР БОЛЬШОЙ [СТЫР ХУЫМ-БАР] — персонаж эпоса, большой и сильный человек из кадага «Тизмуда и нартовский бесподобный симд» («Тъизмуда æма Нарти æгæнон симд»). Х. Б. пашет одновременно сотней плугов.

Много молодых людей сватались к красавице Тизмуде, но она всем отказывала. Каждый претендент на ее руку должен был станцевать симд с орудием своего труда. Принял участие в соревновании и плугарь Х. Б. Он вышел на танеец, повесив на плечи сто лемехов и сто сошников, которые в ходе танца запели ста языками. Только после этого Тизмуда спустилась со своей высокой башни к танцующим. Сказители называли этого героя — «Великий Хумбар Нартов» («Нарты Стыр Хумбар»).

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 470–474, 705.

Л. Ч.

ХУРАДАГ [ХУРАДАДЖЫ ХЪÆУ] — название селения из кадага «Шуба Сослана и конь Сырдона» («Сосланы кæрц æмæ Сырдоны бæх»). Там проживала подруга Сослана Кумалагон. См. *Кумалагон.*

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 476.

З. П.

ХУРАНФАРНЫГ [ХУРÆНФÆРНЫГ] — почетный старейшина из рода Бората, сына которого убил Нарт Батрадз. Упоминается в кадаге «Смерть Нарта Батрадза» («Нарты Батрадзы мæлæт»). См. *Бурафарныг.*

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 670.

Л. Ч.

ХУРГОМ — селение, в котором живут три друга Батрадза и их сестра. Встречается в кадаге «Даргадзог из чинтов и Курдалагон» («Чынты Дæргъæдзог æмæ Куырдалагон»). Название Х. близко по звучанию к названию другого эпического топонима — Хурадаг.

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 251–259, 556.

Л. Ч.

ХУРМАСЫГ [ХУРМÆСЫГ] — название местности из кадага «Рассказ о Уастырджи,





Уацилла, Хуыссаг, Нарте Сырдоне и бедном пастухе» («Уастырджи, Уацилла, Хуыссаг, Нарты Сырдон æмæ магуыр хьомгæсы таурагъ»). В *Х. Хуыссаг* прядет от *Сырдона* бедного пастуха.

Под названием *Х.* имеется *башня* близ перевала *Ход* в Алагирском ущелье.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 484.

Л. Ч.

ХУРО — престарелый родоначальник нартов. Имя *Х.* переводится как ‘солнышко’, так как образовано от слова ‘хур’—‘солнце’ и уменьшительно-ласкательного суффикса — *о*.

Согласно *кадагу* «Нарт Хуро», *Х.* постарел, светлые и радостные дни его жизни прошли. Однажды нарты на *Ныхасе* решили позвать его на *пир*, чтобы тот рассказал им что-нибудь интересное во время застолья. Они накрыли столы, два раза отправили приглашающего (*хонæг*) за *Х.*, но тот отвечал: «Я не могу. Мой приход вам принесет неприятности». В третий раз они послали за ним невестку, «уайсадаг чындз», соблюдающую *обычай избегания*. Ей он не мог отказать, так как это было позором. Увидев *Х.*, нарты почтительно встали со своих мест и усадили его во главе застолья. Он сказал им: «Мне трудно говорить. Я не хочу огорчать вас, чтобы из-за меня ваша радость оборачивалась печалью». В доме *Урызмага* *Х.* подали бокал. Первый тост он провозгласил за здоровье старших, второй — за здоровье и счастливую жизнь младших, за их смелость и честность. Когда *Х.* взял третий бокал, он сказал: «Среди трех нартов я прожил в дружбе, но щедрее *Урызмага* никого из вас не знаю. Если во мне был какой-то *фарн*, то пусть он перейдет к *Урызмагу* после моей смерти». *Х.* вырвал свой коренной зуб, завернул его в мягкую шерсть и обратился к *Урызмагу*: «Здесь мой *фарн*, моя слава и мое мужество. Положи его в ящик *Тутыра* и тогда тебе уже ничего не может угрожать. Вам с *Шатаной* вверяю судьбу нартов!». *Х.* выпил третий бокал и на этом испустил дух. Нарты с почестями положили его в *склеп*. *Х.* встречается еще в одном местном предании из Южной Осетии, согласно которому нарты выдали за своего правителя (*хистæр*) *Х.* жену убитого ими *великана*. В обоих текстах *Х.* предстает престарелым правителем и родоначальником нартов. Ю. А. *Дзиццойты* видит в *Х.* полную аналогию

с образом индоарийского *Савитара*, ибо *Савитар* — это название солнца до восхода, а после восхода солнце именуется *Сурьей*. *Савитар-Солнце* и *Агни-огонь*, дарующие бессмертие ведийским богам, — это родные братья *Х.* «солнышка», дарующего бессмертие нартовским героям *Шатане* и *Урызмагу*. Из осетинского эпоса имя *Х.* вошло в грузинский эпос «*Амираниани*», где так в одном гурийском тексте называется отец *Амирана* и его двух братьев. См. *Фарн*.

Лит.: НК. 1989. С. 281–283; Д з и ц ц о й т ы. Нартовский эпос. С. 88–89.

Х. Ф. Цгоев

ХУРОН-БУРОН — один из *небожителей* в *кадаге* «Как *Нарт Батрадз* убил *Албега*» («*Нарты Батрадз* Алыбеджы куыд амардта»). Когда *Батрадз* рассказывал нартам о том, сколько *небожителей* он убил, *Х.-Б.* «...спрыгнул с окна, сел среди нартов и слушал их разговор, он их видел, сами они его не видели. Выслушал он до конца нартов и передал их слова *Богу*...» («...рудзынгæй æргæпп лафта æмæ Нарты адамы æхсæн æрбадт æмæ сын сæ ныхас хуыста, уыдта сæ, сæхæдаг æй нæ уыдтой, афтæмæй. Сæ ныхæстæм сын кæрæй-кæронмæ фæхуыста æмæ сæ Хуыцаумæ фæхабар кодта...»). Всевышний позволил *Х.-Б.* расправиться с *Батрадзом*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 364–370, 653.

Л. Ч.

ХУРУАТ. См. *Поляна Хуруат*.

ХУРУМОВ Николай [**ХУЫРЫМТЫ** Никълә] — *сказитель*, уроженец сел. *Тоборза* РСО-А. От него в 1932 г. *Б. Бигулаевым* записан *кадаг* «*Нарты и Даредзаны*» («*Нартæ æмæ Даредзантаæ*»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 15, д. 23 (4), л. 3.

И. Б.

ХУРХОР — букв. ‘солнцед’ — название горы в *кадаге* «*Сослан и ногаец*» («*Сослан æмæ ногъайаг*»). В труднодоступной *башне*, расположенной на горе *Х.*, хранятся чудесные ножницы жены *ногайца*, которые по ее просьбе смог достать только *Нарт Сослан*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 672.

К. Р.





ХУСАДАГ — букв. ‘сухой овраг’ — название местности в *Стране Нартов*, где Нарт *Хамыц* бил молодых *олений* и нес их нартам (*кадаг* «Как Хамыц женился»).

Лит.: СН. 1984. С. 294.

л. ч.

ХУСДЗАГАТ [ХУСДЗÆГАТ, ХУЗÆДЗÆГАТ, ХУЫЗДЗÆГАТ, ФÆСНАРТ ХУЗÆДЗÆГАТ, ФÆСНАД-СИНДЗÆ ХУЗÆДЗÆГАТ] — название местности за *Селением Нартов*. Об этой Занартовской области, находящейся на севере, в эпосе сохранились противоречивые сведения.

Нарты устраивают поединки в этой области. Здесь, на холме правосудия *Сослан* предлагает *Тотрадзу* встретиться для поединка в дигорском *кадаге* «Битва Сослана и сына Тотрадза Алибега» («Сослан æма Тотрази фурт Алибеги тугъд»). В *кадаге* «Сослан и сын Хамица Батрадз» («Сослан æма Хæмици фурт Батрадз») спор двух выдающихся витязей, кто из них лучший, взялись рассудить великие судьи Селения Нартов. Они удалились в Занартовский Х., и там каждый из судей держал сторону того, кто ему нравился, поэтому и Сослан, и *Батрадз* были признаны равными по доблести героями.

В отдельных сказаниях там живет род *Ацата*, в доме которых нарты собираются на *пир*ы и совещания. Так, В. А. Кузнецов отмечал, что не все нарты живут в Селении Нартов — *Аца* и его потомство живут отдельно и в стороне, а в текстах иногда упоминается и название поселка, где обитают Ацата, — Х. Занартовский. В сказании «Сын Хамыца Батрадз и сын Деденага Сарахцау» («Хæмыцы фырт Батырадз æмæ Деденæджы фырт Сарахъцау») *Шатана* говорит *Арахцау*, что все мужчины пошли на праздничный пир в дом к Ацата, в дальний поселок, в Занартовский Х. В некоторых сказаниях в местности Х. нарты охотятся. В *кадаге* «Смерть Сослана и Колесо Ойнона» («Сослани мæлæт æма Ойнони Цалх») нарты сидят кругом на большом *Ныхасе*, Сослан предлагает им отправиться на *охоту*. Лучшие нарты соглашаются и отправляются на охоту в Х. В *кадаге* «Черная лисица нартов» («Нарти сау робас») Сослан рассказывает, что он со своим аталычным братом отправился на охоту в Занартовский Х., там они охо-

тились целую неделю и нигде ничего не нашли. В Х. собираются нарты и в *кадаге* «Сослан и три сына Телберда» («Сослан æма Телбердий æртæ фурти»). В *кадаге* «Нартовская Уацамонга и смерть сына Хамыца Батрадза» («Нарти Уациамонгæ æма Хæмици фурт Батрази мæлæт») в области Х. Батрадз встречает некоего гиганта по имени Цацхабудай.

Поскольку Ацата также относятся к нартам, В. А. Кузнецов усматривает в Х. поселок патронимии, тяготеющей к центральному и крупному нартовскому селению. Подобная картина гнездового расположения аланских городищ (когда небольшие поселки тяготеют к крупному городищу) зафиксирована археологией на Центральном Кавказе во вт. пол. I тыс. н. э.

Ю. А. Дзицойты толкует Х. как «северная область Хуз». Компонент синдзæ ‘колючки’ в вариантном названии он считает глоссой к компоненту Хузæ основного названия, а Хуз, Хузæ связывает с мордовским (эрзя) кужо, мордовским (мокша) кужа ‘поляна’, удмуртским куш ‘лесная поляна’, коми-зырянским куш ‘голый, голое место, поляна’, коми-пермяцким куш ‘голый, обнаженный’, кушин ‘безлесное место’. Контакты между предками осетин, степняками-сарматами и их соседями — финно-угорскими племенами, оставившие ощутимый след как в осетинском, так и в финно-угорских языках, происходили где-то в районе границы лесной полосы Северного Причерноморья со степью. Следовательно, «Хузский север» первоначально мог относиться к областям, находящимся севернее причерноморских степей. Позже он, возможно, стал ассоциироваться с Северокавказской равниной.

С названием Х. Г. Бейли сопоставил созвучное название в истории с Терк-Торками — Хузмæ дзæгат. Это край леса, густой лес, тенистое место, куда забирается скот в жаркую пору. Ю. А. Дзицойты считает, что речь идет о лесной полосе, что за севернопричерноморскими степями. «Северная область, заросшая густым лесом» — это как раз то название, которое первоначально могло относиться к лесным областям севернее страны скифов и сарматов.

Х. фигурирует в созданном по мотивам Нартовского эпоса историческом романе Владимира Зангиева «Мечь Ахсартага» (2021).

Лит.: СнБ. 1960. С. 140–141; СН. 1978. С. 206, 209, 308; ПНТО. 1927. С. 15, 37, 53; ИАС. Т. I. С. 66, 201–202; ИАС.





Т. П. С. 370; НК. ИАЭ. 3. С. 534–535; НК. ИАЭ. 5. С. 168; Кузнецов. Нартский эпос. С. 30; Bailey H. W. Ossetic (Nartā) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. London, 1980. P. 251; Дзидцойты. Нарты. С. 117–120.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

ХУТИНАЕВ Махарбег [**ХУЫТЪИНАТЫ** Махарбег] — собиратель нартовских *кадагов*, журналист; уроженец сел. Кадгарон Ардонского р-на РСФСР. В 1941 г. в сел. Кадгарон Х. вместе с У. Хорановым записали кадаги «О трех нартовских полотнах» («Нарты æртæ тыны таурæгъ») от сказителя Тебо Кациева и «Как умер Нарт Батрадз» («Нарты Батрадз куыд амард») от Ладе Джанаева.

И. Б.

ХУФИНА, ХУФИЙНА [**ХУФИНÆ, ХУФИЙНÆ**] — кожаное решето, сито для просеивания зерна из *кадага* «Нарт Батрадз» («Нарти Батрадз»).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 660.

И. Б.

ХУЫЗА РАВНИНА [**ХУЫЗЫ БЫДЫР**] — название местности в Нартовском эпосе, где произошла смертельная схватка *Батрадза* и *Сайнаг-алдара* (*кадаг* «Смерть Батрадза»). Х. р. — это пастбища, принадлежащие Сауайнагу, куда погнали свои стада нарты в засушливый год («Сказка Нарта Урызмага»: «Нарты Уырызмаджы аргъау»). В кадаге «Как Нарт Созырыко устроил пиршество Трем нартовским фамилиям» («Нарты Созырыхъо Æртæ Нартаен куыд куыд скодта») Х. р. упоминается как один из пунктов маршрута *похода Созырыко*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. 165, 538; НК. ИАЭ. 2. С. 456–460, 832; НК. ИАЭ. 6. С. 424–431.

Л. Ч.

ХУЫРДОНЫ КАЛАК — букв. ‘щебнистое место’ — название укрепленного мифического города, в котором жила любовница Созырыко. Согласно *кадагу* «Созырыко и Сырдон» («Созырыхъо æмæ Сырдон»), Х. к. отдален от *Селения Нартов* на расстояние суточного перехода. Тем не менее, *игра Сослана на фандыре* наслаждает слух знакомой женщине в отдаленном Х. к.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 167–169, 476; Дзидцойты. Нарты. С. 226.

Ю. Дз.

ХУЫССАГ [**ХУЫССÆГ**] — букв. ‘спящий, сон’ — друг *небожителей* в *кадаге* «О Уастырджы, Уацилла, Хуыссаге, Нарте Сырдоне и бедном пастухе» («Уастырджы, Уацилла, Хуыссæг, Нарты Сырдон æмæ магуыр хъомгæсы таурæгъ»). В споре с *Сырдоном* Х. оказывается более изобретательным и выигрывает.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 484.

И. Б.

ХУЫЦАУ. См. *Бог, Бог богов*.

ХЫЗ, ХУЫЗ — отец *Челахсартага*, богатый и смелый сосед нартов. А. Х. *Бязыров* выдвинул интересную версию относительно имени хазар в Нартовском эпосе в форме «хыз», «хоз» (осет. «хуыз», «хыз»). В топонимике эпоса имя Х. явно этническое определение; выступает, прежде всего, в названии «Хуызы быдыр» (*Хуыза равнина*). Вывод А. Х. Бязырова заслуживает внимания; возможность осмысления нартовского «хыз» как «хазар» (ский) открывает перспективы новой исторической интерпретации некоторых сюжетов Нартовского эпоса. Нельзя исключать очевидную фонетическую близость нартовского «хыз» к этнически определяющему корню «хаз» в этнониме «хазар» (суффикс -ар обычен в средневековых тюркских этнонимах, как, например, хаз-ар, булг-ар, ав-ар и т. д.). Фонетическое сходство этнических корней «хаз» и «хыз» делает возможной и их семантическую связь.

Исходя из этих положений, следует рассмотреть отношение создателей Нартовского эпоса к объектам и субъектам под именем «хыз». Прежде всего надо подчеркнуть, что действующие в эпосе лица, такие как *алдар* Х. и его сын *Челахсартаг*, не относятся к обществу нартов, они люди чужие, хотя и живут где-то недалеко от нартов. Впрочем, как показывает Ю. А. *Дзидцойты*, в большинстве сказаний *Челахсартаг* сам является нартом. Адыги и карачаевцы тоже относят его к нартам. В некоторых *кадагах* он был предводителем нартов — нарты æлдар. Иногда вообще известен под именем «Ахсартаговых Х. сын Челахсартаг». Нарты хорошо





знают Х. и его сына Челахсартага. Когда *Алагата* устроили большой *пир*, они пригласили и Челахсартага как гостя. На нартовском пиру Челахсартаг проспорил Нарту *Сослану* свою дочь, прекрасную *Бедоху*, после чего укрылся в своей крепости. Поняв обман, Сослан собирает нартовское войско и осаждает крепость Х., но «ничего не может с ней сделать, ни один камень не сдвинулся с места в крепостных стенах». Нарты не смогли взять крепость, и лишь хитростью Сослан добился руки Бедохи, умертвив ее отца Челахсартага. В *цикле* сказаний о *Батрадзе* находится иной, но сходный сюжет: алдар Х. похищает жену Сослана — *дочь Солнца*. Вернувшийся из *похода* Сослан собирает нартовское войско и осаждает крепость Х., но не может взять ее. В дело вступает стальной Батрадз, вновь собравший войско и осадивший крепость Х. Нарты привязывают Батрадза к большой стреле и пускают со стрелой в *Хыза крепость*; своим стальным телом он пробивает стены крепости, убивает хызского алдара и освобождает жену Сослана.

В центре обоих сказаний наблюдается достаточно архаичный мотив, отмечавшийся в фольклористике применительно не только к осетинским нартам — борьба за женщину. Сослан ведет борьбу за Бедоху, алдар Х. похищает жену Сослана.

Негативное отношение создателей эпоса к алдару Х. и его сыну Челахсартагу не вызывает сомнений. Они оба (исходя из гипотезы А. Х. Бязырова) являются фольклорной персонификацией средневекового народа хазар. Исходя из этого, на основе приведенных выше осетинских Нартовских сказаний можно констатировать следующее: 1) аланы и хазары соседствуют; 2) отношения между ними носят сложный, противоречивый характер; 3) практикуются экзогамные брачные связи; 4) аланы и хазары ведут между собой вооруженную борьбу. Ни один из этих выводов, вытекающих из анализа изложенных выше Нартовских сказаний, не противоречит исторической действительности. Аланы и хазары были в течение длительного времени в соприкосновении и тесных территориальных контактах. В эпосе неоднократно упоминается «равнина Хыза» — хазарская степь. По-видимому, сюда же относится фиктоним Хозы быдыр 'Хозская (хазарская) равнина'. Ю. А. Дзиццойты, не

отвергая возможности наличия памяти о хазарах в эпосе, все же не считает Х. отражением их этнонима. А. А. *Туаллагов* также не разделяет хазарскую гипотезу.

Лит.: Кузнецов. Нартский эпос. С. 108–111; ОНС. С. 115–130; Нарты. Эпос осетин. С. 251–258, 288–290; Артамонов М. И. История хазар. Л., 1962. С. 114; Дзиццойты. Нарты. С. 68, 72, 116–120; Туаллагов. Скифо. С. 267.

В. А. Кузнецов

ХЫЗА КРЕПОСТЬ [ХИЗЫ ФИДАР, ХЫЗЫ ФИДАР, ХУЫЗМЫ ФИДАР, ХУЫЗЫ ФИДАР (ир.) / ХУЗИ ФЕДАР, ХУЗМИ ФЕДАР (диг.)] — твердыня, укрепление. Как говорит осетинское народное предание, находится в Турции в г. Амасей. Развалины этой твердыни и теперь еще стоят на скалах Амасея. От этих развалин до р. Амасей идет подземный ход с каменными ступеньками. Эти развалины осетины, по преданию, относят к твердыням *Хыза*. По рассказам очевидцев, р. Амасей относят к *фурду*, тихо текущей *воде*, на которой устроена паромная переправа.

По вопросу о месте расположения и принадлежности Х. к. в нартоведении существуют разные мнения. В осетинском эпосе упоминаются «Большие Хизские горы», в которых, по-видимому, и находились Х. к. и *Перевал Хызына*. В одном *кадаге* Х. к. находится на горе *Саухох*, что подтверждает связь ее владельца с потусторонним миром.

Согласно сказаниям, собранным Г. *Шанаевым* во вт. пол. XIX в., Х. к. находится в Турции в г. Амасея. Развалины Х. к. будто бы стоят там на скалах, откуда до р. Амасея (вероятно, Ешилъырмак) ведет подземный ход с каменными ступеньками. По другому варианту, развалины находятся между городами *Токаг* и *Зиле* на севере Турции. Это утверждали и осетинские путешественники, посещавшие Мекку. Они уверяли, что и теперь видны следы разрушения *Батрадзом* этих твердынь.

По мнению Б. А. *Алборова*, Х. к. находится в Дарьяльском ущелье. Он попытался указанную локализацию подкрепить топонимом «*фыдхуз*» в значении «дорога хузов». Однако это предложение слишком уязвимо.

Во-первых, «*фыдхуыз*» по-осетински означает «худой», «изможденный». Ученый «доста-





точно произвольно делит топоним на две части, причем для понятия «дорога» в осетинском существует иное слово — фæндаг. В топонимике Карачая намечается ряд наименований, содержащих «хыз», сконцентрированных на довольно узком пространстве (Хыздыш, Хызчора, Хызынчик, Архыз и др.), в районе, вплотную прилегающем к верхнему течению р. Уруп, по которому пролегла западная (пограничная) территория Алании.

Во-вторых, согласно кадагу «Как Сослан женился на Косер», *Сослан* обращается к нартовской молодежи: «Пришло время действовать. Войска недруга нашего Уарби направились к перевалу Хызын». Здесь вновь можно убедиться в частых военных столкновениях на рубеже *Уарна*, но особенно наглядна связь упоминаемого в эпосе перевала Хызына с реально существующими рекой и горой Хызынчик, где тюркский суффикс «чик» дополняет основу «Хызын». Факт указанной концентрации элемента «хыз» в ограниченном районе верховьев рек Большой Зеленчук и Кяфар и отсутствие этого элемента в топонимике других районов Северного Кавказа (как к западу, так и к востоку) свидетельствует о том, что Х. к. Нартовского эпоса следует искать именно здесь — в верховьях Большого Зеленчука и Кяфара.

В сюжете кадага «Как нарты определяли лучших среди своих» («Нартæ сæ хуыздæрты куыд бæрæг кодтой») Х. к. принадлежала Дауит-алдару из рода Парата. Согласно большинству сказаний, его хозяином был сын Хыза *Челахсартаг*. Благодаря этой крепости отряды Сослана не имели возможности нападать прямо на Челахсартага в его родовом владении, чтобы похитить красавицу *Бедоху*.

В сюжете «Кадага о Насиране» («Насирани кадæнгæ») Х. к. именуется *крепость Гори*, а его хозяином является некий алдар, хан, разбойник, который украл просватанную девушку *Насирана*. Хозяин Х. к. — враг нартов. Эпический сюжет о взятии Х. к. имеет сходство с сюжетом «Илиады». Следовательно, его нельзя связывать с событиями, имевшими место в какой-то одной реально существовавшей крепости. Скорее,

имела место контаминация местных преданий о взятии Х. к. с более ранним сюжетом, идущим, возможно, из доскифо-сарматской мифологии.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 571–573, 631, 676, 677; НК. ИАЭ. 3. С. 631; НК. ИАЭ. 4. С. 503; НК. ИАЭ. 5. С. 668; НК. ИАЭ. 6. С. 508; НК. ИАЭ. 7. С. 561; Кузнецов. Нартский эпос. С. 87–89. Дзидцойты. Нарты. С. 71–72.

В. А. Кузнецов

Л. А. Чибириков

ХЫЗА СЫН. См. *Челахсартаг*.

ХЫЗЫНА ПЕРЕВАЛ [ХЫЗЫНЫ АФЦÆГ]. См. *Перевал Хызына*.

ХЮБШМАН Иоганн Генрих [HÜBSCHMANN Johann Heinrich (1848–1908)] — известный немецкий ученый-филолог, представитель индо-



И. Г. Хюбшман

европейской компаративистики младограмматического направления. Родился в Эрфурте. Изучал восточную филологию в Йене, Тюбингене, Лейпциге и Мюнхене. В 1876 г. стал проф. иранских языков в Лейпциге, а в 1877 г. — проф. сравнительной филологии Страсбургского ун-та, автор трудов по Зенд-

Авесте и иранским языкам. Х. первым из зарубежных ученых опубликовал Нартовские сказания в переводе на немецкий язык (на основе оригиналов, взятых у В. Ф. *Миллера*), предпослав им ценное предисловие о нартах. Им высказано мнение, согласно которому осетинские Нартовские сказания отличаются «более или менее поверяемой исторической правдоподобностью, проглядывающей сквозь туман вымыслов и преувеличений».

Соч.: Etymologie und Lautlehre der Ossetischen Sprache. Strassburg, 1887. Pp. 104–105.

Лит.: Гаглойти. НВИНЭ. С. 24; Миллер. ОЭ. I; Нарты эпосы поэтика. Цх., 1986.

Л. Ч.



ЦАГАЕВА Анастасия Дзаболаевна [**ЦАГЪА-ТЫ** Дзаболайы чызг Анастасия (1919–2008)] — известный лингвист, д. филол. н., проф., уроженка сел. Задалеск РСО-А. В разные годы работала учителем в школах Ирафского р-на и г. Владикавказа, преподавала в СОГПИ. С 1954 г. до ухода на пенсию занималась научно-исследовательской работой в СОИГСИ. В 1966–1968 гг. Ц. заведовала лингвистическим отделом ин-та.



А. Дз. Цагаева

Ц. — автор ряда ценных работ по грамматике осетинского языка (нормативная грамматика и диалектология). Заслуживает особого внимания труд Ц., посвященный топонимии Северной Осетии — теме ее док. дисс. Книга по топонимике, вышедшая в двух томах, содержит богатейший этнографический материал по культовым памятникам на территории Северной Осетии. В НА СОИГСИ хранятся фольклорные и этнографические сведения, собранные Ц. в многочисленных экспедициях по Северной Осетии. Среди них большое место занимают Нартовские сказания, которые она записывала у известных сказителей: Беппа *Гобеева*, Елмарзы *Калухова*, Хамби *Хамикоева*, Арсамага *Цопанова* и др.

Соч.: Топонимия; Культовые названия в топонимике Осетии // Вопросы иранской и общей филологии. Тб., 1977; Некоторые особенности стурдигорского говора // ИСОНИИ. Т. XXIII. Вып. I. Ордж., 1962; Грамматика осетинского языка. Т. I. 1963; Т. II. Ордж., 1969 (в соавт.); Къоста æмæ нарты эпос // МД. 1950. № 4; Краткий русско-осетинский словарь. М., 1978 (соавт.); Священные (табуированные) места Северной Осетии. 2001 (соавт.) и др.

Лит.: Ц х у р б а т ы 3. Сылгоймаг-ахуыргонд // Фидиуæг. 1980. № 3.

Л. Г.

ЦАГАРАЕВ Валерий Андреевич [**ЦÆГÆРА-ТЫ** Андрейы фырт Валерий (1954)] — художник-график, графиче-



В. А. Цагараев

ский дизайнер, культуролог, искусствовед, член СХ РФ (1985), засл. худ. РСО-А (2003) и РФ (2013), лауреат международных графических биеннале.

Ц. окончил отделение графики Львовского полиграфического ин-та им. И. Федорова (1985). Художник — автор значимых выставочных проектов «Древо жизни» (1998), «Знаки и символы» (1999), «Новолуние» (2004), Web-сайта «Анахарсис»: культура, религия, искусство Осетии-Алании (2005).

Ц. создана оригинальная технологическая и пластическая художественная манера, свой художественный метод, который был применен им и в работах на нартовскую тему. Художником-графиком сделаны графические листы: «Сослан в стране мертвых» (травление, офорт) (1981); три листа иллюстраций к Нартовскому эпосу (смешанная техника) (1981); «Яблоко нартов», «Мать», «Гибель Сослана», «Арахдзау» (смешанная техника) (1983), «Рождение горы Уз» (акварель) (1996); «Озеро Ада» (акварель) (1996); «Аминон» (акварель) (1997), «Время нартов» (1998) и др.

Ц. оформил книгу «Nartæ. Ossetian epic» («Нарты. Осетинский эпос») (2009) — английский перевод осетинских эпических Сказаний о Нартах, выполненный в конце прошлого века известным английским поэтом и переводчиком Уолтером Мэем. По мнению Т. Салбиева, ху-





дожник «в своих иллюстрациях предложил современное прочтение нартов, соответствующее эстетике XXI в. Он сделал акцент на психологизм, пытался показать внутреннюю близость героев эпоса и потомков тех, в чьей среде эпические сказания передавались из уст в уста на протяжении многих столетий».

В монографиях «Золотая яблоня нартов: история, мифология, искусство, семантика» (2000), «Искусство и время: очерки по истории визуальной культуры алан-осетин» (2003) и статьях Ц. выступил и как исследователь Нартовского эпоса, теории и истории традиционной и современной художественной культуры осетин.

Соч.: Формула гармонии, или Вечный танец Сослана // Осетия XX век. Вл., 1998. Вып. 3. С. 200—215; Золотое яблоко нартов // Дарьял. 1979. № 4; Золотая яблоня; Живопись. Графика. Скульптура: Альбом. Вл., 2000; Осетия-Алания. История. Культура. Искусство: Альбом. Вл., 2003; Искусство и время: очерки по истории визуальной культуры алан-осетин. Вл., 2003; История, культура, искусство / Сост., дизайнер. Вл., 2003; Nartæ. Ossetian epic. / Оформление. VI., 2009.

Лит.: Абагов В. Валерий Цагараев — художник и писатель // Народы Кавказа. 2002. № 7. С. 2; Цагараев Валерий Андреевич. Библиографический указатель. Вл., 2004; Салбиев Т. Нартский эпос теперь доступен на английском языке // СО. 26 июня. 2016.

Л. К. Гостиева

ЦАГАРАЕВ Мысост [ЦÆГÆРАТЫ Мысост (1916–?)] — *сказитель*, уроженец г. Алагир РСО-А, народный писатель Осетии, лауреат премии им. К. Л. Хетагурова, засл. деят. искусств СО АССР. От него в 1968 г. Александром Базыровым записан кадаг «Площадь Зилахар» («Зилахары тъæпæн»).

Лит.: НТХ. С. 205.

И. Б.

ЦАГАРАЕВ Созырыко Александрович [ЦÆГÆРАТЫ Алыксандры фырт Созырыхъо (1902–1995)] — *сказитель*, родом из сел. Хидикус Куртатинского ущелья РСО-А. По окончании трех классов местной школы работал с отцом в кустарной мастерской, воевал на фронтах ВОВ. Ц. участвовал в художественной самодеятельности и смотрах народного творчества, собрал богатейший фольклорный (более 350 пословиц, 150 загадок, 8 героических песен, 30

сказок и др.) материал, часть которого хранится в НА СОИГСИ.

Ц. — автор повести и сборника фольклорных произведений. В книгу «Аивады суадон»



С. А. Цагараев

вошли осетинские народные обычаи, стихи, песни, сказки, пословицы, легенды, предания о фамилии Цагараевых и др. От него С. Бритаевым записано сказание «Борьба Уархага и его сыновей с великанами» («Уархæг æмæ йæ фыртты тох уайгуытимæ») (1941).

Соч.: Фæхæрдгæнæны (На подьеме). Повесть. Дз., 1968; Мæсыг амайæг (Воздвигающий башню) / Сост. А. Кантемиров. Дз., 1984; Цæгæраты Созырыхъо // Хъантемыраты А. Кадаггæнджытæ (Сказители). Вл., 1998. С. 36–114; Аивады суадон / Чиныг сарæзтой Цагæраты А. С., З. С. æмæ М. А. Дз., 2020; Песни. Легенды. Пословицы. Фольклор // НА СОИГСИ, Фольклор, ф. 115, д. 246, 555.

Лит.: Кантемиров А. П. Трудные судьбы книг: Записки издателя. Вл., 2006. С. 128–161; НТХ. С. 56–57; ОЭЭ. С. 607.

Л. Г.

ЦАГОЛОВ Георгий Михайлович [ЦÆГОЛТИ Михалы фурт Георги (1871–1939)] — видный представитель осетинской интеллигенции, талантливый публицист, поэт, прозаик, этнограф.



Г. М. Цаголов

С сер. 1890-х гг. Ц. начал публиковать в периодической печати Кавказа свои статьи и очерки. Долгое время он сотрудничал в газете «Терские ведомости». Проблематика публицистики Ц. широка и многообразна. В ней нашли отражение самые актуальные вопросы социально-экономической и культурной жизни горцев. В 1912 г. Ц. опубликовал большую работу «Край беспросветной нужды», в которой проанализировал хозяйственную жизнь горной Осетии

С сер. 1890-х гг. Ц. начал публиковать в периодической печати Кавказа свои статьи и очерки. Долгое время он сотрудничал в газете «Терские ведомости». Проблематика публицистики Ц. широка и многообразна. В ней нашли отражение самые актуальные вопросы социально-экономической и культурной жизни горцев. В 1912 г. Ц. опубликовал большую работу «Край беспросветной нужды», в которой проанализировал хозяйственную жизнь горной Осетии



конца XIX — нач. XX в., требуя решения проблем с безземельем и преобразованием социальных устоев общества. Он не обошел вниманием и вопрос об устном народном творчестве. Ц. считал, что в фольклоре, как и во всех других жанрах искусства и литературы, отражалась общественная жизнь, психология, нравы, обычаи народа. По его мнению, народ выражал в фольклоре не только свое прошлое, но и свои мечты о будущем, свои идеалы, стремления, желания.

В своих работах Ц. поднимал вопрос о необходимости своевременного сбора фольклорных материалов и предупреждал: «Время не ждет. Оно лишь выполняет разрушительную работу, ибо медленно и неуклонно его иссушающим действием испаряется прекрасное и чудное море нашей народной поэзии».

В статье «Одна из задач горской интеллигенции» (1903) Ц. настойчиво призывал осетинскую интеллигенцию заняться систематическим сбором фольклора, «устраивать целые экспедиции по горским аулам и селениям. Затем по мере накопления материала издавать сборники произведений народной словесности, а также исследования <...>, посвященные народному творчеству».

Ц. и сам занимался записью произведений устного народного творчества. В 1890–1893 гг. он опубликовал в периодической печати несколько сказок, записанных им от жителей сел. Христиановское (ныне г. Дигора РСО-А). В своих поэтических произведениях Ц. использовал фольклорные образы и мотивы.

Соч.: Из осетинского народного эпоса // ТВ. 1890. № 90, 104; 1891. № 32; Одна из задач горской интеллигенции // Казбек. 1903. № 1637; Край беспросветной нужды (Заметки о Нагорной полосе Терской области). Вл., 1912; Нартиада // Горская жизнь. 1917. № 30; Собр. соч. в 3-х т. / Сост. З. Н. Суменов. Т. 1. Стихотворения. Рассказы. Очерки. Рисовки. Вл., 1992.

Лит.: Г а б а р а е в С. Ш. Георгий Цаголов. Цх., 1962; Х у г а е в И. С. Генезис и развитие русскоязычной осетинской литературы. Вл., 2008. С. 483–512; Б о р у к а е в А. Г. Творчество Г. Цаголова. Идеино-тематическое и художественное своеобразие. Вл., 2001.

Л. К. Гостиева

ЦАЙ, РАМБЫН, ФУ [ЦÆЙ, РÆМБЫН, ФУ] — три сына Сырдона из кадага «Сыновья Сырдона Цай, Рамбын и Фу» («Сырдоны

фыртгæ Цæй, Рæмбын æмæ Фу»). В других вариантах их зовут — *Конага, Уарага, Фуага*.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 486.

И. Б.

ЦАКОЕВ Е. [ЦАКЪОТЫ Е.] — *сказитель*, уроженец сел. Уакац РСО-А. От него Б. Хадаевым записан кадаг «Смерть Сырдона» («Сирдоны мард»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 4, д. 36, л. 19.

И. Б.

ЦАЛИКОВ Ацце [ЦÆЛЫККАТЫ Ацце] — *сказитель*, уроженец сел. Ногкау РСО-А. От него в 1956 г. Н. Кулаевым записан кадаг «Как Нарг Батрадз выбил глаз Семиглавому великану» («Нарты Батырадз Æвдæрон уæйыджы цæст куыд феппæрста»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 52, д. 166, л. 22–26.

И. Б.

ЦАЛЛАГОВ Виктор Касполатович [ЦÆЛЛАГКАТЫ Хъасполаты фырт Виктор (1963)] — осетинский художник, засл. худ. РСО-А (2007) и РФ (2020), член СХ России (с 1996), ст. преп. ф-та искусств СОГУ им. К. Л. Хетагурова (1995–2002), председатель творческого объединения профессиональных художников «Арт-Ос» (2002), лауреат премии Правительства РФ в области культуры (2006).



В. К. Цаллагов

Ц. окончил живописно-педагогическое отделение Северо-Осетинского художественного училища (1984), отделение изобразительного искусства ф-та искусств СОГУ им. К. Л. Хетагурова (1994).

Ц. — один из интересных современных осетинских художников, которым создано большое количество произведений станковой и монументальной живописи. В качестве художника-монументалиста Ц. удостоен Премии Правительства РФ в области культуры (2006) как один из создателей мозаичной панорамы Стены памяти владикавказского Мемориала Славы. Художник принимал участие в реставрации монументальной живописи.





Дочь Солнца. Худ. В. Цаллагов

ментальных росписей Свято-Вознесенского собора в Алагире (1999–2000), в создании эскизов росписи кафедрального собора Георгия Победоносца во Владикавказе (2003), в росписи храма Преподобномученицы Великой княгини Елисаветы и инокини Варвары в Аланском Богоявленском женском монастыре (2007–2008) и храма в честь святой великомученицы Анастасии Узорешительницы во Владикавказской исправительно-трудовой колонии (2005), в работе над стенописью «Старый Владикавказ» (2002) в городском сквере и др.

Особое место в творчестве Ц. занимает Нартовский эпос осетин, которому посвящена целая серия живописных произведений: «Курдалагон» (2005), «Песня Ацамаза» (2005), «Игры нартов» и «Дочь Даргавсара» (2005), «Афсати» (2007), «Мудрость веков» (2008), «Дочь Солнца» (2009), «Яблоня нартов» (2011), «Сон Ацамаза» (2012), «Песня далеких предков» (2017) и др. По мнению искусствоведа З. Т. Газдановой, живописные полотна художника с изображением нартовских героев соединили «в себе лирическое и героизированное начала: монументальное величие небесного кузнеца «Курда-

лагаона» и лирическая нежность «Ацамаза» соседствуют с изысканно-напряженными ритмами в «Играх нартов» и «Дочери Даргавсара», ироничным юмором «Мудрости веков», небесной поэтичностью и одновременно величием образа «Афсати», увлекающей динамикой «Амазонок». Мифологические, но в то же время по-человечески притягательные герои, реальность и близость которых достигается за счет осознанного наделяния героев современными чертами и образным смыслом».

Соч.: Союз художников РСО — Алания. 1939–2009: живопись, скульптура, графика, декоративно-прикладное искусство. Вл., Р.-на-Д., 2009. С. 104–105, 207; Художники Осетии (Альбом) (2014); Региональное отделение ВТОО «Союз художников России». Вл., Р.-на-Д., 2014. С. 21, 190–193, 377–378; Цаллагов Виктор. Станковая, монументальная живопись. Вл., 2008.

Лит.: Га ц о е в а Н. Другой Виктор Цаллагов: в музее им. М. Туганова проходит персональная выставка мастера живописи и графики В. Цаллагова // СО. 2009. 17 марта; Га з д а н о в а З. К жизни — всегда лицом // Национальный колорит. 2010. № 1. С. 28–29; То л о к о н н и к о в а Е. Дороги сквозь века и сквозь миры: О творчестве засл. художника РСО-А В. Цаллагова // СО. 2012. 10 февраля.

Л. К. Гостиева

ЦАЛЛАГОВА Зарифа Борисовна [ЦЕЛЛАГКАТЫ Барисы чызг Зарифæ (1954)] — д. пед. н., проф., в. н. с. ИЭА РАН. Область научных интересов Ц. — этнология, этнопедагогика, фольклористика, нартоведение, использование этнопедагогического наследия в учебно-воспитательной работе современной школы и вуза.



З. Б. Цаллагова

В работах Ц. рассмотрены воспитательные идеи Нартовского эпоса, определены основные характеристики совершенного эпического героя, сформулированы средства создания эталонной эпической личности как цели и средства формирования личности и мировоззрения подрастающих поколений. Автором проанализирована также многоаспектность воздействия художественной системы «Нартиады»





на нравственное, трудовое, физическое, интеллектуальное и эстетическое развитие детей, отмечена роль эпоса в досуговом пространстве взрослых, его многовековое влияние на формирование жизненных ценностей, предпочтений и стремлений осетинского социума. Основные этнопедагогические дефиниции (*игра*, природа, межпоколенные взаимоотношения, семейная и общинная обрядность и т. д.), отраженные в осетинском эпосе «Нарты», рассмотрены Ц. в сравнении и сопоставлении с другими версиями северокавказской «Нартиады» и этнопедагогическими идеями ряда известных мировых эпических сказаний.

Важное место в исследованиях Ц. отведено использованию осетинского Нартовского эпоса в качестве содержательной основы этнопедагогизации современного учебно-воспитательного процесса в образовательных учреждениях Осетии, разработке методов и средств использования этнопедагогического потенциала сказаний о нартах в практике формирования национального сознания и гражданского самосознания детей, привитию интереса к этническим корням, нормам, символам, идеалам и общественно одобряемым поведенческим стереотипам.

Соч.: Педагогические идеи северокавказских нартских сказаний // Эпический текст: проблемы и перспективы. Материалы I Межд. науч. конф. Пятигорск, 2006. С. 78–83; Этнопедагогическое изучение нартского эпоса // Нартоведение в XXI веке: 2012. Вып. I. С. 229–243; Этнопедагогический потенциал осетинских нартских сказаний // Эпос «Манас» — памятник мировой эпической литературы. Материалы Межд. научно-практ. конф. М., 2012. С. 21–27; Воспитательный потенциал осетинского нартского эпоса // Актуальные проблемы современного образования в условиях двуязычия. Вл., 2013. С. 224–232; Этнопедагогический потенциал нартского эпоса // Педагогика. 2014. № 2. С. 59–66; Этнопедагогический потенциал нартского эпоса // Культурное наследие народов Кавказа. М.-СПб., 2014. С. 180–194.

Лит.: Х а м и ц а е в а. Некоторые. С. 65.

Л. К. Гостиева

ЦАРАПП [ЦАРÆПП] — подводный *ад*, в котором находится Черный Циз — Черный ад (Сау Цъызз). Люди, находящиеся там в заточении (вместе с ними и представители *Донбеттыров*), мучаются от изнурительной работы. Ц. упоми-

нается в *кадаге* «Поход Хамыца на Белое море» («Хæмыцы балц Урс денджызмæ»).

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 488.

И. Б.

ЦАРДЗУ [ЦÆРДЗУ]. См. *Пещера Царддзу*.

ЦАРУКАЕВ Александр Ибрагимович [ЦÆ-РУКЪАТЫ Ибрагимы фырт Алыксандр (1918–

2000)] — известный осетинский писатель, уроженец сел. Карман-Синдзикау РСО-А, прославился как талантливый поэт Осетии, автор поэтических сборников: «Арвардын», «Фыдаей — фыртмæ», «Зардаейы фæндагтæ» и др.



А. И. Царукаев

Большая часть трудовой биографии Ц.

была связана с работой учителя осетинского языка и литературы в родном селе; работал Ц. и редактором художественной редакции в республиканском книжном издательстве «Ир». Параллельно с творческой работой занимался сбором фольклорного материала, кроме того, им создана целая галерея портретов *сказителей* и певцов Осетии, частично использованная в настоящем издании.

Соч.: Ирыстон поэзии. Дз., 2012. С. 235–249 и др.

Л. Ч.

ЦАРЦИАТА [ЦАРЦИАТÆ] — легендарная эпическая народность, исчезнувшая (погибшая) в результате каких-то загадочных явлений или чудес («Царциаты диссæгтæ»).

Память о Ц. сохранилась в живой осетинской речи: поговорка «Маæнæ Царциаты диссæгтæ» («Вот чудеса Царциата») — выражает возмущения результатом итогов чьих-либо действий. Как видно из контекста, дела (или чудеса, или приключения) Ц. рассматривались в прошлом в качестве наиудивительнейшего из всего того, что когда-либо случалось в подлунном мире. «Царциаты сæфт фæкодтой» («Исчезли как Царциата») — загадочная необъяснимая потеря. Выражения «Ай дын Царциаты таурагъ!» («Вот вам и предание о Царциатах!»).





Соответствующие фразеологизмы встречаются в ареале распространения иронского языка и югоосетинского говора. Дигорскому диалекту они неизвестны.

О Ц. сохранились предания и *цикл* сказаний, иногда в деталях перекликающихся с Нартовскими сказаниями, но они отличаются от последних героями — мифическим народом, как считали их некоторые исследователи (Г. А. Коккиев, А. Дз. Цагаева). Все они носят локальный характер. Топонимы и топонимические («исторические») предания о Ц. известны только в горной Осетии, населенной преимущественно иронцами. Цикл сказаний о Ц. известен в Урстувальском обществе Южной Осетии. Реальным народом считали их историки, археологи, этнографы — Г. Ф. Чурсин, Л. М. Меликсет-Беков, Е. Г. Пчелина, Б. А. Алборов, З. Н. Ванеев, Б. В. Скитский, Б. В. Техов, А. Х. Бязыров.

По мнению исследователей, в сказаниях о Ц. можно распознать космогонический и антропологический мифы, согласно которым Ц. были первыми людьми на земле, созданными по воле *Бога* именно в горной части Осетии. В Царциатском эпосе наибольшее распространение получили сюжеты: как *Солнце* заставило Бога упорядочить мир; как появились Ц.; сотворение Богом первого человека; как странствовал первый человек по имени Царддзой; как Царддзой женился на *Бонварнон*; как Царддзой добыл огонь; как погиб Царддзой; как появились на свет сын и дочь Царддзоя; женитьба сына Царддзоя Ахуы; подвиги дочери Царддзоя Нагуа; рождение пяти сыновей-близнецов у Ахуы; дары сыновьям Ахуы; образование пяти царциатских кварталов; о царциатском Суа и нартовском *Урызмаге*; как Ц. определяли старшего; о деяниях братьев Суа; о деяниях младших Ц.; о рождении Мамми (аналог нартовского *Сырдо-на*); о гибели племени Сугта; о борьбе Ц. с *гумирами*; как Ц. уничтожили *великанов*; о конфликте Ц. с *небожителями*; о заветах Ц. потомкам; о гибели Ц.

Осетинские предания утверждают, что мифические Ц. погибли все до одного в результате охватившего их мора или голода, либо были истреблены Всевышним за их гордыню. Согласно же другой версии, Ц. вынуждены были покинуть свою родину, и до сих пор скитаются по свету. Наиболее знаковые объекты, связанные с

их именем (кладбища, святилища), до сих пор почитаются осетинами, а в некоторых местах вплоть до недавнего времени ежегодно справляли поминки по Ц.

Осетины же противопоставлялись Ц. как народ пришлый. При этом в ряде сказаний специально подчеркивается, что осетины непосредственно не соприкоснулись с Ц.: после гибели или массового исхода Ц. страна их покрылась густым лесом, а осетины-иронцы, поселившись в сел. Едыс, возвели на развалинах царциатского поселения трехэтажный замок.

Отдельные сказители связывают Ц. то непосредственно с осетинами-иронцами, то с легендарными нартами. В сел. Саниба в Северной Осетии отмечали, что «Царциата тоже были частью осетинского народа». В сел. Едыс утверждали, что «Царциата были нартами». Согласно же еще одному сказителю: «Царциата жили в эпоху нартов и великанов, причем нарты жили на северных склонах Главного Кавказского хребта, а великаны — на южных. Царциата были настолько необузданными, что воевали как с нартами, так и с великанами».

Ц. воспринимались реально существовавшим народом, предшествовавшим, по утверждениям сказителей, нартам и нынешним осетинам, о чем свидетельствуют пословицы: «Царциата — кочевники, их род — не оставивший потомков», «Гибель Царциат — урок (для будущих поколений)». Некоторые пословицы характеризуют численность и мужество Ц.: «Царциата идут», то есть идет много народа, «Царциаты и нарты к острию стрелы подставляли свою грудь, к острию меча — свою шею».

О реальности Ц. говорит и то обстоятельство, что о них повествуют не сказания, а предания — «Царциаты таурагъта». Кроме всего, с Ц. связаны материальные памятники — городище «Царциаты калак» в сел. Едыс и многочисленные могильники как в Южной (сел. Едыс, Сба, Ерман, Бритат, Хвце), так и в Северной Осетии (Чми, Саниба, Кани, Дзивгис, *Лац*, Архон, Зынцар, Унал и др.), исследованные археологами и относящиеся по материалам к разным периодам раннего средневековья.

Лишь немногие ученые приходили к выводу, что Ц. — мифическая народность, такая же, как нарты, которым они предшествовали. Намного чаще этот народ, фигурирующий в верованиях,





эпических сказаниях и поговорках, предлагалось рассматривать как античных керкетов или черкесов (Б. А. Куфтин, Г. Ф. Чурсин, А. Х. Бязыров), сарматов (Г. Ф. Чурсин), алан (Л. М. Меликсет-Беков, Б. В. Техов, Ю. А. *Дзиццойты*) и осетин. Впервые мысль о принадлежности Ц. к осетинскому народу высказал З. Н. Ванеев, затем Б. С. Скитский. Р. Г. *Дзаттиаты* предлагает видеть в Ц. некое особое осетинское племя или общественную прослойку, занимавшихся торговлей. К. Ю. *Рахно* полагает, что речь идет о чисто мифологической расе, которая соотносится с археологическими артефактами лишь в народных представлениях. Ее аналогом является, например, древняя раса чудь из преданий северных русских, коми и вепсов, которая предшествовала современным людям и трагически погибла. Ей приписывали древние металлические украшения, попадавшие в землю, а также городища и курганы. Как и для Ц., крестьяне коми носили в поминальные дни на древние чудские могильники яства в берестяных коробочках, а в Семик дети оставляли на чудских курганах блины. Подобные воззрения на смену мифологических рас существовали и у других народов Северной Европы.

Лит.: Бегизов Д. Царциаты таураегьтæ // Фидиуаг. Цх., 1989. №№ 1–6; 1990, №№ 1–12; 1991, №№ 1–7 (на осет. яз.); Кокеев. Склеповые сооружения. С. 45; Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Вл., 2010. С. 120; Куфтин Б. А. Археологическая маршрутная экспедиция 1945 г. в Юго-Осетию и Имеретию. Тб., 1949. С. 135; Чурсин Г. Ф. Осетины. Этнографический очерк // Материалы по изучению Грузии. Труды Закавказской научной ассоциации при ЗакЦИКе. Тифл., 1925. Серия 1. Вып. 1: «Юго-Осетия». С. 6; Бязыров А. Х. Осетинские этнонимы и слово «нарт» // От скифов — до осетин. Материалы по осетиноведению. М., 1994. Вып. 1. С. 121; Меликсет-Беков Л. М. К археологии и этнологии Туальской Осии: (Из материалов первой поездки в «Юго-Осетию» 17–31 октября 1924 г.) // Материалы по изучению Грузии... С. 277–278; Техов Б. В. Очерки древней истории и археологии Юго-Осетии. Тб., 1971. С. 146–149; Дзиццойты. ВОФ. С. 60; Ванеев З. Н. Избранные работы по истории осетинского народа. Цх., 1989. Т. I. С. 293–294; Скитский Б. Очерки. С. 139; Дзаттиаты Р. Г. Царциатские памятники: Едысское городище и могильники. Вл., 2006; Таказов Ф. М. Легенды о царциатах — эпос осетинского народа. Вл., 2007 (на осет. яз.); Хаширов А. К. Аланика. Культура и

цивилизация. Т. III. Вл., 2009; Рахно К. Ю. Оружие из метеоритного железа в Царциатском эпосе осетин // Известия СОИГСИ. ШМУ. 2019. Вып. 21. С. 31–38. Дзиццойты. ВОФ. С. 52–60.

Р. Г. Дзаттиаты
Б. К. Харебов

ЦАРЦИАТСКОЕ ГОРОДИЩЕ [ЦАРЦИАТЫ КАЛАК] — находится в Урстуалта (Урстуалтæ) вблизи сел. Едыс. В данной местности до наших дней сохранилась и *башня Царциата*.

Лит.: Беджызаты Дудар «Царциаты диссагьтæ» // Фидиуаг. 1989–1991.

Х. Ц.

ЦАТФАДИС [ЦАТФÆДИС] — погоня, преследование врага. В *кадаге* «Бора у далимонов» («Борæ дæлимонтæм») нартовские *гуйппырсары* выступают в защиту тех, кто, приняв их покровительство и спешат во главе с *Бора* в Ц. против насильника *Хандыкдзу*. С их помощью враг был разбит. Участие в Ц. считалось делом чести.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 40, 460.

Л. Ч.

ЦАУБЕТТЫР [ЦÆУБЕТТЫР] — собственное имя персонажа из *кадага* «Созырыко и Агунда» («Созырыхъ æмæ Агуындæ»). После победы *Созырыко* над *великаном Мукара*, нарты собрались на общее пиршество у *Бората*. В это время к ним прибыл незнакомый всадник — мальчик, еле различимый в седле, но обладающий могущественной силой. В различных испытаниях он одолел нартов. Юноша одержал победу над Созырыко и в танцевальном состязании, станцевав не только на краях стола, но и рога. Тем самым он разгневал старшего из рода Бората *Бурафарныга*, который обозвал гостя Ц., пахнувший рыбой. В аналогичных вариантах незнакомец известен под именем *Арахдзау*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 214–221, 811.

Л. Ч.

ЦАУГА АРРА [ЦÆУГÆ АÆРРА] — букв. ‘ходячий безумец’ — имя брата *Сырдона*, сына *Гатага* (от «цауга» (идти, ходить), «æрра» (дурак, сумасшедший, безумный; «шляющийся ду-





рак»). В *кадаге* «Гатаг и его сыновья» («Гæтæг æмæ йæ фырттæ»), судя по действиям Ц. а., имя, скорее, иноказательное и свидетельствует о признаках шутовства, свойственных данному персонажу.

Лит.: Шанаев Дж., 1873. С. 13–19.

Л. Ч.

ЦАФСА [ЦЪÆФСÆ / ТЪÆПСÆ] — чудесная *плеть* из *кадага* «Сослан и кости великана» («Сослан æма уæйуги æстгута»). От удара Ц. всякое существо меняет свой образ (или цвет).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 833.

И. Б.

ЦАХХАХУХ [ЦÆХХАХУХ] — название одной из неупутошенных нартами стран. Согласно *кадагу* «Созырыко и сын Малика» («Созырыхъо æмæ Мæликкы фырт») в стране Ц. состоялась решающая схватка между Нартом *Созырыко* и сыном *Малика*. Состязание завершилось миром и женитьбой *Созырыко* на дочери Малика.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 63–65, 798.

И. Б.

ЦГОЕВ Хазби Федорович [**ЦГЪОЙТЫ** Федыры фырт Хазби (1940)] — писатель, публицист, член Союза писателей и журналистов РФ, засл. деят. культуры СОАССР (1983) и РФ (1998), засл. журналист РЮО, лауреат Государственной премии им. Коста Хетагурова (2007), премий им. Аксо Колиева и Цоцко Амбалова.



Х. Ф. Цгоев

После окончания филол. ф-та СОГУ Ц. с 1970 г. работает в редакции газеты «Рæстдзинад» («Правда»): литературным редактором, зам. ответсекретаря, ответсекретарем, с 1983 по 2003 гг. — зам. главного редактора, шеф-редактором. Является сотрудником каф. журналистики СОГУ.

Ц. — автор нескольких книг, сборника рассказов для детей, новелл, многочисленных статей. Создавая образы положительных героев, он

вместе с тем разоблачает негативные стороны жизни, человеческие пороки. В газете «Рæстдзинад» им велась тематическая страница «Æлутон», на которой автор знакомил читательскую аудиторию с материалами о жизни и деятельности представителей культуры, с интересными фольклорными сюжетами, с эпическими и национальными героями народа, вышедшими из употребления словами и понятиями и т. д.

Самый значительный труд Ц. — словарь осетинской мифологии и уклада жизни на осетинском языке, который содержит большое число словарных статей о Нартовском эпосе осетин. В словарь также внесены наиболее интересные осетинские народные праздники. За создание словаря автор удостоен Государственной премии им. К. Л. Хетагурова. В 2017 г. Ц. осуществлено второе дополненное и исправленное издание словаря осетинской мифологии и уклада жизни на русском и осетинском языках.

Тема осетинской мифологии затронута Ц. и в книгах «Осетинская притча», «Башня предков», «Наши обычаи», «Осетинский язык — наша история, наше будущее», вышедших на осетинском языке.

Соч.: Аланы хæларгтæ. Дз., 1983; Дæ зæрдæ де ‘вдисæн. Дз., 1989; Ирон æмбисонды хабæргтæ. Дз., 1997; Арвы дуар. Ирон мифологи æмæ цардуаджы дзырдуат. Дз., 2005; 2-е изд. на осет. и русс. яз. Дз.-Вл., 2017; Фыдæлты мæсыг: таурæгътæ, æмбисæндтæ, хъæлдзæг ныхæстæ. Дз., 2008; 2-е изд. Дз. 2013; Æгъдау — царды мидис. Дз., 2011; Мæ зæгъинагтæ. Дз., 2013; Ирон царды æгъдаугтæ. Дз., 2017; Фыды хæс. Дз., 2017; Зæритау. Дз., 2018; Ирон æвзаг у нæ истори æвдисæг, нæ фидæн аразæг. Дз., 2018.

Лит.: Ч и б и р о в Л. А. (Рец.) Слово о новой книге Х. Ф. Цгоева (Словарь осетинской мифологии и уклада жизни. Вл., 2015. 598 с.) // ВЛФ. Вып. 10–2. 2018. С. 243–249.

Л. К. Гостинова

ЦГОЕВ Христофор [**ЦГЪОЙТЫ** Христофор] — *сказитель*, уроженец г. Дзауджикау (г. Владикавказ). От него в 1960 г. Г. *Дзагуровым* записан *кадаг* «Сырдон и его братья» («Сирдон æма йæ нсувæртæ»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 145, д. 352, л. 244.

И. Б.

ЦЕБОЕВ Харитон [**ЦЪЕБОЙТЫ** Харитон] — *сказитель*, уроженец сел. Христиановское



(ныне г. Дигора) РСО-А. От него в 1924 г. записано «Сказание о Нарте Урызмаге и сыне Хамыца Батрадзе» («Нарти Урузмаг æма Хæмици фурт Батрадзи тауæрæхъ»).

Лит.: ПНТО. 1992. С. 159–163.

ЦЕОВ Израиль Саханович [**ЦЪЕУТЫ** Израил Саханы фырт (1910–1942)] — уроженец сел.



И. С. Цеов

Лескен РСО-А. За короткую жизнь он проделал заметную работу в деле собирания осетинских народных Сказаний о Нартах, преданий и песен.

Сбором осетинского фольклора Ц. занялся с 1932 г. в родном сел. Лескен. Сказания о нартовских богатырях, предания, легенды и песни он записывал у таких сказителей, как Дзардаг и Марзабек Тубевы, Емаза Бетрозов и др.

Из собранных фольклорных материалов Ц. в двухтомник «Осетинское народное творчество» (Ордж., 1961, сост. З. Салагаева) вошли «Бората и Ахсартагата» («Бориатаæ æма Æхсартагкатаæ»), «Песня о Сари-Асланбеке» («Сари-Асламбеги зар»), «Песня о Хамицаеве Хамыце» («Хæмицати Хæмиц»), «Песня о Цалкосове Гуймане» («Цæлхъости Гуйман»), «Песня о Гуцунаеве Габиче» («Гуцъунаги Габич») и др.

Лит.: Казбеков К., Цеов И. // НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 136, д. 349 (I), л. 24–25; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, № 20, п. 70.

И. Б.

ЦЕРЕКОВ ПАНЦИРЬ [**ЦЕРЕЧЪЫ ЗГЪÆР**] — кольчуга славного воина, мифической личности Церека; обладала тем замечательным свойством, что была непробиваема. Ц. п. не мог пробить ни один меч, никакая пуля или стрела. Вместе с тем, Ц. п. был одушевленным: во время боевой тревоги сам надевался на тело воина. Ц. п. имеется у неукротимого Сослана, он дорожит им, но во имя женить-

бы на дочери Челахсартага — Бедохе или его сестре, герой готов отдать ее вместе со своим шлемом Бидаса и мечом. Согласно вариантам кадагов, Челахсартаг ставит условие: «Если ты лучше меня станцуешь, Сосрыко, я дам тебе в жены свою сестру, красавицу Агунду. Если же я станцую лучше, тогда ты мне отдашь свой Цереков панцирь, свой Бидасов шлем и нартовский меч!». В кадаге «Смерть Арахдзау» герой по совету Сырдона просит Сослана подарить ему Ц. п., на что Сослан грубо ответил: «Пусть отсохнет язык у того, кто подсказал тебе эту просьбу», но был вынужден отдать дорогую ему вещь. А. Р. Чочиев считает, что наличие у Сослана шлема Бидаса и Ц. п. характеризует его как военного предводителя и алдара.

Происхождение куртатинских таубиев Церековых Ф. Х. Гутновым увязывается с Цереком из Нартовских сказаний. Представление о чудодейственной силе доспеха было свойственно еще древним иранцам. Судя по раскопкам Старой Нисы, панцирь кого-то из выдающихся представителей парфянской династии хранился среди посвященных царских реликвий и на протяжении веков служил объектом почитания.

Как заметили А. А. Туаллагов и А. А. Сланов, в древнеиндийском эпосе известен подобный предмет, появлявшийся на теле воинственного бога Сканды в случае опасности. Непременным атрибутом бога является копье, а его защитный панцирь появляется всякий раз, когда он вступает в бой, что является полным аналогом Ц. п. в Нартовском эпосе. В кушан-



Цереков панцирь и Челахсартаг. Худ. М. Туганов





ском пантеоне имелся образ этого бога-воина, который изображался в панцире. Таким образом, Ц. п. — одна из древнейших реалий Нартовского эпоса. См. *Шлем Бидаса*.

Лит.: Абаев. ИЭСОЯ. IV. С. 308; НК. ИАЭ. 1. С. 545; НК. ИАЭ. 2. С. 140; НК. ИАЭ. 6. С. 319, 323–329; Шанаев. ССКГ. Вып. V. Тифл., 1871. С. 6; Невелева С. П. Мифология древнеиндийского эпоса (Пантеон). М., 1975. С. 54; Туллагов. Скифо. С. 213; Пугаченкова Г. А. О панцирном вооружении бактрийского и парфянского воинства // ВДИ. 1966. № 2. С. 33–34; Сланов А. А. Вэратрагне / Сканды — бог войны индоиранских народов // Теория и практика общественного развития. 2014. № 8; Чочиев А. Р. Нарты-арии и арийская идеология. М., 1996. Кн. 1. С. 200.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

ЦИКЛОП [ИУЦÆСТОН УÆЙЫГ] — персонаж эпоса из племени *гумиров*, живущий в *пещере Черной горы*. *Урызмаг* одолел Ц. хитростью, выколол ему единственный глаз и угнал его скот.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 514; Бутинова М. С. Как возникла религия. М., 1958.

И. Б.

ЦИКЛЫ ЭПОСА [ЭПОСЫ ЦИКЛТÆ]. Впервые вопрос о циклизации осетинских Нартовских сказаний встал перед коллективом ученых, работающих над первым академическим изданием эпоса, вышедшего на осетинском языке в 1948 г. Согласно акту от 13 декабря 1943 г., составленному членами этой группы: С. Бритаевым, Н. Гулуевым и И. Джанаевым, было решено поделить эпос на следующие восемь циклов: первый цикл — *Уархаг* и его сыновья, второй цикл — *Урызмаг* и *Шатана*, третий — *Сослан*, четвертый — *Сырдон*, пятый — *Хамыц* и *Батрадз*, шестой — *Ацамаз*, седьмой — малые циклы (с самостоятельными героями) и — *гибель нартов (Кулов)*. По мнению К. Д. Кулова: «Кроме основных имеется еще значительное количество малых циклов с самостоятельными героями. При этом, в Нартовском эпосе каждое отдельное сказание представляет собой самостоятельное художественное произведение».

Руководил коллективом нартоведов В. И. Абаев, который на основе собранного и систематизированного материала опубликовал труд

«Нартовский эпос» (в книгу вошло 634 сказания). В. И. Абаев переосмыслил представленный коллегами вариант циклизации эпических произведений и разделил эпос на большие циклы, сведя их к четырем, включая два малых цикла (*Сырдон*, *Ацамаз*).

По мнению В. И. Абаева, в науке установлено, что эпос в своем становлении проходит несколько фаз. Вначале мы имеем разрозненные, между собой не связанные сказания, возникающие в разных центрах, в разное время, по разным поводам. Это — первая фаза становления эпоса. Об эпосе пока собственно и нет речи. Но для него готовится материал, который при благоприятных условиях начинает приобретать черты эпоса. Из массы героев и сюжетов выделяются несколько излюбленных имен, несколько событий и мотивов, и сказания начинают кристаллизоваться вокруг них как центров притяжения. Образуется несколько эпических узлов или циклов. Эпос переходит в фазу циклизации.

В некоторых случаях, далеко не всегда, эпос может достигнуть третьей фазы. Не связанные между собою дотопе циклы могут быть более или менее искусно соединены одной сюжетной нитью, сведены в одно последовательное повествование, в одну эпическую поэму. Происходит, если можно так выразиться, гиперциклизация. Она может явиться результатом не только соединения нескольких циклов, но и разбухания одного излюбленного цикла за счет других, менее популярных. Это и есть завершающая фаза, фаза эпопеи.

Переход в эту фазу бывает нередко результатом индивидуального творческого усилия. Так, создание *Илиады* и *Одиссеи* из разрозненных до того эпических циклов греческая традиция приписывает слепому певцу Гомеру. Карело-финские руны были застигнуты во второй, многоциклической фазе, и только Ленрот придал им вид цельной поэмы «Калевалы».

На заре собирания Нартовских сказаний, в прошлом веке казалось поначалу, что память народа хранит только разрозненные рассказы. Но по мере накопления материала все отчетливее стали проступать контуры монументальной многосюжетной, но цельной эпопеи с явственными чертами генеалогической циклизации. Оказалось, что основные герои состоят в род-





ственных между собой отношениях, образуя четыре последовательных поколения; что они объединены в три фамилии, что они носят общее наименование «нартов», и термин «нартаэ», в свою очередь, образован — это особенно важно — по типу осетинских фамильных имен и, стало быть, ставит главных героев в отношения членов одной фамилии, одного богатырского рода.

Распределение Нартовских сказаний по циклам не представляет больших трудностей. Оно напрашивается само собой. Сказания без всякого насилия легко группируются вокруг нескольких главных героев и событий.

Впрочем, если, с одной стороны, в Нартовском эпосе имеем яркий пример циклической фазы, с чертами эпопеи, то, с другой стороны, в нем много пережитков начальной стадии становления эпоса: развитие сюжета внутри каждого отдельного цикла не свободно от противоречий и непоследовательности, чувствуется ясно, что нанизанные друг на друга эпизоды и мотивы, группирующиеся вокруг одного героя или события, имели до этого разрозненное и самостоятельное существование, и что у *сказителей* не было такой уж повелительной потребности устранять противоречия и выдерживать строгую сюжетную линию.

Центральных циклов в Нартовском эпосе намечается четыре:

1. *Начало нартов* (Уархаг и его сыновья, *Ахсар* и *Ахсартаэ*).
2. Урызмаг и Шатана.
3. Сослан (Созырыко).
4. Батрадз.

Важными, если не по объему, то по значению, являются также циклы хитроумного Сырдона и чудесного певца Ацамаза.

Но кроме этих основных циклов имеется еще десятка полтора самостоятельных сюжетных узлов с самостоятельными героями: *Тотрадз*, *Арахцау*, *Саууай*, *Сыбалиц*, *Айсана* и др. Не всегда удается установить, являются ли эти «малые циклы» обломками когда-то существовавших больших или, наоборот, перед нами разрозненные сказания, находившиеся на пути к образованию цикла.

Взятый в целом Нартовский эпос поражает богатством и разнообразием сюжетного материала. Если не считать античной мифологии и

эпоса, то вряд ли где-либо можно еще найти такое богатство.

Со времени написания В. И. Абаевым вышеизложенных принципов предприняты попытки циклизации версии «Нартиады» разными учеными. Преклоняясь перед авторитетом В. И. Абаева, нам представляется, что цикл Сырдона следовало отнести к большому циклу. Первым об этом сказал нартовед Г. З. Калоев. Группируя Нартовские сказания вокруг главных героев, он распределил сказания осетин по пяти основным циклам, включая и цикл Сырдона, и он, думается, был прав. Как и все остальные, цикл Сырдона также «содержит множество сюжетных единиц, большей частью композиционно связанных между собой и пронизанных единой сюжетной линией, а иногда представляющих собой вполне самостоятельные, не повторяющие друг друга, эпизоды» (Калоев). К малому циклу ученый относит также сказания самостоятельные, но со второстепенными героями: Ацамаз, Айсана, Тотрадз, Саууай, Арахцау, Сыбалиц, *Маргудз* и др. Г. З. Калоев выделяет и третью группу, к которой относит отдельные сказания со второстепенными героями.

Образ Сырдона обладает такими неоспоримыми особенностями и достоинствами идейно-художественного плана, которые сами по себе ставят его в ряд с другими выдающимися героями осетинской «Нартиады». Роль Сырдона в осетинских Нартовских сказаниях — одна из ключевых. Это мнение разделял и Ж. Дюмезиль: «В нартовских сказаниях вырисовывается оригинальный образ персонажа, участвующего в жизни героев, — персонажа, без которого бы их жизнь совершенно изменилась и, возможно, была бы вообще немыслима. Он присутствует во всех циклах эпоса, сохраняя свою неповторимую привлекательность».

Основанием для отнесения некоторых персонажей «Нартиады» к малым циклам В. И. Абаеву послужило то, что тот или иной герой, при всей его популярности, выступает лишь в небольшом числе сказаний. К Сыррону такой критерий вряд ли применим, ибо количественно сказаний о Сырроне гораздо больше, чем, скажем, о ряде персонажей основных циклов. Кроме того, Сырдон генетически связан с этими героями, а сказания о нем нисколько не противоречат основной канве повествования, сливаются с ним.





В 2015 г., с выходом седьмого тома, завершилось полное академическое издание осетинских Нартовских сказаний. В них, во-первых, помимо циклов об Урызмаге и Шатане, Сослане и Батрадзе, отдельного тома удостоились лишь Сырдон (304 с.) и Ацамаз (145 с.), что само по себе примечательно и говорит о многом. Во-вторых, количество сказаний об Уархаге и его сыновьях, размещенные в 1, 5 и 7 томах указанного издания, составляют порядка 35 (с вариантами) сказаний и занимают до 150 страниц книжного текста. Что касается Сырдона, то количественно сказаний о Сырдоне чуть меньше (27), однако у 10 из них имеется более 150 вариантов (свидетельство популярности героя). В итоге общий объем сказаний о Сырдоне составляет более 450 страниц, т. е. в три раза больше, чем об Уархаге и его сыновьях, т. е. персонажах начального большого цикла осетинского эпоса. О значимости сказаний о Сырдоне свидетельствует и следующее: в 1963 г. вышли отдельной книгой сказания о Сырдоне («Сырдоны таурæгъта»), в которой на 142 страницах помещены 34 сказания о хитроумном Нарте.

Как отмечает В. И. Абаев, по популярности Сырдон не уступает знаменитейшим нартам Урызмагу, Шатане, Сослану и Батрадзу. Понятно, что основные герои состоят в родственных между собой отношениях, образовав четыре последовательных поколения, и что они объединены в три фамилии. Однако и Сырдон для них не чужеродный, по матери восходит к *Ахсартаггата*. Сырдон не эпизодический герой сказаний, а цельная эпическая фигура, которая проходит красной нитью через все сказания, наполняя и обогащая их.

Думается, подход к циклизации эпоса должен быть единый и комплексный, с учетом таких компонентов, как объем сказаний, сюжетная канва, мотивы, популярность героя.

Нартоведы северокавказских республик также прилагают немало усилий по выявлению специфики циклического строения своих национальных версий «Нартиады».

Как считает А. Т. Шортанов, адыгский эпос многоциклический и состоит из основных циклов и из так называемых «эпизодических» лиц. Основные циклы образованы вокруг таких героев, как Сосруко, Бадыноко, Батрадз, Ашамаз, Шаяе и Насран-Жак. В центре малых циклов

стоят Имыс, Сосым, Арыкшау, Моргуз, Худим, Пануко.

Абхазские Нартовские сказания также делятся на большие и малые циклы. В ряд больших Ш. Д. Инал-ипа включает циклы: Сасрык-ва, Хважарпыс, Нарджхъау, Сит и его сын Уахсит, Цвиц, Шаруан, Колыт и язвительный Гутсакъа. При этом абхазские, как и адыгские циклы, вполне завершенные и связанные друг с другом. Роднит их и то, что циклы главных героев (Сосруко, Сасрыквы) являются главнейшими и наиболее законченными; жизнь и деяния их тяготеют к единому целому.

Фольклорист И. А. Дахкильгов также констатирует, что Нартовским сказаниям ингушей свойственна циклизация, и перечисляет персонажи, образующие большие (Сеска-Солса, Села Сата, Хамчи Патарз, Наьсар, Боткый Ширткъа) и малые (Бятар, Кинда, Шои, Оршамири, его сын Арши и др.) циклы.

Также у карачаево-балкарцев эпические тексты сгруппированы по циклам вокруг основных героев Нартовского эпоса. При этом к числу основных циклов отнесены: Сатаней и Ерюзбек, Сосрук, Деуте и Алаутане, Бедене и Рачикау, Карашауае, а к второстепенным — Шырдан, Негер и др.

Вместе с тем, зачастую исследователи, рассматривающие принципы циклизации национальных версий эпоса, не дают четкого научного обоснования критериев своей классификации. Лишь А. З. Халаев подчеркивает: каждый цикл должен состоять из нескольких сюжетов, связанных между собою мотивом, действиями героев, но и он не дает всестороннего анализа принципов циклизации.

Общий недостаток этих попыток циклизации — отсутствие ясных параметров и принципов деления сказаний на большие и малые, центральные и второстепенные. В результате идентичные (равнозначные) герои эпоса в разных вариантах оказываются в разных циклах (больших, малых).

В сравнительном плане целесообразно заметить следующие обстоятельства. В большом цикле осетинских Нартовских сказаний все его составляющие относительно равнозначны и несут идейно-художественную функцию на протяжении всего эпоса. Что же касается основных циклов адыгского и абхазского эпосов, то циклы, посвященные практически всем героям,





уступают как по объему, так и по содержанию циклам, основанным на величественных образах Сосруко и Сасрыквы, на которых построена вся сюжетная конструкция сказаний.

Следует отметить, что сказания об Ацамазе в осетинских текстах относятся к малому циклу, а в адыгском варианте — к большому, хотя в последнем он не более ярок и не превосходит осетинский аналог значением и объемом.

Несовершенство принципов циклизации эпоса, отсутствие единых подходов и требований легко проследить на примере образа Сырдона в осетинской «Нартиаде». Выше мы отмечали, что, согласно принципам циклизации осетинского эпоса, Сырдон несправедливо отнесен ко второй категории, а в национальных версиях (скажем, в абхазской, ингушской), где его образ далеко не достигает уровня осетинского прообраза, включен в большой цикл. Такая постановка вопроса противоречит логике и, на наш взгляд, нуждается в пересмотре.

Ингушский аналог Сырдона — Боткыйй Ширткыа представлен в большом цикле, хотя в полном издании эпоса и ему посвящены семь небольших сказаний, общим объемом всего 8 страниц книжного текста. Что касается отдаленного аналога Сырдона — абхазского Гутсакыа, персонажа большого цикла, то о нем нет даже отдельного сказания. Думается, подход к циклизации эпоса должен быть единый и комплексный, с учетом таких компонентов, как: объем сказаний, сюжетная канва, мотивы, популярность героя.

Лит.: А б а е в. НЭО. 1982. С. 12–15; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, д. 9, п. 24; К а л о е в Г. З. Нартский эпос осетин // Нартский эпос. 1957. С. 11–116; Ш о р т а н о в А. Т. Героический эпос адыгов «Нарты» // СНЭНК. М., 1969; Д а х к и л ь г о в И. А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012; Х о л а е в А. З. К вопросу о балкаро-карачаевском нартском эпосе // СНЭНК. М., 1969; К у л о в. Героический эпос. С. 6; А б а е в. НЭО. 1982; Д ю м е з и л ь. ОЭМ; Б я з ы р т ы. Нарты. С. 10; Ч и б и р о в Л. А. О циклах нартских сказаний (К постановке вопроса) // ВВНЦ. 2016. № 2. С. 17–21.

Л. А. Чибиров

ЦИМИДАНОВ Виталий Владиславович [укр. **ЦИМІДАНОВ** Віталій Владиславович (1960–2019)] — украинский археолог, к. и. н., исследователь эпохи поздней бронзы — раннего желе-

за. Работал ст. преп., затем — доц. каф. истории и культурологии Краматорского экономико-гуманитарного ин-та, с. н. с., начальником сектора охраны памятников археологии, истории и культуры Донецкого областного краеведческого музея (г. Донецк, затем г. Краматорск).



В. В. Цимиданов

Родился в г. Макеевка на Донетчине, Украина. Окончил ист. ф-тет Донецкого гос. ун-та (1982). Защитил канд. дисс. на тему: «Социальное развитие населения срубной культурно-исторической общности по материалам Восточной Украины» (1997).

Ц. исследовал погребальный обряд и верования срубной культурно-исторической общности, неоднократно обращаясь к материалам этнографии и фольклора иранских народов, прежде всего осетин. Ираноязычные носители этой общности во вт. пол. II тыс. до н. э. жили на огромных пространствах степи и лесостепи от Приуралья на востоке до Днепровского Правобережья на западе. Несколько раз Ц. возвращался к теме скифских генеалогических легенд, которые, по его мнению, связаны с событиями социального конфликта в раннесрубном обществе на территории Среднего и Нижнего Поволжья.

В исследованиях Ц. важным представляется сравнение осетинского Нартовского эпоса и степных обществ эпохи бронзы. Память об этой «героической» эпохе, по мнению автора, сохранил цикл *Батрадза*, в котором отразились борьба воинства за господство в обществе, конфликт воинов со служителями культа и носителями производственной функции, итогом чего явилось поражение воинства. Ц. показал наличие многочисленных сходжений между реалиями срубной культурно-исторической общности и реалиями Нартовского эпоса осетин, а именно: *альчиками*, культом чаши *Нартамонга*, ассоциацией *Солнца с Балсаговым Колесом*, значимостью копыт *коня*, среднего пальца руки, в кончике которого находилась душа *Сырдона*, оставлением кошек в могиле *Созырыко*, ис-





пользованием бычьей *шкур*ы в погребальном обряде, представлением о пути в потусторонний мир между двумя горами, мотивом переправы с помощью стрелы, ритуальной инверсией.

Ц. также привлек материалы Нартовского эпоса о *зубе Аркыза* к изучению ритуального использования зубов человека в культурах эпохи бронзы.

Соч.: Час виникнення легенди про походження скіфів (перша версія Геродота) // Археологія. 1992. № 1. С. 31–38; Сцена из легенды о трех братьях на «навершии» из Переде-риевой Могилы // Летопись Донбасса. 1995. № 3. С. 3–5; Эпический социум нартов и степные общества эпохи бронзы // Проблемы археологии и архитектуры. Донецк–Макеев-ка, 2001. Т. 1. С. 55–64; Легенди про походження скіфів та українські казки // Древности — 2005. Харьков, 2005. С. 116–129; Нартовский эпос осетин и срубная культура: поиск сходжений // ИСОИГСИ. 2007. Т. 1 (40). С. 17–36; Зубы человека в обрядах племен Поволжья эпохи бронзы // Поволжская археология. Казань, 2013. № 3 (5). С. 56–78 (в соавт. с Подобед В. А., Усачук А. Н.).

Лит.: Туаллагов Меч. С. 110; Полидович Ю. Б. Памяти Виталия Цимиданова // Древности. Харьковский историко-археологический ежегодник. Харьков, 2019. Т. 17.

К. Ю. Рахно

ЦИРК [ЦИРХЪ / ЦИЛХЪ / ЧЕРХЪ / СЕЛХЪ / ШИЛХЪ / ЦИРЫХЪ] — род холодного оружия нартов, в равной степени идентифицируется как секира, меч, сабля. Ц. упоминается в вооружении *Урызмага*, *Сослана* / *Созырыко*, *Хамыца*, *Батрадза*, *Бурафарныга*, *Сырдона*; Ц. обладали и некоторые *великаны*. В Нартовских сказаниях осетин Ц. — один из наиболее часто упоминаемых видов вооружения. «Не обойтись мне без цирка, — сказал Батрадз. Заказал себе цирк и вступил в бой с небожителями» («Уæдæ ма мæхицæн цирхъ куы нæ саразон, уæд нæй, зæгъгæ. Саразын кодта кард æмæ зæдтимæ хæцын райдыдта»).

По преимуществу Ц. предназначается для нанесения мощного рубящего удара: «Созырыко выхватил свой цирк и нанес ему удар по лбу...» («Созырыхъ йæ цырыхъ сласта æмæ йын йæ ных ныцъцьккъ ластва»).

Клинок Ц. служил метафорой остроты. Так, Нарт Урызмаг оттачивал свой Ц. с боков, потом отшлифовывал его мелкозернистым оселком, после бросал на него волосинку, которая на лезвии Ц. разрезалась сама.

Нарты носят Ц. на поясе; иногда под верхней одеждой (*шубой*).

По вопросу о происхождении и значении слова «цирхъ» высказано множество противоречащих друг другу мнений. Б. *Алборов* считает, что это «боевое орудие типа самострела-катапульти», Е. *Бесолова* утверждает, что это секира; А. *Тиболов* видит в Ц. *кинжал*; А. *Чочиев* и А. *Сланов* трактуют Ц. как «копье, аланский боевой топор». Судя по привлеченному выше материалу, наиболее соответствующее этимологическое толкование данного термина принадлежит В. И. *Абаеву*, который переводит это слово как «меч».

С нашей же точки зрения, при решении данного вопроса надо иметь в виду следующее. До IV в. н. э. у алан на вооружении находились длинные всаднические двулезвийные мечи, сменившиеся с VI в., ввиду усовершенствования конского снаряжения, на однолезвийные. Это именно период концептуального оформления Нартовских сказаний. Опираясь на тексты *кадагов*, данные археологии и языковой материал, мы склонны считать, что эпический Ц. — это однолезвийный аланский меч (называемый иногда палаш), имевший широкое распространение среди алан в раннесредневековый период. См. *Меч. Секира*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 216, 222, 226, 257, 264, 390, 391, 417, 425, 433; НК. ИАЭ. 2. С. 82, 102, 111, 117, 146, 155, 187, 216, 265; НК. ИАЭ. 3. С. 91, 94, 97, 101, 105, 106, 139, 169, 167, 170, 198, 225, 325, 502; Абаев В. ИЭСОЯ. 1. С. 313; его же: ИТ. С. 225; Алборов Б. А. «Цырыхъ» осетинских нартских сказаний // ИСОННИ. Т. XXII. Вып. I (языковедение). Ордж., 1960. С. 120; Бесолова Е. Б. Еще раз о слове цирхъ / цырыхъ из нартских сказаний осетин // Дарьял. 2013. № 6. С. 27; ХИФ. 2-е изд. доп. / Пред. и комм. А. Тиболова. Ст., 1936. С. 604; Чочиев А. Р. Нарты-арии и арийская идеология. М., 1996. С. 183; Сланов А. А. Военное дело алан I–XV вв. Вл., 2007. С. 48–49, 75, 80–81; Хазанов А. М. Очерки военного дела сарматов. М., 1971. С. 24; Мерперт Н. Я. Из истории оружия племен Восточной Европы в раннем средневековье // СА. 1955. № 23. С. 158; Багаев А. Б. К вопросу об оружии, известном в осетинских нартских сказаниях как *цирхъ* // VI ВМЧ. Вл., 2018. С. 152–162.

А. Б. Багаев

ЦИУАЛТАСА [ЦИУАЛТАСÆ] — земля, принадлежащая *Нокару*. Реальный топоним существует в Дигорском ущелье.



Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 821; Д з и ц о й т ы. Нарты. С. 219.

Л. Ч.

ЦИЦХААТИ ЦИЦХАБУДА БЕТРЕ — малоизвестный персонаж эпоса, упоминается в *кадаге* «Сын Хамыца Батрадз» («Хæмици фурт Батраз»). Ц. Ц. Б. был убит *Батрадзом*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 661.

И. Б.

ЦОКОВ Налык [**ЦОХЪТЫ** Налыхъ] — *сказитель*, уроженец сел. Лескен РСО-А. От него в 1941 г. Афоном Бекмуразовым записаны *кадаги* «Две фамилии — Ахсартаггата и Бората» («Дыууæ мыггаджы — Ахсæртæггатаæ æмæ Борæтæ») и «Сказания о Сырдоне» («Сырдоны таурæгътæй»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (VIII), л. 14, 25–36.

И. Б.

ЦОМАЕВ Дрис [**ЦОМАЙТЫ** Дрис] — *сказитель*, уроженец сел. Крупс РСО-А. От него в 1905 г. его сыном Хадзыретом записаны *кадаги* «Битва Созырыко с Челахсартоном» («Созырыхъойы хæст Челахсæртонимæ») и «Кадаг о Сырдоне» («Сырдоны кадаг»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 76, д. 47 (3), л. 1–8.

И. Б.

ЦОМАРТОВ Садулла Асламурзаевич [**ЦОМАРТАТЫ** Асламырзæйы фырт Садуллæ] — *сказитель*, уроженец сел. Ганал РСО-А. От него в 1941 г. А. Баскаевой записаны *кадаги* «Голодный год нартов» («Нартыл фыд аз ыскодта») и «Два Нарта воевали за Большую Аварию» («Дыууæ Нарты быцæу кодтой Стыр Ауарыл»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 20, д. 56 (IX), л. 62–63.

И. Б.

ЦОПАН — сын Нарта *Паррагуына*, отважный и сильный юноша из *кадага* «Сын Паррагуына Цопан» («Пæррæгъуыны фырт Цопан»). Ц. — персонаж, обладающий множеством талантов. Он создатель *фандыра* и музыкант. Как истинный герой, переправляясь через реки ищет наи-

более глубокие места и настигает волшебного *зайца*. В некоторых вариантах *кадагов* Ц. — незаконнорожденный сын *Урызмага*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 720.

И. Б.

ЦОПАНОВ Айдарыко [**ЦОПАНАТЫ** Айдарыхъо] — *сказитель*, уроженец сел. Стур-Дигора РСО-А. От него в 1880 г. В. Ф. Миллером записаны *кадаги* «О Батрадзе» и «О Сослане».

Лит.: Миллер. ОЭ. I. С. 147–150.

И. Б.

ЦОПАНОВ Арсамаг Доттаевич (Тотразович) [**ЦОПАНАТЫ** Доттайы (Тотрадзы) фырт Арсæмæг (1882–1974)] —



А. Д. Цопанов

уроженец сел. Дзуарикау, проживал в г. Орджоникидзе (г. Владикавказе) РСО-А. Ц. был талантливым певцом и народным сказителем. В сопровождении *скрипки* (хъисын фæндыр) он исполнял осетинские народные песни, Нартовские ска-

зания и другие фольклорные произведения. Ц. — участник многих всесоюзных смотров народного творчества; репертуар Ц. был использован при подготовке к изданию осетинских Нартовских сказаний.

От него в 1941 г. С. Бритаевым, К. Гутновым и А. Дзодзиковым записаны *кадаги* «О семи (селениях) нартов» («Авд нарты кадаг»), «Хамыц» («Хæмыц»), «Залов снег покрыл семь (селений) нартов», а в 1965 г. А. Цагаевой — «Игры Нарта Созырыко» («Нарты Созырыхъойы хъæзтытæ»).

Лит.: ИАС. Т. I. С. 213–223; НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 96–153; п. 20, д. 58, л. 7; п. 144, д. 378, л. 83–88.

И. Б.

ЦОПАНОВ Саханджери [**ЦОПАНАТЫ** Саханджери] — *сказитель*, уроженец сел. Дзуарикау РСО-А. От него в 1941 г. С. Бритаевым записан *кадаг* «Сын Хамыца Батрадз» («Хæмыцы





фырт Батрадз»), который Ц. воспринял от своего старшего брата Камболата.

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (II), л. 387–389.

И. Б.

ЦОРАЕВ Адылджери [**ЦОРÆТЫ** Адылджери] — *сказитель*. От него в 1942 г. Г. Дзагуровым записан кадаг «Ум Нарта Созырыко» («Нарты Созырыхъойы зонд»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 145, д. 350, л. 213.

И. Б.

ЦОРАЕВ Василий Афанасьевич (Ельдзарико Хадзиевич) [**ЦОРÆТЫ** Хадзийы фырт Ельдзарыхъо (1827–1884)] — известный деятель национальной культуры, основатель осетинской фольклористики, этнограф, преподаватель осетинского языка в Тифлисской духовной семинарии.

Большое место в деятельности Ц. занимали переводы богослужбной литературы на осетинский язык. В 1862 г. в Тифлисе в его переводе были опубликованы «Соборные послания св. апостолов Иакова, Петра, Иоанна Богослова и Иуды».

Другой важной сферой интересов Ц. являлся сбор произведений устного народного творчества осетин. Его фольклорные материалы, собранные по предложению А. П. Берже, были изданы в 1868 г. академиком А. Шифнером в книге «Осетинские тексты». Это была первая книга на осетинском языке светского содержания. Ц. принадлежат в книге все фольклорные материалы, за исключением 123 осетинских пословиц, записанных Д. Чонкадзе, и фрагмента песни на Воскресение Христово, автором которого был протоиерей А. Колиев. В ней впервые было опубликовано два Нартовских сказания, записанных Ц. Записи этих сказаний, переведенные на немецкий язык, опубликованы и в Бюллетенях Императорской АН (Т. VI и Т. XII).

Представленные в книге записи Ц. двух Нартовских сказаний — «Хвалебная песнь маленькому Батырадзу, Хамыцову сыну» и «Хвалебная песнь в честь нарта Урызмага» — были первой публикацией связанных текстов осетинских Нартовских сказаний. Научное значение публикации заключалось в том, что оба сказания, как и

фольклорные тексты в целом, были даны в словесной записи с подстрочным русским переводом и снабжены примечаниями А. Шифнера, в которых были широко использованы ценные комментарии самого Ц.

Первый текст состоял по существу из нескольких сказаний из цикла *Батрадза*, объединенных сказителями в одно целое. Запись Ц. содержала новое имя героя эпоса — *Сырдо́на*, наделенного коварством, хитростью и чувством юмора. Второй текст включал в себя сказание о том, как *Урызмаг* спас нартов от голода, и сказание о *Безымянном сыне Урызмага*. Это была первая запись, в которой содержались имена героев осетинского Нартовского эпоса — *Шатаны* и Урызмага. По мнению исследователей, запись эта была композиционно самая полная и художественно наиболее совершенная из числа вариантов, изданных впоследствии. Судя по примечаниям А. Шифнера, Ц. был знаком и с другими Нартовскими сказаниями.

Кадаги были записаны Ц. в ущельях Центральной и Южной Осетии, о чем свидетельствовали их некоторые лексические особенности. К сожалению, он не сообщил ни сведений о *сказителях*, ни времени записи текстов.

Первая научная публикация Сказаний о Нартах вызвала интерес исследователей ко всему устному народному творчеству осетин, и особенно к Нартовскому эпосу.

Соч.: Соборные послания св. апостолов Иакова, Петра, Иоанна Богослова и Иуды, на осетинском языке. Перевел учитель Тифлисской духовной семинарии В. Цораев. Тифл., 1862; Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым. Издал А. Шифнер. СПб., 1868. Приложение к XIV-му тому Записок Императорской Академии наук. Вып. 4; Schiefner A. Ossetische Texte // Bulletin de l'Academie impériale des sciences de Saint-Petersbourg. VI. 1863; Schiefner A. Ossetische überlieferungen und Märchen // Bulletin de l'Academie impériale des sciences de Saint-Petersbourg. XII. 1867.

Лит.: Мамиева. Сатана. С. 12–15; Мамиева Н. Образ Сатаны. С. 5–9; Гаглойти. НВИНЭ. С. 100–102; Гостиева Л. К. Вклад Василия Цораева в осетинскую культуру // ИСОИГСИ. Вып. 10 (49). 2013. С. 83–94; Гостиева Л. К. Православие в Осетии: Очерки о православном духовенстве второй половины XIX — нач. XX в. Вл., 2014. С. 125–142.

Л. К. Гостиева





ЦОРАЕВ Габил Дрисович [**ЦОРÆТЫ** Дрисы фырт Гæбыла] — *сказитель*, уроженец сел. Джимара, проживал в сел. Зилга РСО-А. От него в 1941 г. В. Дулаевым и А. Бугаевым записаны *кадаги* «Поход Урызмага, Сафа, Батрадза и Курдалагона» («Уырызмæг, Сафа, Батырадз æмæ Куырдалæгоны балц») и «О том, что сказали Урызмагу невестки» («Уырызмæгæн чындзытæ цы загътой»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 23, д. 56 (X), л. 1, 72–74.

И. Б.

ЦОРАЕВ Заур Умарович [**ЦОРÆТЫ** Умары фырт Зауыр (1955)] — философ, проф. каф. философии и социально-политических наук СОГУ.



З. У. Цораев

В 1983–1986 гг. Ц. — аспирант философского ф-та МГУ им. М. В. Ломоносова на каф. ист. материализма. С февраля 1987 г. он работал на каф. философии СОГУ в должности ассистента, ст. преп., доц. В 2004–2007 гг. Ц. — докторант ф-та философии и политологии СПГУ на каф. социальной философии и философии истории.

В 2007 г. Ц. опубликована монография «Мифический смысл и социальный код». В 2011 г. ученым защищена дисс. на соискание ученой степени д. филос. н. по теме: «Миф и эпос как феномены сознания и социокультурной деятельности».

В исследованиях Ц. поставлена цель выявить сущность мифа и эпоса как феноменов сознания и социокультурной деятельности на материале Нартовского эпоса и истории развития цивилизации на Северном Кавказе. Ц. на основе компаративистских предпосылок предложена модель скотоводческой цивилизации и выдвинута гипотеза эволюции северокавказской цивилизации, выявлена роль различных социокультурных кодов в дифференциации и иерархизации общества, исследован инсталляционный код, который отражал способность человека обустроить пространство своего бытия

в соответствии с задачами обеспечения безопасности и сакрализации пространства обитания.

Ц. предложена целостно-связная аргументация повседневных функций мифического и эпического сознания в формировании домашнего пространства северокавказских народов — дом-крепость и дом-храм, раскрыто социальное и культурное значение брачного кода на материалах «Нартиады», традиций и обычаев осетинского народа, а сам брак рассмотрен как разновидность социальной игры. Ученым выявлена организующая и мироустроительная функция пира, где в особой, свойственной только ему смысловой атмосфере разворачивались все социальные пространства: производство, общественные отношения, сословная, возрастная и половая дифференциации.

Соч.: Мифический смысл и социальный код. СПб., 2007; Акустика мифа // Метафизика музыки и музыка метафизики. СПб., 2007. С. 204–209; Невербальные коды у скифов и нартов // Философские исследования. М., 2009. № 1–2. С. 83–92; Лексикоды в нартском эпосе // Философские исследования. М., 2009. № 3–4. С. 66–73; Теологический код: шаманская и воинская модели // Философские исследования. М., 2010. №3–4; Миф и эпос как феномены сознания и социокультурной деятельности. Автореф. дисс. ... д. филос. н. СПб., 2010; Религия как феномен культуры и форма познания // ВСОГУ. Вл., 2012. № 1; Шаманизм как базовая идеология нартского эпоса // Нартоведение в XXI веке: 2012. Вып. I. С. 243–256; Идея бессмертия души в осетинской религиозной культуре // Ш ВМЛ. 2012. С. 128–141; Социальные и духовные основы цивилизационного пространства Северного Кавказа // ИСОИГСИ. Вып. 11 (50). 2014. С. 59–66.

Л. К. Гостиева

ЦОРИЕВА Инга Тотразовна [**ЦОРИТЫ** Тотразы чызг Ингæ (1959)] — историк, д. и. н., доц., в. н. с. отдела истории СОИГСИ ВНЦ РАН.



И. Т. Цориева

Область научных интересов Ц. — история и историография науки и культуры, культурная политика в контексте общероссийских и локальных социокультурных и политических процессов, историография Нартовского эпоса.

Ц. подчеркнуто, что достижения более чем





полуторавековой истории освоения этнического наследия осетин являются результатом исследовательской деятельности не только нескольких поколений российских и зарубежных ученых, но и пристального внимания со стороны государства, использовавшего пропагандистский и воспитательный потенциал героического эпоса при решении социально-политических и культурных задач.

В работах Ц., посвященных нартоведческой тематике, исследованы историографические аспекты изучения героического эпоса, дана историческая ретроспекция процесса становления и развития научного нартоведения. Автором проанализирован вклад национальной интеллигенции, деятельность региональных научных учреждений, в том числе СОИГСИ, в области археографического, текстологического и теоретического освоения богатого эпического наследия народов Кавказа.

При исследовании историографии происхождения осетинского эпоса «Нарты» Ц. отмечен дискуссионный характер вопроса о месте возникновения и этнической принадлежности ядра Нартовского эпоса. В ее работах акцентировано внимание на трактовке доминирования в историографии двух версий происхождения героических сказаний: кавказской и иранской. По мнению Ц., кризисные явления в постсоветском обществе, поиск национально-культурной идентичности актуализировали вопросы о генезисе и создателях эпоса; и в этой ситуации эпос, ставший за прошедшие века общим культурным достоянием кавказских народов, должен не разъединять, а, напротив, содействовать сплочению людей в противостоянии деструктивным вызовам глобализации и культурного обезличивания.

Другим направлением исследовательского интереса Ц. стала история осмысления и отображения «Нартиады» в художественной культуре Осетии, в том числе в творчестве Махарбека Туганова. Благодаря разностороннему анализу наследия художника, Ц. дана оценка его огромной роли в нартоведении не только как признанного мастера художественной интерпретации текстов народных сказаний, блестящего иллюстратора, воссоздавшего эпический мир нартовских героев, но и как серьезного исследователя, неутомимого популяризатора выдающегося памятника духовной культуры осетин.

Соч.: Становление научного нартоведения и проблема происхождения осетинского народа // Бюллетень ВИУ. Вл., 2009. Вып. 28. С. 75–86; Наука и образование в культурном пространстве Северной Осетии (вт. пол. 1940-х — пер. пол. 1980-х гг.). Вл., 2012; Нартский эпос. С. 111–126; Культура Северной Осетии во второй половине 1940-х — пер. пол. 1980-х гг. (образование, наука, литература и искусство). Вл., 2014; Художник Махарбек Туганов — иллюстратор Нартовского эпоса // ИСОИГСИ. Вып. 22 (61). 2016. С. 172–184; Историографический аспект вопроса происхождения нартовского эпоса // Нартоведение в XXI веке: 2017. Вып. IV. С. 18–24; Из истории издания осетинского нартовского эпоса: диалог власти и науки в 1920-е — 1940-е гг. // Ключевые проблемы и передовые разработки в современной науке. Смоленск, 2017. С. 17–19; О некоторых аспектах историографии происхождения нартовского эпоса // Гуманитарные и юридические исследования. 2018. № 1. С. 125–131; Осетинский нартовский эпос в творческом наследии художника М. С. Туганова // ВИ. 2019. № 6. С. 95–106; Осетинская Нартиада: К истории записи и издания героического эпоса // ЭО. 2019. № 3. С. 137–171.

Лит.: Гостиева Л. К. Из истории этнографии и нартоведения Осетии: Махарбек Туганов // Вестник научных конференций. 2017. № 3–5 (19). С. 61–62; ее же: Из истории записи и публикации осетинского нартовского эпоса в 1920-е — 1930-е гг. // ВОЛФ. Вл., 2018. Вып. IX. Ч. 1.

Л. К. Гостиева

ЦУАН — крепость в осетинском эпосе. Соответствует замку Чуан карачаевских сказаний. Опираясь на народное предание, С. Урусбиев в предисловии к карачаевским сказаниям указал, что замок Чуан находится неподалеку от Хумаринской крепости у слияния рр. Теберды и Кубани. В картвельских вариантах эпоса герой по имени Шавай, замещающий в данном сказании осетинского *Сослана*, «складывает каменные глыбы у начала Чванского желоба, ставит там человека, а сам вниз спускается. Человек скатывает глыбы, а он лбом обратно возвращает». В адыгских сказаниях также известен этот топоним, здесь нарты затащили пушку на «Щуан-гору».

Аллонимом крепости «Цуана» в осетинском эпосе является *крепость Хыза*. Подобно названию крепости Хыза, название крепости Ц. превратилось в одном осетинском сказании в имя отца хозяина этой крепости — *Челахсартага*, что ввело в заблуждение А. З. Кубалова, решившего, что «Цуан — собственное мужское имя».





Топоним Цуаны къуылдым 'Цуанский холм' известен на карте Осетии и в буквальном переводе означает 'Холм, на котором охотятся'. По предположению Ю. А. Дзиццойты, в основе эпического топонима Ц., Чуан, Чван, Щыуан также лежит осетинский апеллатив цуан 'охота'.

Лит.: Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 67–68.

К. Р.

ЦУРТФАДИСОН [ЦУРТФÆДИСОН] — вестник, оповестивший о нападении неприятеля из *кадага* «Смерть Сына Ноза Баргуна» («Нозы фырт Бæргъуыны мæлæт»). См. *Фатфадисон*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 464.

И. Б.

ЦХОВРЕБОВ Зелим Лазаревич [**ЦХУЫРБАТЫ** Лазары фырт Зелим (1956)] — этнограф-осетиновед, проф. Лундского ун-та (Швеция).

Круг научных интересов Ц. — духовная культура осетин, *космогония* осетинского Нартовского эпоса, мифология, солярные и астральные культы.



З. Л. Цховребов

Анализ Ц. нартовской космогонии подтвердил устоявшееся в науке положение о скифо-сарматских истоках формирования Нартовского эпоса. Об индоиранской мифологической традиции свидетельствовали и параллели между трехчленной структурой нартовского общества и представлениями нартов о трех космических плоскостях (небесной, наземной и водно-подземной).

По мнению Ц., космологические представления нартов составляли в комплексе так называемую «модель мира» культуры носителей нартовской эпической традиции. Изучение космогонии Нартовского эпоса позволило ему говорить о двух пространственных моделях: вертикальной и горизонтальной. Основу вертикальной модели составил нартовский универсум, представлявший собой совокупность вертикально

расположенных миров. Верхний мир (небесный *пантеон*) представлен самой значительной фигурой пантеона Хуыцаутты Хуыцау (*Бог богов*), небесными духами *Уастырджы*, *Уацилла*, *Никкола*, *Афсати*, *Сафа* и др. Горизонтальная модель строилась на противопоставлении населяемой нартами земли с другими ее частями, принадлежащими враждебным нартам существам.

По мнению Ц., в центре нартовского поселения, организующего нартовский универсум в горизонтальном и вертикальном разрезе, растет чудодейственное *Мировое древо*.

Соч.: Сакральный смысл цифры «7» и ее связь с астральными и соляными культами в ирано-скифо-аланской мифологической традиции // ИЮОНИИ. Вып. XXX. Тб., 1986. С. 59–70; Космогония осетинского нартовского общества. Автореф. дисс...к. и. н. М., 1989; Космогонические мотивы в цикле нартовских сказаний о безымянном сыне Урызмага // ИЮОНИИ. Вып. XXXIV. Тб., 1990. С. 28–36; Мотив мирового дерева в осетинском нартовском эпосе // Nartamongae. Paris–Vladikavkaz / Dzæwydžyqæw, 2005. Vol. III. № 1–2. С. 123–140.

Лит.: Цхуырбаты Зелим Лазары фырт (1956) // ОЭЭ. С. 620.

Л. К. Гостиева

ЦХОВРЕБОВА Мери Багратовна [**ЦХУЫРБАТЫ** Баграты чызг Мери (1934)] — писатель, переводчик и публицист, член Союза писателей СССР, член Союза журналистов Грузинской ССР, засл. деят. культуры РЮО, кавалер грузинского ордена Чести.



М. Б. Цховребова

В 1955 г. Ц. окончила филол. ф-тет Юго-Осетинского пединститута (ныне ЮОГУ), несколько лет работала журналистом в областной газете «Сабчота Осети» («Советская Осетия»), более 30 лет была редактором издательства «Ирыстон» г. Цхинвала.

Ц. — автор романа «Бессмертный корень», повестей, рассказов и новелл на осетинском языке.

В 1960-х гг. началась литературная деятельность Ц. как переводчика. Благодаря ее блестя-





щим переводам грузинский читатель познакомился с фольклором и классиками осетинской литературы, с произведениями современных осетинских писателей. В 1957 г. в ее переводе на грузинский язык были изданы «Осетинские сказки и легенды», в 1959 г. вышли «Осетинские народные сказки».

Ц. принадлежит заслуга первого перевода Нартовского эпоса на грузинский язык. В 1977 г. под редакцией Г. Бестауты ею был переведен на грузинский язык Нартовские сказания. В 1988 г. Ц. был переведен на грузинский язык сводный текст осетинского Нартовского эпоса («Нарты кадджытæ», Дз., 1946).

В 2002 г. Ц. совместно с Н. И. Бепиевой издан сборник «Осетинский фольклор» на грузинском и русском языках, в 2005 г. этими же переводчиками опубликован сборник «Осетинское народное творчество» на осетинском и грузинском языках, в который включено девятнадцать Нартовских сказаний.

Соч.: Нартаæ (ирон адамон эпос) / Пер. с осет. Мери Цховребовой. Цх., 1988. (На груз. яз.); Осетинский фольклор. Тб., 2002 (На груз. и русс. яз.); Ирон адамон сфæлдыстад // Сост. и пер. Беппиты Н. и М. Цхуырбаты. Ред. Н. Гелашвили. Тб., 2005. 288 с. (На груз. и осет. яз.).

Лит.: К о т л о в а Т. Добра бессмертный корень // Южная Осетия. 2016. 17 мая; Г о с т и е в а Л. К. Зарубежные переводы осетинского нартвовского эпоса // ВВНЦ. Т. 19. № 3. С. 13–19.

Л. К. Гостиева

ЦХОВРЕБОВА Мира Валентиновна [**ЦХУЫРБАТЫ** Валентины чызг Мираæ (1952)] — филолог, к. филол. н., доц., зав. каф. английского языка КаЮОГУ им. А. Тибилова.

Ц. окончила аспирантуру ф-та романо-германской филологии МГУ им. М. В. Ломоносова, в 1986 г. защитила канд. дисс. В 2009–2013 гг. занимала должность вице-спикера парламента РЮО, председателя Комитета по науке, культуре, образованию, религии и СМИ при Парламенте РЮО.

Тема научных исследований Ц. — современная литература Великобритании, сравнительная типология кельтских и Нартовских сказаний, нравственно-философский аспект Нартовского эпоса осетин.

Ц. исследована система образов и сюжетов «Нартиады» в контексте мистериальных рели-

гий античности и раннего средневековья. Сделан вывод о том, что Нартовский эпос содержит



М. В. Цховребова



цельную этическую мифопоэтическую систему, в идеале ориентированную на «совершенного человека» — Нарта, и обосновано утверждение, что дохристианская религия осетинского скифо-сармато-аланского народа относится к типу древнейших мистериальных религий. Ц. рассмотрен также вопрос об испытаниях-инициациях в «Нартиаде».

Соч.: Мистерии Нартиады. Цх., 2019; «Мечты об окончательной теории» Иэна Макьюэна. Роман // «Суббота». Евразийский союз ученых (ЕСУ). № 2 (59). М., 2019. С. 40–46; «Постлейбелный» метод Джулиана

Барнса в контексте литературы английского постмодернизма // Польский международный журнал научных публикаций Colloquium-Journal № 6 (30). Warszawa, Poland, 2019. С. 48–54; Джулиан Барнс и Иэн Макьюэн: по дороге из Эммауса в Акраганте через Дуврский Берег // Филологический аспект. № 6 (50) 2019. С. 131–148; От Скифии до Британских островов. Цх., 2021.

Л. К. Гостиева

ЦХУРБАЕВА Ксения Григорьевна [**ЦХУЫРБАТЫ** Григолы чызг Ксения (1928–1996)] — музыковед, фольклорист, критик, педагог, к. иск., засл. деят. искусств РФ (1991), член Союза композиторов СССР, супруга В. И. Абаева.

Окончив теоретико-композиторский ф-тет Московского гос. музыкально-педагогического ин-та им. Гнесиных, Ц. работала в Министерстве культуры СОАССР, преподавала в музыкальных училищах Владикавказа, Москвы, состояла доц. Московского ин-та культуры.

Ц. исследовала историю и теорию музыки, стилистику и исполнительство, фольклор и профессиональное музыкальное творчество. Ц.





внесла большой вклад в развитие осетинской музыкальной фольклористики. Более двадцати



К. Г. Цхурбаева

лет она собирала и записывала народные мелодии в Северной и Южной Осетии. Центральное место в научных трудах Ц. занимало изучение эпической песенной традиции. В 1965 г. она издала монографию «Об осетинских героических песнях». В работах, посвященных традиционной народной музыке осетин, Ц. исследовала мелодико-интонационные, ладовые и ритмические особенности осетинского музыкального фольклора, в том числе народной хореографии и музыкального инструментария. В трудах о творчестве осетинских композиторов ученый указывала на связи фольклора и профессионального музыкального искусства.

Одним из основных направлений научных изысканий Ц. являлось исследование жанровой природы и музыкальной стилистики Нартовских сказаний. Она впервые обратилась к вопросу о напевах осетинских *кадагов* и их музыкальных особенностях. По ее мнению, без напевов невозможно понять закономерности соотношения музыки и текста, нельзя разобрататься в особенностях ритмического строения сказаний. К тому же, именно напевы наиболее полно отражали эмоциональную сферу повествования. Ц. рассматривала напевы осетинских Нартовских сказаний как образцы древнейших пластов народной музыкальной культуры. Об этом свидетельствовала их исключительная лаконичность, ограниченность звукового объема мелодий, изменчивость внутрифразовой ритмики, теснейшим образом связанная с импровизационностью поэтического текста. Ц. отметила разнообразие форм напевов эпических повествований осетин как в структурном, так и в мелодико-ритмическом отношении.

Работы Ц. по осетинскому музыкальному фольклору заложили основу для дальнейшего изучения традиционной музыкальной культуры.

лет она собирала и записывала народные мелодии в Северной и Южной Осетии. Центральное место в научных трудах Ц. занимало изучение эпической песенной традиции. В 1965 г. она издала монографию «Об осетинских героических песнях». В работах, посвященных тради-

Соч.: Музыкальная культура осетин. Ордж., 1957; Некоторые особенности осетинской народной музыки. Ордж., 1959; Творчество композиторов Осетии. Ордж., 1960; Об осетинских героических песнях. Ордж., 1965; О напевах осетинских нартовских сказаний // СНЭНК. М., 1969. С. 469–483; О напевах нартовского эпоса // Музыка народов Азии и Африки. М., 1973.

Лит.: Некролог // СО. 1996. 29 августа; Б а т а г а т ы Т. Музыкаёйы уацары // МД. 2000. № 7; Б а т а г о в а Т. Талантливый исследователь и мудрый педагог // Ног газет. 1999. № 1–2; Д з л е в а Дз. М. Основные этапы развития собирательской деятельности и научной мысли в области осетинского музыкального фольклора // ВЛФ. 2014. Вып. VII. Ч. I. С. 76–92.

Л. К. Гостиева

ЦЫБАЛКИ [ЦЫБАЛКИ] — нартовский герой. Согласно сюжетам отдельных *кадагов*, Ц. — младший брат *Урызмага* и *Созырыко*, с которыми он ходил в *походы*. Поссорившись, Созырыко убивает Ц. а затем сам же воскрешает его. В последующем происходит обратное — Ц. убивает Созырыко и воскрешает его. Ц. раньше Созырыко побывал в *Стране мертвых*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 433–439, 830.

Л. Ч.

ЦЫБАЛЦ. См. *Сыбалуц*.

ЦЫБЫРФЫНДЗ САУЛАГ. См. *Саулаг*.

ЦЫКУРА-БУСИНА [ЦЫКУРА-ФÆРДЫГ (ир.) / ЗОЛАХЪИ, ГЪОЛАХЪИ, ГЪУЛАХЪИ ФÆРДУГ (диг.)] — чудесная солнечная бусина, повсеместное почитание которой на территории Осетии (как Северной, так и Южной) возводит ее в разряд культовых элементов, имеющих сакральное значение и являющихся важной вещественной атрибутикой. Глубокая архаика присутствия в религиозно-мифологических представлениях осетин и их предков (скифов, сарматов, алан) культа почитания чудесной бусины подтверждается многочисленными археологическими свидетельствами и этнографическими описаниями.

Архетипический мотив «Цыкурайы фæрдыг» представлен в качестве важного сюжетно-образующего компонента во всех жанрах осетинского фольклора: волшебных сказках, легендах, преданиях, обрядовых молениях, песнях, на-





родной афористике и др. Данный мотив активно включен в текстуальное пространство «Кадагов о Нартах»: «Сын Бедзенага Арахцау» («Бедзенаджы фырт Арæхъцау»), «Предание о Хамыце» («Хæмыцы таурæгъ»), «Как Созырыко женился на Бедухе» («Созырыхъо Бедухайы куыд ракуырда»), «Ногайский Батыр и Батрадз» («Ногъайы Батыр æмæ Батрадз») и др. Он представлен в обширном корпусе сказаний и характеризуется существенной вариативностью и повторяемостью.

Символическое значение чудесной бусины отражено в этиологических мифах о происхождении небесных светил, к примеру, «Кадаге о сотворении Нартов» («Нарты сфæлдысты æнусон кадаг»), где в картине первотворения бусина ассоциируется с божественной энергией, солнечным светом и участвует в построении космологических моделей. Вместе с тем, Ц.-б., как часть фундаментальных онтологических категорий, реально существует в актуальном мире и занимает значительное место в этнокультурном поле осетин.

Как известно, чудесные бусины представляют собой материальную субстанцию и отличаются разнообразием цвета, сообразно которому определяются их функциональные особенности, подробно верифицированные З. Д. Гаглоевой. В соответствии с цветовыми различиями, бусины наделяют своих обладателей изобилием, творческим даром, исцеляют от всевозможных недугов и дарят потомство бездетным. Одной из характеристик полифункциональности бусины является ее способность воскрешать умерших. Это свойство чудесного предмета также широко репрезентируется в произведениях различных жанров осетинского фольклора. С их помощью предвещают грядущие события, что подтверждает мифологическую синонимию Цыкура-фæрдыг и *Арвайдан* (Небесного зеркала), сведения о которой образно передают тексты осетинской обрядовой поэзии: «...Там, за семью горами, Залийский змей (Дракон) играет чудесной бусиной. Бусина эта — Небесное зеркало, Небесное зеркало...» («...Уæртæ мын авд хохы фале, Залиаг калм Цыкурайы фæрдыгæй хъазы. Уый Арвайдаен у, Арвайдаен...»).

Согласно многочисленным этнографическим сведениям, Ц.-б. является достоянием от-

дельных осетинских семей. Хранится бусина также в святилищах некоторых ущелий. Обладателями уникального предмета становятся избранные, поэтому к нему относятся с особым чувством священного трепета и тщательно скрывают от посторонних глаз. Сакрализован также порядок содержания реликвии. Бусину бережно заворачивают в чистую, белоснежную ткань, либо вату, которую всякий раз, по завершении специального культового действия, обновляют. Помещают ее, как правило, в три шкапулки и тщательно укрывают в потайном месте. Следует отметить, что прототипы подобных шкапулок, датируемых VIII–IX вв., были найдены среди материалов аланских погребений (Гамовская Балка, Мошечая балка и др.). О наличии аналогичных представлений у сарматов свидетельствует находка, относящаяся ко II–I вв. до н. э., обнаруженная в ходе археологической экспедиции в сел. Заманкул (Северная Осетия — Алания).

Четко структурированное пространство осетинского жилища предполагает хранение бусины в его культовой части — правом от входа верхнем углу женской половины дома, либо на чердаке (цары). Угол этот называется «бынаты бын» — место покровителя домашнего очага или «Сæры зæды бынат» — «место ангела головы». Лишь в период новогодних празднеств, в день покровителя домашнего очага «Бынаты хицауы æхсæв», ее извлекают из тайника и в присутствии исключительно представителей данного семейства совершают специальный обряд. Участие в ритуале табуировано как для посторонних лиц, так и для домочадцев (молодой невестки, зятя), появившихся в семье в течение года, поскольку, согласно традиции, принадлежность к роду устанавливается лишь после рождения их первенцев.

Сакральная модель обрядового действия характеризуется вариативностью. Так, в некоторых ущельях бусину помещают в чашу с теплым маслом (царв), имеющим важное ритуальное значение в осетинской этнокультурной традиции. Погружение реликвии на дно сосуда предвещает семье счастье и благополучие в грядущем году. Любопытно, что бусины обладают свойством покрываться испариной, меняться в цвете, приумножаться, либо уменьшаться в





количестве, если их изначально было несколько. При этом каждый прецедент имеет особое символическое значение. По другим сведениям, обрядовая практика предполагает омовение Ц.-б. в молоке, которое совершает юноша ввиду своей чистоты и целомудрия. Затем ее внимательно осматривает глава семьи и определяет, какие события им предстоят в новом году. Благоприятным признаком принято считать, если бусина сохранила свой первоначальный вид, либо приумножилась (наблюдаются случаи, когда вместо одной в шкатулке обнаруживаются две и более бусины). Появление же на ее поверхности мутного оттенка, либо темных пятен расценивается как недоброе предзнаменование. В этом случае представители семейства приступают к еще более усердной молитве, дабы небесные покровители уберегли их от невзгод. При этом бусину помещают в центр одного из трех ритуальных пирогов (верхнего), символизирующего божественный мир (уэларв), поскольку в рамках мифологической мировоззренческой системы осетин она находится в основе мироздания как реалистически мотивированный аналог *Солнца*. Участники ритуала вверяют семью покровительству *небожителей* (фæдзæхст) при посредничестве священного предмета, который в данной религиозно-мифологической конструкции представляется аналогом универсального мифопоэтического символа — Всевидящего Ока, что иллюстрируется текстом обрядового моления: «О, Цыкура-фардыг, ты видишь все, что сокрыто от взора земного человека! Пусть те небесные покровители, которые наделяют тебя силой и чудесными свойствами, одарят нас своею благодатью, чтобы никогда не возникало препятствий на нашем жизненном пути!» («О, Цыкура-фардыг, зæххон лæджы цæст цы нæ уыны, уый ды уыныс, æмæ дын тых чи дæтты, уыцы дзуæртты хорзæх нæ уæд, цæмæй нæ царды фæндагыл къуылымпыдзинад макуы бай-йафæм!»).

Важно отметить, что обрядовое моление направлено не к самой бусине, а к небесным покровителям, наделившим ее чудесными свойствами, что является важной аргументацией, отвергающей искаженное представление о принадлежности Ц.-б. к предметам фетишистского поклонения, таким как талисманы и пр., относящимся к сфере низшей мифологии. Само риту-

альное действие также свидетельствует об актуальности бусины в пределах божественного мира.

В соответствии с полученными нами этнографическими сведениями от информанта А. А. Дигоева, выносить из дома «фардыг» позволено лишь в случае перемены места жительства. При этом, в прежние времена совершался особый ритуал, который представлял собой шествие с бусиной, тщательно сокрытой от посторонних глаз. Перед торжественной процессией бежали дети с возгласами: «Фарн шествует!» («Фарн фæцауы! (ир.) / Фарн фæцауы (диг.)»). Сельчане, непреднамеренно оказавшиеся на пути следования участников шествия, считая себя недостойными соприкосновения с реликвией, воплощающей в себе столь явное проявление небесной благодати, старательно прятали взоры. Прикрыв лицо руками, они приговаривали: «Фарн сожжет мои глаза» («Фарн мын мæ цæстытæ басуддзæн (ир.) / Фарн мин мæ цæститæ басоддзæнæй!» (диг.)). Подобное ритуальное поведение обусловлено религиозно-мифологическими представлениями осетин и сопоставимо с понятием «Æргом дзуар», смысл которого сводится к особому почитанию небесных покровителей, отраженному, к примеру, в обрядовом молении к *Аларды*: «Не яви нам свой лик! Будем молиться тебе со спины!» («Де 'ргом нæм ма раздах! Дæ чъылдымма дын кувдзыстæм!»).

Несомненный интерес вызывает вопрос о появлении Ц.-б. В соответствии с многочисленными этнографическими описаниями, чудесная бусина попадает к людям различными способами. По народным поверьям, человек, случайно обнаруживший вблизи своего жилища Ц.-б., должен был убедиться в том, что она послана во благо его домочадцам. Для этого бусину привязывали к дереву. Если в течение года на дереве появлялись молодые побеги, то ее приносили в дом с соответствующими почестями. В том случае, если ветка засыхала, — от бусины избавлялись.

Изустная традиция передает нам предания о проникновении чудесного предмета в дом через дымоход во время грозы, а также легенды об удивительном появлении бусины в организме человека, обладающего множеством добродетелей, преисполненного чести, достоинства, му-





дрости и высокой нравственности. Согласно устным рассказам, часто люди становились свидетелями того, как змеи, сплетаясь в плотный клубок, пытались отобрать друг у друга найденную после природной стихии бусину. Если человек проявлял невероятную смелость и находил возможность завладеть чудесным предметом, то становился обладателем данной реликвии.

Согласно тексту одного из самых распространенных преданий, Ц.-б. падает на землю с небес во время разгула стихии, сильной грозы, сопровождающейся громом. Реконструируя базовый индоевропейский миф, в котором основной мифологемой является противостояние героя хтоническому существу, данное явление объясняется как похищение Солнца Драконом. Предметом, маркирующим Солнце в представленной мифологической конструкции, является Ц.-б., а маркером хтонического существа — Дракона, — змея, чьей добычей становится бусина, упав на землю. Примечательно, что свое функциональное назначение она обретает лишь в том случае, когда человеку, непременно, с риском для жизни, удается добыть бусину из зева ядовитой змеи. В рамках же мифологической мировоззренческой системы восстанавливается мировая гармония, нарушенная вследствие борьбы Света и Тьмы. Из этого следует, что в осетинской мифологии обращение к культу Солнца приобрело фундаментальное значение.

В соответствии с описанием природы чудесного предмета, традиции его почитания и включенности в контекст мифопоэтической символики, представляется сомнительным укоренившееся в науке этимологическое толкование мифологемы 'Цыкурайы фæрдыг', в значении 'бусина исполнения желаний', букв. 'бусинка чего попросишь'. В результате научных изысканий, нами представлена авторская этимология термина 'Цыкура', в определенной мере отличная от общепринятой традиционной. На основании предлагаемой гипотезы Цыкура-фæрдыг | Cukūra-færdyg (бусина Цыкура) в иронском диалекте осетинского языка интерпретируется как 'солнечная бусина'. Следует признать, что на основании анализа, проведенного нами в предыдущих исследованиях, данная позиция полностью согласуется с семантикой понятий с аналогичным значением, встречающимся в дигорском диалекте: *solaq / ğolaqi færdyg*.

Аргументированным обоснованием предложенной концепции служит детальный этимологический анализ, а также обращение к историко-культурному контексту, в частности к традиции, связанной с подобными бусинами у различных народов мира, поскольку присущий архаичной эпике осетин мифологический мотив о чудесной бусине распространен в культурах многих этносов. Типологические параллели относительно веры в существование подобных бусин, либо камней (чаще в фольклорной традиции), отмечены у соседящих с осетинами кавказских народов: армян, грузин, карачаевцев, балкарцев и др. Однако наиболее явные сходения осетинской Цыкура-фæрдыг прослеживаются с тибетскими и китайскими 'солнечными бусинами Дзи', что в контексте исследуемого вопроса предполагает привлечение известных свидетельств о древних и средневековых связях иранских племен с народами Тибета и Китая, весьма подробно изложенных в научных трудах Б. И. Кузнецова и А. А. Туаллагова.

Следует отметить, что семантическая и фонетическая близость тибетской и китайской 'Дзи' к осетинской 'Цыкура' слишком велика, чтобы допускать суждение о случайном сходстве, скорее, есть все основания говорить об их генетическом родстве. Сопоставление исследуемых мифологем представляется вполне обоснованным. Высказанное нами предположение подкрепляют также многочисленные артефакты, обнаруженные в ходе археологических экспедиций. Однако вопрос лингвистического заимствования на данном этапе остается открытым.

Таким образом, мифологема 'Цыкура-фæрдыг', как составная часть мифотворчества, является одной из базовых моделей для создания эпических сюжетов, а также целостного мифопоэтического пространства для различных жанров фольклора и элементов ритуально-обрядового комплекса осетин.

Лит.: НК. ИАЭ. Салагаева. ИАС. Т. 1. С. 4–5; НК. ИАЭ. 4. С. 6–7; ОНС. 1947. С. 124; Хетагуров. ПСС. Т. IV. С. 327–328; ППКОО. Кн. 2. С. 246–249; Гаглоева З. Д. Составные элементы праздника «Ног Бон» // ИЮОНИИ. Вып. 9. Ст., 1958. С. 172–174; Кусаева З. К. Мотив чудесной бусины (Цыкурайы фæрдыг) в фольклоре и этнографии осетин // Известия Волгоградского государственного педагогического университета № 8 (103). 2015. С. 165–173; ее же: Семиотика зеркала в фольклорно-этно-





графической традиции осетин // ВКБИГИ РАН. № 3. 2016. С. 58–68; ее же: Цыкура (Сукура) // ИСОИГСИ. Вып. 38 (77). 2020. С. 154–168; Кузнецов Б. И. Древний Иран и Тибет. История религии Бон. СПб.: Евразия, 1998; Тулагоев А. А. Государство Янцай (проблемы локализации). Ранние аланы. Вл.: ИПЦ СОИГСИ, 2014. С. 9–40; его же: Осетинские волшебные бусины и некоторые историко-археологические параллели // Нартоведение в XXI веке: 2015. Вып. 3. С. 243–249.

З. К. Кусаева

ЦЫЛАН — чудесный конь Нарта *Сослана*. Ц. в жаркий день охлаждал, а в холодный согревал своего хозяина. Сослан подарил его юному герою *Арахдзау*.

И. Б.

ЦЫЛЫК [ЦЫЛЫХЪ] — бурдюк для хранения воды в дороге. В Нартовских сказаниях это слово означает сосуд для жидкости, воды, молока. В нем *Батрадз* привозит молоко из *Молочного озера* в стране *Кандзаргаса*.

Лит.: НК. 1975. С. 227.

Х. Ц.

ЦЫМЫТИ — селение в Куртатинском ущелье; упоминается в *кадаге* «Игры Трех Нартов» («*Æргæ* Нарты хъазт»). Ц. — одно из древних селений ущелья, богатое склеповыми сооружениями. Согласно преданию, Ц. являлось главным торговым центром всей Осетии; через него проходили древние выючные тропы в Грузию (Головин).

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 670; Головин А. Топографические и статистические заметки об осетинах КК на 1854. Тифл., 1853. С. 442; История СОАССР. М., 1987. С. 160.

Л. Ч.

ЦЫРТ — букв. ‘памятник’ — сооружение из камней, памятный знак у дороги в *кадаге* «Война далимонов» («*Дæлимонты хæст*»). Такие Ц.

до недавнего времени существовали на перевалах, к примеру, на перевале Бахвандаг (Бæхвæндаг), между Дзомагским и Джинатским ущельями. Особую помощь они оказывали путнику зимой или в туман.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 480; Дзидцойты Ю. А. Архаизмы в топонимии Осетии: названия пастбищ // Acta Linguistica Petropolitana. Т. XIV. Ч. 1. СПб., 2018. С. 317–325.

И. Б.

ЦЫРЫНГА СЫН [ЦЪЫРЫНДЖЫ ФЫРТ] — персонаж эпоса, двоюродный брат *Батрадза* из *кадага* «О том, как Батрадз узнал кто убийца его отца» («*Батрадз йæ фыды марæджы куыд базыдта*»).

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 504.

И. Б.

ЦЫРЫХОН — жена Нарта *Аладжыко* из рода Цырыхата. Повествуется о Ц. в *кадаге* «Как Батрадз укладывали в люльку» («*Нарты Батрадзæн авдæнбæттæн куыд кодтой*»).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 614.

Л. Ч.

ЦЫФЫДДАР [ЦЫФЫДДÆР] — букв. ‘самый злой’ — мифический персонаж из сел. *Ход* в *кадаге* «О том, как Цыфыддар проклял Нартов и Даредзанов» («*Цыфыддæр куыд ралгыста Нарт æмæ Даредзанты*»). Наричательное имя характеризует Ц. как коварного, недоброжелательного человека. Однажды перед отправлением в поход нарты и *Даредзаны* попросили у Ц. благословения, однако он проклял их: «Идите, и пусть неделя у вас будет дождливой, а месяц неудачным!» («*Ацæут, æмæ уыл къуыри къæвда æмæ мæй фыдбон ыскæнæд!*»). Тогда *Урызмаг* отказался от участия в походе, чтобы избежать проклятия.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 627.

И. Б.





ЧАНДЗ [ЧЪАНДЗ САУМРАТЫ] — персонаж эпоса, *именитый нарт* из рода Саумрата, отец *Саууайа*, хозяин чудесного коня из *кадага* «Скачки нартовских Бората» («Нэртон Борэты дугь»). У Ч. было десять сыновей, и все они были убиты родом *Ахсартаггата*.

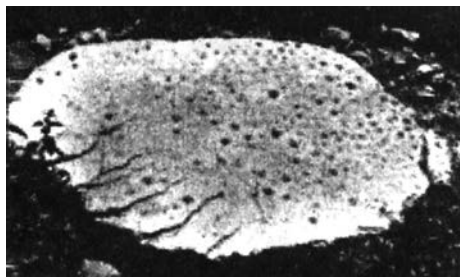
Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 686.

И. Б.

ЧАША. См. *Отсечение головы. Скульпирование. Уацамонга.*

«ЧАШЕЧНЫЙ КАМЕНЬ» — согласно мифологическим представлениям осетин, связанный с нартами объект, который находился в сел. *Лац* (недалеко от *башен* Тебиевых и Дулаевых).

Ч. к., по свидетельству местных жителей, находился раньше вблизи *Ныхаса* и перенесен около 1910 г. Он лежит на нескольких больших камнях. Размер его следующий: длина окружности в 5,25 м; наибольшая длина 1,80 м, ширина 1,38 м, толщина около 0,2–0,24 м. Сверху камень сероватого цвета, сбоку — красноватого.



Камень великана

На его поверхности имеется несколько десятков чашеобразных углублений, расширяющихся к краям... Расположены они беспорядочно; некоторые из них полустерты. У местных жителей он называется «камнем великанов». Один из стариков сел. Лац сообщил Л. П. Семенову, что, по преданию, углубления эти произошли от прикосновения пальцев *великана* (нарта) (...) Аналогичные камни, встречающиеся в различных странах Европы и Азии, имеют культовое назначение.

О подобном камне, находящемся близ сел. Чми, писала П. С. Уварова: «...Около аула Чми находится чашечный камень со следами дива, как говорит народ». Далее автор сообщает, что на вершине горы около названного селения находится огромный камень, называемый богатырским камнем, на котором имеются следы игры дивов; «это, по всей вероятности, “чашечный камень”...» Эти сведения представляют интерес, так как свидетельствуют о народной традиции приписывать легендарным богатырям чашеобразные углубления на камнях.

Упоминание об «игре дивов» и применении в них Ч. к. является, по-видимому, отзвуком народных сказаний о существовании у нартов развлечения, напоминающего игру в шахматы или шашки. *Кланрот*, говоря о сел. Лац, сообщает, что, по рассказам местных жителей, близ этого селения имеются могилы великанов или героев; перед этими местами находятся большие сланцевые скалы, на которых заметны углубления; они служили героям для игры в шахматы. Б. А. Калоев писал: «Недалеко от *ныхаса* лежит огромный плоский круглый камень, называемый *уайыджы дур* (камень великана). На левом берегу *Фиэгдона*, напротив села, расположено нартовское игровое поле. Согласно преданию, во время состязаний между нартовскими героями и великанами камень великана использовался как мяч, владение им определяло силу и ловкость игроков».

В канун археологического съезда в Тифлисе В. Ф. Миллер нашел еще один Ч. к., но уже на равнине, недалеко от местности *Татартун*, где, как утверждают, находился в средневековье богатый город Деяков. Камень лежал в густом кустарнике, имел круглую форму (в диаметре два аршина, в высоту один аршин). Поверхность его была покрыта массой чашечных ямок,





величиной до 86 мм в диаметре и в 19 мм глубиной. Впоследствии Ч. к. бесследно исчез. В последний раз его видел в нач. 1950-х гг. археолог Т. Б. Тургиев во время строительства автодороги Ростов-на-Дону — Орджоникидзе. Еще один Ч. к. был обнаружен Г. И. Кусовым в верховьях реки Цазиукомдон, возле старинной священной башни, за селением Харисджин в том же Куртатинском ущелье.

Изображения подобных Ч. к. известны во всем Индостане, в Малой Азии, в Скандинавии, на севере России. В Германии и Швейцарии они вплоть до XIX в. окружались почитанием в народе, им приносили в жертву масло, а в прошлом — жертвенную кровь. В Пиренеях возле мегалита с чашечными углублениями крестьяне проводили языческие ритуалы. Дж. Вуд датирует чашечные памятники в Ирландии, Шотландии, на севере Англии началом бронзового века. Их считают объектами археоастрономии. См. *Камень великана*.

Лит.: Семёнов Л. П. Нартские памятники в Северной Осетии // НЭ. 1949. С. 163; Калоев Осетины. С. 81; Кусов Г. И. Я хочу вам доверить тайну. Вл., 1992. С. 167–180.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

ЧЕЛАХСАЕВ Руслан Романович [ЧЕЛÆХСАТЫ Романы фырт Руслан (1960)] — независимый исследователь,



Р. Р. Челахсаев

автор ряда работ по этнической истории осетин, осетинскому фольклору и мифологии. Инженер по образованию (в 1983 г. окончил строительный ф-тет СКГМИ), в своих научных изысканиях Ч. проявил способности ученого-гуманитария

и добился заслуживающих внимания результатов. Ряд исследований Ч. направлен непосредственно на решение актуальных вопросов нартоведения. Таковы «Хуандон-алдар осетинского Нартовского эпоса», «Шатана», «К вопросу об этимологии имени Нарта Батрадза» и др.

Ч. полагает, в частности, что «в сказании о Хуандон-алдаре Нартовского эпоса осетин мо-

жет скрываться информация о Китае, его правителях и, в первую очередь, о великом императоре Цинь Ши-Хуанди»; что лексема, лежащая в основе имени *Шатаны*, принадлежит к тому же ряду, что согд. 'штн, авест. фштана, инд. стана, др.-арм. — ст'ин («все эти слова, — констатирует Ч., — имеют значение «женская грудь», обнаруживая безусловную смысловую связь с понятием «материнство»); что разнообразные формы слова *batyr*, от которого образовано имя *Батрадз*, восходят к др.-иран. лексеме *patar* `защитник, охранник, хранитель`, которая могла быть усвоена алтайскими языками в скифо-сарматскую эпоху (I тыс. до н. э. первые века I тыс. н. э.).

Соч.: Скифский звериный стиль и отдельные вопросы осетиноведения. Вл.: Ир, 2013; К вопросу о топониме Кавказ // ВВНЦ РАН. 2015. № 3. С. 22–26; К вопросу об этимологии имени Нарта Батрадза // ВВНЦ РАН. 2019. № 2. С. 51–55.

Лит.: Хугаев И. С. Руслан Челахсаев. Скифский звериный стиль и отдельные вопросы осетиноведения (рецензия) // ВВНЦ РАН. 2014. С. 34.

И. Х.

ЧЕЛАХСАРТАГ [ЧЕЛÆХСÆРТÆГ] — один из выдающихся персонажей осетинских Нартовских сказаний, знатный предводитель, иногда *алдар* нартов. Реже отнесен ко второй социальной группе осетинского общества — фарсаглагам. Сын *Хыза* Ч. живет в крепости отца на высокой горе, у него имеются съемные крылья, и на них он опускается на землю. Его дочь *Бедуху* сватал *Сослан* на протяжении семи лет, но отец не соглашался. Обманул он его и тогда, когда на большом пиру у *Алагата* он выиграл ее, соревнуясь в искусстве *танцев*. И *Сослан* с войском вторгся в *крепость Хыз*. Во время сражения с Ч. *Сослан* отсек ему часть *черепа*, после чего захватил все имущество побежденного. Сын *Хыза* поднялся к небесному *Курдалагону*, тот смастерил ему медную заплатку.

Ч. с нартами жил дружно, но доверия к нему не было, он не был верен своему слову.

По одной из версий *цикла* сказаний о *Сослане*, Ч. «жил в другой стране в крепости *Хыз*». Однако в большинстве сказаний он является нартом. Более того, в ряде *кадагов* он был предводителем нартов (нарты раздзог). К нартам Ч. относится и в адыгских и карачаевских вариантах эпоса. Согласно адыгским сказаниям, кре-





пость Джилахстана находится в *Стране нартов*. О принадлежности Ч. к нартам говорит и иранская этимология его имени. Судя по второму компоненту имени — Ахсартаг, Ч. первоначально принадлежал к роду знатных воинов *Ахсартаггата*: в ряде сказаний он известен как «Ахсартаговых сын Челахсартаг». Некоторые его эпитеты — «воин» (хæстон), «проворный», «смелый» (æвзыгъд), «прославленный» (сгухт), а также этимология первой части имени, восходящей к др.-иран. «воинственный», подтверждают это предположение нартоведов.

Таким образом, первоначально Ч. действительно относился к военным аристократам — Ахсартаггата, но со временем отделился и основал новую нартовскую фамилию.

В большинстве сказаний Ч. — представитель рода богачей — *Бората*, а его принадлежность к знатым воинам относится к прошлому. Действительно, он характеризуется как зажиточный человек; иногда выступает вместе с *Бурафарныгом* — главой богачей Бората. В свете теории *Ж. Дюмезиля* конфликт между Сосланом и Ч. следует трактовать как «сильные против богатых». Таким образом, наш герой, будучи выходцем из рода Ахсартаггата, со временем превратился в типичного представителя рода Бората. В этом «преобразовании» героя усматривается фольклорное отражение процесса феодализации у алан. По убеждению лингвистов, факты указывают на превращение военно-аристократической терминологии алан в сословную: термин, обозначавший изначально военного предводителя — армдар, позднее стал термином сословного обозначения господствующего класса — алдар (Челахсартаг-алдар).

Интерес представляет то обстоятельство, что крепость Хыз, где проживал Ч., локализуется в Прикубанье — центре Западной Алании. Возможно, осетинская фамилия Челехсаевых принадлежала к элите Западной Алании и мигрировала в ущелья Центрального Кавказа после опустошительных походов татаро-монголов и Тимура.

Лит.: А б а е в. ИЭСОЯ. 1973. С. 126, 127; его же: Осетинский социальный термин алдар // ИСОНИИ. Вып. XXVII. Вл., 1968; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 192. Т у а л л а г о в. Скифо. С. 267–268.

Ф. Х. Гутнов

ЧЕЛАХСАРТОН. См. *Челахсартаг*.

ЧЕЛЕГИН — персонаж эпоса. На *пире*, устроенном *Урызмагом* и *Шатаной* голодным нартам, *Бурафарныг* обидел Ч. неосторожным словом. За нанесенную обиду Ч. убил отца Черного *Алыбега* и семерых сыновей Бурафарныга.

Лит.: ПНТО. 1941. С. 167–176.

Л. Ч.

ЧЕНДЗЕНА — персонаж эпоса, племянница недруга нартов, Елуати *Елой*, который, в свою очередь, был племянником *Бога*. Ч. похитил Нарт *Бзар*, который в единоборстве с преследующим его дядей Ч., погибает. Елою отомстил подросший сын Бзара.

Лит.: СНБ. 1960. С. 367–372.

Л. Ч.

ЧЕРЕП [СÆРГÆХЦ, СÆРЫ КÆХЦ] — в Нартовском эпосе зачастую представляет собой самостоятельный объект. Ч. можно было снять, он перемещался в пространстве. В осетинском Нартовском сказании «Безымянный сын Урызмага» («Уырымæджы æнæном лæппу») говорится, что любой нарт мог снять верхнюю часть своего Ч. (чтобы удобнее было брить голову), а побрив, снова надеть ее. Далее идет рассказ, как у *Урызмага*, поднявшего голову из ямы, ветер срывает верхнюю часть его Ч. и несет ее прочь... Мальчик выпрыгнул из ямы, догнал верхнюю часть Ч. Урызмага, которую далеко унес ветер, и, надев ее на голову Урызмага, сказал: «Пусть с этого времени верхняя часть черепа нартов не снимается больше».

В «Кадагах о Нартах» довольно часто встречается мотив о починке Ч. медными заплатами, которой занимался небесный кузнец *Курдалагон*. Так, согласно одному из сюжетов, *Сослан* отрубил верхнюю часть Ч. у *Ойона*. Не долго думая, Ойон отправился к Курдалагону, который приставил к его Ч. медную верхушку и прибил ее крепкими гвоздями. В другой легенде Курдалагон прикрепляет медную половину Ч. *Челахсартагу*, сыну *Хыза*.

Во время путешествия Г. Ф. *Чурсина* по Южной Осетии в 1924 г. местные жители не раз рассказывали с полным убеждением, будто в древних могильниках находили Ч. с медными заплатами. В балкарской легенде рассказывается, как Гиляхсыртан злоязычный, которому





Рачикау отрубил половину Ч., сделал ее из меди и жил после этого достаточно долго.

Восстановление Ч. медными пластинами упоминается и в Нартовских сказаниях абхазов. Обычно ее производит легендарный кузнец Айнар: «Айнар-ижий накладывал медную заплату на череп или на другие кости скелета, когда людям-богатырям дивы наносили перелом костей. Вот почему в пещерах гор до сих пор находят черепа с медною заплатою».

В абхазском сказании о нартах «Сестра нартов — красавица Гунда» рассказывается о том, как Ерчхью выстрелом попал выше глаза и отбил кусок Ч. Хожирпысу. Хожирпыс говорит: «Позволь сбегать к меднику, починить голову». Отправился к меднику. Медник приложил вместо отбитой части черепа кусок меди, прибил гвоздями.

Сюжеты Нартовского эпоса о Ч. с медными заплатами напоминают находки скифских деревянных чаш с металлическими оковками: бронзовыми, серебряными или золотыми. А также они перекликаются с обычаем европейских скифов делать чаши из Ч. врагов (*Геродот*. IV. 65): «Бедняк обтягивает череп только снаружи сыромятной воловьей кожей и в таком виде пользуется им. Богатые же люди сперва обтягивают череп снаружи сыромятной кожей, а затем еще покрывают внутри позолотой и употребляют вместо чаши». Аналогичный обычай существовал у северо-восточных соседей скифов — исседонов, которые золотили Ч. умершего отца, а затем пользовались им как чашей для возлияний при ежегодных больших жертвоприношениях (*Геродот*. IV. 26).

Обычай изготовления чаш из Ч. уводит в индоиранский мир: ведийский *Индра* сделал чашу из Ч. побежденного им дракона Вритры, герой «Шахнаме» *Рустам* убивает Белого Дива, вырывает из его головы два рога и делает из Ч. чашу для вина. Также он был известен многим народам Европы и дожил до средних веков.

Лит.: ПНТО. 1925. С. 59; *Геродот*. История. IV; СН. 2000. С. 92; Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми: Абхазское государственное издательство, 1957. С. 220–222; Чурсин Г. Ф.; СМОМПК. I. Отд. II. Стр. 36.

Л. А. Чибириов
Г. Н. Вольная

ЧЕРЕП УАИГА [УАЙЫДЖЫ СÆРГÆХЦ].
Нарты *Урызмаг*, *Хамыц*, *Сослан*, *Уон*, *Сырдон* и

Батрадз отправились в поход. Поохотившись на оленей, они решили посетить ущелье *Тар*. Там была небольшая поляна, на которой лежали различные останки, в том числе человеческие. Начался дождь, и шестером они вошли в череп. Когда закончился дождь, Сослан предложил разобратся, что это за кости. Он отделил кости коня, человеческие кости, кабаны и двух гончих. Потом Сослан помолился: «О Бог, мой Бог, пусть этот человек станет таким, каким был в свое время, но пусть он не видит». Сослан трижды провел по остову своей войлочной плетью, и великан ожил. Узнав, что с ним разговаривают нарты, он назвал их по именам и спросил, здесь ли они. Великан знал, что после них появится народ нарты, а среди них будут известные мужи. Сослан хотел подойти к нему близко, но дыхание великана отшвырнуло его назад. Уаиг спросил, чем питаются такие мелкие люди, а узнав, что хлебом и дичью, поведаль, что они в прошлом питались жиром земли. Великан запустил свою руку по самое плечо в землю, достал жменю почвы, отжал ее в руки Сослана, и тот насытился жиром земли. Великан бросил в Сослана большой камень, затем метнул вырванное с корнем дерево. Нарт оба раза увернулся. Разочарованный великан объяснил, что их род не знал увиливаний, сравнил нартов с чертями и потребовал усыпить его обратно.

Иногда герои прячутся от дождя не в черепе древнего великана, а в тазовой кости или плечевой впадине огромной человеческой лопатки, и потом решают оживить того, кому принадлежал скелет.

В некоторых сюжетах Ч. у. заменяется черепом огромного животного. Когда Сослан отправляется искать того, кто сильнее его, одноглазый и однорукий исполин, спасший его от трех великанов, объясняет, что он — младший из семи братьев, которые вместе с отцом пошли в поход. Ходили они много дней, но никого и ничего не встретили. Потом их окутало облако, и стало моросить. Они с лошадьми укрылись в пещере. Но мимо пастьх гнал стадо. Козел свернул в их сторону и стал тереться боком о пещеру. Пещера зашаталась и стала раскачиваться. Она оказалась лошадиным черепом. Пастьх стал кричать на козла, а потом сунул палку в глазницу лошадиного черепа, поднял его и отшвырнул. Череп полетел и, ударившись о рога





козла, раскололся. Люди и животные — все разлетелись в разные стороны. Схожий сюжет о Ч. у. есть и в Даредзановском эпосе.

В осетинской народной сказке *кривой великан*, спасший искателя более сильного противника, говорит, что некогда он в числе двенадцати охотников заночевал в пещере, но это оказался человеческий череп, его подхватила *собака* князя и потащила к нему на двор. Рассерженный князь сунул свою палку в глазницу и отбросил собачью находку, а находившиеся внутри покалечились. В другом варианте принесенный собакой Ч. у. пинает ногой девушка-великанша. Все, кто находился в нем, гибнут, кроме одного, который остался без глаза. Мотив пребывания героев в Ч. у. и их гибели от руки еще большего гиганта известен и в севернорусских сказках. Гигантский богатырь оказывается, как и *медведь* в сказках о теремке, внешним по отношению к «маленьким» персонажам, которые прячутся внутри черепа, и предельно опасным. Во всех этих фольклорных текстах Ч. у., лежащий среди некультуренного, неорганизованного пространства, представляет собой своеобразное помещение, временное жилище, убежище, где могут находиться живые существа, находящиеся в пути. В слепоте воскрешенного великана усматривают его связь с царством мертвых.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 96, 451–454; Д з и ц о й т ы. Нартовский эпос. С. 130–131; Осетинские народные сказки / Запись текстов, пер., пред. и прим. Г. А. Дзагурова (Губади Дзагурти). Автор типологического анализа сюжетов Исидор Левин при участии Уку Мазинга. М., 1973. С. 76–79, 142–146; О н ч у к о в Н. Е. Северные сказки (Архангельская и Олонецкая губерния). СПб., 1908. С. 129; Б о н г а р д-Л ё в и н. Г р а н т о в с к и й. От Скифии. С. 83.

К. Ю. Рахно

ЧЕРНАЯ ГОРА [САУ ХОХ] — самый распространенный в сказаниях мифический топоним, где часто совершаются героические действия нартов. *Великаны* осетинского эпоса обычно обитают на вершине Ч. г. Иногда великаны живут в *пещере* за Ч. г., в отдельных эпизодах — в пещере, что на краю темного леса, который находится между черными горами. Перед входом в обитель великанов стоят бьющиеся лбами горы. В одном из *кадагов* дается еще более детальная картина: за бьющимися горами начина-

ются «большие и бескрайние степи», за которыми находится Ч. г., а проход в гору завален скалой.

Согласно одному из вариантов, кроме *Урыз-мага* из нартов никому не удалось добраться до вершины Ч. г., по другим сюжетам — на ее вершине нарты устраивали *игры* и *танцы*. В расщелине горы было чудесное *озеро*; стоило испугать в нем старика, и он превращался в юношу. Юный герой *Батрадз* искупал в нем одного из своих предков — *Уона*, который, став молодым человеком, женился на *Мысырхан* — дочери *Сайнаг-алдара*, по одним сказаниям, дочери *Луны* — по другим. Ч. г. упоминается в сказании «Как наступил тяжелый год нартов» («Нартыл фыд аз куыд ыскодта»).

Поскольку на карте современной Осетии есть гора Саухох, кажется естественным сопоставить с нею гору великанов. Однако внимательное изучение текстов показывает, что гора великанов — мифическая гора и не имеет отношения к современной осетинской топонимии. Ю. А. *Дзиццойты* полагает, что нет препятствий к отождествлению Ч. г. со священными горами древнеиранской и древнеиндийской традиций — Хара Березайти и Меру. Подобно авестийской Харе Березайти, Ч. г. связана с потусторонним миром, она служит связующим звеном между миром живых и миром мертвых: чтобы попасть в *Страну мертвых*, *Сослан* отправился к Ч. г.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 818, 840; Д з и ц о й т ы. Нарты. С. 202–214.

К. Р.

ЧЕРНАЯ ЛИСИЦА [САУ РУВАС] — чудесное животное из *кадага* «О сыне нартовской Шатаны, родившемся от Черного Ногайца» («Нарты Саганайæн Сау Ногъайагæй чи райгуырды, уыцы лæппу»). По настоянию дочери *Адыла*, ее муж — сын *Черного Ногайца*, ловит в лесу Ч. л., срывает с ее головы три волшебные *волосинки*: одна из них превращается в наставника мужа, а вторая и третья, соответственно, в золотой пояс и серебряные пуговицы. См. *Лиса*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 120, 668.

Л. Ч.

ЧЕРНОЕ МОРЕ [САУ ДЕНДЖЫЗ] — часто встречающийся мифический образ и гидроним.





В осетинском варианте — Кара-море (Хъаранденджыз). Территория, которая находится между Черным и Белым морями (Кара-морем и Ак-морем), служила местом, куда нарты часто отправлялись в *поход*. См. *Белое море*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 687; НК. ИАЭ. С. 2, 3, 6.

И. Б.

ЧЕРНОЕ УЩЕЛЬЕ [САУ КОМ]. См. *Ущелье*.

ЧЕРНЫЙ АЛАСА [САУ АЛАСА] — порода популярных у нартов скаковых лошадей.

Лит.: НК. 1975. С. 312.

Х. Ц.

ЧЕРНЫЙ АЛДАР [САУ АЕЛДАР] — большой и сильный человек, хозяин зимних пастбищ. Упоминается в «Сказании о черном алдаре» («Сау аелдары таурагъ»).

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 622.

И. Б.

ЧЕРНЫЙ ВЕЛИКАН [САУ УАЙЫГ] — персонаж эпоса, насильник из *кадага* «Сильные Бората» («Тыхджын Борæтæ»). Живет на *Черной горе*. Его победил *Батрадз*. В других вариантах — *Алаф*. См. *Великан*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 626.

И. Б.

ЧЕРНЫЙ ВОРОН [САУ СЫНТ] — персонаж эпоса из *кадага* «О том, как Урызмаг женился второй и третий раз» («Нарты Уырызмаг дыккаг æмæ æртыккаг ус куыд æрхаста»). Ч. в. — отец трех красавиц, самая младшая из которых с помощью *Афсати* стала второй женой *Урызмага*. См. *Ворон. Ворона*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 660.

И. Б.

ЧЕРНЫЙ ВСАДНИК [САУ БАРАÆГ] — эпитет *Созырыко* из *кадага* «Как исчез род Алагата» («Алæгаты мыггаг куыд фесæфт»). В мифологии осетин Ч. в. — покровитель любителей ночных разъездов и воровства, облечен в черную *одежду* и предводительствует на вороном *коне* грабителям. Живет в *пещере*. Таков Ч. в. и в одноименном стихотворении И. Д. *Канукова*.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 677; ОЭЭ. С. 434.

Л. Ч.

ЧЕРНЫЙ ДОЛЛАУ [САУ ДОЛЛАУ] — персонаж осетинской «Нартиады», бездетный богач, враг нартов. Женщина из рода *Бората* оставила на мгновение без присмотра своего сына, чем воспользовался Ч. Д., который похитил младенца, усыновил его и дал ему имя *Бурадзаг*.

Лит.: Как нарт Батрадз нашел Бурадзага // СН. 1978. С. 318.

Л. Ч.

ЧЕРНЫЙ НОГАЕЦ [САУ НОГЪАЙАГ] — персонаж эпоса крепкого телосложения («домбайарæзтытæ»), от него у *Шатаны* родился незаконнорожденный сын. Во время отсутствия *Урызмага* Шатана поручила своим слугам найти для нее мужчину, с которым бы она провела свое время. Т. к. все нартовские мужчины в это время были в *походе* (на войне), ей привели Ч. н., и с ним она провела ночь. Через некоторое время Шатана родила сына, который был воспитан неизвестным *алдаром* и отличался невероятной силой.

Согласно *кадагу* «О нартовском князе Насран-алдаре», отправив семерых бесплодных жен в отчие дома, *Насран-алдар* пустился в поиски новой жены. В пути он повстречал *Уастырджю* и поведал ему о цели странствий. Тогда *небожитель* сказал ему: «На всей земле были три лучшие невесты. Из них две давно вышли замуж, а третью в сегодняшнюю ночь берут черные ногойцы». Однако, в результате хитро-сплетений *Уастырджю*, она стала супругой *Насран-алдара*.

Черные ногойцы (караногойцы) — тюркские племена, живущие на Северном Кавказе (Дагестан, Ставропольский край, Карачай). После распада Золотой Орды занимали низовья рр. Терек и Сулака, Моздокские степи. Жили по соседству и в дружбе с аланами, чем объясняется частое упоминание о них в осетинском фольклоре.

Возможно, Ч. н. отражает в эпосе гораздо более древние времена. В своем «Землеописании» Гекатей Милетский упоминает скифское племя меланхленов (черноризцев), названных так «по их одежде...». Знает меланхленов и *Геродот* (IV. 20), помещающий их «к северу от царских скифов», который также подтверждает, что их название произошло от черных *одежд*,





которые они носят, причем их образ жизни он называет скифским. Хотя, по Геродоту, меланхлены — «особое, не скифское племя», однако в отличие от него ряд более поздних авторов (Помпонию Мела, Дион Хрисостом) называют меланхленов скифским племенем, употребляя имя скифов явно в узкоэтническом смысле.

В речи, произнесенной после посещения Ольвии, Дион Хрисостом говорит, что у борисфенитов одежда по большей части черного цвета по примеру одного скифского племени, которое «от этого получило у эллинов название меланхленов (черноризцев)». Данные античной историографии свидетельствуют о том, что греческое название меланхленов (черноризцев) является переводом какого-то местного этнического термина. В ольвийском декрете в честь Протогена, который относится к III в. до н. э., упоминается племя саударатов. Это название звучит чисто по-осетински: «носящие черное платье». Уже Скилак Кариандский помещает их в соседстве с племенами Северной Колхиды. Приблизительно в этом же районе локализуют меланхленов Плиний, упоминающий их вместе с племенем кораксов «с колхидским городом Диоскуридой» (VI. 15), и Клавдий Птоломей (V. 8). Со временем эти соседи скифов превратились в эпосе в Ч. н.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 122–135; Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 319; Гаглойти Ю. С. Этногенез осетин по данным письменных источников // Происхождение осетинского народа. Ордж., 1967. С. 74–75.

З. К. Плаева
К. Ю. Рахно

ЧЕРНЫЙ ПЕРЕВАЛ [САУ ЁФЦÆГ] — перевал в *Стране Нартов* из *кадага* «О том, как Батрадз узнал убийцу своего отца» («Батрадз йæ фыды марæджы куыд базыдта»).

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 505.

И. Б.

ЧЕРСЕЛА — имя коня из *кадага* «Урызмаг и Тотрадз» («Уырызмæг æмæ Тотрадз»).

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 41.

ЧЕРТ [ХÆЙРÆГ] — популярный персонаж в устном народном творчестве многих народов, в том числе и осетин. Здесь Ч. может также выступать под именами *Æвдиу* (*Авдиу*), *уæйыг* (*ве-*

ликан), *дæлимон* (*далимон*), *иблис*. Среди Ч. встречаются не только злые, но и добрые, дружественные нартам. Но, тем не менее, Ч. наделяют всяческими магическими свойствами, способными навредить людям, — коварство, хитрость, вредность, умение исчезать и перевоплощаться, способность сплзнуть ребенка, навести порчу и даже овладеть душой и сделать человека душевнобольным. Не случайно таких людей опускали в бездну с Чертовой скалы (*Хæйрæджыты къæдзæх*). И если те называли имена своих Ч., то полностью исцелялись. Жили Ч. под землей, но самые безвредные обитали среди камней, в оврагах, расщелинах. Одолеть их могли только *волк*, *молния*, *огонь*, *железо*. Человек мог перехитрить Ч., срезав ему несколько *волос* на голове. Тем не менее, их прежде всего пытались задобрить, устраивая в их честь праздник.

Так или иначе с Ч. приходится иметь дело всем героям эпоса. В *кадаге* «Как Сослан женился на Косер» («Сослан Косеры куыд ракуырда») герой с большой высоты выпрыгивает из магической *баши* своей суженой. Со всей силой пробил он землю и очутился в седьмой преисподней — царстве Ч. Обрадовались те такому гостю, стали задабривать его, прислуживать ему, чтобы он остался у них. Но не мог *Сослан* представить жизнь без нартов, войн и *охоты*, стал скучать. И тогда повелитель Ч. Балгур вывел ему своего знаменитого коня *Дзындз-аласа* и попросил отбить у разбойников свои стада. Это был стальнокопытный жеребец, который знал все *дороги* до самого края света, в подземную страну и на небеса. Поскакал на нем Сослан и не только отбил стадо, но и захватил разбойников. «Нельзя его отсюда отпускать, — сказал повелитель чертей, — такого и среди чертей не найдется». И предложил трех своих дочерей ему в жены. Но Сослан ответил, что на земле есть у него уже три жены, а если Ч. хотят исполнить его желание, то пусть доставят его к своим. Опечалились Ч., но что делать. Отдали они Сослану старые чувяки, тот надел их, помолился и тут же оказался у своего дома.

Не удивительно, что лучше всех находит общий язык с Ч. Нарт *Сырдон*. В *кадаге* «Сослан в Стране мертвых» («Сослан Мæрдты бæсты») коварный *Сырдон* узнал тайну смерти героя и





его коня, но, опасаясь его мести, кинулся за помощью к своим друзьям — Ч. Царь их дал Сырдону самых метких своих подданных. Стреляя из своих *луков* из преисподней, они не поразили Сослана, но убили его верного коня. См. *Далимоны*.
Лит.: СН. 1978; ОЭЭ. Вл., 2013.

Б. Х.

ЧЕРЧЕНА — редко встречающееся имя коня *Урызмага*. Упоминается в *кадаге* «Урызмаг и его безымянный сын» («Уырызмаг æмæ йе нæном лæппу»).

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 548.

И. Б.

ЧЕРЧЕСОВ Георгий [**ЧЕРЧЕСТЫ** Геуæрг] — *сказитель*, уроженец сел. Цамад РСО-А. От него в 1932 г. М. Цаллаговым записан *кадаг* «Как Батрадз боролся с зэдами» («Батрадз зæдтимæ куыд тох кодта»).

Лит.: НА СОИГСИ, ф. Фольклор, п. 15, д. 23, л. 92–96.

И. Б.

ЧЕСАНА — первый на земле *конь* родившийся от мертвой *Дзерассы* из *кадага* «Ахсар и Ахсартаг» («Хсарт æмæ Хсæртæг»); его чаще называют *Арфан* или *Кулон*.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 529.

И. Б.

ЧЕХ — сын *Уаза* (Уазана, Уазира). Эпический герой из племени малорослых *Донбеттыров* (*Быцента*), состоял в родстве с родом *Ахсартагата*. *Сказитель* Кудза *Джусоев* называет его одним из родственников *Батрадза* по линии матери, «æрдæг лæг» (букв. ‘полчеловека’). В сказаниях известен как «Маленький Чех». Его побратимы — *Созырыко* и *Арахдзау*. В *кадаге* «Нарт Гаджи и сын Хыза Челехсартаг» («Нарты Гаджи æмæ Хызы фырт Челæхсæртæг», Ч. является другом Нарта *Гаджи* и помогает ему покорить *крепость Хыз*. Ч. погиб от стрелы *Челахсартага*, однако его воскресила сестра убийцы — *Пакундза*.

Батрадз не знает, как отомстить *великану Мукара* за горе, причиненное им нартам, не знает, где его искать, и *Шатана* советует ему: «Пойди к морю — там родные твоей матери живут — и крикни с берега: “Маленький Чех, выйди ко мне, твоя помощь мне понадобилась, я тебе не

чужой. Покажи мне, где находится сейчас *Мукара* — сын *Тыха!*». Для этого Чеха ничего нет неизвестного между небом и землей, и он тебе покажет, где *Мукара* — сын *Тыха*».

Ч. в три мгновения ока проходил расстояние в три дня пути. Услышав крик *Батрадза*, Ч. немедленно нашел *Мукара* и привел его на схватку с *Батрадзом*.

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 809; НК. ИАЭ. 3. С. 662; НК. ИАЭ. 5. С. 719; СН. 1978. С. 322–323; Цг о е в. Словарь.

Л. Ч.

ЧЕЦАУ — название страны в осетинских Нартовских сказаниях, где проживает родня матери *Созырыко*. Согласно *кадагу* «Рассказ Нарта Созырыко» («Нарты Созырыхъойы таурагъ»), Созырыко воспитывался в Ч.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 365–367, 553.

Л. Ч.

ЧИБИРОВ Алексей Львович [**ЦЫБЫР-ТЫ** Людвигы фырт Алекси (1968)] — историк, к. и. н., директор ВНЦ РАН, с. н. с. СОИГСИ ВНЦ РАН.

Ч. — уроженец г. Цхинвала, в 1991 г. окончил с отличием ист.-филол. ф-тет ЮОГПИ (ныне ЮОГУ им. А. Тибилова). В 2010 г. он защитил канд. дисс. на тему: «Взаимоотношения Грузии и Южной Осетии в 1988–1992 гг.: по материалам периодической печати».



А. Л. Чибиров

Круг научных интересов Ч. — скифо-аланская проблематика в зарубежной историографии, новейшая исто-

рия Осетии, вопросы духовной культуры осетинского народа.

В статье об образе Нарта *Урызмага* в осетинской «Нартиаде» Ч. подверг анализу один из самых колоритных и ярких образов осетинского Нартовского эпоса, предводителя второго (более прославленного) поколения нартов, выдающегося героя. Истоки формирования образа знаменитого старейшины Нартов *Урызмага* отнесены автором к древнеиранской мифологии и органически вписаны в сонм *небожителей*, представ-





ленных в традициях и сказаниях народов мира. На примере Урызмага Ч. прослежена эволюция отношения к старшим в скифо-алано-осетинском обществе от имевшей в древности место традиции умерщвления стариков до преклонения перед ними. Супружество Урызмага и его сестры *Шатаны* — явление из ряда известных мотивов о первых божествах и человеческих парах, свидетельствует, по мнению автора, об отражении в Нартовских сказаниях древней эпохи группового брака, пережитков матрилокального *мировоззрения*. Ч. считает, что образ Урызмага, будучи персонажем с мужским и женским началом, перекликается с мифами об *андрогинности* пралюдей в различных культурах.

В статье «Скифы и нарты. К вопросу о пребывании скифов на Кавказе» Ч. полемизирует с оппонентами скифо-аланского центра формирования Нартовских сказаний, которые считают, что ираноязычные племена скифов, сарматов и алан появились на Кавказе лишь после создания *ядра* Нартовского эпоса коренными кавказскими народами. Автором аргументированно доказано, что это утверждение не имеет под собой научной основы.

Ч. опубликованы обстоятельные рецензии на монографии М. Ч. Джуртубаева «Происхождение Нартского эпоса» и Х. Х. Малкондуева «Карачаево-балкарский нартский эпос. Теория. Историзм. Самобытность».

Соч.: Новая книга по Нартоведению. Отклик на монографию М. Ч. Джуртубаева «Происхождение Нартского эпоса» // ВВНЦ. 2014. Т. 14. № 4. С. 65–70 (в соавт.); Мистический опыт древности и обряд осетинского Кувда // ВВНЦ. Т. 14. № 3. С. 13–19; Иранство как предчувствие (о Г. В. Вернадском). Вл., 2015; Скифо-боспорские взаимоотношения в трудах акад. М. И. Ростовцева // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 2–2; Образ Урызмага в осетинской Нартиаде // Вестник Даг. филиала РАН. № 4 (в соавт.); Скифы и нарты: К вопросу о пребывании скифов на Кавказе // Научные исследования: от теории к практике. 2015. № 3 (4). С. 42–45; Образ нарта Урузмага в осетинской Нартиаде // ВДНЦ РАН. Махачкала, 2015. № 57. С. 98–104 (в соавт.); Сарматская сага Тадеуша Сулимирского // Дарьял. 2017. № 5; К вопросу об осетино-балкарских нартских параллелях // ИСОИГСИ. 2018. № 27 (66). С. 161–173.

Лит.: Г у т н о в Ф. Х. Новое в осетинском нартском эпосе. Тексты. Исследования // Дарьял. 2017. № 4. С. 221–231.

Л. К. Гостиева

ЧИБИРОВ Людвиг Алексеевич [ЦЫБЫРТЫ Алексейы фырт Людвиг (1932)] — видный российский этнолог-кавказовед, д. и. н., проф., зав. отделом этнологии СОИГСИ ВНЦ РАН, г. н. с. ВНЦ РАН, засл. деят. науки РФ, РСО-А и РЮО, акад. РАЕН, почетный академик Чеченской АН и АН Абхазии, лауреат Гос. премии РСО-А им. К. Л. Хетагурова, почетный ректор ЮОГУ им. А. Тибилова.



Л. А. Чибиров



Ч. — крупный государственный и общественно-политический деятель Осетии; возглавлял Республику Южная Осетия с 1993 по 1996 гг. в качестве Председателя Верховного Совета, а с 1996 по 2001 гг. — первого Президента.

Широкий круг научных интересов Ч.

включает важнейшие направления этнологии, источниковедения и нартоведения. Ученый — автор более 400 работ, в том числе 36 монографий и научно-популярных изданий. Среди них такие фундаментальные монографии, как «Осетинское народное жилище» (1970), «Народный земледельческий календарь осетин» (1976), «Древнейшие пласты духовной культуры осетин» (1984), «Традиционная духовная культура осетин» (2008).

Ч. — составитель семитомного и второго, дополненного издания в трех томах научно-популярного сборника «Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах», ставшего в отечественной этнологии беспрецедентным опытом публикации русскоязычной периодической прессы об Осетии и осетинах, издававшейся на Кавказе в XIX — нач. XX вв. Ученый является одним из ответственных редакторов и авторов коллективной монографии «Осетины», вышедшей в московском издательстве «Наука» в серии





«Народы и культуры» (2012). Книга знаменует этапный рубеж в этнографическом изучении осетинского народа и отражает новейшие достижения осетиноведения.

Ч. — главный редактор и автор словарных статей «Осетинской этнографической энциклопедии» (2013), не имеющей аналогов в отечественной этнологии. Охватывая огромный пласт традиционной духовной и материальной культуры осетин, энциклопедия содержит обширный этнографический материал. В ней представлены и различные фольклорные жанры — Нартовский эпос, легенды, предания, сказки, пословицы и др.

Одной из важных сфер научных интересов Ч. является нартоведение. В ряде научных статей и в монографии «Осетинская Нартиада: мифологические истоки и ареальные связи» (2016) автором рассмотрена динамика развития образов основных мифологических героев и исторические ареальные связи создателей «Нартиады» с другими народами. В исследовании Ч. проведен обстоятельный анализ нартовских циклов, эпических героев и персонажей, феномены волшебных предметов. Ученым акцентировано внимание на особенностях социального быта, мировоззренческих характеристиках, на нартовской космогонии, трехфункциональной теории, с одной стороны, в контексте индоевропейского мифопоэтического мира, а с другой — на уровне сопоставления общего и различного в кавказских эпических вариантах.

Основываясь на трудах известных ученых В. И. Абаева, Ж. Дюмезиля, К. Литтлтона, Л. Малкор, Г. Риды, Ж. Шарашидзе, Ж. Грисвары, А. Кристоля, К. Вьеля, А. Йосиды и других, Ч. описана картина разнообразных исторических и культурно-языковых связей творцов ядра Нартовского эпоса с целым рядом европейских и азиатских народов древности и средневековья. С привлечением новейших данных ученым обосновано и вновь подтверждено индоевропейское (индоиранское) происхождение кавказской «Нартиады», образы, мотивы и сюжеты которой во многом перекликаются с легендами, обычаями и конкретными древними историческими и этнографическими реалиями скифов, сарматов и алан. Ч. высказано мнение и по поводу хронологии развития Нартовского эпоса, начало формирования его ядра отнесено им к

эпохе не позднее сер. II тыс. до н. э. Опровергая версию так называемого «осетиноцентризма», он представил в Приложении подборку высказываний авторов разных эпох (от Масуди X в. до ученых XXI в.) по поводу алано-осетинской преемственности и генезиса осетинского эпоса «Нарты».

Опираясь на принципы научного анализа и объективного историзма, Ч. выступает в своем исследовании против отстаивания в нартоведении узконациональных интересов, псевдонаучных концепций, искажения объективных этнокультурных фактов и их вольной интерпретации.

Соч.: Осетинское; НЗКО; ДПДКО; ТДКО; ОН; Та же книга на англ. яз. в пер. Е. В. Карсановой: Lyudvig Chibirov Ossetian Nartiada. Vladikavkaz, 2021; ОЭЭ, главный редактор и соавтор. По тропам времени. Некоторые вопросы истории и культуры осетин. Вл., 2012; Скифский мир и нартовский эпос // Дарьял. 2012. № 1; Нарт Сослан и его аналоги в индоевропейском мифологическом пространстве // ВВНЦ. 2012. № 2. С. 5–12; Нарт Батрадз и его аналоги в индоевропейском мифопоэтическом пространстве (сюжетные параллели и образные ассоциации) // ИСОИГСИ. Вып. 9 (48). 2013. С. 18–19; ОЭЭ; К вопросу о динамике нартоведения и степени изученности «Нартиады» у кавказских народов // ВВНЦ РАН. 2014. Т. 14. № 2. С. 10–16; ОЭЭ; гл. ред. и соавт.; О циклах нартовских сказаний (к постановке вопроса) // ВВНЦ РАН. 2016. Т. 16. № 2. С. 17–20; ППКОО. Т. I; 2016. Т. II; 2017. Т. III; Жорж Дюмезиль и его труды по нартоведению // ИСОИГСИ. Вып. 23 (62). 2017. С. 75–83; Правая рука — десница: скифо-осетинские параллели // ВВНЦ РАН. 2017. Т. 17. № 2. С. 24–27; Аниматические и анимистические представления в нартовском эпосе осетин // ИСОИГСИ. Вып. 27 (66). 2018. С. 30–37; В. И. Абаев об исторической подоснове нартовских сказаний // ИСОИГСИ. Вып. 29 (68). 2018. С. 5–14.

Лит.: Людвиг Алексеевич Чибиров. Библиография ученых Осетии. Вл., 2007; Людвигу Алексеевичу Чибирову — 80 лет // ИСОИГСИ. Вып. 8 (47). 2012; Людвиг Чибиров. Научные горизонты, Вл., 2013; Г о с т и е в а Л. К., Х а д и к о в а А. Х. К юбилею Л. А. Чибирова // ИСОИГСИ. Вып. 26 (65). 2017. С. 183–186; Лауреаты премии К. Л. Хетагурова. Вл. 2016; Х а р е б о в Б. Непокоримый монолит отечественной науки (к 85-летию Л. А. Чибирова) // ВВНЦ РАН. 2018. Т. 18. № 1. С. 58–61; Ч и б и р о в Л. А. Южная Осетия. Становление государства. Т. I. Вл.-Цх., 2019; Т. 2. Вл.-Цх., 2021; Т. III. Вл.-Цх., 2021.

Л. К. Гостиева

ЧИБИРОВА Марина Людвиговна [ЦЫБЫР-ТЫ Людвигы чызг Маринæ (1970–2017)] — фи-





лолог, к. филол. н. (2005), засл. работник высшей школы РЮО, уроженка г. Цхинвала.



М. Л. Чибирова

Ч. с отличием окончила ф-тет русской филологии ЮОГУ им. А. Тибилова. Работала н. с. отдела фольклора и литературы СОИГСИ им. В. И. Абаева (2007–2012), начальником отдела высшей школы и среднего профобразования Министерства образования и науки РЮО, министром образования и науки

РЮО (2012–2015), доц. каф. русской и зарубежной литературы ЮОГУ (2012–2017).

Круг научных интересов Ч. — вопросы осетинского литературоведения. Она — автор трех монографических исследований и более полутора десятка научных статей, посвященных вопросам художественного перевода в осетинской литературе, исследованию творческого наследия Коста *Хетагурова*, Гайто Газданова, Нафи *Джусойты*, Хазби Дзаболова. Ч. была приглашена к работе над настоящей энциклопедией в качестве соавтора и до ухода из жизни успела подготовить материалы по женским образам осетинской «Нартиады» (*Агунды*, *Аколы*, *Ацырухс*, *Бедохи*, *Косер* и др.).

Соч.: К вопросу художественного перевода в осетинском литературоведении // Дарьял. 2002. № 4; Художественный перевод и проблема национального колорита. Вл., 2006; Музы Коста. Вл., 2009; Анна Цаликова // ВВНЦ. 2009. Т. 9. № 5. С. 86–97; Автобиография как стиль художественного письма Гайто Газданова // ВЛФ. 2011. Вып. V. С. 122–136; Нафи Джусойты о теории и практике перевода // Русское слово в Южной Осетии. 2015; Избранные труды по литературоведению. Цх., 2018.

Лит.: Ф и д а р о в а Р. Я. Осетинское литературоведение: вчера и сегодня // 80 лет служения отечественной науке. Вл., 2005; Д ж и к а е в Ш. Предисловие к книге М. Л. Чибировой: Художественный перевод и проблема национального колорита. Вл., 2005; Х у г а е в И. С. О научном творчестве Марины Людвиговны Чибировой // ВВНЦ. 2017. Т. 17. № 4. С. 49–54.

Л. Г.

ЧИК И КОКИ [ЧЫКК ЭМÆ КОКИ] — имена сыновей *Сырдона* из *кадага* «О том, как нарты строили общий дом» («Нартæ иумæйаг ныхасдон хæдзар куыд арæзтой»). Согласно другим вариантам, у Сырдона семеро, либо трое сыновей.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 472.

И. Б.

ЧИКА [ЧЫКЪА] — жена *Хосыро*, мать *Хиндыра* из *кадага* «Сотийский склеп» («Сотиайы зæппадз»).

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 714.

И. Б.

ЧИКОВАНИ Гульдами Диомидовна (1943) — грузинский советский ученый-этнограф. Круг научных интересов Ч. — традиционные формы правления у кавказских народов, вопросы взаимоотношений между кавказскими народами. Наиболее крупное исследование посвящено изучению осетинского *Ныхаса* — тема ее канд. дисс. В целом ученый весьма детально изучила данный вопрос, обследовав все имеющиеся Ныхасы в Осетии, в том числе и нартовские.

Точку зрения Ч. о происхождении Ныхасов и появлении на них плоских камней, подвергает справедливой критике А. Ю. *Скаков*. Ссылаясь на бытующие среди горцев мнения, Ч. связывает Ныхасы с обработанными камнями-сидениями с племенем двалов, т. е. относит данные памятники к тем временам, «когда в этих ущельях проживали не осетины, а другие народы». Также Ч. свое суждение сводит к тому, что Ныхасы «генетически не связаны с осетинами, а принадлежали то ли вайнахам, то ли сванам или свано-колхам» и относятся к эпохе Средневековья. Не вдаваясь в дискуссию об этнической принадлежности двалов, Скаков уверенно высказал, «что наличие в раннесредневековую эпоху аланского населения в горной части Северной и Южной Осетии, получившее название “Двалетия”, не вызывает сомнения».

Соч.: Осетинский ныхас // КЭС. V. 2. Тб., 1979; Один из видов площадей народного схода горного Кавказа // КЭС. VI. Тб., 169.

Лит.: С к а к о в. «Нартовские ныхасы».

Л. Ч.





ЧИНТЫ [ЧЫНТÆ]. В различных сказаниях Ч. представлены по-разному. В большинстве из них Ч. — отдельный, неизвестный народ, живущий по соседству с *Селением Нартов*. О том, что Ч. должны локализоваться севернее Кавказа, говорят данные «Нартиады». Как-то нарты отправились в *поход* против Ч., и в пути их настиг мороз.

Согласно отдельным *кадагам*, «чинты были небольшой фамилией (небольшим племенем)». Ч. знакомы нартам с того времени, как они помнят самих себя: первоначально нартов был *Уарх-танаг*, вокруг которого поселились три нартовских рода и Ч. Тот факт, что первыми людьми на земле были нарты и Ч., явствует и из других сюжетов. Когда герой эпоса утверждает, что он совершил поступок, «который не совершался от нартов к чинтам», наверное имеются в виду первопоселенцы на земле. В одном из *кадагов* нарты и Ч. противопоставлены *великанам, небожителям*, злым духам и обитателям подводного царства: как-то нарты устроили *пир*, пригласив всех земных и неземных существ; из рода людского среди гостей были только Ч.

Большей частью их отношения с нартами были дружественные, добрососедские; нередко они совершали совместные походы. Кадаг «Гибель нартов» («Нарты сæфт») говорит об единстве нартов и Ч., у которых одинаковый образ жизни и одна судьба. На всем протяжении повествования о Ч. постоянно подчеркивается, что Ч. были для нартов «своими». Как-то *Урызмаг* и *Шатаны* угостили нартов и Ч. теми ритуальными подношениями, которые нарты и Ч. собирали совместно в кладовой Шатаны. Следовательно, нарты и Ч. молились единому *Богу*.

Как близкородственные фамилии выступают нарты и Ч. при решении вопросов *кровной мести*. Так, *Урызмаг* и *Хамыц*, мстя за свою кровь, перебили нартов и Ч., а *Батрадз*, мстя за кровь своего отца *Хамыца*, послал к «двум нартам и трем чинтам» требование: «почему не платите за кровь моего отца». О тесной близости между нартами и Ч. говорят такие факты. Как-то *Созырыко* заболел и перестал показываться нартам и Ч. В одном сказании из чрева камня *Сослана* извлекли нарты и Ч. И горе, и заботы, и радости у нартов и Ч. были общими. Песни *Сырдона* предназначались не только для нартов, но и для Ч.

Сказание «Нарты и Чинты» («Нартæ æмæ Чынтæ») начинается так: «Нарты и чинты сидели на *Ныхасе*, и поднялся к ним *Урызмаг*» («Нартæ æмæ Чынтæ бадтысты ныхасы, æмæ сæм Уырызмаг ссыди»). Когда нарты и Ч. узнали о похищении нартовской красавицы, которую они называют «наша девица» («нæ чызг»), они организовали совместный поход на похитителя. Два соседних народа жили так тесно и дружно, что и *Ныхас* у них был общий. Вместе совещались нарты и Ч., вместе устраивали свадьбы и пляски, общим было у них и «Селение Нартов и Чинтов». Об опустевшей улице нартовского села *сказитель* говорит: «Никого не осталось из нартов и чинтов» («Ничиуал баззад Нарт æмæ Чынтæй»). Как начало, так и конец Ч. связан с нартами: согласно некоторым сказаниям, они вместе погибли в голодный год.

Ю. А. Дзицойты обратил внимание, что социальный строй Ч. совпадал с социальным строем нартов: выражению æртæ нарты ‘три группы нартов’, ‘три нартовских рода’ в точности соответствует выражение æртæ чынты ‘три группы чинтов’. В эпосе прямо не говорится об этих трех группах Ч., нет даже сведений о том, как они назывались. Но есть косвенные указания на то, что они действительно существовали.

По свидетельству сказителя *Г. Сланова*, Чинт в осетинском эпосе — название села.

В некоторых сказаниях Ч. — народ карликов. У одного из них по имени *Беко* была маленькая, но несравненной красоты дочь. Между *Созырыко* (вариант — *Сайнаг-алдар*, *Челахсартæ*), просящим руку дочери, и отцом красавицы *Беко* (не желавшим выдавать дочь за *Сослана*) происходит настоящее сражение.

В одном варианте Сказаний о Нартах сваты просили руку дочери *Бора*, но отец отказал им; войска *Хамыца* безуспешно осаждают крепость Ч.; лишь *Батрадз* смог взять крепость и захватить дочь *Беко* для отца.

В осетинском эпосе Ч. нередко противопоставляются нартам. Так, о *Сослане* говорится, что «доблестнее и могущественнее *Сослана* нет пока не только среди нартов, но и среди чинтов». В одном из эпических текстов Ч. обладают собственной крепостью. Есть и такие сюжеты, в которых нарты воюют с Ч.: как-то Ч. и *гунты* напали на нартов. В другом сказании говорится, что уму и красоте Шатаны завидовали не только





«три группы нартов», но даже Ч. В адыгских сказаниях Ч. предстают исключительно заклятыми врагами нартов, что приводит к выводу о некоем реальном народе — прототипе Ч., с которым у предков осетин и предков адыгов сложились совершенно разные отношения.

Согласно исследованиям нартоведов (*Джикаев, Лавров, Гуриев*), Ч. — распространенное название китайцев; так, благодаря династии Цинь (III в. до н. э. — III в. н. э.), называют китайцев почти все тюркоязычные и многие другие народы. В частности, в персидских и памирских сказках Китай именуется Чин-Мачин. Но гораздо более убедительную версию выдвинули Б. А. Алборов и Ю. А. Дзищойты. Они полагают, что Ч. — это античные синды, одно из многочисленных племен Северного Причерноморья, обитавшее в I тыс. до н. э. — первых вв. н. э. на Таманском полуострове и прилегающем к нему побережье *Черного моря*. Впервые о синдах упомянул Псевдо-Скилак в VI в. до н. э. Затем, в V в. до н. э. о них писал *Геродот* и позже другие греческие и римские историки, в том числе Псевдо-Скимн и Страбон. Согласно их сообщениям, основными занятиями синдов были земледелие, рыболовство, ремесла и торговля, как через свои порты — Синдскую гавань, Корокондаму, так и через греческие города, основанные на территории Синдики. Войны со скифами привели к усилению у синдов власти военачальников. В V в. до н. э. возникло синдское (меотское) государство со столицей, которая также именовалась Синдика или Синд. Страбон в I в. до н. э., упоминает Горгиппию как столицу Синдики: «В Синдской области есть место Горгиппия — царская столица синдов, недалеко от моря, а также Аборака». Возможно, это и есть селение Чинт.

Синды самостоятельно производили и использовали *мечи*, именуемые ныне археологами как синдо-меотские мечи, что заставляет вспомнить о клинках Кобы. Согласно сообщению Геродота (IV, 28) имели место зимние военные походы скифов в V в. до н. э. в земли синдов, которые напоминают походы нартов. Археологами выявлено несколько групп находок, свидетельствующих о проникновении отдельных элементов материальной культуры скифов в культуру населения Синдики и соседних с нею районов именно в то время, о котором сообщает

Геродот. Примерно через 500 лет после того, как синды вошли в состав Боспорского государства, греческий писатель-сатирик Лукиан Самосатский в своем сочинении (в форме диалога) «Токсарид, или Дружба» мельком упоминает синдов. В частности, один участник диалога сообщает, что аланы обязались перед скифами подчинить им синдов, «которые давно отложились». К IV в. н. э. относится одно из последних упоминаний синдов, которое сделал Руф Фест Авиен в своем произведении «Описание земного круга», где он отмечал: «Узнай, наконец, какие народы окружают Тавр. Меоты первые окружили соленое болото. Встречается также свирепый сармат... Ближайшие местности населяют киммерийцы и синды. Вблизи живет племя керкетское и род торетов». Солидарен с этой версией и А. А. Туаллагов.

Существует авторитетное мнение О. Н. Трубачева об индоарийском характере языка синдов, близком санскриту: «Язык синдо-меотский — это индоарийский, с признаками самостоятельного диалекта (или диалектов)». Если синды были реликтовыми индоариями Северного Причерноморья, то понятно, почему у Ч. так много общего с иранцами-нартами.

Лит.: НК. ИАЭ. 1. С. 25; НК. ИАЭ. 2. С. 54–60; НК. ИАЭ. 5. С. 726; НК. ИАЭ. 7. С. 250–259; Гуриев Т. Проблемы Нартиады. Ордж., 1982. С. 32; Чудеса Хамыца. ХИФ. 1936. С. 40–43; Дзидцойты. Нарты. С. 138–160; Туаллагов. Скифо. С. 120–135.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

ЧИСЛО [НЫМÆЦ]. В мифопоэтическом сознании нет равноправия чисел, следовательно, употребляемые в фольклорном эпическом тексте Ч. служат не только организации порядка и обозначению количества, но и окружены особым ореолом. Числовая символика так же, как и символика счета, связана главным образом с именем числительным.

Количественное числительное «один» («иу») в эпосе связано с формулой «исключающего» счета, кроме того, в зависимости от контекста и сочетающихся с ним слов, имеет несколько значений: 1) один, какой-то, некий; 2) только один, лишь один; 3) ни один; 4) столько же, такой же.

Близкие мотивы в Нартовском эпосе осетин предполагают особое символическое





насыщение Ч. «два» («дыууа»). В фольклорном эпическом тексте оно связывается с двумя сходящимися / бодающимися, словно бараны, горами (скалами). Появление на небе сразу двух светил — два *солнца* (дыууа хуры) наблюдает *Батрадз*, а эпический *конь* в ожидании нового хозяина пасется между двумя морями. Числительное «два» довольно часто встречается в эпических текстах при описании внешности в словосочетаниях: две руки (дыууа кьухы), две ноги (дыууа кьахы), два глаза (дыууа цасты), два уха (дыууа хьусы), две лопатки (дыууа уаны). Последнее — в мотиве вынашивания *Баградза Хамыцом* внутри горба между двух лопаток. Устойчивой является и характерная для эпоса формула «два бычка, рожденные в дни празднования Тутыр» («Тутырыгуырдыууа галы»).

Сакральная символика Ч. «три» («эрта») и исключительная эпическая семантика (в силу высокой степени употребительности в текстах сказаний) — показатели значимости его в народном мифопоэтическом сознании. Прежде всего следует вспомнить о разделении нартов на три рода, выраженном устойчивым словосочетанием *Три Нарта* (Эрта Нарты). Три сестры из подводного царства, *дочери Донбеттыра*, повадившиеся в обличии *голубок* летать по ночам к *Яблоне* нартов; три брата, у которых есть красавица-сестра. «Трижды нарты отправляли гонцов к уважаемым гостям» («Нарта эрта хатты арвыстой буц уазджытам...»); «Испекика три пирога. Наш сын в отъезде, вознесем молитву за его путь» («Эрта кэрдзыны-ма ракан. На лэппу балцы ис, ама йын йа фэндаган уэддар акувам»).

В текстах осетинских эпических сказаний нередко можно встретить удвоение, а иногда — и утроение Ч. «три»: «От моего имени скажи им: пусть оленю дают еды в течение трех дней в три раза больше обычного» («Ма номæй цын зæгъ: саган хæринаг эрта боны артывар фылдар куыддæдтой»). Эпитет трехногий (эртакьахыг) в текстах сказаний употребляется при определении сакрального предмета — стола (*фынг*); в большинстве случаев лексема «эртакьахыг» переходит в разряд существительных и не требует при себе главного слова. Интересно то, что нарты в ходе сражения делятся на три части, чтобы одолеть врага: «Нарты,

разделившись на три части, встали с трех сторон» («Нарта 'рта дихæй эртаердыгай эрлаууыдысты»).

Ч. «четыре» («цыппар»), в отличие от динамической целостности, свойственной Ч. «три», является образом статической целостности идеальной устойчивой структуры. Прежде всего оно связано с четырьмя сторонами света; оно также встречается в словосочетаниях вроде «четверо братьев», «четверо молодых людей». Можно предположить, что в некоторых сказаниях указанные четверо молодых людей и есть олицетворение сторон света либо стихий.

Наибольшую семантическую нагрузку в «Кадагах о Нартах» несет Ч. «семь» («авд»), являющее собой сумму чисел «три» и «четыре». Приведем некоторые яркие в семантическом плане примеры:

— семеро младших, или семеро братьев нартов: «Семерых младших из нартов застал я за разговором на одной равнине» («Нартай авд кастæры 'рбайæфтон ныхас гæнгæ иу фæзбын»);

— под семью подземельями спрятан чудесный конь, и чтобы заполучить его, герою необходимо спуститься за ним: «В этом пути спасет тебя мой конь. Он привязан под семью подземельями» («Уыцы фæндагыл дæу фервæзын кандзан ма бах. Авд ныггæнды бын у баст»);

— перепутье семи *дорог* / ущелий; часто встречающийся в сказаниях мотив: «Добрался Урызмаг до места, где соединяются семь ущелий» («Авд комы кам бауу ваййынц, уййонг бахæцца Уырызмаг»); «На перепутье семи дорог поставь шатер» («Авд фæндаджы астау мунсонг скан»);

— семь рек, через которые во время похода нартам необходимо перейти: «Перешли они семь рек» («Ахызтысты авд доны сарты»).

В некоторых случаях числительное «семь» выступает как способ *гиперболизации*. Так же как и для сакрального числа «три», для числа «семь» характерны удвоение и утроение. Фольклорная формула омоложения героя или героини в эпосе передается с помощью умножения на семь: «Стала в семь раз краше» («Цыуыд, авд ахæмы фестад»). И формула благопожелания связана с сакральными числами «три» и «семь»: «Кладовая ваших старших пусть всегда будет полна; сколько убудет из нее, пусть трижды





столько прибавится!» («Уæ хистæрты къæбиц дзаг уæд алы хатт, цас-иу дзы фæхъæуат — æртывар ыл-иу бафтæд!»); «Сколько будешь тратиться, в семь раз больше этого пусть прибавится!» («Цас хардз кæнай, авд ахæмы дыл æфтæд!»); «Пусть семь благ с тобой произойдет» («Авд хорзы дыл æрцауæд»).

Ч. «семь», возведенное в квадрат, также часто используется в текстах осетинских эпических сказаний: «Сослан с мечом в руке разворачивается и начинает их рубить, из семи по семь оставил семь» («Сослан йæ кардимæ нызилы 'мæ цаæ цæлххытæ райдыдта, авд авдæй ма иу авд ауагъта»). Важным звеном числовой символики эпических текстов является не только «семью семь», но и «семь сотен по семь», и оба они, естественно, — представления Ч. «семь». «Сорок девять» используется при подсчете голов скота.

Ч. «десять» («дæс») связано в эпосе со временем вынашивания ребенка, хотя во многих текстах встречается годовой срок.

Ч. «двенадцать» («дыуадæс») встречается в эпосе в связи с образом *Сырдона*. В завоевательные походы (балц) нарты отправляются в числе двенадцати всадников, двенадцатым (а в некоторых вариантах — тринадцатым) зачастую выступает Сырдон.

Ч. «пятнадцать» («фындæс») связано с эпическим временем, к примеру, с длительностью отсутствия *Маргудза*, а также с инициационным возрастом Батрадза.

Ч. «восемнадцать» («æстдæс») встречается в обозначении количества упряжек, в которые запрягают по два быка. Тело Батрадза пытаются сдвинуть восемнадцать таких упряжек. Восемнадцать молодых людей пытаются изловить коня *Айсана*, восемнадцать братьев-великанов и столько же их сестер названы в кадаге «Нартовские Батрадз и Созырыко». Кроме того, это возраст девушки на выданье.

Самостоятельно Ч. «девятнадцать» («ну-дæс») встречается в текстах «Нартиадъ» лишь в описании девятнадцатиярусной *баиши*, в которой живет красавица *Адыла*, но довольно часто употребляется в составе числительного «тридцать девять» в двадцатеричной системе счисления. Во всех примерах «тридцать девять» — Ч. нартовских всадников, участвующих в завоевательном походе. В одном русскоязычном тексте, опубли-

кованном впервые В. Ф. *Миллером*, Ч. нартов, предпринимающих военный поход, — девяносто девять.

Для обозначения сотни в современном осетинском языке параллельно существуют два числительных в зависимости от системы счисления — «сæдæ» и «фондзыссæдз». Обе лексемы в равной степени используются в текстах эпических сказаний. Числительное «сæдæ» проявляет метафоричность в устойчивом сочетании «сыгъдæг сæдæ» («чистая / священная сотня»). Словосочетание «сыгъдæг сæдæ» неизменно связано с мотивом выкупа (либо с его вариантом — *калымом*). С ним же — Ч. «сто сотен». Сотня связана и с Нартовским *Сосланом* (в вариантах — Батрадзом): сто мешков угля дубовой древесины и сто бурдюков волчьего молока требуется для его закаливания. В. И. *Абаев* отмечал: «Костер из «ста ароб угля», на который восходит для закалки Батрадз посреди трепещущих нартов, напоминает грандиозное ежегодное сооружение из «ста пятидесяти воев» дров, которое служило у скифов пьедесталом для бога-меча Ареса и вокруг которого закалывались трепещущие пленники».

Числовая символика является значимой при описании эпического времени и пространства, что характерно не только для эпоса, но и для традиционной культуры осетин.

Лит.: Абаев В. ИТ. 1990. С. 187; НК. 1989. Т. I / Сост. К. Ц. Гутиев. С. 31, 89, 112, 129, 141, 196, 205, 212, 293, 345, 357; НК. 1996. Т. II / Сост. К. Ц. Гутиев // МД. 1996. № 5. С. 133–169; НК. 2005. Т. III / Сост. К. Ц. Гутиев // МД. 2005. № 3. С. 84–111, 132; НК. ИАЭ. 5. С. 141–153.

М. В. Дарчиева

ЧИУАЛТАС, ДУРГИН (диг.) — названия урочища в Северной Осетии, полного камнями-валунами гигантских размеров. В народе считалось, что они скатились с горы *Уаза* во время *игр нартов с великанами*.

К. Р.

ЧИЧЕРОВ Владимир Иванович (1907–1957) — д. и. н., проф., крупный советский фольклорист, этнограф и литературовед, выпускник ист. ф-та МГУ (1928).

Ч. известен как талантливый ученый и эффективный организатор. О последнем свидетельствуют и занимаемые им в разные годы





ответственные должности: зав. сектора народно-поэтического творчества ИМЛИ, зав. каф. фольклора МГУ, зам. главного редактора «Известий Академии наук (отделение литературы и языка)», член редколлегии журнала «Советская этнография» и др.



В. И. Чичеров

Вклад Ч. в исследования народного поэтического творчества значителен. В годы его деятельности практически не было ни одного начинания в области фольклористики, чтобы среди его инициаторов не было Ч. Значителен вклад Ч. в изучение русского былинного эпоса, взаимоотношений литературы и фольклора. Его известный этнографический труд о зимнем цикле русского земледельческого календаря стал важной вехой в деле изучения календарной поэзии русского народа.

Ч. уделял большое внимание развитию региональной фольклористики. Совещание по Нартовскому эпосу, состоявшееся в г. Одзоникидзе (ныне г. Владикавказ) в 1956 г., было проведено по его инициативе; на совещании он выступил с основным докладом: «Вопросы генезиса и развития древних форм народного эпоса в освещении фольклористики и некоторые проблемы нартских сказаний». В докладе ученый заострил внимание на необходимости поднять на новую ступень исследование эпоса (анализ соотношения мифа и эпоса и др.) и, отказавшись от его модернизации, вскрыть глубинные пласты, связанные с различными формами художественного творчества и мифотворчества. В заключительном слове Ч. было отмечено, что совещание пришло к некоторым общим суждениям по поводу Нартовского эпоса, среди которых его многонациональный характер и значение аланской военной демократии «как важнейшего периода в истории формирования эпоса, слагавшегося в общем и целом, возможно с сер. I тыс. до н. э. вплоть до XIII–XIV вв.».

Соч.: Героические былины / Сост. ред. текстов и введ. ст. В. Чичерова. М.-Л., 1951; Русское народное творчество. М., 1959; Зимний период русского земледельческого кален-

даря XVI–XIX вв. М., 1957; Вопросы генезиса и развития древних форм народного эпоса в освещении фольклористики и некоторые проблемы нартских сказаний // НЭ. 1957. С. 5–21, 227–231.

Л. А. Чибиров

ЧОЧИЕВ Алан Резоевич [ЦОЦИТЫ Резойы фырт Алан (1946)] — этнолог, д. и. н. В 1979–



А. Р. Чочиев

1988 гг. Ч. преподавал в Юго-Осетинском гос. пединституте (ныне ЮОГУ), с 1993 по 1994 гг. работал в Центре культурной антропологии СОИГСИ. В 1979 г. Ч. защищена канд. дисс. на тему: «Пережитки военно-демократического уклада в общественном

быту осетин в прошлом», в 1998 г. — док. дисс. на тему «Социальная история осетин в догосударственный период».

В 1985 г. Ч. опубликована монография «Очерки истории социальной культуры осетин (традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин)», в которой затронуты вопросы, связанные с Нартовским эпосом. При рассмотрении роли в эпосе выдающихся эпических героев им дана подробная характеристика образа *Батрадза*, отмечено, что основным качеством, благодаря которому тот совершал выдающиеся подвиги, была стремительность. Так, например, Батрадз стремительно явился на призыв нуждающихся в военной помощи (к *Шатане*). По мнению Ч., Батрадз — воплощение преимущественно военной функции, поскольку он немедленно являлся по сигналу *тревоги*. Имея в виду реакцию Батрадза на разыгранную неверность жены, им показано, что подобным отношением к жене Батрадз и в сфере семейных отношений утверждал гуманные правила, присущие благородным воинам, — не проявлять жестокость по отношению к женщине.

При исследовании социальной истории осетин в догосударственный период Ч. привлечен Нартовский эпос в качестве одного из главных источников. Им отмечено, что информативность его как исторического источника по изу-





чению средневековой социальной истории осетин весьма высока.

Соч.: Пережитки военно-демократического уклада в общественном быту осетин в прошлом. Автореф. дисс.... к. и. н. Тб., 1979; Сатана — «Богиня» и «Мать» // ИЮОНИИ. Вып. XXVI. Тб., 1983; Очерки истории социальной культуры осетин: (Традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). Цх., 1985; Нарты-арии и арийская идеология. Кн. 1. М., 1996; Кн. 2. М., 2000; Социальная история осетин в догосударственный период. Автореф. дисс.... д. и. н. М., 1999; От нартоведения к нартологии: дата и место самого раннего погребального культа Нартиады // ВЛФ. Вл., 2013. Вып. VII. С. 169–221.

Лит.: М а м о н о в а В. А. Историография нартского эпоса осетин: культурологический аспект. Автореф. дисс. ... к. культ. СПб., 2004. С. 12.

Л. К. Гостиева

ЧОЧИЕВ (Чочишвили, Лиакхвели) Георгий Фомич [ЦОЦИТЫ Томайы фырт Георги (1865–1895)] — известный публицист и этнограф конца XIX в., сын первого народного учителя Южной Осетии Фомы (Тома) Чочиева.

Ч. окончил гимназию в Тифлисе, Киевскую духовную семинарию. Ему принадлежат статьи по этнографии, культуре, религии, истории, просвещению осетин, которые были опубликованы в грузинской прессе на грузинском языке и в тифлисском русскоязычном журнале «Юридическое обозрение». Ч. затрагивал в своих статьях вопросы обычного права, выступал за искоренение вредных обычаев, за ограничение размера *кальма* и расходов на похороны, распространение христианства и др. Он занимался также переводом богослужебных книг на осетинский язык.

Большое внимание Ч. уделял устному народному творчеству осетин. Он записал и опубликовал в грузинской периодической печати несколько осетинских легенд «Кавказский Прометей», «Божий гнев» и др. Особую роль Ч. отводил Сказаниям о Нартах, называя их «бесценным богатством духовной культуры осетинского народа». В одной из статей он писал, что «эти сказания являются древнейшими и во многом могут способствовать написанию истории Осетии».

Большой патриот своей родины, Ч. успел многое сделать для ее просвещения, хотя и рано ушел из жизни.

Соч.: Значение клятвы у осетин // Юридическое обозрение. 1884. № 163; Древнее судопроизводство у осетин // Там же. 1885. № 187; Осетинская женщина // Там же. 1885. № 202; Сословия в Осетии // Там же. 1886. № 292; Праздники в Осетии // Дроеба. 1838. № 258; Верования осетин // Там же. 1883. № 82; Распространение христианства в Осетии // Мцкемси. 1884. № 8.

Лит.: К о с в е н М. О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // КЭС. М.-Л., 1962. Ч. III. С. 168–169; Б е т е в а М. М. Развитие культуры и общественно-политической мысли Южной Осетии в XIX — нач. XX в. Вл., 2009. С. 88–96; Ч и б р о в Л. А. Цоциты Георгий Томайы фырт (1865–1895) // ОЭЭ. С. 616–617.

Л. К. Гостиева

ЧОЧИЕВ Резо Михайлович [ЦОЦИТЫ Резо Михелы фырт (1906–1983)] — осетинский писатель, прозаик и драматург, автор романов «Счастье», «Вперед» и др. Принял участие в сборе и систематизации эпических текстов и подготовке к изданию «Нартаэ. Ирон адаэмон эпос» («Нарты. Осетинский народный эпос») (Ст., 1942).

Соч.: Первая любовь. Ст., 1948; Рассвет (рассказы и поэмы. Ст., 1956 и др.).

Лит.: Писатели Советской Осетии. Ст., 1957. С. 110–113.

Л. Ч.

ЧУДЕСНОЕ В ЭПОСЕ. Вскрыть существо мифа без учета наличия в нем сказочного и Ч. или нечестно, или глупо (Лосев). В мифорелигиозных представлениях Ч. — явление, произведенное божественной или какой-либо другой сверхъестественной силой, а также результат магической деятельности чародея, *великана*, *колдуна* и феномены, связанные с необычными свойствами предметов или анатомическими и физиологическими особенностями животных. Вообще миф неотделим от Ч., а всякое изучение мифа без учета чудесного обедняет его. Проявление Ч. есть нечто необычное, неожиданное, удивительное, зримое и внезапно происходящее с героями мифоэпического или мифорелигиозного сюжета. Ч. могут быть явления, события, действия, все, что становится объектом мифического и магико-религиозного восприятия действительности. Ч. имеет универсальный характер, и поэтому это понятие не может быть основанием классификации мифоэпических произведений, сказок (Пропп). Ч. — одно из





главных понятий мифопоэтического сознания, проектируемое на все необычные события, происходящие с человеком. Без понимания значения Ч. в мифопоэтическом повествовании невозможно выявить обобщающий характер мифорелигиозного осмысления жизни. Ч. обстоятельства чрезвычайно важны для раскрытия эстетического начала повествования и связи его сюжетной линии. Свойствами Ч. в Нартовском эпосе наделяются *Бог*, космические объекты, небесные и земные духи и подземные вредоносные сущности. Ч. свойствами обладают также предметы, животные и люди: *Яблоны Нартов*, дарующая омоложение и бессмертие, *Арвайдан*, *Цыкура-бусина*, *войлочная плеть*, *зуб Аркыза*, *свирель Ацамаза*, *белый трехногий конь Уастырджи*, вмиг преодолевающий пространство и т. д. Ч. является певец-чародей Ацамаз и его магическая музыка. Ч. картины *Страны мертвых*, созерцаемые Созырыко, который во плоти посетил Страну мертвых (что тоже является чудом).

В мифической культуре абсолютизируются и становятся господствующими представления о Ч. превращениях и магических действиях вещей, животных и людей, в которых кроме Ч. ничего не остается, а невозможное и невероятное становится реальным и подлинным.

С Ч. связаны мифы о творении, а те, в свою очередь, с женской и материнской сакральностью, знание о которой появляется еще во времена палеолита (*Элиаде*). Космогонический символизм связывает *Дзерассу* с *Уастырджи* (Землю и Небо) и в *склепе*, ставшем образом миропорядка, объединяются рождение и смерть, совершается Ч. творения: на свет появляются героиня нартов, обладающая магическими способностями, *Шатана*, лучший конь и лучшая собака.

Ч. рождения в Нартовском эпосе тесно связано с металлургией и *кузнечным делом*. *Огонь* не столько закалка, сколько средство преобразования материи, перехода ее из одного состояния в другое. В архаических культурах кузнецы воспринимались как хозяева огня, а следовательно, как чародеи и колдуны. Амбивалентность *металлов*, наделенных сакральными и демоническими, живительными и смертоносными качествами, сказывалась и на восприятии небесных кузнецов — *Курдалагона* и *Сафа*, которых

одновременно и почитали, и опасались. Небесный кузнец Курдалагон фактически способствует рождению и закалке славных нартовских героев *Сослана* и *Батрадза*. Рождение Нарта Сослана от камня свидетельствует о наличии поверья относительно Ч. качеств, которыми обладают камни. Миф о Ч. рождении Нарта Батрадза подтверждает его смешанную природу: с одной стороны, он связан со стихиями *воды* и *земли* (его мать из рода *Быцента*), а с другой — с металлами и мастерством кузнецов-чародеев.

Неисчерпаемым источником магических сил является также и речь. Слово, произнесенное Богом, имеет поистине Ч. возможности, ибо пробуждает великие силы, обуздать которые не в состоянии даже героические нарты. Так, Батрадз, обладающий неимоверной мощью, не может поднять шапку, в которую по гласу Бога вошла вся земная сила.

Нарты имели способность с помощью слова влиять на события. Воздействие осуществлялось через магические формулы восхваления, издевки, проклятия, подкреплявшие результаты ритуальных действий. Шатана ставит на камень три *медовые лепешки* (мыдамæстытæ) и обращается с молитвенной просьбой к Богу, и пока она молится, ее желание исполняется. Нарты обращаются на *хатиагском языке* к птицам, и они становятся посланниками; к запертым воротам, *сундукам* — и они отпираются; к оружию — и оно проявляет готовность к бою. Однако имеются и случаи, когда героя спасает от гибели не слово, а его отсутствие: Созырыко молча заходит в дом *великана Мукара* и избегает гибели от удара Ч. *кинжала*.

Сырдон, хотя и принятый нартами, менее всего нарт. Он обладает невероятными Ч. свойствами и способен перевоплощаться в старика, старуху и даже в неодушевленные предметы. В своих отношениях с нартами Сырдон — воплощение хитрости, плутовства и коварства, ведет себя и как спаситель, и как их погубитель. Он вездесущ, ему доступны все уровни мироздания, он проникает также и в Страну мертвых. Мир Сырдона хотя и полон Ч., но это не героический мир. Его мир тяготеет к архаическому, хтоническому началу. Анекдотические рассказы, сравнительно поздно включенные в эпос, представляют собой новую ступень в понимании Ч. Хитрый и ловкий Сырдон пытается шу-





тить даже с Богом. Переходя с ведром молока через реку, он взмолился: «О Боже, будь милостив! Переправь меня благополучно на ту сторону!» Когда же он сошел с моста, то сказал: «Ну, Боже, а теперь пусть будет мне твоя немилость!». И тут же споткнулся, упал и разлил ведро молока». Говорят, что тогда Бог единственный раз от души посмеялся.

Приведенные примеры не исчерпывают всего многообразия проявлений Ч. в Нартовском эпосе, но вполне достаточны, для демонстрации универсального характера этого феномена, охватывающего сферы военной и хозяйственной жизни нартов. Гипотетическое исключение Ч. из повествования превращает последнее в набор нелепостей. Очевидно, что явление Ч. преобразует визуализируемую реальность и формирует эстетику событий, наполненных магией и мистикой, а конструкт Ч. является главным структурообразующим элементом мифопоэтического и мифорелигиозного сознания.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 120, 130, 180, 214, 258, 265, 359; Лосев А. Ф. Диалектика мифа (из ранних произведений) [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://www.litmir.me/bd/?b=61871>; Пopp B. Я. Морфология волшебной сказки. М.: «Лабиринт», 2001. 192 с. С. 7; Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3-х томах. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. [Электронный ресурс]. Режим доступа <https://may.alleng.org/d/relig009.htm>

З. У. Цораев

ЧУРСИН Григорий Филиппович (1874–1930) — крупный этнограф-кавказовед, д. и. н., проф., до 1920-х гг. работал в различных учреждениях Закавказья, с 1929 г. — проф. ЛГУ по каф. этнографии.

Ч. — автор многочисленных работ по духовной и материальной культуре народов Кавказа. Труд Ч. «Осетины. Этнографический очерк»,

основанный на материале, собранном им на территории Южной Осетии, М. О. Косвен считал одним из лучших в отечественном кавказоведении.

В своем очерке Ч. не обошел вниманием и нартовскую тему. В верховьях р. Б. Лиахва (сел. Сба) Ч. записал легенду о мече Дзатти — реликвии фамилии Дзаттиата. Согласно этой легенде, упавший с неба камень *пастух* бросил в корову и пробил ее насквозь; после этого кузнец выковал из камня меч, который оказался необыкновенно острым и крепким и долгое время хранился в фамильном святилище Дзаттиата — Сызгьæрин *дзуар*. Видеть его имели право только старшие один раз в году после приношения ему жертвы. Записанная Ч. легенда об изготовлении чудесного меча из метеоритного камня, по мнению исследователей, имела параллели в Нартовском эпосе и восходила к культуре *Ареса*.

В 1920-е гг. Ч. занимался и сбором абхазского эпоса, однако его исследование вышло в свет лишь в 1957 г. В отдельной главе своей работы «Материалы по фольклору абхазов» ученый изложил основные сюжеты эпоса абхазов и сравнил их с мотивами и сюжетами других версий «Нартиады».

Соч.: Свадебные обычаи и обряды на Кавказе // ТВ. 1902. № 121; Очерки по этнологии Кавказа. Тифл., 1913; Осетины. Этнографический очерк // Юго-Осетия. Труды Закавказской научной ассоциации. Сер. I. Вып. I. Тифл., 1925; Амулеты и талисманы кавказских народов. Махачкала, 1929; Культ охоты у кавказских народов // БКИАИ. 1929. № 5; Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.

Лит.: Ляйстер А. Ф. Профессор Г. Ф. Чурсин. Некролог и список трудов // СЭ. 1931. № 3–4; Косвен М. О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // КЭС. Ч. 3. М.-Л., 1962. С. 247–249; Чибиров ОН. С. 69, 152, 332.

Л. Г.





ШАВЛОХОВ Мухтар Павлович [САУЛОХТЫ Павелы фырт Мухтар (1915–1946)] — известный осетинский поэт, драматург и переводчик.



М. П. Шавлохов

Перу Ш. принадлежат сборники стихотворений, поэмы «Воин-богатырь», «Дед Матвей», «Сослан», пьесы «Пастуший хутор», «Бега», «Горы заговорили», «Жених» и «Нарт Батрадз», которая была поставлена на сцене Юго-Осетинского драматического театра.

Будучи членом Юго-Осетинского Нартовского комитета, Ш. принял участие в поэтическом переложении Нартовских сказаний (вариант Б. Андиева), изданных в Сталинире в 1942 г. В архиве ЮОНИИ сохранился целый том рукописей (281 с.) Нартовских сказаний, записанных Ш. от разных *сказителей*. К сожалению, материалы не паспортизированы, в них не содержится не только ссылок на сказителей, но и указаний времени и места записи текстов. Известно, однако, что Ш. записывал сказания в сс. Боржомского, Хашурского, Ахметского и других районов Восточной Грузии. Ш. записаны десятки сказаний осетинского Нартовского эпоса, сохранившихся среди старожилов к рубежу 40-х гг. прошлого столетия.

Соч.: Уацмысты æмбырдгонд. Т. I. Ст., 1955; Т. II. 1957; Архив ЮОНИИ, ф. 4, арх. 26, оп. 1. В деле 321 стр. В основ-

ном рукописи М. Шавлохова, но имеются рукописи и К. Плиева.

Лит.: Писатели Советской Осетии. Ст., 1957; Хуссар Ирыстон фысджытæ. Цх., 1967.

Л. Ч.

ШАВЛОХОВ Репа [САУЛОХТЫ Репа (1880–?)] — *сказитель*, уроженец сел. Брытат Джавского ущелья РЮО. От него в 1940 г. И. Плиевым записан *кадаг* «Приключения Нарта Сырдона» («Нарты Сырдона хабæрттæ»).

Лит.: Архив ЮОНИИ, Фольклор, ф. 4, арх. 23, оп. 1, л. 107 и др.

Л. Ч.

ШАМАНИЗМ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ. В истории разных народов, в их мифо-религиозных представлениях запечатлелись древнее шаманское мировоззрение и практика взаимодействия с различными уровнями окружающего мира. Шаманизм детально разработал технику достижения экстатических состояний, отличающую его от других ранних форм религии. «Шаман — это в одном лице богослов и демонолог, знаток экстатического опыта и знахарь, помощник охотников, покровитель племени и скота, психопомп, а в некоторых обществах — всезнайка и поэт» (*Элиаде*). В шаманизме разработана достаточно развитая психотехника, здесь впервые в довольно чистом виде представлен трансперсональный момент (Торчинов). Шаман, вступая в сферу трансперсонального опыта, руководствуется чисто утилитарными целями: это или инициация, или проведение душ умерших на тот свет, или исцеление больного. Инициации содержат в себе инвариантные переживания, страдания, смерть, расчленение тела и новое рождение. Все происходящее имеет место в психотехническом опыте и переживается в мифических образах. Частью шаманской духовной практики является созерцание собственного скелета, который в духовном мире охотников и *пастухов* представляет собой источник всякой жизни (*Элиаде*). Шаман также обладает способностью перемещаться между тремя космическими зонами — верхней, средней и нижней.

В Нартовском эпосе сохранились следы шаманской идеологии и техники: вознесение на *небо*, нисхождение в *Страну мертвых* для исце-





ления больных или проводов умерших, вызывание духов с целью совершения экстатического путешествия, власть над силами природы и т. д.

Одним из первых, кто привлек внимание исследователей к проблеме Ш. в Н. э., был В. И. Абаев. Роль шаманской идеологии и практики в древних магиго-религиозных верованиях носителей Нартовского эпоса хорошо просматривается в *кадаге* «Сослан ищет силу» («Сослан — тыхагур»). Здесь достаточно подробно представлены все структурные элементы шаманской инициации: море, водоем, у которого совершаются посвящения (*Сослан* идет берегом моря); мифические существа, расчлняющие тело иницируемого (*великаны* и их мать, которые могли съесть *Сослана*); птица с Древа мира (птицы, выющие гнезда в щелях между зубами матери великанов); созерцание скелета (упоминание великанши о костях *Сослана*); символика коня (конь, на котором *Сослан* отправляется в свой *балу*); *череп*, кости скелета (череп коня, в котором прячутся путники).

В *кадаге* явно ощущается единый архетипический стержень, связывающий весь сюжет. Встреча с матерью великанов, олицетворяющей в визионерском опыте женское начало, может также означать соединение с источником бытия. Пренатальный опыт, возникающий в единении с окружающей природой, в психологических переживаниях, аналогичен первоначальному единству с матерью до начала родов (Гроф). Достигнув просветления и обретя магическую силу, *Сослан* становится шаманом и стремится принести пользу своему сообществу. Главной формой существования *Сослана* становится духовно-телесная целостность, воплощающая воинский дух бесстрашно сражающегося с враждебными энергетическими сущностями и подвергающего себя опасностям во время путешествия в верхнем или в нижнем мире.

Эпические мотивы, как и многие персонажи, образы и стереотипы эпической литературы, могут иметь экстатическое происхождение, т. е. быть заимствованными из рассказов шаманов о путешествиях и приключениях в фантастических мирах. В этом отношении интересно повествование о посещении *Сосланом* летающей *башни* и его падении в нижний мир к подземным духам (*далимонам*). Испытания, которым подвергается *Сослан* во время своего вознесе-

ния на небо или нисхождения в подземное царство, могут быть описанием шаманского трансперсонального опыта во время пребывания в различных духовных мирах. Шаманско-магическая практика *Нарта Сослана* пронизана боевыми элементами (его стальное тело, *меч* и *панцирь*), которые используются в борьбе с многочисленными врагами, предстающими в материальном или духовном облике на всех трех уровнях мироздания. Боевые элементы играют определенную роль в инициационных испытаниях, в том числе и в состязаниях, устроенных *Бедухой*, победитель которых должен был стать ее супругом. Тот, чьи стрелы долетят до башни, — избранник небесной девы. На символическом языке это означает психотехнику мысленного, духовного соединения с идеальным объектом. Как известно, стрела играет важную роль в мифо-религиозных представлениях скифов; она не случайно становится символом магического полета и является своеобразным акциональным кодом (*Раевский*).

Нисхождение в подземный мир — еще одно испытание, которое успешно могут пройти только взошедшие на небо, сильные духом, подчинившие своей власти низменную природу. Лишь шаманы, способные распознавать духовные сферы и смысловые пространства мироздания, могут вернуться назад, в срединный мир.

К признакам шаманской инициации могут быть отнесены и следующие явления: а) *Сослан* (*Созырыко*) нисходит в подземный мир без коня, но совершает все же свои подвиги на коне, данном ему обитателями подземелья; б) испытываются такие качества *Сослана*, как мужество и бескорыстие; в) *Сослан* с помощью старых башмаков, обладающих магической силой, переносится из нижнего мира в срединный.

Обретенное в нижнем мире знание характеризует *Сослана* как посвященного шамана, прошедшего стадию инициации. В итоге *Бедуха* становится небесной супругой и духовной защитницей *Сослана* во всех трех мирах. Она охраняет его и после его ухода из Страны мертвых.

М. Элиаде о подобных брачных союзах писал: «...тот факт, что у шамана есть небесная супруга, которая готовит ему еду на седьмом небе и спит с ним, является еще одним доказательством того, что он некоторым образом





причастен к сословию полубожественных существ, он — герой, прошедший через смерть и воскрешение, и поэтому он наслаждается вторым существованием в небесах». Что касается брака с богиней, доказательств тому в Нартовском эпосе предостаточно: брак *Сауасса* с водной нимфой, их сына с племянницей *Солнца* — *Дочерью неба* (Арвы чызг), *Урызмага* с дочерью небесного *Уастырджы*, *Сослана* с дочерью *Солнца*.

Приведенные примеры вполне достоверно показывают наличие в Нартовском эпосе уходящих своими корнями в глубокую древность магико-религиозных шаманских структур. Более того, можно предполагать, что именно шаманизм, разработавший сложную космологическую схему мироздания, предстает в качестве базовой идеологии Нартовского эпоса, его структурной основой.

В кадагах «Сослан ищет силу» («Сослан — тыхагур») и «Как Созырыко женился на Бедухе из рода Ахсартаггата» («Созырыхъо Ахсартыгкаты Бедухайы кудь ракуырда») исторически засвидетельствован шаманский трансперсональный опыт. В них сохранено знание о том, что происходит с каждым иницируемым на уровне глубинных структур сознания, когда он становится на путь поиска единства с миром через равновесие, постижение естества, своей Божественной природы. Созерцания, в которых архаическая культура достигает пограничных состояний (сведение себя к скелету, утверждение собственного истока в женском лоне матери, восхождение на небо и нисхождение в нижние миры), выполняли функцию возрождения личности, способствовали укоренению иницируемого в бытии. Все визионерские опыты шамана вели к преодолению состояния раздвоенности обычного смертного и к достижению надситуативного состояния единства с миром. Шаманские практики духовно обновляли все существо (телесное и интеллектуально-психологическое). Результатом трансперсональных переживаний является достижение источника духовной жизни и центральной жизненной ценности — духовного единства с миром.

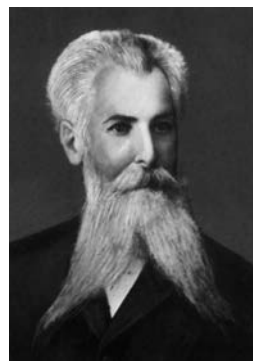
Представленные фрагменты из Нартовского эпоса осетин интересны тем, что в них сохранилась, хотя и в весьма преобразованном виде, начальная архаическая семантика шаманской психотехники, прикрытая исторически более

поздней воинской мифо-религиозной системой. Базовый трансперсональный опыт осмысливается и формулируется в мифологических образах, кодирующих не только содержание первообразов бессознательного, но и схемы их функционирования, механизмы преодоления морально-психической загрязненности сознания с помощью психотехнических приемов.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. М., 1989; Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 2. Вл., 2004; Э л и а д е М. История веры и религиозных идей. Т. III. М., 2002; его же: Шаманизм: архаические техники экстаза. К., 2000; Т о р ч и н о в Е. А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб., 1998; его же: Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998 [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.e-puzzle.ru>; А б а е в И. Т. 1990; Г р о ф С. Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. М., 1994; Р а е в с к и й. Модель.

З. У. Цораев

ШАНАЕВ Гацыр Текаевич [**СНАТЫ** Текайы фырт Гацыр (1825–1880)] — известный деятель



Г. Т. Шанаев

осетинской культуры, представитель военной интеллигенции, собиратель устного народного творчества. Вместе со своим братом Джантемиром (их третий брат Гуыцыр больше известен как собиратель других фольклорных жанров) является представителем первого поколения осетинской интеллигенции вт. пол. XIX в., которым, вслед за В. Цораевым принадлежат самые ранние записи довольно большого числа наиболее характерных и полных вариантов Нартовского эпоса. Хотя осетинский вариант записей сказаний не сохранился, но их перевод на русский язык очень близок к оригиналу. Если к этому еще добавить, что текст богат подстрочными комментариями непонятных слов и идиоматических выражений, содержит интересные сведения этнографического и исторического характера, то становится





понятно, что Ш. оказал осетиноведению огромную услугу.

В 1876 г. Ш. опубликовал в «Сборнике сведений о кавказских горцах» статью «Из осетинских сказаний о нартах», в которую включил три текста на русском языке. «Сказание о нарте Хамыце, белом зайце и сыне Хамыца — Батрадзе» по существу представляло собой полный цикл сказаний о *Батрадзе*, начиная от рождения героя и кончая его смертью. *Кадаг* содержал в себе ряд мотивов и подробностей, которые не были известны в изданных до этого вариантах сказаний о Батрадзе. Второй и третий тексты — «О нарте Урызмаге и Уарп-алдаре» и «О сыне знаменитого борца Аслана — Каурбеке» сопровождаются подробными и интересными комментариями исторического и этнографического характера. Как подмечено Н. *Мамиевой*, в русских текстах Ш. допускает буквальный перевод, что несколько осложняет их чтение.

Рукописные фольклорные записи Ш. на русском языке были опубликованы в 1925 г. в первом выпуске сборника «Памятники народного творчества осетин». В сборник был включен 21 фольклорный текст. Значительную часть составили собственно Нартовские сказания. Большой интерес для исследователей представляет сказание о последнем *походе Урызмага* («Урызмаг и последняя его добыча»). По мнению В. И. *Абаева*, кадаг является отголоском длительных взаимоотношений сармато-алан с Боспорским царством, а также одним из ярких и убедительных доказательств сохранения в осетинских Нартовских сказаниях отзвуков реальных исторических событий.

Кроме того, в сборник вошли кадаги с позднейшими наслоениями мотивов легенд исторического характера, бытовые и волшебные сказки, а также одно Даредзановское сказание.

Соч.: Из осетинских сказаний о нартах // ССКГ. Вып. IX. Отд. 2. Тифл., 1876. С. 1–64; ПНТО. 1925.

Лит.: Гаглойты. НВИНЭ. С. 104–112; Шанаева Е. Сквозь годы и века. Родословная Шанаевых. Вл., 2006.

Л. К. Гостинова

ШАНАЕВ Джантемир Текаевич [САНАТЫ Текайы фырт Дзантемыр (1848–1928)] — видный деятель осетинской культуры, адвокат, этнограф.

В 1874 г. Ш. окончил юридический ф-тет Одесского ун-та и работал во Владикавказе ад-

вокатом. Он был одним из организаторов «Общества распространения образования и технических знаний среди горцев Терской области», созданного во Владикавказе в 1882 г.



Дж. Т. Шанаев

Ш. является автором ценных этнографических работ по изучению общественного и семейного быта осетин — «Свадьба у северных осетин» и «Присяга по обычному праву осетин».

Ш. — один из первых собирателей и публикаторов осетинского Нартовского эпоса. Он начал записывать Нартовские сказания, когда еще учился в Ставропольской гимназии. В 1871 г. Ш. опубликовал в «Сборнике сведений о кавказских горцах» десять Сказаний о Нартах на русском языке, поставив своей задачей представить о каждом из главных нартовских героев хотя бы одно сказание. К сожалению, оригиналы текстов не сохранились.

В сказаниях, изданных Ш., встречаются упоминания о делении нартов на три знаменитых фамилии (*Ахсартагата*, *Алагата* и *Бората*), о чудесной чаше *Уацамонга*, знаменитом *шлеме Бидаса*, *Балсаговом Колесе* и т. д. Три сказания, специально посвященных *Шатане*, исследователи в художественном отношении относят к числу лучших и наиболее полных.

В 1873 г. в записи и переводе на русский язык Ш. появилось еще шесть Нартовских сказаний — два варианта сказания «Сосрыко», «О том, как великан поймал Урызмага», «Нарты и Сырдон», «Гагаг и его сыновья», «Хатаг-Бараг».

Представленные Ш. тексты в значительной степени расширили круг осетинских Нартовских сказаний и их сюжетный состав, свидетельствовали о их насыщенности мифологическим материалом и собственно нартовской терминологией. В примечаниях к текстам Ш. давал объяснения осетинских слов, фразеологических сочетаний и географических названий, однако русский перевод *кадагов* не всегда позволял восстановить первоначальное значение многих терминов.





Дж. Шанаев (первый справа) с группой
единомышленников

Публикация Ш. Нартовских сказаний явилась большим шагом вперед в деле их изучения и популяризации. В. И. *Абаев* высоко оценивал научное значение сказаний, записанных братьями Шанаевыми, считал их материал «высокоценным».

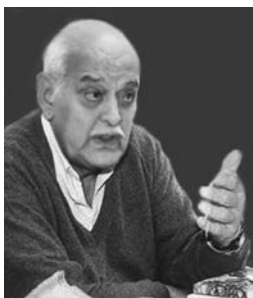
Соч.: ОНС // ССКГ. Вып. III. Отд. II. Тифл., 1870. С. 2–40; ОНС // ССКГ. Вып. V. Отд. II. Тифл., 1871. С. 1–37; Из осетинских народных сказаний // ССКГ. Вып. VII. Отд. II. Тифл., 1873. С. 1–21; Свадьба у северных осетин // ССКГ. Вып. IV. Тифл., 1870. С. 1–30; Присяга по обычному праву осетин // ССКГ. Вып. VII. Отд. I. Тифл., 1873. С. 1–20.

Лит.: Т о т о е в М. С. Из истории дружбы осетинского народа с великим русским народом. Ордж., 1954; М а м и е в а. Сагана. С. 15–17; Г а г л о й т и. НВИНЭ. С. 102–107; Ш а н а е в а Е. Сквозь годы и века. Родословная Шанаевых. Вл., 2006.

Л. К. Гостиева

ШАПКА-НЕВИДИМКА. См. *Гамхур*.

ШАРАШИДЗЕ Жорж [Charachidzé Georges (1930–2010)] — французский ученый-фольклорист,



Жорж Шарашидзе

антрополог и лингвист. Ученик и друг Ж. Дюмезиля. Родился в грузинской эмигрантской общине Парижа, в семье журналиста, бывшего члена Учредительного собрания Грузии, и учительницы французского языка. Поддер-

живал контакты с грузинской диаспорой Франции, особенно в Лёвиль-сюр-Орж.

Зная с детства в одинаковой степени грузинский и французский, в 1953 г. Ш. под руководством Ж. Дюмезиля стал работать над док. дисс., которая была опубликована в 1968 г. в качестве его первой книги, — «Религиозная система языческой Грузии». В 1965 г. Ш. сопровождал Дюмезиля в Турцию для полевого исследования кавказских общин. Находясь в Турции, Ш. помогал Дюмезилю в восстановлении исчезающего убыхского языка и записал последнего представителя, владеющего убыхским, Тевфика Эсенча, умершего в 1992 г.

Ш. изучил около десяти кавказских языков, помимо грузинского, включая и осетинский.

С 1965 по 1998 г. Ш. преподавал грузинский язык в Национальном институте восточных языков и культур (INALCO).

Ш. провел несколько исследований языческих религиозных систем грузин и других кавказских народов, грузинского феодализма, аварской грамматики, убыхских текстов и индоевропейско-кавказского взаимодействия. Ш. был постоянным автором парижского журнала по кавказоведению «Беди Картлиса», основанного и спонсируемого грузинскими эмигрантами Калистратом и Нино Салией. В 1985 г. Ш. вместе с Дюмезилем основал журнал «Revedes Etudes Géorgiennes et Caucasiennes». Ш. преподавал грузинский язык в Институте национальных языков и цивилизаций с 1965 по 1998 г. Он стал президентом Парижского общества лингвистики в 1984 г. Ш. также был членом Академии надписей и изящной словесности.

В круг научных интересов ученого входило и сопоставительное изучение фольклора индоевропейских народов. В этой связи наибольшее значение имеет изданная в переводе Т. Т. *Камболова* отдельной книгой работа Ш. «Индоевропейская память Кавказа» (1987/2004).

Ш. не подвергает сомнению индоевропейские корни осетин, считает, что индоевропейские племена «приобрели известность от Дуная до Китая под именем скифов и сарматов, которых сменили аланы, прежде чем стать маленьким осетинским народом на Кавказе».

Об отношении Ш. к истокам формирования Нартовских сказаний ярко свидетельствуют следующие слова: «Нартский эпос осетин, по-





следних потомков скифской ветви ариев, сохранил, несмотря на значительную удаленность во времени и пространстве, трифункциональные схемы очевидного индоевропейского происхождения. Однако их соседи, автохтонное население Кавказа, которые не являются индоевропейцами, утратили суть этой культуры даже в том случае, когда они разрабатывали свой эпос по образцу осетинского. Они берут из него героев — легендарных нартов, которые зачастую сохраняют те же приключения и схожие судьбы, но по иному организованы — по крайней мере, в том, что касается трех индоевропейских функций».

Соч.: Индоевропейская память Кавказа. Вл., 2004. С. 8, 70; Le système religieux de la Géorgie païenne: analyse structurale d'une civilisation. Paris, 1968.

Лит.: ЭМОМК. Сост. и пер. с франц. Т. Т. Камболова. Вл., 2003; Ч и б и р о в. ОН. Вл., 2016.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

ШАТАНА [САТАНА] — О Ш. — главным женском персонаже «Кадагов о Нартах» существует значительный корпус научной литературы, в том числе монографических исследований. Однако самую емкую характеристику образу центральной эпической героини дает В. И. Абаев: «Если бы нас спросили, что в нартовском эпосе самое замечательное, мы ответили бы, не задумываясь: образ Сатаны. Тщетно искали бы мы в каком-либо другом эпосе женский образ такой мощи, такого значения, такого размаха, такой жизненности, как нартовская Сатана. Во многих эпосах женщинам отведена очень большая роль. Но, при всем том, они остаются, в большинстве, носительницами чисто женского или семейного начала, чем, в конечном счете, определяется сфера их активности. Поэтому в других эпосах одну героиню можно легко 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... Можно мыслить нартов без любого из героев, даже главнейших, но нельзя их мыслить без Сатаны».

Действительно, Ш. — феноменальная фигура; ее деятельность не ограничивается семейными отношениями и бытовыми вопросами, а

распространяется на жизнь народа в целом; без ее участия не обходится ни одно знаменательное событие.

Ш. и *Урызмаг* наиболее популярные персонажи эпоса и присутствуют в большинстве *кадагов*. При этом, как показали исследования, каждый кадаг о Ш. представляет собой законченное в художественном отношении эпическое произведение, включающее одно или два эпизода из ее жизни. В целом все кадаги о Ш. составляют «эпическую биографию» героини, начиная от ее рождения до «зрелой» жизни в обществе нартов.

Ш. принадлежит к числу ярчайших и самобытных образов осетинской «Нартиады». Это величественная, художественно цельная эпическая фигура, занимающая важное место во всех кавказских вариантах Нартовского эпоса. Но в эпосе осетин она играет выдающуюся роль, являясь одним из организующих центров эпической циклизации.

Ш. обладает способностью воздействия своими чарами на неприятеля. Когда нарты были встревожены смелым продвижением неопознанного *Арахцау*, Ш. уверяла их: «Если удастся мне заманить его в наш дом, я всю свою хитрость и коварство волюю ему в пищу, чтобы лишить его веры в свою силу».

В окончательно сформировавшихся Нартовских сказаниях осетин «патриархальная идеология и практика решительно преобладает во всем эпосе, — пишет В. И. Абаев. — Герои зовутся по имени своих отцов, а не матерей. Там, где описываются браки, они носят характер чисто патриархальных браков с переходом жены в дом мужа». И далее: «Зачатки нартовского эпоса ведут в глубокую древность, оформление его растянулось на много веков и, по видимому, только к XIII–XIV вв. н. э. он получил свой нынешний вид. Таким образом, в значительной своей части эпос жил и развивался уже в условиях патриархального общества, которое и наложило на него свой определяющий отпечаток». Принимая во внимание лишь этот постулат (преобладание патриархальной идеологии), отдельные нартоведы (даже на уровне маститого Е. *Мелетинского*), характеризуя образ Ш., делали неверные выводы об относительной молодости Нартовских сказаний осетин.



Между тем известно, что на формирование персонажа оказали влияние различные исторические эпохи, начиная от мифологических представлений и завершая наслоениями более поздних времен, когда Ш. из величественной



Шатана. Худ. М. Туганов

эпической героини перевоплощается в героиню бытового, лирического плана.

Архаичность образа Ш. выявляется в том, что ее предки имеют родственную связь, с одной стороны, с водной стихией, с покровителем водной стихии *Донбеттыром*, с другой — с древним солярным символом, т. е. ее рождение относится к области древнейших мифов: она — дочь *Солнца* и *воды*. Чудесное рождение Ш. от мертвой женщины (*Дзерассы*) и покровителя мужчин *Уастырджи* является своеобразной эпической экспозицией дальнейшей необычной судьбы героини. «Такой как Шатана больше не



Шатана (фрагмент). Скульп. Н. Ходов

рождалась у нартов», — сообщают о ней *сказители*.

Восхождение нартов по женской линии к *Донбеттырам* фиксирует в известном смысле более примитивную стадию, чем геродотовские легенды, своими истоками восходящие к доскифской эпохе (Мелетинский).

О рождении Ш. в кадагах повествуется весьма подробно, однако о ее смерти эпические тексты умалчивают. Таким образом, Ш. — бессмертна, как в эпосе, так и в мифомышлении народа, создавшего ее образ.

Анализ осетинских сказаний о Ш., в сравнении с их адыгскими, балкарскими, карачаевскими, ингушскими, черкесскими, абхазскими вариантами, убеждает в глубокой национальной специфике данного персонажа в осетинской версии. Кадаги, повествующие об основных этапах эпической жизни Ш. (рождение, замужество, брачные отношения с Урызмагом, ее *Безымянный сын*, создание *пива*), зафиксированы в наиболее совершенной художественной форме в осетинском варианте. Эти сказания также можно отнести к архаическому пласту осетинского Нартовского эпоса.

Ш. обладает незаурядным умом и даром пророчания. К ее помощи прибегают *именитые*





Шатана угощает нартов. Худ. А. Г. Хохов

нарты, и она щедро делится со всеми своими советами.

Ш. — красивая, обольстительная женщина, с необыкновенным телосложением. Она самостоятельна и свободна, она допускает вольности и в любви, нарушает супружескую верность с *небожителем Сафа*, но не подвергается наказанию («Сказание о том, как Шатана поддалась обману»). После встречи с *Черным Ногайцем* у Ш. рождается мальчик, но, узнав об этом, Урызмаг не упрекает свою жену («Сказание о мальчике, рожденном у Шатаны от черного ногайца»). Подобные поведенческие нормы могут расцениваться как отголосок древнейшей формы группового брака, восходящего к архаичному периоду истории человечества.

Вышеизложенное не оставляет места для сомнений в правомерности заключения В. И. Абаева: «Черты более ранних отношений проглядывают там и сям, вылезают из всех щелей. То, что



Шатана преподносит нузан. Худ. М. Туганов

образ Сатаны был пронесен через тысячелетия во всей своей цельности и силе, говорит о том, что и в новых патриархальных условиях некоторые реминисценции иной роли женщины, иных форм семьи и брака никогда полностью не сглаживались, никогда не исчезали из памяти народа. Иначе трудно было бы объяснить, как они





могли бы удержаться в таком жизненном, реалистическом эпосе, как нартовский».

Об архаических истоках образа Ш. свидетельствует и сюжет о ее браке с Урызмагом, являющимся ее братом. В основу его заложен *близнечный культ*, включающий как версию древний мотив бракосочетания брата и сестры. В других кавказских версиях сюжет о браке брата и сестры не зафиксирован. Довольно безуспешны попытки отыскать сюжет об *инцесте* в адыгском Нартовском эпосе, предпринятые Гадагатлем.

Брак Урызмага с Ш. не в бытовом, а в мифическом аспекте — «это сильно затемненный, обросший позднейшими наслоениями миф о первой человеческой или божественной паре». Поиски прообразов Ш. и Урызмага увели *Дюмезиля* в ведическую Индию и авестийский Иран к первой человеческой чете Йама — Йами.

Вместе с тем, в акте бракосочетания Ш. и Урызмага усматриваются пережитки материнского рода, когда женщина была совершенно самостоятельна в выборе мужа: именно Ш. предложила Урызмагу жениться на ней. Возмущение Урызмага показывает, что такой брак трактовался как необычное, исключительное явление, не типичное для нартовского общества. И этим были вызваны хитросплетения Ш., предложившей Урызмагу сесть на *осла* задом наперед и три раза проехать мимо *Ныхаса*. Согласно сюжету, первые два появления Урызмага вызвали всеобщее недоумение и смех. Но когда герой третий раз проехал мимо Ныхаса на осле, на него никто не обратил внимания: нарты смирились; необычное стало естественным. В данном эпизоде уже выявляется характер Ш. как сильной и волевой личности, для которой нет ничего невозможного, недозволенного, неосуществимого. В эпосе имеют место и другие варианты замужества Ш. Например, она превращается в золотую *лису* и увлекает за собой Урызмага.

Монументальность образа Ш. в осетинских Нартовских сказаниях имеет и историческое объяснение. Создатели эпоса, аланы, были одним из сарматских племен, которые выделялись среди других яркими чертами материнского рода и высоким общественным положением женщины (Смирнов).

Замужество Ш. — древний сюжет, но он устойчив, хотя для сказителей XIX–XX вв. ста-

новится уже необъяснимым. Данное сказание несет в себе особенности различных исторических эпох с их общественными и семейными отношениями. В древней редакции сюжета в образе Ш. отчетливо прослеживаются отголоски магии и чародейства. Со временем на стойкую сюжетную линию наслоились элементы сказочного и анекдотического характера. Об этом свидетельствует анализ сказаний о брачных отношениях Ш. и Урызмага. В ряде версий Ш. сохраняет свой традиционный облик прорицательницы и советчицы, в других — она представлена исключительно в бытовом плане. Усиление бытовых, авантурных и юмористических элементов вокруг образа Ш. наглядно в двух кадагах: «Как Урызмаг отослал Шатана в отчий дом» и «Шатана и Борагановская девица». Кадаги эти по своему характеру можно отнести к типу назидательных народных рассказов. В них совершенно отсутствуют героический план изображения и трактовки образа: художественная динамика сюжета здесь разворачивается в авантурно-юмористическом плане. Здесь Ш. представлена уже в бытовой обстановке (с матрацем, ковром, арбой и др.). Наряду с усилением бытовизации образа, наблюдается и более позднее насыщение его демоническими чертами, ведущими свое начало из волшебного-фантастической сказки.

Одновременно с пережиточными формами древних брачных отношений в образе Ш. ярко выступают и социальные мотивы поздних эпох. Это социальное разделение людей на «благородных» (Ш.) и «неблагородных» (слуги Ш. и Черный Ногаец).

Весьма распространены в эпосе варианты сказания о Безымянном сыне Ш. и Урызмага. В них, с точки зрения художественной эволюции эпического образа, Ш. показана в двух ипостасях: в роли хозяйки нартовского рода и как мать, воспитывающая своих детей в доме родителей в подводном царстве.

Ш. — чародейка. Посредством своего *Небесного зеркала* она видит все, что происходит во всех трех мирах. В нужный момент она может вызвать снег и бурю, понимает язык птиц, может перевоплотиться в старуху, обольстительную красавицу.

У Ш. имеется чудесное *кольцо*, смотря сквозь которое она также ведаёт обо всем про-





исходящем в мире. Когда *Сослан* должен был пройти обряд испытания, чтобы жениться на *Ацырухс, дочери Солнца*, перед ним встала трудная задача: герою следовало построить большую железную башню на берегу моря. Ш. дала ему свое волшебное кольцо. Он очертил им на берегу моря огромный круг, и там появилась большая железная башня.

Ш. необыкновенно добра и гостеприимна. Сказания содержат хвалебные песни, в которых воспеваются ее щедрость. С именем Ш. нарты отождествляли и представление об изобилии (бæркад). Она не только хозяйка в доме Урызмага, но и выступает как хранительница всех запасов нартов. Однажды нартов постигло большое бедствие из-за неурожая. Народ был на краю гибели. Когда Урызмаг подавленный пришел домой и рассказал о беде, Ш. ответила ему: «И чего ты из-за этого расстраиваешься? Иди, пригласи их, я угощу всех как одного; ведь наши кладовые полны всяких яств и напитков». Ш. гостеприимно раскрыла двери своих кладовых, богато накрыла столы, и изголодавшиеся нарты хлынули в дом Урызмага. Ш. щедро угощает всех нартов от мала до велика в течение семи дней и спасает их от голодной смерти. «Наша хозяйка — Шатана» — высшая похвала женщине в устах осетин.

На свадьбе *Ацамаза* и *Агунды* также звучала хвалебная песня, посвященная Ш.:

Ой, любимая наша хозяйка, славная
наша Шатана!
Ой, источник богатой жизни, Шатана!
Ой, тебе поем мы эту песню.
Ой, тебе, наша Шатана!
Ой, богата твоя кладовая,
Ой, щедры твои руки!
Ой, вынеси-ка нам черного пива,
Ой, пива черного да шашлыка румяного!
Ой, чтобы черное пиво шипело,
Ой, чтоб румяный шашлык потрескивал!
Ой, щедрая наша хозяйка, Шатана,
Ой, источник богатой ты жизни, Шатана,
Ой, вынеси-ка нам пирогов,
Ой, маслом политых, сочным сыром
обильно начиненных!
Ой, вынеси-ка нам кувшин ронга,
Ой, вынеси-ка ты нам, вынеси-ка,
Ой, самый нижний из сыров своих старых!

Ой, дивная хозяйка Шатана,
Ой, богатой жизни, Шатана!

(СН. 1978. С. 386).

В эпосе Ш. представлена и как настоящая мать в самом высоком понимании. Урызмагу судьба предназначала непреднамеренно погубить своих детей. И, опасаясь очередного несчастья, Ш. отправила своего семнадцатого сына к родственникам в подводное царство. Однако его постигает та же участь; его нечаянно убивает отец, оказавшись в гостях у Донбеттыров. Велико горе матери. Ее причитания по сыну в высшей степени эмоциональны, образны и лиричны; нет предела ее нежности и любви при кратком лицемерии сына, когда тот после недолгой отлучки спешил возвратиться в *Страну мертвых*. Перед нами не только эпическая героиня, но и глубоко любящая мать, которая не скрывает свое горе и отдается во власть чувств.

Здесь прослеживаются, по крайней мере, две ступени развития образа Ш., его эволюция от эпической героини, всемогущей хозяйки всего нартовского общества, чародейки, владеющей тайнами магии, к психологизированному образу любящей и страдающей матери, героини уже более лирического, бытового, нежели эпического плана. Художественная полнота, своеобразная социально-эпическая и эстетическая комплексность, многогранность образа — все это дань художественной эпической идеализации любимой в народе героини. Сказание о Безымянном сыне стойко сохранилось в эпическом репертуаре.

Эпико-героические черты Ш. особенно ярко выступают в роли номинальной, но заботливой и преданной матери двух выдающихся нартов — *Сослана* и *Батрадза*; по существу, оба они — ее воспитанники. В значительном ряде сказаний о Сослане активная роль отведена Ш. Она причастна к чудесному рождению Сослана из камня, к его закалке. Ш. заботится о нем всю жизнь, возвращает для него богатырского коня *Арфана*, достает военные *доспехи*. Ее любимый «нерожденный ею сын» часто попадает в бедственное положение, но она спасает его. С ее помощью Сослан осуществляет даже свои коварные замыслы, в частности, одерживает победу над *Тотрадзом*. Она же помогает ему покорить сердце красавицы *Косер*, достать лист





Аза-дерева в Стране мертвых, построить башню для прекрасной Ацырухс. Хитростью Ш. распознала тайну смерти великана *Бызуана* и помогла Сослану одолеть его.

Также Ш. заботится о Батрадзе. Известен сюжет о том, как однажды *Хамыц* принес на Ныхас в кармане свою жену *Быценон*. *Сырдон*, догадавшись об этом, высмеял Хамыца. Оскорбленная Быценон решила навсегда покинуть нартов, но перед этим передала Хамыцу их будущего ребенка, которого носила под сердцем, вдохнув его под лопаточную кость отца. Именно Ш. по истечении девяти месяцев извлекла из спины Хамыца будущего богатыря Батрадза. В данных сюжетах Ш. предстает в образе заботливой матери героя, ревностно охраняет его от всяких бед и до нужной поры скрывает от него тайну смерти отца. Таким образом, причастность к необычному рождению нартовских богатырей и их воспитанию составляет ее характерную особенность во всех кавказских версиях Нартовского эпоса (*Мамиева*).

Вся эпическая жизнь Ш. тесными узами связана с важнейшими событиями нартовского общества. Даже ее эпизодическое появление в кадагах играет решающую роль в судьбе героев и обеспечивает благополучный исход любой ситуации. В том числе, она спасает от падежа нартовский скот, сумев выпasti его на землях враждебного князя и расправившись с последним (сказание «Схуалийы маелик»). Следует отметить, что в некоторых текстах Ш. представлена и как воительница (См. *Шатана-амазонка*).

Ш. выступает и как культурный герой. С ее именем эпос связывает изготовление любимых напитков нартов — пива и *алутон*, появление и изобретение которых принято относить к мифическим временам. В этой своей роли Ш. напоминает первых изобретателей пива древних эпических памятников народов мира. В других кавказских версиях Нартовского эпоса сюжет об изготовлении пива не зафиксирован (*Мамиева*).

Ш. обладает сверхъестественной силой и напрямую обращается к *Богу*, поднявшись на башню или на гору. Она совершает моление с тремя *медовыми лепешками*, и Создатель исполняет все ее просьбы.

Образ Ш. довольно широко представлен в кавказских версиях «Нартиады» (адыг. — Сата-

ней, абх. — Сатаней-Гуаша, карач.-балк. — Сатанай, вайнах. — Сатай). Сравнительный анализ осетинского, адыгского и абхазского образов Ш. проведен З. В. *Абаевой*. Несмотря на популярность образа у соседних народов, осетинская Ш. представляется и самым художественно совершенным, и наиболее исторически и мифологически насыщенным: архаические элементы в осетинской Ш. превалируют. К тому же «родственные отношения черкесской Сатаней, как и абхазской Сатаней, уже не те, что в Осетии» (*Дюмезиль*).

В целом в Нартовском эпосе осетин образ Ш. был пронесен через тысячелетия во всей своей цельности, в своем историческом и художественно-эпическом многообразии. В пользу древних скифо-сарматских истоков образа Ш. свидетельствует исключительная роль женщины у сарматских племен.

Лит.: Нарты. 1957. С. 40; СН. 1981; НА СОИГСИ, ф. Фольклор 56, экспл. бр. п. 23. С. 312–316; Миллер ОЭ. I. С. 40–41; Абаева НЭО. 1945. С. 45; его же: НЭО. 1982. С. 33; его же: 1979. С. 39; его же: Из осетинского; Абаева К образу; ее же: Сатана-Сатаней-Гуаша; ее же: О героинях; Дюмезиль. ОЭМ; Туаева. Образ; Мамиева. Сатана; Чибиров. ОН; его же: Сатана; Смирнов К. Ф. Савроматы. М., 1964; Гракков Б. Н. Пережитки матриархата у сармат // ВДИ. 1947. № 3. С. 100–121; Мелетинский. ПГЭ. С. 46, 57, 61, 204; Геродот. История. IV. С. 117; Дзаттати Р. Аланские древности Даргавса. Вл., 2014; Гадагатль. Героический. С. 121 и др.

Л. А. Чибиров

ШАТАНА-АМАЗОНКА. В некоторых Нартовских сказаниях Ш. подобна *амазонке*. В одном из *кадагов* она носит военные *доспехи* и состязается с другими воинственными женщинами и мужчинами, пока ее не побеждает брат *Урызмаг*. В другом кадаге Шатана, облачившаяся в мужские доспехи, испытывает силу и мужество своих женихов, побеждает их и отвечает отказом на их предложение. Лишь один из нартов — *Урызмаг*, превосходит ее отвагой, силой и ловкостью, что способствует ее решению непременно выйти за него замуж.

Эпический материал, повествующий о *женщинах-воительницах*, получил прекрасное археологическое подтверждение. В аланских катакомбных могильниках горной зоны Северной





Осетии (Даргавс) археологом Р. Г. *Дзаттиаты* в захоронениях знатной женщины обнаружены предметы воинского снаряжения: меч, топор, наконечники стрел. См. *Дочь Даргафсара, Амазонки*.

Лит.: Нарты. 1957. С. 40; Геродот. История. IV. С. 117; Дзаттиат Р. Г. Аланские древности Даргавса. Вл., 2014.

Л. Ч.

ШАТА́НА КАДЗИЕВСКАЯ [КАДЗИТЫ САТА́НА] — женщина-правительница подземных *кадзи*. Неоднократно отмечалось, что во многом образ нартовской *Шатаны* несет в себе переживания мифологического характера, что делает его близким древнейшим образам великих матерей природы. С этим обстоятельством переключается тот факт, что у нартовской *Шатаны* был свой демонический подземный двойник — кадзиевская *Шатана*, которая предводительствовала злыми существами кадзи. Подобно матери нартов, в одном из *кадагов* она разрешается сыном и устраивает по этому поводу традиционное празднество.

Ш. К. решила своему сыну справить «каѣц» (осет. чаша, миска; *каѣцгәнаән* — праздник в честь новорожденного мальчика) и велела самым красивым девушкам: «Идите к нартовской Сатане просить *каѣц*. Она вам даст подарки, а вы назад возвращайтесь вовремя».

Девушек по дороге встретил *Сослан* и поиздевался над ними. Узнав об этом, Ш. К. позвала кадзи и велела им: «Идите и, где бы ни находился *Сослан*, приведите его ко мне». Они застали *Сослана* за *охотой* с одним бедным мальчиком, поймали их, и Ш. К. распяла их на стенах *перламутровой комнаты*. Из беды их вызволил *Батрадз*.

Подобное дублирование героини, видимо, скрывает за собой воззрение, по которому все земные существа имеют двойников на *небе* или в преисподней. Выдвигалось предположение, что Ш. к. — это старшая дочь *колдуны*, которую нарты когда-то отдали кадзи вместо *Шатаны*. Но то, что в сказании речь идет не о *лже-Шатане*, подтверждается данными сванских поверий, согласно которым «Дали двух родов бывают: есть богиня, есть и кадзи — злой дух...Некоторые говорят: Дали-богиня и Дали-каджи враждуют между собой». Представление о двух разновид-

ностях богини охоты Дали соответствует представлениям осетин о двух *Шатанах*, одна из которых — «нартовская *Шатана*», героиня и полубогиня, мать нартовского народа, а другая — бесовское существо, живущее под землей, порождающее бесов и предводительствующее им. Допускают, что, по аналогии с авестийской богиней Анахитой, сочетавшей в себе все три индоевропейские социальные функции, *Шатана* первоначально проявляла активность во всех трех сферах мироздания, в том числе и в нижней — водной или подземной, где она представлена в образе «кадзиевской *Шатаны*», а, возможно, и в некоторых других, эпических ипостасях. Поскольку, однако, в архаической традиции нижний мир, а в особенности — подземный, населен преимущественно злыми духами, образ «подземной» *Шатаны* мог со временем приобрести исключительно негативную репутацию, а функция плодородия, которая первоначально могла ассоциироваться с подземной владычицей, полностью отошла к другим персонажам осетинской мифологии.

Исследователи западноевропейского эпоса обратили внимание на образ так называемого самозваного претендента: это лицо, врывающееся в ход действия, создающее препятствие и портящее начатое дело. Оно чванится и приписывает себе то, что принадлежит не ему, а полубожественному герою, и желает получить то, чего не заслужило. К числу таких дублеров-антагонистов относятся все псевдо-победители эпоса и мифов, которые ложно приписывают себе победу над чудовищем, одержанную не ими, а героем. Обычно это явные репрезентанты хтонического мира — черные, безобразные злодеи, которые, однако, по мнению исследователей, могут являться тем же божественным героем в его другом аспекте. Для Изольды дублером служит вторая Изольда. Сказки развертывают этот образ в мотив мужа или возлюбленного, которые забывают свою супругу или любимую, изгоняют ее и на ее место ставят другую такую же женщину, с таким же именем и такой же наружности. В средневековом эпосе типичным таким мотивом служит история германской Берты, которую бросает муж и сходится с другой Бертой, похожей на первую. В двух Изольдах налицо то же явление, и нетрудно видеть, что Тристан сознательно забывает свою





первую жену, чтобы сойтись со второй. Однако именно Берта, изначально божество земли в ее аспектах плодородия и смерти, указывает, что схожая с нею заместительница, с ее именем, есть она же сама. Златовласая Изольда и Изольда Белорукая похожи друг на друга и носят одинаковые имена, то есть имеют одинаковую сущность, но с первой Тристан соединяется в производительном акте, а с другой нет; у одной, следовательно, функции воспроизведения, у другой — только заготовные.

Лит.: Абаев. Из осетинского. С. 48–49, 90; его же. ИЭСОЯ. 1954. С. 59; НК. ИАЭ. 3. С. 135–139; Кузнецов. Нартовский эпос. С. 66–68; Дзидцойты. Нартовский эпос. С. 86–88; Фрейденберг О. М. Целевая установка коллективной работы над сюжетом Тристана и Исольты // Труды Института языка и мышления АН СССР. II. Тристан и Исольты: от героини любви феодальной Европы до богини матриархальной Афревразии: коллективный труд Сектора семантики мифа и фольклора. Л., 1932. С. 13–14.

К. Ю. Рахно

ШАТАНА-САТИНИК. За время своего долгого бытования в устах народа нартовские сюжеты претерпели немало изменений и вариаций, из которых многие безвозвратно для нас утрачены. Как писал В. И. Абаев, если бы у осетин-алан была старая письменность, которая зафиксировала бы Нартовские сказания на разных этапах их истории, мы имели бы интереснейший материал для суждения об эволюции эпических мотивов и сюжетов. Сейчас этого материала у нас нет.

Случается, однако, что версии, не сохранившиеся у данного народа, бывают обнаружены у его соседей, к которым они в свое время попали в порядке обычной миграции фольклорных сюжетов. Подобно тому, как Геродот сохранил нам многие сюжеты Нартовского эпоса в скифских обычаях и преданиях V века до н. э., так армянский историк Моисей Хоренский в записанных им легендах об аланской царевне Сатиник зафиксировал несколько сюжетов, в которых можно опознать видоизменения нартовских сюжетов из цикла *Шатаны*. Имена Шатана (Сатана. — осет.) и Сатиник, первое — нартовское, а второе — аланское, сближались уже давно. Ж. Дюмезиль также пытался наметить сюжетные параллели между рассказом Хоренского и нартовскими легендами.

По словам Хоренского, среди армянских рапсодов из провинции Гохтан имели большое распространение песни об аланской царевне Сатиник и о ее браке с армянским царем Арташесом. В этих песнях пелось о том, как аланы вторглись в Армению и вступили в бой с войсками Арташеса. Когда сын аланского царя попал в плен к Арташесу, царь аланов просил мира, обещая дать Арташесу все, чего он пожелает, и заключить с ним вечные клятвенные условия, дабы дети аланов впредь не совершали нашествия на Армянскую землю. И когда Арташес не согласился отдать юношу, пришла сестра юноши на берег реки, на большую возвышенность и провозгласила в стан Арташеса: «К тебе речь моя, храбрый муж Арташес, к тебе, победителю храброго народа аланов: согласишься отдать юношу мне, прекрасной дочери аланов; не следует героям отнимать жизнь у племени других героев за какую-нибудь месть или поработить их и держать как рабов и тем укоренять вечную вражду между двумя храбрыми народами». Арташес, услышав такие мудрые речи, сам отправился на берег реки и, увидев прекрасную деву, полюбил ее. И, позвав кормильца своего Сембата, объявляет ему душевную свою мысль — иметь женою деву, заключить договор и условие с храбрым народом и отпустить юношу с миром. Сембат одобрил это и послал к царю аланов предложение отдать царственную деву Сатиник замуж за Арташеса. И говорит царь аланов: «А где возьмет храбрый Арташес тысячи из тысяч и тьму из тем, чтобы заплатить за благородную царственную деву аланов?». Дальше в песне поется, что Арташес похищает Сатиник силой, накиннув на нее «аркан из красной кожи с золотым кольцом». Однако Моисей Хоренский думает, что это аллегория, означающая, что Арташес дал в виде *выкупа* за Сатиник много красной кожи и много золота. Недаром поется в песне:

Золотой дождь шел на свадьбе Арташеса,
Жемчужный дождь лился на свадьбе

Сатиник.

«Сатиник, — заключает Моисей Хоренский, — стала первой между женами Арташеса и родила ему Артавазда и многих других сыновей». Однако история Арташеса и Сатиник на этой «счастливой развязке» не заканчивается.





Именно продолжение истории Арташеса и Сатиник позволяет провести параллели с другими эпическими сюжетами.

Вначале Сатиник разумная, возвышенная и благородная. В дальнейшем ее образ претерпевает крайнюю трансформацию, переродившись в свою противоположность. И происходит это под влиянием змея Аргавана. В последней ветви уже Аргаван, соратник Ерванда, выступает противником законно и благополучно царствовавшего Арташеса — он завистник, и поэтому его образ сопряжен с образами исторических врагов мидийцев. Аргаван строит козни против царя:

«Аргаван устроил обед в честь Арташеса
И покусился на него во дворце драконов».

Соблазнение жены армянского царя, которому поклонялся народ, дополняет зловещую картину козней Аргавана-дракониды. Царица поддалась чарам Аргавана, и тем самым потеряла все те возвышенные черты, которыми наделил ее *сказитель*. В сохранившемся отрывке эпического текста царица выглядит любово-страстной изменницей:

«Томилась царица Сатиник страстным
желанием
По венечной траве и росткам побегов
из подушки Аргавана».

Возможно, так армянские сказители интерпретировали в негативном свете любвеобильность Шатаны. Приводя рассказ Моисея Хоренского, Ж. Дюмезиль указывает на следующие сходные мотивы в Нартовских сказаниях: большая любовь и привязанность Шатаны к своему брату *Урызмагу*; Шатана пытается своей красотой прельстить врага нартов Пши-Бадиноко (кабардинский вариант), как Сатиник — Арташеса; нарт Аргун похищает Сатану (черкесский вариант), как Арташес Сатиник; упоминание Моисея Хоренского о том, что Сатиник питала особые чувства к «потомкам дракона», дает Ж. Дюмезилю повод, чтобы вспомнить об «измене» Шатаны Урызмагу с *Сафа*.

Так же интересен образ старшего сына Сатиник и Арташеса Артавазда. В его образе возникает некая двойственность и противоречивость, эта особенность была замечена исследователями. Исходя из особенностей обрисовки его ха-

рактера, в некоторых вариантах эпоса его образ логически увязывается с Аргаваном: упоминается, что драконид — отец Артавазда. В других же вариантах эпоса при рождении «дракониды выкрали младенца Артавазда и заменили его дэвом (демоном)» или заколдовали дитя, чем и объясняется его «змеиный» характер.

В. И. Абаев считал, что рассказ Хоренского содержит материал для более конкретного и последовательного сравнения с одним определенным сказанием из цикла Урызмага и Шатаны, именно с «Последним баллом Урызмага».

Мотивы, сближающие оба рассказа, следующие:

1. *Поход* алан (нартов) в чужую страну.
2. Пленение брата *Шатаны-Сатиник*.
3. Спасение брата сестрой.
4. Мотив выкупа.

Тут уже схождение не в отдельных мотивах, а в целой комбинации их, а это говорит о том, что перед нами не случайное совпадение, а две версии одного сюжета: одна — аланская, а другая — армянская. Расхождения между этими двумя версиями в значительной степени объясняются тем, что в каждой из них проводится своя национальная тенденция. В нартовском рассказе поход кончается разгромом вражеского города, в армянском — почетным для армянского царя миром. В нартовском рассказе в центре событий — свой (аланский) герой, Урызмаг. В армянском — свой (армянский) царь Арташес; брат Сатиник играет совершенно пассивную роль пленника, и имя его даже не называется. Мотив выкупа претерпевает смещение: в нартовском рассказе враг нартов требует выкуп за пленного Урызмага (сто сотен или тысячу тысяч быков); в армянском царь алан требует выкуп за Сатиник (тысячу тысяч и тьму тем). То, что в нартовском рассказе брат является и мужем, свидетельствует о том, что нартовский вариант более архаичен и ближе стоит к своему мифологическому прототипу.

Приходится весьма сожалеть, что Моисей Хоренский не сохранил нам имя брата Сатиник. Если оно фигурировало в песнях армянских рапсодов рядом с именем Сатиник, оно звучало, возможно, Варазман. Это имя встречается у четырех представителей рода гардманских и албанских князей Михранидов VII–VIII вв.





Сравнение рассказа Моисея Хоренского с Нартовскими сказаниями позволило В. И. Абаеву постулировать существование общего алано-армянского эпического цикла: «Варазман — Сатиник», некоторые сюжеты и мотивы которого дошли до нас в осетинском цикле «Урызмаг — Шатана».

Дата «Истории» Моисея Хоренского, V в. н. э., представляет, *terminus post quem* для оформления этого цикла. Но, учитывая, насколько армянская версия оказывается по типу более новой, по сравнению даже с современными осетинскими, Абаеву приходится относить зарождение цикла к несравненно более отдаленной эпохе. В фольклорных записях Моисея Хоренского встречается еще один сюжет, живо напоминающий эпизод из цикла *Батрадз*, именно: «Как Батрадз спас Урызмага».

Вслед за сказанием о браке Арташеса и Сатиник Моисей Хоренский приводит следующий рассказ: Сатиник пылала страстью к дракониду Аргавану, владельцу второго престола после царя Армении. Аргаван устраивает заговор во время *пира* «во дворце драконов» против ее мужа Арташеса. Арташес был приглашен на пир к Аргаму (Аргавану). Царевичи, заподозрив, что Аргам злоумышляет против их отца, накинулись на хозяина и «выщипали ему бороду». Не довольствуясь этим, сын Арташеса и Сатиник, царевич Артавазд, впоследствии «истребляет все поколение Аргама вместе с их отцом...И никто не ушел от этого истребления, кроме некоторых неизвестных лиц и малолетних...». Артавазд убивает Аргавана, уничтожает его род и сам становится вторым после царя.

Аналогичный сюжет обнаруживается в цикле Батрадз. Нарты, недовольные Урызмагом, замышляют убить его и с этой целью приглашают его на пир и спаивают. В решающий момент, по указанию Шатаны, является на пир ее приемный сын Батрадз и учиняет нартам жестокое побоище: почти никому не удается спастись. Надругательство над бородой Аргавана Ж. Дюмезиль сопоставил с эпизодом, когда Батрадз отрезает убитым нартам уши, то есть скальпы, и шьет из них *шубу*.

Таким образом, в основе обоих рассказов лежит сюжет «пира с западной». Близость между ними усугубляется, однако, еще и тем, что образ

Артавазда в армянском фольклоре весьма близок к образу Батрадза в осетинском: оба они герои-богоборцы: Батрадз погибает в борьбе с небесными силами, а Артавазд, подобно Амрану, прикован цепями к скале и осужден на вечные муки. Когда у смертного одра Арташеса, по языческому обычаю, погибает много людей, Артавазд ропщет: «Вот ты уходишь и уносишь с собой всю страну; над кем же мне царствовать в этих развалинах?». В ответ Арташес проклинает его: «Если ты поскачешь на охоту вверх по склонам Азатн Масиса (гора Большой Арарат), пусть тебя схватят каджи (осетинские кадзи)...». Так и случается, и рассказывали, «будто заточен он в какой-то пещере, скованный железными цепями. И две собаки непрестанно грызут эти цепи, и он рвется выйти и положить миру конец. Но от звона кузнечных молотов, говорят, его оковы крепнут». По армянским народным поверьям, каждый день в полдень кузнецы должны бить в наковальню, чтобы цепи укрепились, и Артавазд не смог выйти наружу.

Все приведенные параллели позволяют утверждать, что существовала связь между аланским (Нартовским) эпосом и армянскими эпическими сказаниями времен Моисея Хоренского.

Начало этой связи, по В. И. Абаеву, надо относить ко времени аланских походов в Армению в первые века нашей эры, о которых сохранились исторические свидетельства (Моисей Хоренский, грузинские летописи, Иосиф Флавий, Арриан). Быть может, рассказ о «Последнем балце Урызмага», как и рассказ Хоренского, заключает отзвук этих походов. В то же время Б. С. Зулумян считает, что в основных чертах основная схема мифа о боге-змееборце, которому соответствует Арташес, накладывается и на Нартовский эпос, и на армянское сказание. Это последнее обстоятельство, возможно, выступает слишком отдаленной и общей для всех мифологических текстов основой для того, чтобы проводить параллели, однако позволяет рассуждать не только о тесных контактах аланского и армянского народов в дохристианскую эру, но и о некоем общем древнем субстрате, лежащем в основе мифов кавказских народов.

Лит.: Абаев В. И. НЭО. 1982. С. 28–31; Дюмезиль Ж. ОЭМ. С. 51–55; Зулумян Б. С. Образ Сатиник в армян-





ском эпическом сказании об Арташесе: трансформации и параллели // Традиционная культура. 2010. № 3; Петросян А. Е. Армянская Сатеник / Сатиник и кавказская Сатана / Сатаней // ВВНЦ РАН. 2016. № 1.

Л. А. Чибиров
К. Ю. Рахно

ШАТА́НЫ СЫН ОТ ЧЕРНОГО НОГАЙЦА [САТАНАЙЫ ФЫРТ САУ НОГЪАЙА-ГÆЙ] — персонаж эпоса из *кадага* «О сыне Шатаны, рожденном от Черного ногойца» («Нарты Сатанайæн Сау ногъайагæй чи райгуырды, уыцы лæппу»). Ш. с. Ч. н. — незаконно-рожденный сын *Шатаны*, которого воспитал неизвестный *алдар*. Будучи юношей, он был очень сильным, но ленивым. Был сильнее даже нартовских *гуыттырсаров*. По совету *Урызмага* Ш. с. Ч. н. женился на дочери богатого *Адыла*, которая жила в большом замке, расположенном между двумя морями. По указанию своей жены он поймал чудесную *черную лисицу*, у которой выдернул со лба (или из хвоста) три волшебных *волоса*. Кроме данного сюжета, в эпосе не имеется иных проявлений Ш. с. Ч. н. своей богатырской силы.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 668.

И. Б.

ШАФЕР [КЪУХЫЛХÆЦÆГ]. В описании свадебной процедуры в *кадагах* упоминается главная фигура — Ш. При женитьбе осетины, как и их эпические герои — нарт, выбирают среди друзей жениха Ш., который впредь считается названным братом невесты. В роли Ш. чаще всего в эпосе выступает *Сослан*. Будучи Ш. *Хамыца*, он обращается к девушке из рода *Быцента*: «Скажите, кому из вас предназначено стать сестрой моей?».

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 19; СН. 1978. С. 299.

Х. Ц.

ШАШКА [ÆХСАРГАРД] — легкое длинно-клинковое рубящее оружие с клинком малой кривизны. Применение Ш. особенно эффективно против незащищенного *доспехами* противника. Появляется в XVII в. С выходом из употребления защитного доспеха получает широкое распространение, постепенно вытесняя из комплекса вооружения *саблю*. В Нартовском эпосе упоминается редко. См. *Вооружение нарт*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 474; НК. ИАЭ. 5. С. 241, 341, 350; НК. ИАЭ. 6. С. 330.

А. Б.

ШЁГРЕН Йохан Андреас (Андрей Михайлович) (1794–1855) — выдающийся российский языковед, основоположник научного осетиноведения и финно-угроведения, акад. Санкт-Петербургской АН (1844).



Й. А. Шёгрэн

Ш., швед по происхождению, родился в финской деревне Ситтикаля прихода Итис (ныне деревня Иитти). После окончания ун-та в г. Турку (1819), он получил степень доктора философии. Стремясь лучше изучить финно-угорские диалекты, Ш. в 1820 г. переехал в Санкт-Петербург и начал работать библиотекарем в Румянцевской библиотеке. По результатам своих исследований в области финно-угроведения он был избран экстраординарным академиком по русской истории и древностям (1831) и назначен заведующим иностранным отделением библиотеки АН (1933). С 1844 по 1855 гг. Ш. был директором этнографического музея АН (ныне Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН).

Во 2-й пол. 1830-х гг. Ш. совершил множество поездок по Кавказу. Сосредоточив свое внимание на изучении языков народов Кавказа (грузин, кабардинцев, удин), он особое внимание уделил осетинскому языку. Собрав колоссальный языковой материал по осетинскому языку, Ш. в 1844 г. издал в Санкт-Петербурге «Осетинскую грамматику с кратким словарем — осетинско-русским и русско-осетинским». Предложив в своей грамматике более совершенный осетинский алфавит, основанный на буквах русской гражданской азбуки, он открыл новую эпоху в истории культуры осетин.

Кроме языков, Ш. интересовался этнографией и Нартовским эпосом народов Кавказа. В статье «Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях» (1843),





к которой, по мнению В. С. Уарзуати, сопряжен Ш., наряду с описанием религиозных верований и праздников, родильных и свадебных обрядов, погребальных и поминальных обычаев, обычно-правовых реликтов отмечено хождение среди осетин Сказаний о Нартах: «Между осетинами есть много сказочников, рассказывающих о подвигах жившего в древности народа Нарт; <...> легенд о разных витязях из народа Нарт очень много, их рассказывают при всяком стечении народа, и теперь самые легенды и рассказчики получили название Нартов. <...> до сих пор в разных местах показывают их могилы».

Соч.: Осетинская грамматика с кратким словарем — осетинско-русским и русско-осетинским. СПб., 1844; М., 2010; Осетинские исследования / Сост. Т. Т. Камболов. Вл., 1998. С. 59–60; Тексты. Исследования / Сост. А. И. Алиева. М., 2010. Т. 2.

Лит.: У а р з и а т и В. С. Осетиноведческие штудии академика А. Й. Шегрена // Осетия XX век. Альманах. Вл., 1997. Вып. 2. С. 6–29; К а л о е в Б. А. А. М. Шегрен — этнограф-кавказовед // Калоев Б. А. ОИЭЭ. М., 1999. С. 335–351; Ч и б р о в Л. А. Вклад академика А. Шегрена в научную разработку языкознания и этнографии осетин (к 200-летию со дня рождения ученого) // ИСОНИИ. Вып. 13 (52). 2014. С. 94–102.

Л. К. Гостиева

ШЕЛКОВЫЙ ПЛАТОК [ЗÆЛДАГ КÆЛ-МÆРЗÆН] — волшебная вещь, которая исполняет желания своей хозяйки. В *кадаге* «Бой Нарта Уархага с сыновьями против великанов» («Нарты Уæрхæг æмæ йæ фыртты хæст уæйгуытимæ») повествуется о том, как сестра семи великанов *Хайырхуыз* извлекла из кармана Ш. п., повела им по земле, и на пустом месте вырос железный забор, а за забором — *рай* и жилые дома.

Лит.: НК. ИАЭ. 5. С. 38–39, 656.

Л. Ч.

ШИФНЕР Антон Антонович (1817–1879) — известный русский востоковед, филолог и лингвист, акад. Санкт-Петербургской АН (1852), член КОИРГО.

Ш. принадлежит ряд ценных работ по изучению кавказских и финно-угорских языков, а также тибетского языка и литературы. Он пере-

вел на немецкий язык финский эпос «Калевала» (1852).

В 1868 г. акад. Ш. издал произведения устного народного творчества осетин, собранные Даниилом Чонкадзе и Василием Цораевым. Среди текстов, записанных В. Цораевым, были два Нартовских сказания — «Хвалебная песнь маленькому Батырадзу, Хамыцову сыну» и «Хвалебная песнь в честь Нарта Урызмага». Ш. снабдил сказания примечаниями, в которых широко использовал комментарии В. Цораева. Тексты сказаний были опубликованы на осетинском и русском языках. Это была первая публикация Сказаний о Нартах на русском языке.

В 1863 г. Ш. издал в Бюллетене Императорской АН на немецком языке статью «Осетинские тексты», в которой привел записанное Цораевым Нартовское сказание «Хвалебная песнь маленькому Батырадзу, Хамыцову сыну», а в 1867 г. в том же Бюллетене — статью на немецком языке «Осетинские предания и сказки» с Нартовским сказанием «Хвалебная песнь в честь Нарта Урызмага».

Соч.: Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым / Издал А. Шифнер. СПб., 1868. Приложение к XIV-му тому Записок Императорской Академии наук. Вып. 4; Ossetische Texte // Bulletin de l'Academie impériale des sciences de Saint-Petersbourg. VI. 1863; Ossetische überlieferungen und Märchen // Bulletin de l'Academie impériale des sciences de Saint-Petersbourg. XII. 1867.

Лит.: Г о с т и е в а Л. К. Вклад Василия Цораева в осетинскую культуру // ИСОИГСИ. Вып. 10 (49). 2013. С. 83–94; е е ж е: Православие в Осетии: Очерки о православном духовенстве вт. пол. XIX — нач. XX в. Вл., 2014. С. 125–142.

Л. Г.

ШКУРА [ЦАРМ] — Ш. различных животных фигурирует в целом корпусе мифологических сюжетов осетинской «Нартиады». Согласно эпическим сюжетам, герой одерживает победу, когда надевает Ш. животного и принимает его образ. В одном из сказаний *Урызмаг* попросил защитить его в Ш. быка, когда его бросили в *воду*, в другом — герой эпоса *Амран* влез в Ш. буйвола. Кроме того, из волчьей Ш. *Солану* сшили *шубу*, и тот надел ее наизнанку. Эти краткие ссылки на Нартовские сказания, связанные с Ш., выводят нас на обычаи осетин.





В 1951 г. этнограф З. Д. Гаглоева в сел. Едыс (верховья р. Большая Лиахва) записала от известного сказителя, старожила Леуана *Бегизова* следующий обычай. Когда кто-либо из членов общества нуждался в срочной помощи (военной или бытовой), он, как правило, резал быка и приглашал желающих оказать ему посильную помощь, подтвердив свое согласие, встав на шкуру жертвенного животного. В случае, если приглашенный становился ногой на шкуру быка, то это означало его согласие оказать хозяину всевозможную помощь. Данная клятва считалась священной и нерушимой.

Существование этого архаического обычая подтверждают и сохранившиеся до недавнего времени в быту и разговорной речи осетин поговорки, связанные с воловьей шкурой: «Кроме как клятвой на шкуре быка, ничем другим, очевидно, я убедить тебя больше не смогу» («Кæд галдзармыл æрлæууон, кæннод дын æй ницы хуызы бауырнын кæндзынæн»); «Что мне еще сделать, чтобы убедить тебя? Поклясться на воловьей шкуре?» («Цы ма дын кæннон, галдзармыл дын ард бахæрон?»); «А он что, на твою воловью шкуру наступил, что ли?» («Æмæ уый та куыд, дæ галдзармыл дын æрлæууыди?»); «Нашу дружбу не измерить воловьей шкурой» («Нæ хæлардзинад галдзармæй баргæ нæу»).

Как показал сравнительный анализ, данный обряд зеркально напоминает аналогичный скифский обычай, сохранившийся в истории благодаря античному писателю Лукиану. Устами Токсариса он передает: «Если кто-нибудь, потерпев от другого обиду, захочет отомстить ему, то, видя, что он сам по себе недостаточно силен для этого, приносит в жертву быка, разрезает на куски его мясо и варит их, а сам, разостлав на земле шкуру, садится на нее, заложив руки назад, подобно тем, кто связан по логтям... Родственники сидящего, и вообще все желающие, подходят, берут каждый по части лежащего тут бычьего мяса и, став правой ногой на Ш. обещают, сообразно со своими средствами, один — доставит пять всадников на своих харчах, другой — десять, третий еще больше, иной — тяжеловооруженных или пеших... Таким образом, иногда у шкуры собирается большая толпа, а такое войско держится очень

крепко и для врагов непобедимо, как связанное клятвой, ибо вступление на шкуру равносильно клятве». Обычай этот описан и Плутархом.

Ш. у нартов, как и у скифов и осетин, выполняла сакральные функции (см. Фрезер). Эта роль видна и на примере шубы, которую надевал старик, приветствовавший домочадцев с наступлением Нового года и в др. случаях.

Ш. в Нартовском эпосе, наряду с *Небесным зеркалом, волшебным поясом* и др., — чудодейственный предмет. Сказание повествует: «А шкура эта была такая, что каждый волос ее звенел колокольчиком, а каждая щетинка смеялась бубенчиком. И стоило только тронуть эту шкуру, как начинала она петь чудесными голосами».

Лит.: НК. ИАЭ. 7. С. 534; СН. 1978. С. 131; СНБ. 1960. С. 84, 86, 325, 327, 329; Античные. 1990. С. 140–141; Хрестоматия по истории осетинского народа. Цх., 1993. С. 31; Ч и б р о в Л. А. Об обрядах и обычаях, связанных с бычьей шкурой (в соавт. С. Бесоловой Е. Б.) // *European social science journal* (Европейский журнал социальных исследований). Т. 2. С. 300–305; Г а г л о й т и. ИТ. С. 691, 692; Д з и ц ц о й т ы. Нарты. С. 132–133.

Л. А. Чибиров

ШЛЕМ [СÆРЗÆНТ, ТАКА, ТАХЪА, ÆЗ-ГЪÆР ХУД] — прочный металлический воинский головной убор, предохраняющий голову от поражения в бою. В некоторых вариантах Нартовских сказаний они железные, в других — булатные. Так, в одном из сказаний о Нарте *Бора* говорится, что у него железный Ш., в который он засунул три волшебных *волоса* царя *далимонов*. В другом *кадаге* говорится о блеске булатных Ш. нартов.

В эпосе есть и чудесный Ш. — «Бидасы така» или «Бидасы сарзæнт» (Бидасов Ш., Ш. Бидаса), который на боевой клич героя самостоятельно прилетает к владельцу и покрывает его голову. См. *Шлем Бидаса. Вооружение нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 6. С. 34, 67–68, 79, 123, 230, 244, 319, 330; Б а г а е в. Военное дело. С. 87–90; Ц а л л а г о в а И. Н., Б а г а е в А. Б. Характеристика лексико-семантической группы «хуацæнгарз / оружие» в дигорском варианте осетинского языка // ВМЧ. 2016. № 5. С. 408–422.

А. Б.





ШЛЕМ БИДАСА [БИДАСЫ ТАХЪА, БИДАСЫ ТАКА, БИДАСЫ СÆРЗÆНТ] — волшебный металлический головной убор, чудесный шлем, который сам, по призыву своего хозяина, надевался на его голову, и воин становился невидимым и неуязвимым. Ш. Б. невозможно пронзить стрелой или разрубить мечом. В устойчивой фольклорной формуле «панцирь Церека, шлем Бидаса» («Церечы згъæр, Бидасы така» / «Церечы ызгъæр, Бидасы сæрзæнт») упоминается в *кадаге* «Созырыко и Челахсартаг» («Созырыхъо æмæ Челахсæртæг»), а также в *кадаге* «Алагата» («Алагатæ»), опубликованном в переводе на русский язык в 1871 г. Дж. Шанаевым. В данных текстах Ш. Б. принадлежит *Созырыко*. Ш. Б. встречается также в записанном В. Ф. Миллером карачаево-балкарском сказании, заимствованном у осетин.

Лит.: Г у р и е в. Словарь; НК. ИАЭ. 2. С. 734, 858; НК. ИАЭ. 6. С. 319, 330, 508; Ч о ч и е в. Очерки. С. 203; Х о л а - е в А. З. К вопросу о балкарско-карачаевском нартском эпосе // СНЭНК. М., 1969. С. 288; Д ю м е з и л ь. ОЭМ. С. 100.

Л. Ч.

ШУБА [КУЫРÆТ] — престижный вид мужской верхней *одежды* в эпосе. Ш. часто обладает различными волшебными функциями.

В осетинском фольклоре есть персонажи, которые носят Ш. из волчьей *шкур*. Она хранит их от *нечистой силы*. *Черти* очень боятся *волков*; волк завораживает их своим взглядом, и они становятся его легкой добычей. Поэтому даже запах его Ш. на них наводит страх. *Конь Тотрадза* тоже вырос у чертей, и когда *Сослан*, по совету *Шатаны*, надевает Ш. из волчьей шкуры, конь Тотрадза устрашается его, благодаря чему Сослан одерживает победу.

Согласно другому эпическому сюжету, жена повелителя *Далдзыныгта Кунара* сшила Сослану Ш. из лисьих шкур, которая обладала волшебным свойством: когда Сослан надевал ее ночью, то от ее блеска все вокруг сверкало.

Лит.: НК. ИАЭ. 4. С. 476.

Х. Ц.





ЩЕРБАКОВ Владимир Иванович (1938–2004) — русский писатель, журналист, редактор, путешественник.



В. И. Щербаков

Кандидат технических наук.

Окончил радиотехнический ф-тет Московского энергетического ин-та (1961), философский ф-тет Ун-та марксизма-ленинизма (1965). После окончания ин-та работал инженером в НИИ

по специальности, позже руководил исследовательской лабораторией. С 1976 г. Щ. — журналист, был заместителем главного редактора журнала «Техника — молодежи», затем сменил Юрия Медведева на посту заведующего редакцией фантастики издательства «Молодая гвардия».

Основываясь на прямых указаниях исландского скальда и историографа XIII в. Снорри Стурлусона, Щ. предполагал, что в древности предки северных индоевропейцев жили в полиэтнической Скифо-Сарматии и Парфии. Асгард и другие мифологические объекты Щ. в своей книге «Асгард — город богов» (1991) и ряде других публикаций отождествлял с несколькими постройками Парфянского царства в районе древних поселений Нисы и Мансурдепе. Деревья сияющей рощи Глафир, описанной в Эдде, все листья, ветви и кора которых как из червонного золота, он срав-

нил с «пурпурным персиком», особым видом персикового дерева с листьями цвета червонного золота, растущего только в Средней Азии. Идавельль, поле игр скандинавских богов-асов, Щ. сопоставил с *играми нартов* в осетинском эпосе, а камни нартов — с гипсовыми шарами в парфянской столице Ниса. Об осетинском Нартовском эпосе Щ. писал: «Поражает на удивление долгая народная память, которой, бесспорно, помогают образность, живая форма стиха или песни, мифологическое содержание».

Соч.: Щ е р б а к о в В. И. Где жили герои эддических мифов? М., 1989; Асгард и ваны // Дорогами тысячелетий. Кн. 3. М., 1989; Асгард // Загадки звездных островов. М., 1989. Кн. 5; Асгард — город богов. М., 1991

К. Ю. Рахно

ЩИТ [УАРТ] — вид защитного вооружения. В эпосе он упоминается довольно часто (обычно вместе с *саблей*), но без описания конструктивных особенностей. В Нартовском эпосе осетин довольно часто описывается то, как вооружается юный герой. Так, в одном из *кадагов Ацамаз* хочет взять Щ. своего отца, который жаждет битвы. Он лежит в перевернутом положении и герою никак не удается его поднять. Отец поясняет ему, что на Щ. надо станцевать, после этого он сам поднимется и закрепится на руке.

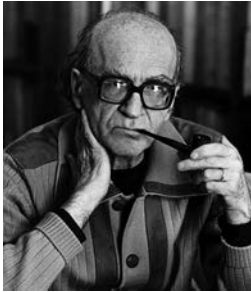
В Нартовских сказаниях Щ. используется не только по прямому назначению, но и в различных манипуляциях, имеющих определенное символическое значение. Так, вонзить Щ. в землю во время боя означало предложение мира или признание поражения. Если же Щ. вонзался в землю без боевого столкновения, то он символизировал дружелюбие и стремление к доверительным отношениям. Отослать противнику Щ., на котором размещалась стрела, было знаком примирения. В знак покорности Щ. бросали к ногам победителя, а клинок отбрасывали в сторону, при этом покорявшийся преклонял колени. См. *Вооружение нартов*.

Лит.: НК. ИАЭ. 3. С. 290, 305, 435, 506; НК. ИАЭ. 6. С. 41, 42, 75, 244, 458; НК. ИАЭ. 7. С. 418; Багаев. Военное дело. С. 93–94; Иванеско. Реалии. С. 34–40; Цаллагов и И. Н., Багаев в А. Б. Характеристика лексико-семантической группы «хуаэцангарз / оружие» в дигорском варианте осетинского языка // ВМЧ. 2016. № 5. С. 408–422.

А. Б.



ЭЛИАДЕ МИРЧА [ELIADE MIRCEA (1907–1986)] — выдающийся румынский, французский и американский



Мирча Элиаде

философ, культуролог, историк религий, этнограф и писатель. Последователь и единомышленник Ж. Дюмезиля. В 1928 г. Э. закончил ф-тет филологии и философии Бухарестского ун-та. Тогда же он получил стипендию для обучения в Индии от махараджи Марахайи Маниндры Чандры Нанди из Касимбрагара и отправился изучать санскрит, индийскую религию и философию. В 1931 г. Э., вернувшись из Индии, приступил к самостоятельной преподавательской деятельности в Бухарестском ун-те. В 1940–1945 гг. он находился на дипломатической службе сначала в Великобритании, затем в Португалии. После окончания Второй мировой войны Ж. Дюмезиль предложил Э. прочесть факультативный курс лекций в Высшей школе социальных наук. Так началась их многолетняя дружба. Дюмезиль рекомендовал Э. парижскому издательству «Галлимар» и написал предисловие к его «Трактату по истории ре-

лигий» (1949), обеспечившему Э. прочный научный авторитет.

Во время французского периода жизни Э. выходит его значимый для науки труд «Шаманизм: архаические техники экстаза» (1951), весьма популярный в среде ученых, исследующих шаманизм. Касаясь шаманистических верований скифов, Э. пишет, что «кавказские народы, особенно осетины, сохранили много мифологических и религиозных традиций скифов». Он отмечает близость их загробных концепций к представлениям древних иранцев, особенно в сюжетах перехода умершего по узкому, как *волос, мосту*, в мифе о Космическом Древе, верхушка которого касается *Неба*, а у корня бьет чудесный источник, и т. п. С другой стороны, Э. отмечал влияние верований и техник иранцев Европы, то есть сармато-скифов на горные грузинские племена, у которых важную роль играли вещуны, визионеры и некроманты — проводники душ умерших.

В 1957 г. Э. стал зав. каф. истории религий Чикагского ун-та, которой впоследствии будет присвоено его имя. Многочисленные основательные научные работы Э. снискали ему славу знатока сравнительной мифологии, магии, религиозного символизма и ритуалов, шаманизма, оккультизма, архаического сознания и способа мышления народов мира. Э. сделал весомый вклад в изучение многих культур — от Скандинавии и Крайнего Севера до Индии и Австралии.

В книге «Тайные общества: Обряды инициации и посвящения» (1976) Э. рассмотрел обнаруженные им параллели к теме «разогревания» героя из осетинских сказаний о Нарте *Батрадзе* в румынской народной поэзии, где Романас, двенадцатилетний мальчик, убивает шестнадцать тысяч татар и, вернувшись к своим братьям, кричит, что его лошадь «разогрелась» и он боится учинить массовое побоище среди своих. В качестве другой параллели было приведено сообщение Тита Ливия (XXV, 39, 16) о том, что когда римский полководец Гней Марций обращался к своим войскам, пламя исходило из его головы, и солдаты впадали в безумие. Сходный опыт и представления о магиико-религиозном «жаре» были отмечены ученым у индоариев. В трех-

412





томной фундаментальной «Истории веры и религиозных идей» (1976) Э. рассматривает религию скифов и комментирует переданную *Геродотом* легенду о происхождении скифского племени и об источнике царской власти, отмечая, что «этот миф находит объяснение в индоевропейской идеологии тройственности, и отголоски его прослеживаются в эпосе осетин, потомков скифов и аланов». Обсуждая трехчастное деление индоевропейских богов и общества, Э. соглашается с Дюмезилем, что не только «Авесте», но и «ираноязычным скифам тоже было известно разделение на три класса, сохранившееся до XIX в. у кавказских осетин, прямых потомков скифов».

Труды Э. оказали влияние на Ф. Кардини и используются многими современными осетиноведами.

Соч.: Шаманизм: архаические техники экстаза. К., 1998. С. 291; его же. Тайные общества: Обряды инициации и посвящения. Краснодар-М., 2002. С. 222; История веры и религиозных идей. В 3-х томах. М., 2002. Т. I. С. 179, 294.

К. Ю. Рахно

ЭЛЬДА. См. *Ельда*.

ЭЛЬХОТОВО [ЕЛХОТ] — реальный топоним, селение в плоскостной Северной Осетии. Упоминается в *кадаге* «Сослан и сын Тара Мукара» («Сослан æмæ Тары фырт Мукара»).

Лит.: НК. ИАЭ. 2. С. 820.

Л. Ч.

ЭНАРЕЙСТВО В ЭПОСЕ. Известна античная легенда о том, как в отместку за ограбление храма богиня наградила виновных женским недугом. В скифском варианте легенды роль оскорбленной отводится Афродите — богине чувственной любви, красоты и любовного очарования. Именно она наказала скифов женской болезнью за совершенное бесчинство.

Довольно примечательно, что отголосок этой легенды мы находим на севере Европы. Согласно ирландскому преданию, однажды в дом богатого и вдового крестьянина Крунниука вошла юная девушка Маха. Она осталась с ним и забеременела. Ко времени родов состоялось великое собрание воинов Ульстера (уладов) с игрищами. Вопреки просьбам жены не брать ее с собой на игрища Крунниук отправился с ней.

Во время состязаний Крунниук заявил о том, что его жена способна бежать быстрее королевской лошади. Тогда король распорядился, чтобы Маха бежала наперегонки с его конями. Просьба беременной женщины отменить скачки была отвергнута. В итоге она побеждает, родив на финише близнецов. Маха оказалась феей; она награждает уладов женской болезнью. С этого времени все улады были обречены на то, чтобы раз в жизни, в течение 5-ти дней и 4-х ночей испытывать муки деторождения. Таким образом, легенда о женской болезни, поразившей скифских василевсов в наказание за оскорбление богини, соотносится с преданием о таинственном недуге уладов.

В данном контексте представляет интерес сюжет осетинской «Нартиады», когда *Хамыц* добился руки дочери *Донбеттыра* красавицы *Бедохи*, отец предупреждает его, что на земле, где так тепло, она может жить только под панцирем черепахи, что свою «рубашку» она будет снимать только перед сном. Однако *Сырдон* прокрался ночью в дом *Хамыца* и бросил в огонь панцирь *Бедохи*. По другому варианту *кадага*, *Бедоха* была маленького роста (*Хамыц* носил ее в кармане); днем жила в коже *лягушки*, а ночью сбросив ее, превращалась в прекрасную женщину. Однажды *Хамыц* положил *Бедоху* в карман и, вопреки ее воле, тайком принес ее на *Нартовский Ныхас* (подобно тому, как Крунниук не прислушался к просьбе Махи и взял ее с собой на игрища). Об этом догадался *Сырдон* и высмеял *Хамыца* с супругой. Обиженная *Бедоха* не смогла больше жить на земле среди нартов. Своим дыханием она передала ребенка, которого носила под сердцем, в спину своего мужа и вернулась в страну *Донбеттыров*. На спине *Хамыца* возникает опухоль, которую по истечении девяти месяцев вскрывает *Шатана* и достает раскаленного младенца *Батрадза*. Таким образом, *Батрадз* рождается не от матери; он проходит свое внутриутробное развитие между лопаток *Хамыца*. В обоих вариантах *Хамыц* награжден недугом, который вполне правомерно может называться женской болезнью.

По мнению А. Туаллагова, ирландское предание представляет собой своего рода этнографическое дополнение к сказанию о рождении *Батрадза*. Оно восстанавливает исконное равно-





Скифия. Сжигание ошибшегося предсказателя. Худ. В. Шендель

весие между ирландским рассказом и кавказским сказанием; оно составляет звено, позволяющее цепи замкнуться (*Дюмезиль*). В скифской легенде роль оскорбленной отводится Афродите, в ирландской — Махе, а в нарттовской — Бедохе.

Мотивы женской болезни мужчин, т. е. перенесения плода в тело отца встречаются в греческой и других мифологиях. Трудно представить, чтобы это явление не было знакомо скифам, культура и обычаи которых тесно переплелись с греческими. Так родилась богиня мудрости и справедливых войн Афина, дочь Зевса и Метиды. Зевс, зная от Геи и Урана о том, что его сын от Метиды лишит его власти, проглотил свою беременную супругу и затем, при помощи Гефеста, расколовшего ему голову топором, чтобы узнать причину боли, в тот самый момент произвел на свет Афины, которая появилась в

полном боевом вооружении и с воинственным кличем.

Формирование образа женоподобных мужчин произошло в доскифское время. Антропологические изображения, в которых сочетаются женские и мужские признаки, нередко встречаются на кобанских пластинках. Энареев сопоставляли со скифским племенем аргипеев (аримфеев), в названии которых усматривали отражение имени богини Аргимпасы (Туаллагов). В Нартовском эпосе имеются персонажи с антропоморфным мужским и женским началом (см. *Андрогинность*).

У скифов энареи (женоподобные мужчины) вербовались из аристократических слоев, может быть, даже близких к царскому двору; искусство их переходило по наследству. Как отмечал Гиппократ, «этой болезни подвержены скифские богачи, не люди самого низкого про-





исхождения, а, напротив, самые благородные и пользующиеся наибольшим могуществом. Их женоподобные особенности явно связаны с требованием религиозного культа, воспринятого также их потомством».

Лит.: Античные. 1990. С. 34; Хазанов А. М. Социальная история скифов. М., 1975; Дюмезиль. ОЭМ. С. 137; его же: Скифы. С. 169–172; МС. 1991. С. 72; Туаллагов. Скифо. С. 171.

Л. А. Чибиров

ЭСТЕТИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ В НАРТОВКОМ ЭПОСЕ. Категории эстетики представляют собой фундаментальные понятия, формы и принципы эстетического опыта и мышления. К ним относят такие оппозиционные пары, как прекрасное (гармоничное, соразмерное, изящное) и безобразное (отталкивающее), возвышенное (героическое) и низменное (убогое и отвратительное), *трагическое* (драматическое) и *комическое* (юмор, ирония, сатира), поэтическое и прозаическое (не в жанровом, а в идейно-эмоциональном отношении), глубокое и поверхностное и др. В эстетических категориях спрессован многовековой всечеловеческий опыт чувственного, неутилитарного, бескорыстного восприятия мира и истории. В то же время, очевидно, эстетические предпочтения народов могут различаться, что бывает вызвано особенностями путей развития, ландшафтом обитания, темпераментом и другими объективными и субъективными обстоятельствами.

Наиболее ярко это выражается в масштабных устно-поэтических формах, и прежде всего в эпосе — как результате многовекового стихийного словесного народного творчества. Классические категории эстетики являются, без преувеличений, необходимым и объективным структуро-формирующим компонентом на всех уровнях содержания и формы осетинской «Нартиады».

Такие эстетические категории, как *идеал*, прекрасное, безобразное, возвышенное, трагическое, комическое, детерминируют активную жизненную позицию субъектов эпоса, предков осетин, определяют характер и направленность эволюции их художественного мышления, их творческие установки. С точки зрения эстетического содержания в Нартовском эпосе

нет ни одного малозначительного сказания, сюжета или незначительного героя: так или иначе в каждом эпитете, сюжете, характере отражаются важнейшие идеалы, самобытные представления о красивом или безобразном, о должном или недолжном, о высоком или низком, о достойном благоговения или смешном. Прежде всего исключительными эстетическими достоинствами, воплотившимися со всей полнотой в изобразительных средствах, эпической характерологии, композиции и сюжетостроении, обусловлено бессмертие осетинской «Нартиады» как «энциклопедии» бытия предков осетин, как выдающегося памятника их истории и культуры.

Рассматривая Э. к. в Н. э., следует иметь в виду, что речь идет о героическом эпосе, а героическое (семантически близкое возвышенному и драматическому), как уже обозначено выше, само по себе является одним из важнейших понятий эстетики. То есть осетинская «Нартиада» изначально выступает продуктом творчества как эстетической идеализации природы, человека, общества и истории; это — исторически конкретное, чувственное представление о должном, материализованное в устно-поэтическом «священном» предании осетинского народа.

Субъекты эпического повествования (*сказители*) в процессе творчества пытаются выразить «объективное» эпическое бытие через реальные его проявления, т. е. через конкретные образы и события. Но выбор и оценка ими жизненного материала далеко не случайны. Они руководствуются своими представлениями об идеале, которые помогают им в отборе явлений, с их точки зрения — основополагающих. Так, с ориентацией на идеал, эпическое сознание ведет к типизации и последующему воплощению типических черт в индивидуализированном эпическом образе, и идеал становится доминантой художественного образа. В эпическом образе воплощается диалектическое единство содержания и формы, сущности и явления, общего и индивидуального, необходимого и случайного, логического и чувственного, существующего и желаемого: все это связывается воедино, определяется и направляется идеалом.

Идеальные представления творцов эпоса неизбежно передаются его положительным ге-





роям; соответственно, идеал — представление об идеальном — определяет также способ мышления самих героев эпоса и нартовского общества в целом. В эпосе носителем социально-эстетического идеала выступает положительный нартовский герой, который всячески борется с ущербными, безобразными проявлениями действительности для достижения не только личной победы, но и во имя высокого гуманизма, для совершенствования мира и самосовершенствования. Идеал, идеальный образ воображаемой реальности формирует четкую, конкретную цель деятельности героев: творить добро, утверждать идеи истины, справедливости, диктовать каноны красоты.

Эпос предлагает свою концепцию идеального героя, живущего во имя благороднейшей цели: спасти нартов (т. е. «своих») от всевозможных бед: от врагов, т. е. «чужих», от голодной смерти, от унижений, от порабощения и т. д. Главная установка лучших, достойных подражания нартов выходит далеко за пределы личных интересов: «Для чего мне жизнь, если я не спасу Нартов от беды и несчастий!» («Цы канын маэ цардаёй, Нарты аёнамонд амаэ маёгуыраёй куы нæ бахизон, уæд!»). Беззаветное служение своему народу — главная цель и мотив деяний *Сослана*, *Батрадза* и др.

В то же время необходимо заметить еще более высокую степень идеалистических понятий, выходящих уже за пределы собственно народных интересов. Так, Нарт *Фарнаг* выступает в эпосе провозвестником беспрецедентных для мировых эпосов гуманистических и этических идеалов, собирая на своем грандиозном *кувде* не только друзей, но и врагов, представителей не только дружественных, но и враждебных нартам племен, и обращается к *Богу* с молитвой: «Если есть народы, пребывающие во вражде, направь их разум на путь взаимопонимания, чтобы возлюбили друг друга» («Кæд дыууæ адамы искуы хæрам уыдысты, уæд цын сæ зонд растырдаем сараз, кæрæдзийы куыд бамбарой, кæрæдзийы куыд бауарзой»).

С понятием эстетического идеала неразрывно связана категория прекрасного (наиболее близкие по значению понятия — гармоничное, совершенное, красивое). Прекрасное — наивысшая эстетическая ценность; оно совпадает с представлениями о совершенстве или благе и

благодати, для которой у осетин и нартов есть специальное понятие — *фарн*.

Прекрасное имеет прямое отношение к разным явлениям и характеризует разные сферы бытия нартов — военную, социально-политическую, духовную. Но, выступая в узком смысле превосходной степенью красивого и изящного, оно прежде всего относится в Нартовском эпосе к деяниям и внешности героев и героинь, а также и к некоторым объективным явлениям природы и предметам нартовского мира. Прекрасны деяния *Урызмага*, *Сослана*, *Батрадза*, *Ацамаза*, прекрасны *Шатана*, *Агунда*, *Ацырухс*, прекрасно *Яблоко Нартов*, прекрасен *Уацамонга*.

Восприятие и оценка прекрасного нартовскими героями порождает в них высокие и чистые помыслы, побуждающие их к соответствующим действиям и поступкам, что непосредственно формирует сюжетику и поэтику эпических сказаний. Так, вряд ли *Ахсар* и *Ахсартаг* затеяли бы столь опасный *поход* в подводное царство, выслеживая похитителей Яблока Нартов, если бы оно не порождало у них особого чувства красоты.

Категория прекрасного, преломляющаяся в эпосе в спектр понятий «красивое», «изящное», «гармоничное», «грациозное», «восхитительное», «изумительное» и т. д., вызывает в человеке радость, состояние блаженства, бескорыстное желание творить добро, совершать красивые, бескорыстные поступки. Соприкосновение с прекрасным заправляет яркой жизненной энергией, придает приятную и вдохновляющую остроту жизненным ощущениям. Именно прекрасное, разлитое в окружающем нартов мире, вдохновляет Ацамаза на его волшебную *игру на свирели*.

Но в Нартовских сказаниях важен и совершенно не случаен и обратный эффект: божественное пение Ацамаза, звуки его музыки воздействуют не только на людей, но и на зверей, птиц и даже на неодушевленную природу: «... Вечные ледники начинают таять, На широкую равнину...реки устремляются; Бездонное море выходит из берегов; Северные медведи от глубокого сна...просыпаются; (...) Тонконогие козули пускаются вскачь; (...) Черный лес...рассыпается хлопьями; (...) Всякого вида прелестные цветы На веселых равнинах появляются; Ба-





бочки и...пчелы...С жужжанием...летают; Все-возможные красивые птицы Своим пением черныи лес Наполняют: славному Ацамазу они вторят...» («Устур сау гъадæ йибæл ку низмæлуй...Арситæ...лæу-лæугæнгæ семгæ ку рацаунцæ...Æноси цъететæ йибæл тайун ку байдайунцæ... Устур дæнттæ йибæл зуртæ-зуртæ уæд фестунцæ...Дзæбодуртæ 'ма сау нæл сæгътæ ку рацаунцæ семгæ-семгæ...»). Этот мотив являет нам образец гармоничного единения человека и природы; важно, что гармония достигается Ацамазом — этим нартовским *Орфеем* — в творческом акте, через искусство.

Рядом со свирелью Ацамаза в поэтике Нартовских сказаний стоит и другой великолепный символ — *фандыр Сырдона*, история которого служит примером рождения музыки из духа трагедии: так категория прекрасного являет свою связь с трагическим, возвышенным. Звучки фандыра потрясли суровых нартов, прежде убивших детей Сырдона, ввергли их в состояние катарсиса. «Даже если мы все до одного погибнем, — сказали они с благоговением, — пусть этот фандыр пребудет во веки, а кто будет играть на нем и вспоминать нас, тот и будет нашим!» («Иуыл цагъды куы фæуæм, уæддæр ацы фæндырæн ма уæд фесафæн. Уый чи цагъда амаæ мах ном чи мыса, гъе уый уыдзæн нахион!»).

Противоположностью прекрасного являет-ся безобразное. Однако следует иметь в виду, что как таковое безобразное может относиться лишь к предметам и явлениям объективного мира; образ же безобразного в искусстве не безобразен, безобразное — противоположность образного. Ужасны и пугающи внешность и деяния *уаигов* и *далимонов*, — в то же время их изображение в эпосе пластично и соответству-ет эстетическим канонам эпоса.

Возвышенное — особая эстетическая категория в Нартовском эпосе осетин, отражающая специфически благородное содержание философско-нравственного отношения нартовских героев и нартовского общества в целом к объективной действительности. Представления нартов о возвышенном и прекрасном постоянно побуждают их к поиску сокровенного смысла своего бытия, заставляют стремиться к нравственной чистоте, духовному величию, подвигам во имя утверждения своих идеалов,

собственного самоутверждения, героических поступков, совершаемых ради справедливости, добра и гуманизма.

Выше мы обозначили то концептуальное значение, которое имеет для описания эстетических категорий Нартовских сказаний их главная жанровая характеристика — героический эпос. Героика — это наиболее яркий модус возвышенного. Герои-нарты не могут не различать возвышенное и низменное, божественное и убогое. Вся их жизнь — жажда подвига и подвижничества, борьба с недостойным, мелким, низким. В этом смысле суетным и недостойным оказывается даже поведение Сослана, ищущего силу, что была бы сильнее его: этот мотив служит своеобразной притчей о тщеславии.

Возвышенными являются в эпосе предметы и явления, отличающиеся особой духовно-нравственной мощью, а также поступки, явно превосходящие не только физические, но и нравственные силы обычного человека. Урызмаг, Батрадз и Сослан величественны не потому, что рождены необычным образом, не потому, что они имеют божественное происхождение, не потому, что они мощны физически, а прежде всего потому, что прекрасны и возвышенны их помыслы и поступки, их мотивы и идеалы. Батрадз возвышен не тем, что он живет на небесах, а тем, что, когда в нем бывает нужда, он всегда слетает с небес на землю, в *Селение Нартов*, на помощь сородичам.

Что касается субъективного переживания возвышенного, то оно возникает в нартах тогда, когда они преодолевают сопротивление враждебных сил, побеждают и испытывают высокий душевный подъем и необычайную гордость от сознания своей силы и своего могущества. Однако это ощущение собственного величия и привело их, в конечном счете, ко всеобщей трагической гибели: в этом сказалось диалектическое мышление творцов эпоса, видевших скрытые духовные опасности, которые несет в себе всякий триумф, и понимавших зыбкость границы между гордостью и гордыней.

Трагическое — одна из основных категорий эстетики, отображающая наличие объективных противоречий, имеющих место в борьбе человека с природой, в столкновениях различных





общественных сил, во внутреннем мире личности. Речь идет о наиболее острых противоречиях, катастрофических по своим последствиям для человека, для защищаемых им гуманистических ценностей, а потому возбуждающих и в героях произведений искусства, и в реципиентах напряженное духовное переживание — трагическое чувство.

В Нартовском эпосе трагическое актуализируется в целом ряде хорошо известных сюжетов. Достаточно вспомнить о том, как Ахсартаг убивает своего брата Ахсара, заподозрив его в связи с его молодой женой *Дзерассой*, а затем, осознав ошибку, кончает жизнь самоубийством; о том, как из-за украденной Сырдоном скотины *Хамыц* убивает его детей и бросает в котел, где варилась его корова, и Сырдон, горюя о погибших детях, создает из их костей и жил бессмертный фандыр; о том, как Урызмаг по воле случая (рока) убивает своего *безымянного сына*; о том, как возгордившиеся Нарты бросили вызов самому Богу и, когда Бог попытался их образумить через *зедта ама дауджыта*, решительно ответили им: «Не нужно нам вечной жизни, пусть Бог даст нам вечную славу» («Нæ нæ хæуы æнусы цард, раттад нын æнусы кой»).

В сюжетах Нартовских сказаний присутствуют неразрешимые конфликты, в условиях которых свободное и осознанное действие и волеизъявление героя неизбежно ведет к трагическому переживанию и трагической развязке; трагическое в том и заключается, что оно неотвратимо, если герой решается остаться героем.

Трагическое в эпосе близко по содержанию возвышенному и героическому, т. к. основу этих категорий составляет идея достоинства и величия нартовского человека, неизбежно порождающая его героическую активность в жизни, его жизненную позицию. Ни трагического, ни комического как его противоположности, нет в природе; они возможны только в социуме, где люди конфликтуют осознанно, отстаивая свои материальные или духовные интересы и ценности (верования, идеи, убеждения), конечно же, обязательно с позиции эстетического идеала. То есть, трагическое — это способ разрешения конфликта между идеалом и действительностью, и таким оно представлено в Нартовском эпосе.

Конечно, в эпической трактовке трагического сказывается неразвитость личностного начала в эпосе, в котором движущим мотивом поступков героя всегда выступает только идея блага нартовского общества; даже если герой эпоса внешне исходит в своих поступках с позиций личностных установок и ориентаций, сущностно они определяются идеалами нартов как целого. Поэтому в некотором смысле в эпосе трагическое трактуется как обусловленное роком или судьбой, из-под власти которых нарты стремятся уйти, даже ценой собственной жизни в результате богоборчества.

Природа комического, выступающего полярной оппозицией трагического и включающего такие виды идейно-эмоциональной тенденции, как сатира, юмор, ирония, сарказм, гротеск, относится к культурно оформленному и социально значимому смешному. Комическое — это выраженное в смеховой, веселой, остроумно-игровой форме несоответствие конкретного поступка и поведения того или иного героя объективной реальности, иногда разрыв между реальной сущностью человека и его представлениями о себе. То есть основу комического также составляет противоречие между должным (идеальным) и недолжным и, конечно же, имеет социальный характер.

Противоречие, составляющее основу комического в эпосе, выражает неприятие, отрицание существующего; смех направлен на то, что недостойно человека (общества), на то, что ниже (меньше) его. Тем не менее и комическое может способствовать созиданию, именно достижению идеала путем осуждения и перевоспитания человека, специфического, позитивного использования того, что негативно.

Элементов комического в Нартовском эпосе довольно много; пожалуй, даже больше, чем в других известных эпических *циклах*. Нарты — эти «дети Солнца» — большие жизнелюбы и оптимисты; смех в эпосе обусловлен радостной беспечностью нартов, их способностью предаваться веселью с таким же азартом, как и войне, избытком их сил и свободы духа.

В качестве примеров разного рода комического осмысления действительности в Нартовских сказаниях достаточно вспомнить «метаморфозы» Урызмага (превращение в *осла*, суку и пр.); могучего Сослана, воздетого на *копье* и





носимого таким образом по нартовскому селению маленьким *Тотрадзом*; именитых нартов, приклеившихся к своим креслам в гостях у уаигов, и т. д.

Особое место и роль в плане комического принадлежит Сырдону, этому «злomu гению» нартов, хитрому, ловкому и коварному персонажу, культурному герою с явными чертами трикстера, в котором комическое тесно переплетено с демоническим. Нарты нередко смеются над Сырдоном, но Сырдон всегда смеется последним: таков мотив целого ряда сказаний.

Собственно юмористическая тенденция ярче всего выражена в позднейших, бытового плана, сюжетах с участием Сырдона, приближающихся по форме к анекдотам и притчам; таковы широко известные короткие сказания о Сырдоновом баране, о ведре молока, об одоленном куске сукна и др.

Лит.: Абаев В. НЭО. 1982; Борев Ю. Б. Эстетика. М., 1981; Коган М. С. Эстетика как философская наука. М., 1996. С. 155; Идеал // Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

Р. Я. Фидарова

ЭСХАТОЛОГИЯ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ.

Подобно классическим мифологиям разных народов, осетинская мифология во временном аспекте состоит из космогонической и эсхатологической. Эсхатологическими мотивами буквально пронизан весь эпос (сам факт развитых эсхатологических воззрений убедительно свидетельствует о существовании космогонических, по принципу бинарной оппозиции «мифы творения — мифы о конце мира», ибо без первых не могли возникнуть вторые).

В экспозиции Нартовского эпоса осетин лежат рассказы о борьбе *небожителей* с хтоническими существами — *великанами*, *гумирами* и *уадмерами*, которых *Бог* смог одолеть, только заполнив пространство между *небом* и *землей* *водой*, где они держались в воде в течение семи лет и лишь после этого сдались и легли на дно. Заканчивается Нартовская эпопея борьбой нартов с небожителями и их гибелью в этой «неравной» борьбе. Непосредственным прологом к эсхатологическому циклу эпоса является убийство *Хамыца* и месть *Батрадза*. Бесконечные требования Батрадза за кровь отца сеют панику и вызывают раздор среди

нартов, нарушаются все нормы и установленные порядки, нарты перестают чтить небесных покровителей, приносить им жертвы и даже косяки домов своих делают высокими, чтобы Бог не подумал, будто при входе они кланяются ему. За это Создатель насыляет на землю поочередно то страшную стужу, то засуху, наступает голод, и нарты остаются перед выбором: бесславная жизнь или героическая смерть с вечной славой. Так приходит конец нартам, а мир возвращается в свое первоначальное состояние вечного хаоса, т. е. и в «начальные», и в «конечные» времена небожителям противостоят хтонические великаны и герои.

Э. в Н. э. представлена также сюжетами о последнем поединке Нарта *Сослана* и Нарта *Тотрадза* перед концом мира. Они напоминают битву богов во время скандинавского Рагнарёка, где каждому из асов и ванов положен противник.

«Лишь с помощью обмана удалось ему убить его. Потому на том свете возобновится их поединок. Снова сойдутся Тотрадз, сын Алымбега из Алагата, и булатный Сослан Ахсартаггата, и снова будут они биться. Толпами будут собираться мертвые, чтобы поглядеть на этот невиданный бой. И если живые устроили в память своего умершего состязания в стрельбе и на высоких жердях поставили мишень, то мертвец будет с этой вышки смотреть на бой. Если живые в память мертвеца своего поставили надгробный памятник, то он взберется на свой памятник, и виден будет ему небывалый поединок». Мотив конца мира встречается и в осетинских легендах, в которых после последней битвы Сослана и Тотрадза сразятся *Аксак-Темур* и *семь братьев Ладарта* (букв. Простаков), затем земля задрожит и мир взорвется.

Лит.: Джанаева. Некоторые. С. 106–107; Такзов Ф. М. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Вл., 2014. С. 80–81.

К. Ю. Рахно

ЭТИКЕТ НАРТОВ [НАРТЫ ЭТИКЕТ / НАРТЫ АҔГЪДАУ]. Этикет как свод норм поведения, утверждающих и поддерживающих представления людей о «подобающем», «должном» и «красивом» (См. *Эстетические категории в Нартовском эпосе*), присутствует в





каждой этнической общности с древнейших времен. Создатели эпоса о нартах и их потомки восхваляли понятия не только доблести, но также чести и воинского великодушия.

Жизнь нартов выстраивается в соответствии со строгими требованиями морали и этикета. Одним из важнейших нравственно-поведенческих кодексов, составляющих Э.н., является «хистæриуæг» («старшинство»), основанное на принципах строгого соподчинения. Нормы возрастных взаимоотношений имеют в обществе нартов самые широкие полномочия и разнообразные проявления, начиная с самых простых: «Пусть твои сыновья принимаются убирать оленя и колоть дрова, как подобает кастарам / младшим». В обществе функционировали, по меньшей мере, две молодежные группы: «Лучшие из нартовской молодежи прислуживали на пиру, а кто помоложе – был на посылках». К старшей группе мужской молодежи общество относится весьма требовательно, и именно ей адресуется моральная установка: «Лучше всеобщая погибель, чем плохое потомство». Воспитание достойного сына почитается среди нартов за подвиг, заслуживающий высшей степени общественной признательности: «Когда старший Уархаг приходит к вам на Ныхас, каждый из вас должен снимать шапку и класть ему под ноги. У Уархага такой доблестный сын». Уточним, что шапка / шлем есть та деталь мужского облачения, которая напрямую связана с понятиями чести, свободы и воли. Нарты воинственны, и чтобы с малых лет приучать своих младших к доблести, они растят мальчиков в постоянном соперничестве, создают им самые разные ситуации выявления «первого», то есть, лучшего из них. Соревнования, организуемые старшими, составляют обычную жизнь нартовских юношей. Состязание могло быть частью даже застольного этикета. Так, *Урызмаг* для обрядовой передачи «доли», причитающейся младшему, устраивает среди мальчиков маленькое соперничество: «Бегите, и кто прибежит первым, пусть тому и достанется».

Принципами «старшинства» predeterminedены меры участия нарта в социальной жизни общества, это иллюстрирует следующий эпический сюжет: «Уархаг решил повидаться с ханом Аварии. “Для этого случая мне нужны то-

варищи”, — подумал он и пригласил Сослана, Хамыца, Урызмага, Субалци. А пригласил их потому, что Урызмаг как старик пригодится возглавить застолье. Хамыц — метко ответить, Сослан — проявить себя верхом или в стрельбе, Субалци как младший пригодится услужить». Даже сословный Э.н. основан на принципах старшинства, в этом случае возрастные категории упоминаются в эпосе в социально-должностном смысле: «Когда алдар заметил большой свет огня, то послал своих кастаров узнать». Каестар (младший) в данном контексте — это воин-дружинник. В сюжетах, где отсутствует сословное расслоение, статус мужчины в системе воинской субординации обозначается также при помощи возрастной терминологии: «Остановились нарты на ночлег. И сказал Урызмаг нартовским юношам: “Займитесь-ка охотой, молодежь”. Побегали нартовские юноши исполнять волю Урызмага». Обязанности младших составляли такие занятия, как *охота*, приготовление *пищи*, ночной дозор, разведка, выполнение различных поручений, к примеру, функций посыльных: «Ваш младший, посланный за мной» и т.д. Иногда *походы* (балц) организовывались исключительно для молодежи. Руководил такими «тренировочными» походами признанный, опытный воин: «...раз Сослан собрал нартовскую молодежь и сказал: “Завтра на рассвете каждый из вас, при оружии и запасшись пищей, должен явиться ко мне...”. Наутро вышли в поход. Ведет Сослан нартовское войско».

Многие аспекты Э.н. связаны с нормами боевого (походного) товарищества. К примеру, воины, выступающие в парный поход, должны быть равными по возрасту и, соответственно, социальному статусу: «Пока глаза мои светят из-под бровей, буду поступать по чести. За всю жизнь Урызмаг никогда не отказывал тому, кто звал его товарищем в поход. Конечно, если кто увидит меня, отправляющегося с этим мальчишкой, тот посмеется надо мной». Указанный принцип соблюдался и при организации игр-учений: «Ишь ты, щенок! — ответил Сослан. — Как же мне с тобой состязаться, когда у тебя на губах еще молоко матери не обсохло! Что мне скажут те, кто увидит, что я состязуюсь с тобой?».





Э.н. были установлены и правила распределения трофеев. Главный постулат «кто был первым в бою, тот получит первую долю добычи» может претерпеть некоторые изменения в пользу принципа возрастной учтивости: «Ты старший, потому тебе надлежит разделить добычу нашу». Право дележа есть символ лидерства, и в парном походе младший должен его уступить. Э.н. была предусмотрена и так называемая «доля товарища по походу», которой более удачливый воин как бы компенсировал товарищу его неуспех, а также доля благодарности соратнику за соучастие: «Нартовский человек, выбирай себе подарок. Вот мой конь, мой меч, мой щит».

В Э.н. были включены и некоторые требования к внешнему облику воина – надев *доспехи* своего отца и вскочив на его *коня*, эпический *Тотрадз* обращается к матери: «Посмотри на меня – если я красив как наездник, то еду к нартам, если же нет — не еду». Еще один подобный эпизод: «Ацамаз, вооружив себя оружием отца, забрал с собой своих собак (борзых, цбелов и кудыркудзов), двух орлов и отправился за войском воевать с турецким ханом» предоставляет нам возможность судить об антураже парадного выхода взрослого воина. Воинские модели поведения могут иметь знаковый смысл. К примеру, к стереотипам организации поединка, переходящим в категорию этикетных норм, относятся действия, символизирующие победу: «Сослан собрал оружие трех братьев, привязал их к хвостам коней и приехал домой. Коней выгнал на середину Ныхаса, а сам не показался. Удивились нарты: кто бы мог убить сыновей Тегберда?». Или: «Сосрыко подошел к нему, снял с него оружие в знак победы» и т.д.

Значимая часть этических норм находила применение в пиршественном застолье нартов, главным принципом которого является требование знать меру «в еде и в ронге», «не терять стыда, отваги и разума». Основными пиршественными церемониями нартов являются действия торжественной передачи почетной чаши (нуазээн) и почетной доли (хай); они находят прямые параллели со скифскими обрядами, о которых упоминали *Геродот* и Лукиан Самосатский. Исторически нуазээн восходит к скифской церемонии с чашей, которая полностью

соответствует нартовским сюжетам о чудесной чаше *Уацамонга*, самостоятельно поднимающейся к устам подлинных героев. То, что традиционное застолье воспринимается нартами как продолжение воинских порядков, отражено в застольной символике преподнесения почетной доли (хай): «Раньше, чем приступить к еде, Урызмаг, по обычаю нартов, поднял на острие меча своего кусок мяса, Богу предназначенный, вознес молитву». Церемония «почетная доля» также восходит к скифским реалиям, точнее — к обычаю сидения на бычьей *шкуре*, когда мужчина, принимающий угощение (долю «хай»), берет на себя и определенные воинские обязательства. «Нуазээн» и «хай» — эти наиболее значимые и безусловные символы всеобщего признания — также имеют четкую возрастную специфику: «Если перед вашими старшими нет головы (жертвенного животного), а перед вашими младшими нет уха, так что же это за пир?». Или: «Поднял сын Хыза турий рог одной рукой, а в другую руку взял большой почетный кусок — воловье бедро и сказал Сослану: “У нас там, ниже всех (т.е. младше всех. — А.Х.) сидит гость наш. Позови его, я поднесу ему эту чашу. Ты гость и вот тебе от меня почетное подношение”».

Пир был обязательным финалом славной битвы, оберегая дух и нормы своеобразной корпорации, воины-победители не расходились по домам, их совместное застолье — это своего рода выражение сакральной круговой поруки. В этом смысле иллюстративны некоторые эпические сюжеты: «Что с тобой, нартовский человек, почему ты ничего не ешь?» — спросил хозяин. «Таков наш обычай, — ответил Урызмаг. — Нужно знать того, с кем ешь хлеб-соль».

В целом во время ритуального застолья следовало есть и пить только то, что может быть посвящено Создателю, что доказывает одно из эпических благопожеланий: «Пусть пир ваш будет угоден Богу». К ритуальной пище относятся и пироги, они предназначены для свершения молитвы. В эпосе пироги чаще всего упоминаются в связи с *Шатаной*, которая «испекла три заветные медовые лепешки и взмолилась над ними».

В соответствии с Э.н., женщины не пировали вместе с мужчинами, но они были причастны





к их важнейшим застольным церемониям. Всеми почитаемой и выдающейся «Матери нартов» Шатане отправляют ритуальные «нуазæн» и «хай», наделение женщин этими почетными дарами до сих пор является нормой застольной культуры осетин. В эпосе тоже не только Шатана наделялась почетным подношением: «И устроили им почести, какие приехавшим за невестой полагаются... и тут Сослан... с кубком и угощением вошел туда, где были девушки, и той, что была красивее других, протянул кубок и угощение». Более того, женщины и сами обладали высоким правом наделения героев почетным бокалом.

Нартовские женщины и сами воительницы; в случае необходимости они могут за себя постоять, и в эпосе есть указания на мужские проступки, считающиеся непрощительными: «Сослан нетерпеливым был и не стерпел: с той девушкой, что была красивее других, стал плясать симд. И прижал руку девушки к себе. И когда второй раз он это сделал, девушка не простила его уже; она схватила Сослана за плечо и швырнула его в середину озера. Долго барахтался Сослан на поверхности озера, а потом вода потянула его вниз». Требование уважительного отношения воина к женщине было важнейшим принципом норм Э.н. Положение женщин у нартов — весьма почетное, к примеру, за право *танца* с собой девушки могут потребовать от юноши совершить подвиг, по меньшей мере — показать удалство: «С тобой я сплясала бы. Но и у тебя есть один изъян, и если бы ты мог устранить его, то достоин был бы со мной плясать». Интересно, что частью постоянной борьбы юноши за повышение своего личного престижа была возможность утвердиться в глазах девушек. Женщины действительно в значительной степени формируют общественное мнение: «Прощайте, нартовские воины... Но когда... нартовские девушки... не досчитаются одного, скажут: “Видно продали нарты товарища и едут теперь делить то, что получили за его голову”». Женщины правомочны и в ратных делах: «Торопитесь на место поединка. Если мой сын сражен ударом в грудь, то принесите его ко мне. А если же в спину нанесен ему смертельный удар, то на свалку выкиньте его — недостойн он, чтобы с почетом хоронили его на кладбище. Не место там трусу, сраженному во время

бегства». Известно, что нартовская женщина наделена правом предотвращения поединка при условии исполнения некоторых символических действий: «Юноша! Вот видишь, снимаю с седой головы платок и прошу тебя... не убивай его». Воинский кодекс не позволял пренебрегать просьбой женщины, сопровождающейся обнажением головы (волос), причем подобное действие воспринималось однозначно: поединок прерывался.

Со своей стороны, нартовские женщины должны следовать кодексу стыдливости — нымд, его конкретные поведенческие регламентации отражены в эпизоде с *Дзерассой*. Когда ее спрашивают о муже, она отвечает лишь посредникам, да и то после третьего раза. Особенно ревностно нормам стыдливости следует молодая сноха: «Как положено невестке, проходит мимо стариков Дзерасса: низко опустив голову, не поворачиваясь спиной к старикам». В эпосе достаточно отчетливо представлены и некоторые другие стереотипы, связанные с программами женского поведения: «Подошла она к дверям Урызмагова дома и позвала: “Кыс-кыс!”». Не позволял ей обычай в присутствии мужчины называть Шатану по имени». Мужчины также соблюдали запрет на произнесение имени жены, в эпосе зафиксировано приемлемое обращение к жене: «наша хозяйка» (не 'фсин). К Э.н. относятся и молчание, приличествующее в некоторых ситуациях: «Слушайте, невестки наши благонравные, молчашие при старших!» От девушек этикет требует, в первую очередь, сохранять достоинство: «У нартовских юношей холеные кони // Джигитуга перед ней, падают без сил // Краса-Агунда прелестным оком // С высокой скалы не взглянет вниз».

Важной частью Э.н. является смысловая организация пространства: «Во главе всех сидел Урызмаг на Ныхасе». «Вокруг него (старика. — А.Х.) семь молодых людей, семь других молодых людей в стороне». Старший (лидер) занимает место, расположенное либо в центре, либо на некоторой высоте во главе собрания, либо впереди. Однако в конном передвижении положение «впереди» должен занимать младший, в эпосе даже содержится некоторое этому объяснение: «Урызмаг, как старший, ехал впереди. Задыхаться стал конь Урызмага, и сказал тогда мальчик: “Я поеду вперед. Пусть с сегодня





няшнего дня не будет позором, если младший поедет впереди старшего”». Подобное построение характерно для боевого похода, где младшие выполняли функции легкой конницы, разведки, движущейся впереди взрослых и тяжело вооруженных воинов. Пространственные нормы очевидны и в правилах рассаживания за столом: «Пришли гости на кувд. Здесь Созырыко усадили ниже трех старших, сидящих во главе ряда. Сослана, так как он младше Созырыко, усадили посередине. Батрадз же, младший, сел с юношами». Эпический Урызмаг, опасаящийся нападения, специально просит разрешения разместиться не по правилам этикета и занять место, не предписанное ему по возрасту.

Одним из важнейших аспектов Э.н. является почитание мирного жилища. Дом защищен святынями, главной из которых считается очаг (къона) с *надочажной цепью* над ним (рæхыс): «Нарты вычистили и подмели хадзар — то святое место, где пылает очаг». Уважение в отношении жилища присутствовало, к примеру, и в нормах примирения: «Бросили они в разные стороны свое оружие, подали друг другу руки и крепко обнялись: “Раз мы стали друзьями, должен ты побывать у меня в доме”».

Итак, воинственные героические нарты не следовали исключительно силе, они высоко ценили порядок, основанный на их представлениях о достоинстве и приличии.

Лит.: Нарты. ОГЭ. Кн. 2. С. 15, 32, 33, 35, 63, 66, 68, 72, 80, 138, 157, 210, 226, 265, 325, 331, 238, 394, 462–463, 466, 486; СН. 1978. С. 57–58, 80, 83, 84, 88, 163, 169, 179, 205, 263, 266, 315, 322–323; ОНС. 2010. С. 60, 312; Л а т ы ш е в В.В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. 1896. Т. I–II. СПб., 1904–1906. 365 с.; 376 с. Т. I. С. 28.

А. Х. Хадикова

ЭТИЧЕСКОЕ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ.

См. *Этикет нартов*.

ЭТНОГОНИЧЕСКИЕ ЛЕГЕНДЫ ИРАНОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ И ОСЕТИНСКИЙ НАРТОВСКИЙ ЭПОС. Одним из наиболее ранних письменных источников, характеризующих этногоническую легенду древних ираноязычных номадов, является рассказ *Геродота* о двух версиях происхождения скифов. Он часто

сопоставляется с осетинскими Нартовскими сказаниями, как и мидийская история о том, как *собака* вскормила царя Персии Кира. Но это не единственный пример такой легенды.

Усуньская этногоническая легенда, например, датируется не ранее конца I тыс. до н. э. Живя среди сюнну, китаец Чжан Цянь выяснил, что «царя усуней именуют Хуньмо. Отец Хуньмо, по имени Наньдоу-ми вначале жил совместно с большими юэчжи между горами Цилян и Дуньхуаном, они составляли малое государство. Большие юэчжи напали и убили Наньдоу-ми и захватили его земли, а его народ бежал к сюнну. Его сын Хуньмо только что родился, и наставник Буцзю-сихоу бежал с младенцем на руках. Он положил его в траву и отправился искать пищу. Вернувшись, он увидел, что волчица кормит младенца молоком, а ворон с мясом в клюве летает рядом. Решив, что это бог, он взял его и вернулся к сюнну. Шаньюй полюбил и воспитал Хуньмо. Когда же Хуньмо возмужал, он отдал ему народ отца и отправил возглавлять войска. Хуньмо несколько раз имел успех. В это время большие юэчжи, уже разбитые войсками сюнну, напали на западе на царя народа сэ (саков), который бежал на юг и переселился в дальние края. Юэчжи стали жить на его землях. Хуньмо был в расцвете сил и сам испросил у шаньюя разрешения отомстить за своего отца. И тогда на западе он напал и разбил больших юэчжи. Большие юэчжи снова бежали на запад и переселились на земли Дася. Хуньмо захватил его народ и обосновался там, после чего его войско усилилось». Китайский историк Сыма Цянь повторил эту легенду о происхождении усуней.

Философ Ван Чун (ок. 27–104 гг. н. э.) описывает судьбу Хуньмо, родившегося уже без отца, так: «Вана (вождя) внуков воронов (усунь) прозвали Куньмо. Сюнну напали и убили его отца, мать родила Куньмо. Бросила его в степи, вороны носили ему в клювах мясо, чтобы накормить его. Вождь племени удивился этому и, решив, что он бог, взял его и вырастил...Куньмо не должен был умереть, поэтому вороны носили ему в клювах мясо и кормили его».

Н. Н. Негматов и В. М. Соколовский, рассматривая происхождение генеалогического сюжета «волк — человек», пишут, что «круг сюжета





волк — человек начинался, как нам представляется, в Иране и Туране, откуда шел в глубинные районы Центральной Азии». Таким образом, представления осетинского Нартовского эпоса о волке-предке *Уархаге* тоже одни из древнейших. Иранское происхождение имеют и этногенетические легенды многих центральноазиатских народов, где идет речь об охоте на оленя, поскольку представления об охоте *Митры* на солнечного оленя были даже положены в основу хорезмийских календарных представлений. Так, в генеалогическом мифе тюрков-туцзюэ, зафиксированном в китайском сочинении VIII в. «Юань цзацзу» («Юаньская смесь») авторства Дуаня Чэн-ши, также присутствует приписываемое людям племени аши (асам-аланам) и свершившееся у пещеры предков убийство из лука запретного белого оленя с золотыми рогами, которое соседствует с историей о том, как дочь Духа моря разорвала брак с мужем Имошели, нарушившим табу. Дух моря здесь выступает одним из предков туцзюэ, а *пещера* предков, возможно, тождественная осетинскому *склепу* как сосредоточению смерти, хтонической зоне мира, находится в приморской местности. Согласно мифу, в котором есть много общего с сюжетами Нартовских сказаний, людей из племени аши после этой неудачной охоты стали приносить в жертву *Небу* перед знаменем.

Лит.: Негматов Н. Н., Соколовский В. М. «Капитолийская волчица» в Таджикистане и легенды Евразии // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. 1974. М., 1975. С. 438–458; Г а б у е в З. К. Этногенетические представления древних кочевников Великой Степи: Иранцы и тюрки. М., 2002. С. 38; З у е в Ю. А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002. С. 17–18, 26.

К. Ю. Рахно

ЭТРУССКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К НАРТОВСКОМУ ЭПОСУ. На территории Италии, между реками Арно на севере и Тибром на юге в I тыс. до н. э. развивалась одна из наиболее интересных цивилизаций античного мира. Там жил народ, резко выделявшийся среди тогдашних племен Италии высоким уровнем цивилизации, оставивший огромное количество надписей и произведений искусства и ставший во многом учителем соседних итальянских наро-

дов, в том числе и римлян. Его цивилизация вырвалась весьма далеко за пределы своего региона — как на север, в Паданскую долину, так и на юг, в Кампанию. В названии Тирренского моря и албанского города Тираны до наших дней сохранилось имя, которое греки дали этому народу, — тиррены или тирсены, а его эллинское наименование — туски или этруски — до сих пор звучит в названии Тоскана и этнониме южных албанцев-тосков. Этническое происхождение этрусков является предметом жарких споров, предлагаются как индоевропейские, так и неиндоевропейские версии.

Некоторые этруссские слова явно индоевропейские, в том числе родственные иранским. У Марка Теренция Варрона в сочинении «О латинском языке» (V, 33, 161) имеется заметка, касающаяся названия города Атрии. Варрон предлагает следующую этимологию слова *atrium*: «атрий — от атрийских тусков». То есть слову, обозначающему часть жилого дома, приписывалось этруссское происхождение. Современные лингвисты тоже признают *atrium* одним из слов этруссского происхождения. Оно явно родственно осет. арт 'огонь'. А на этруссской вазе VI в. до н. э. есть изображение киммерийских всадников, видимо, хорошо знакомых этрускам.

Одним из самых почитаемых богов Этрурии был Геркле, у греков — *Геракл*. Здесь он символизировал силу и воинскую доблесть, но являлся также могущественным богом *воды*, источников и моря. Как пишет Р. Блок, непревзойденная храбрость Геркле позволила ему восторжествовать над силами подземного мира. Этруссские путешественники просили у него покровительства и избирали его вождем в своих бесчисленных полувоенных экспедициях. О его почитании в Этрурии свидетельствуют гидрии из Цере, датируемые вт. пол. VI в. до н. э. С 500 г. до н. э. появляются многочисленные бронзовые статуэтки этруссской работы, изображающие Геракла с *палицей* и львиной *шкурой* на плечах. Есть также изображение головы Геракла на этруссских монетах Вольтерры, Ветулонии и Популонии. На этруссских бронзовых *зеркала*х фигура, обозначенная как Геркле, пребывает в окружении персонажей местной мифологии. В Северной Умбрии и Этрурии Геракл изображался с бородой и усами, в высокой шапке, на боку





у него сумка для лука и стрел. Шапка и колчан — атрибуты скифского лучника. Вместо одеяния с длинными рукавами и поножей, как на италийских изображениях, он одет в шкуру льва, завязанную на гениталиях, которая тоже считалась принадлежностью стрелка из лука. Подобный тип изображения называется скифским. Скифский Геркле — герой-охотник, который иногда держит в руке маленького зверька-приманку. Предполагают, что у этрусков, как и у родственных им лидийцев, а также у кельтов и скифов, Геркле мог выступать первоначально прародителем этрусков, а на роль его сына тогда претендует божественный Тлуск (Труск), упомянутый рядом с Геркле на бронзовой модели печени из Пьяченцы. От Тлуска (Труска), таким образом, происходят этрусски (туски), как от Скифа — скифы.

Важное место в этрусских верованиях занимал лабиринт. Плиний Старший в «Естественной истории» (XXXVI, 13) грандиозную гробницу Порсенны в Клузии называет «лабиринтом». Подтверждением тому служит фриз сосуда, найденного в Тральятелле. Здесь можно увидеть человека, ведущего дикого козла, изображение лодки и козла, две сцены, показывающие любовные шалости влюбленной пары, а также различные сцены мифологического характера. Это, в том числе, лабиринт, откуда выходят семь воинов со щитами, которые, похоже, танцуют (или бегут), а также два вооруженных всадника, но без шлемов. Внутри лабиринта читается слово «TRVIA», то есть Троя, как в Европе позже часто называли лабиринты.

Этрусский бог Аплу, которому поклонялись уже в VI в. до н. э., часто представлен участвующим в тех же сюжетах, что и его греческий аналог Аполлон. Так, на одном из зеркал, громовержец Тин изображен в качестве арбитра между Аплу и богом Турмсом. Данный сюжет, скорее всего, является параллелью греческого мифа, где говорится о том, что Гермес, отождествлявшийся с Турмсом, украл коров Аполлона, и их спор решал громовержец Зевс. Значит, Турмс, как и Гермес, близок нартовскому Сырдону — похитителю коровы.

Этрусского бога Сури(са), имя которого зафиксировано на Капуанской табличке и пластине, некоторые исследователи тоже пытаются отождествить с Аполлоном. Вероятно, это ана-

лог индоарийских богов солнца Сурьи и Савитара, нартовского Хуро.

Интересно, что рождение этрусского и фалисского Мариса (Марса) некоторым образом перекликается с рождением нартовского Батрадза. На цисте из латинского города Пренесте центральное место занимает Минерва. Она отложила свою эгиду и шлем, чтобы помочь Марсу выйти из дымящейся амфоры. Марс представлен обнаженным мальчиком, но в шлеме, с копьем и щитом. Минерва поддерживает его левой рукой, а пальцем правой руки закрывает ему рот, что означает призыв к молчанию. Свидетелями этой сцены являются боги. Кроме того, над головой новорожденного Марса в обрамлении пальметок изображено чудовище с тремя собачьими головами, которое Ж. Дюмезиль считает зверем этого бога у италиков. На этрусском зеркале из Кьюси этруская богиня Менрва в шлеме и с эгидой поддерживает обеими руками младенца Мариса над пифосом, из которого он вышел. Ж.-Н. Робер допускает, что ритуальное омовение связано с обрядом приобщения и предназначено для придания мужества или неуязвимости, о чем часто говорят греческие мифы. Это очень напоминает закалку Батрадза. С грозовой природой Батрадза сообразуется замечание Плиния в «Естественной истории» (II, 52), что, по мнению этрусских знатоков молний, Марс посылает молнии «сжигающие..., как та, которая вызвала пожар, целиком сжегший Вольсинии, самый богатый из этрусских городов».

Далее Плиний (II, 52) дает исторический пример молния, относящийся якобы к концу VI в. до н. э.: «Древние этрусские предания гласят, что таким образом царь Порсенна вымолил молнию, чтобы она поразила чудовище по имени Вольта, которое опустошило окрестности Вольсиний и подступило уже к самому городу». Чудовище Вольта напоминает ведического змея Валу, которого побеждает громовержец Индра, Велса (Велняса) балтов и Велеса славян, с которым борется бог грома Перкунас-Перун. Здесь есть параллель к роли грозового витязя Батрадза как защитника Селения Нартов от великанов и чудовищ.

Осетинскому Сафа, который мог выступать кузнецом, соответствует этрусский бог Сефланс. На одном из зеркал он помогает персона-





жу по имени Эпуле обуздать коня Пекса. Очевидно, здесь не просто ошибка резчика, представившего создателя «троянского коня» Эпея укротителем Пегаса, а какой-то неизвестный нам вариант мифа об Эпее. Другое зеркало показывает сцену, согласно которой Сефланс с помощью Трету освобождает богиню Уни (Юнону), привязанную к трону. Сцена на этом зеркале вроде бы иллюстрирует заключительный эпизод греческого мифа о наказании Геры Зевсом. В то же время в греческом мифе нет персонажа Трету, который больше соответствовал бы индоарийскому Трите из Ригведы. На зеркале из Корхиано, находящемся в коллекции музея Виллы Джулия, Сефланс показан рядом с Венерой-Туран и богиней по имени Акависер. На гемме из некрополя Тарквиний Сефланс изображен кузнецом перед пылающим горном. О Сефлансе как покровителе кузнечного дела свидетельствуют также монеты III в. до н. э. из Популонии, промышленного города, разбогатевшего благодаря выплавке и обработке металлов. На аверсе одной из монет представлен Сефланс в треугольной шапочке ремесленника. На реверсе видны орудия кузнеца — молот и клещи. По своей иконографии и роли в мифологических сюжетах Сефланс — этрусская параллель греческому богу кузнечного дела Гефесту. Эта параллель находит подкрепление в рассказе «Илиады» Гомера (I, 519) о посещении Гефестом острова Лемнос и предоставлении ему убежища синтиями. Согласно схолиям к Аполлонию Родосскому (I, 608), синтии — это тирсены. Этимология имени Сефланса неясна, его пытаются связать с доэллиническим названием железа.

Также у этрусков был бог огня и кузнечного дела Велханс. Его имя написано на участке бронзовой модели печени из Пьяченцы. Он явно был родственен римскому богу Вулкану, который даже этимологически близок осетинскому Курдалагону. Велханс, согласно Сервию, владел небесным огнем, как и Курдалагон. Считалось, что кузнец может выковать что угодно, в том числе и человеческое бессмертие. В связи с этим не лишне вспомнить поверье о том, что римский Вулкан мог отсрочить смерть на 10 лет. Отсюда становятся понятны указания римских авторов на то, что магическими обрядами, связанными с культом Велханса и Сефланса, можно было отсрочить беду, преследующую

человека, на 10 лет, а для страны — на целых 30 лет.

С этрусками связывают и легендарного Мамурия Ветурия, того самого кузнеца, которому римский царь Нума поручил заботу о том, чтобы воспроизвести в одиннадцати экземплярах щит, посланный Юпитером. И этот эпизод напоминает Нартовское сказание о мече, копию которого Курдалагон предлагал Урызмагу и Сослану вместо клинка, выкованного из упавшего с неба небесного железа.

К осетинским великанам-уаигам, индоиранскому Вайю и славянскому Вию близок этрусская бог Вейовис. Он считался царем подземного мира, о чем говорится у Цицерона, который в сочинении «О природе богов» (III) называет бога Вейовиса подземным Юпитером этрусков. Роль Вейовиса как одного из хозяев подземного мира подчеркивается тем, что в сочинении Марциана Капеллы (II) Вейовис вершит суд над злыми духами.

Античные авторы приводят некоторые легенды древнего населения Корсики, которое включало этрусков. Так, Саллюстий (фрагмент II, 11) производит название «Корсика» от имени лигурийки Корсы, поплывшей на лодке за отделившимся от стада быком и указавшей затем дорогу на остров другим лигурийцам. Так, следуя за оленем, приходит в Гумское ущелье Сослан, а основатели осетинских сел находят удобные места для поселения.

С Балсаговым Колесом сближается в греческих мифах расправа Зевса над Иксионом, сыном лапифского царя Флегия. На одном этруском зеркале Иксион изображен распятым на огненном колесе.

Объясняя происхождение своей религии, этрусски рассказывали, что некий пахарь из Тарквиний, жрец-лукумон Тархон, проложил однажды слишком глубокую борозду, и оттуда вышел маленький человечек — по виду ребенок, но седой, как старик. Испуганный этим чудом, Тархон позвал на помощь. Другие лукумоны, работавшие неподалеку на своих полях (ибо в те времена нравы отличались простотой и никто не гнушался трудом пахаря), поспешили на призыв Тархона. Это оказался мудрый и искусный в науке гадания Таг, посланный великим богом Тином, чтобы передать лукумонам установления, в согласии с которыми они должны были учить людей.





Легенда утверждает, что лукумоны записали эти законы на восковых табличках. Как только чудесный ребенок, рожденный землей, исполнил свою миссию, он тут же погрузился обратно в борозду, и больше его уже никто не видел. Но с тех пор жители Тосканы на протяжении веков свято верили в то, что если их дети заболеют, то можно призвать на помощь «духа-ребенка» Тага, который восстанет из земли и поможет им. Об этом в нач. XIX в. рассказали старики-итальянцы Ч. Лиланду, собиравшему фольклорные данные для своей книги «Пережитки этрусских верований в народных традициях».

Как указывает Лиланд, предания о маленьких детях, изрекающих слова мудрецов или наделенных целительными силами, распространены в фольклоре разных местностей. А. В. Дарчиев отмечает, что Таг — это герой, рожденный землей; именно рожденный, поскольку у земледельческих народов, для которых земля являлась олицетворением стихии плодородия, была распространена эротическая символика земли: посев отождествлялся с оплодотворением, плуг — с фаллосом и т. д. А если учесть, что плуг в мифологии может падать с неба, являясь божественным даром человеку (как у скифов), Таг предстает как персонаж, рожденный от брака неба и земли. И поэтому он обладает необычайной мудростью.

В осетинском фольклоре, как указывает А. В. Дарчиев, есть персонаж, похожий на этрусского Тага. Это — Санаты Сем. Сем обладал даром предсказателя, понимал язык зверей и птиц, отличался большой мудростью и красноречием. Сем начал говорить в трехмесячном возрасте, и тогда же он сделал свое первое предсказание: находясь в колыбели, Сем начал громко кричать и требовать, чтобы его отнесли на *Ныхас*. Деду Сема ничего не оставалось, как, завернувши внука в полу своей *шубы*, отнести на *Ныхас* сел. *Лац*. А в это время в соседнем сел. *Кьора* один из его жителей мастерил соху. Маленький Сем узнал об этом и закричал из-под шубы деда: «Не ударяй больше по ней, а то она сломается!». Житель *Кьора*, конечно же, не услышал добрый совет из *Лаца*, и соха его сломалась. Но слова Сема были услышаны на *Ныхасе* *Лаца*, и деду пришлось показать своего внука людям. Появление Тага на свет также связано с сохой. Кроме того, в Нартовском эпосе есть особый персо-

наж, имя которого — Чысыл Лаппу. Он обрабатывает землю и летает по небу на чудесной бороне, запряженной оленями. Чысыл Лаппу помогает трем братьям — Нартам *Бора*, *Дзылау*, *Болатбарзаю* в их *походах*, а после гибели братьев оказывает помощь их потомкам — юным *Уархагу* и *Уархтанагу*. Как видно, этот герой находится в состоянии вечной юности, к тому же обладает божественной природой (племянник Мигъы бардуага) и наблюдает за жизнью нартов с горы *Уадхох*.

Элиан в сочинении «О природе животных», написанном в III в. до н. э., говорит об этрусском поверье, по которому музыка флейты загоняет дичь в силки: «Среди этрусков бытует поверье, согласно которому кабанов и оленей можно ловить не только сетями и собаками, но и с помощью музыки. Вот как это происходит: этрусски расставляют сети и прочие охотничьи принадлежности и снаряжают ловушки; рядом встает искусный флейтист, который наигрывает самые прекрасные мелодии, извлекая из своей флейты нежнейшие звуки, и среди всеобщей тишины и покоя эта музыка легко достигает вершин, долин и чащи леса — одним словом, проникает во все логова и норы животных. Сначала они удивляются и пугаются, но потом чистое и всепобеждающее наслаждение от музыки овладевает ими, и, оказавшись в ее власти, они забывают о своих детенышах и своих убежищах. Обычно животные не любят далеко уходить от родных мест. Но эти, увлекаемые, словно силой чар, завораживающей мелодией, приближаются и попадают в ловушки охотников, становясь жертвами музыки». Это напоминает Нартовские сказания чудесной силе *свирели Ацамаза*, влиявшей на природу.

Учитывая то, насколько часто встречается изображение флейты на этрусских фресках и рельефах, А. Вогэн предполагает, что игрой на флейте у этрусков сопровождалась почти все виды деятельности. Античные авторы настолько часто упоминают об этрусской флейте, что, по всей видимости, она действительно была национальным музыкальным инструментом. Ж. Эргон считает, что вышеприведенный текст Элиана, уроженца Пренесте, может восходить к этрусскому эпосу, в котором правитель-охотник преследовал добычу в сопровождении «этрuscoго Орфея, использующего свой волшебный дар».





На надгробии IV в. до н. э. из североитальянской Фельзины привлекает внимание стела с изображением зверя, вскармливающего младенцев, что указывает на какую-то легенду, аналогичную римской саге о волчице, вскормившей Ромула и Рема. У нартвов им соответствует, например, *Саууай*.

Многие верования этрусков напоминают осетинские. Со смертью Анка Марция в Риме кончилось правление латино-сабинских царей. Сыновья его еще не достигли взрослости, и царский трон достался их опекуну — некоему Лукумону, переселившемуся из этрусского города Тарквинии. Согласно легенде, изложенной Титом Ливием (IV, 1, 1), его переезд в Рим сопровождался чудесным и многообещающим знаменем. Когда Лукумон на повозке достиг Яникула, над ним распростер свои крылья *орел*, снял с него шапку, покружился в клюве с ней над ездоком и вновь надел ее на голову. Жена Лукумона, Танаквиль, искусенная в гаданиях, немедленно истолковала это событие как предвстие великой судьбы мужа. Это напоминает

эпизод из осетинской сказки, когда правителем избирают того, на чью голову садится *ястреб*.

Этрусские параллели, как и греческие и романские, служат доказательством индоевропейской архаичности осетинского Нартовского эпоса.

Лит.: Б л о к Р. Этрусски. Предсказатели будущего. М., 2004; Б у р и а н Я., М о у х о в а Б. Загадочные этрусски. М., 1970; В о г э н А. Этрусски. М., 1998; З а л е с с к и й Н. Н. Этрусски в Северной Италии. Л., 1959; М а й я н и З. Этрусски начинают говорить. М., 1966; М а к н а м а р а Э. Этрусски: Быт, религия, культура. М., 2006; Н а г о в и ц ы н А. Е. Этрусски: мифология и религия. М., 2000; Н е м и р о в с к и й А. И. Этрусски. От мифа к истории. М., 1983; Р о б е р Ж.-Н. Этрусски. М., 2007; Т и м о ф е в а Н. К. Религиозно-мифологическая картина мира этрусков. Новосибирск, 1980; Т ю и й е Ж. П. Цивилизация этрусков. Екатеринбург, 2011; Э р г о н Ж. Повседневная жизнь этрусков. М., 2009; D u m é z i l G. Archaic Roman Religion: With an Appendix on the Religion of the Etruscans. Baltimore-London, 1970; Д а р ч и е в А. В. О Таргитае — прародителе скифов // Дарьял. 2000. № 1 (40). С. 218–233.

К. Ю. Рахно





ЮНЫЕ ГЕРОИ В КАДАГАХ [ÆРЫГОН БÆГЪАТЫРТÆ КАДДЖЫТЫ]. В Нартовских сказаниях весьма наглядно прослеживается галерея образов, устойчивой характеристикой которых является их юность. К данному образному ряду относятся герои: *Аца, Ацамаз, Айсана, Чех, Сыбалиц, Тотрадз* и др. Мотивы, связанные с Ю. г., призваны, прежде всего, подчеркнуть инициационный характер *кадагов*, а также культ *военного дела*, к которому нарты приобщались с ранних лет. Вместе с тем, эпические сюжеты о боевых подвигах Ю. г. опосредованно указывают на необходимость их участия в битвах, — когда в военных *походах* погибало значительное число взрослых мужчин-воинов, за оружие брались юноши, символизируя тем самым преемственность воинских традиций.

Л. Ч.





ЯБЛОКО БОГА [ХУЫЦАУЫ ФÆТКЪУЫ].

Нарт *Кандз* был зажиточным человеком, но Всевышний не дал ему детей. Как-то раз Кандз от отчаяния дошел до того, что назло Всевышнему решил сжечь все свое состояние. Кандз согнал во двор всю свою скотину и табуны лошадей, обложил дровами, которые собирал от одной *пятницы* до другой, и поджег. Запах горелого мяса достиг Всевышнего, и он послал к нартам тревожных гонцов, узнать, что происходит. Вернулись гонцы и поведали Всевышнему обо всем. Тогда он вынес к ним одно яблоко: «Идите и отдайте это яблоко Кандзу и скажите ему, чтобы он заставил жену съесть яблоко целиком, и тогда у них родится мальчик». Кандз поступил, как было велено, и жена родила ему сына. Дали ему имя *Сауай*. В кадаге об *Алымбеге* из *Алыта* благодаря Я. Б. дочь Алымбега обернулась мальчиком.

Однако не только Я. Б. обладает такой чудодейственной силой; в эпосе имеются яблоки, которые возвращают человека к жизни. Смертельно больному *Сайнаг-алдару* отважился помочь вернуть здоровье лишь Нарт *Айсана*, узнав, что больного могут исцелить лишь плоды *Яблони*, растущей на равнине *Арпан*. Однако ствол дерева обвила змея и никого к нему не подпускала. По совету пляшущего коня Сайнаг-алдара, Айсане удалось хитростью отвести змею от дерева и сорвать его плоды. Отведая чудесных яблок, Сайнаг-алдар был исцелен.

Лит.: СНБ. 1960. С. 179–182.

ЯБЛОКО НАРТОВ [НАРТЫ ФÆТКЪУЫ].

В ходе раскопок Змейского катакомбного могильника в 1957 г., в катакомбе № 14 было обнаружено богатое захоронение, по-видимому, принадлежавшее семье местного князя. Погребение сопровождал комплекс разнообразных вещей, некоторые из них имели не только научную, но и художественную ценность. Внимание привлекает резное деревянное седло, украшенное бронзовыми золочеными пластинками. Маленькими гвоздиками пластинки прибивались к



Яблоня нартов. Худ. З. Кулиева



Л. Ч.

Похитительница золотых яблок. Худ. Д. Черготи





Яблоня нартов. Худ. А. Хетагуров



Яблоня нартов. Худ. Ш. Бедоев

деревянной основе и составляли его декор. На одной из пластин изображена летящая птица с когтистыми лапами и хищным клювом, в котором она несет ветвь с тремя круглыми плодами, похожими на яблоки. Тогда же было высказано предположение о связи этого изображения с одним из сказаний «Нартиады». В первом *цикле* Нартовского эпоса «Уархаг и его сыновья» содержится сказание «Яблоко Нартов». В саду Нартов росла *Яблоня*. Ежедневно на ней созревало одно яблоко, обладавшее волшебной живительной силой — оно исцеляло от любой болезни и залечивало любые раны. Но кто-то каждую ночь похищал созревшее яблоко. Нарты по очереди стерегли Яблоню, но никто из них не видел похитителя, а яблоки исчезали. Пришла очередь сторожить сад *Уархагу*. Он призывал своих сыновей *Ахсара* и *Ахсартага* и поручил им охранять Яблоню. «Оградой из оленьих рогов огорожен был сад Нартов, и так высока была эта ограда, что даже птица не могла перелететь через нее». Братья отправились в сад. На рассвете три птицы перелетели через ограду и опустились возле чудесного яблока. Ахсартаг оказался удачлив: метко пущенной стрелой он ранил одну из птиц. Собрав с земли капельки засохшей крови раненой птицы, Ахсартаг вместе с Ахсаром направились по кровавому следу, который привел братьев к берегу моря и ушел на морское дно. Ахсартаг один отправился на дно морское (осетинский *Садко!* — В. К.), достиг перламутрового дома *Донбеттыров*, нашел раненную им накануне красавицу *Дзержассу*, перевоплощавшуюся в птицу и похищавшую яблоки из нартовского сада, и женился на ней. От этого брака рождаются славные Нарты *Урызмаг* и *Хамыц*. С птицей и волшебным Я. Н. связан один из исходных мотивов Нартовского эпоса. Найденная в Змейском катакомбном могильнике седельная пластинка с изображением птицы, несущей ветвь с яблоками, представляет собой живую иллюстрацию к этому сказанию, причем иллюстрацию, выполненную в XII в. В нашем отождествлении можно было бы усомниться, так как в





Золоченая седельная пластинка из катакомбы № 14, станица Змейская. Из кн. В. А. Кузнецова «Нартский эпос». С. 121.



Яблоко нартов. Худ. М. Джикаев

сказании речь идет об одном яблоке, тогда как птица на пластинке несет три яблока. Но эти сомнения разрешаются другим вариантом сказания, дающим более подробные разъяснения о волшебной Яблоне:

«Три яблока растет на нем всего,
Три яблока, творящих волшебство.
Одно из них, как бы судьбу решая,
Прикосновеньем мертвых воскрешает.

Другое — это яблоко здоровья,
Его кладут больному в изголовье.
А третье — против голода и жажды.
В год яблоня цветет всего однажды.
Три яблока, что ночью созрели,
Вдруг на заре внезапно исчезали».

Далее все так же, как в первом варианте. После привлечения второго варианта отождествление сюжета, помещенного на седельной пластинке, с приведенным сюжетом Нартовского эпоса представляется допустимым предположением.

Подчеркнем, что рассмотренные ассоциации требуют осторожного подхода, так как может быть предложена и иная интерпретация. Так, в византийском прикладном искусстве был распространен мотив изображения птиц; прежде всего имеем в виду... опубликованную А. В. Банком золотую пластинку из культурного слоя Херсонеса IX–X вв. с изображением птицы (горной куропатки), держащей в клюве ветку с тремя круглыми плодами. Иконографически это изображение птицы отличается от нашего, но ветка в клюве и три плода — элементы сходства, которые не могут быть игнорированы. Византийское происхождение херсонесской пластинки установлено А. В. Банком; тем самым мы имеем основание предполагать если не византийское происхождение пластинки из Змейской, то византийское происхождение данного изобразительного сюжета. Его византийская семантика нам неизвестна. Допустимо и несколько иное, чисто логическое построение: контаминация византийского сюжета и приведенного выше Нартовского сказания и слияние их в единый образ птицы с тремя плодами в клюве. См. *Мировое древо*.

Лит.: Кузнецов. Нартский эпос. С. 119–121.

В. А. Кузнецов

ЯБЛОКО, ОЖИВЛЯЮЩЕЕ МЕРТВЫХ [МАРДÆГАСГÆНÆГ / МАРДÆВДАДЗ ФÆТ-КЪУЫ] — имеется у *далимонов*. Когда *Ахсар* и *Ахсартаг* убили изрядное число *далимонов*, они сложили их рядами и прокатили между ними Я. о. м., — и все *далимоны* ожили. Я. о. м. растет в дремучем лесу за крепкой оградой на Золотом дереве. *Дорогу* к нему знают только *далимоны*. Они указывают путь *Ахсартагу*, и он





приносит в *Селение Нартов* золотую *Яблоню*. Дерево дает всего три яблока — «мардæлутон» (живительное), «рынæлутон» (оздоравливающее) и «цардæлутон» (дарящее счастливую жизнь).

Х. Ц.

ЯБЛОНЯ, ЯБЛОНЯ НАРТОВ. См. *Мировое древо. Яблоко Нартов*.

ЯДРО «НАРТИАДЫ» [НАРТЫ ЭПОСЫ БЫНДУР]. На вопрос, кому из народов Кавказа принадлежит Нартовский эпос, еще В. И. *Абаев* дал довольно четкий ответ: «Эпос принадлежит тому народу, среди которого он бытует. Это значит, что осетинские версии принадлежат осетинам, кабардинские — кабардинцам, абхазские — абхазам и т. д. Народы черпают свои песни и легенды не извне, а из сокровищ своей души, из своего исторического опыта, из своего жизненного уклада. Легко убедиться, что у каждого из народов Кавказа Нартовские сказания по содержанию, бытовым реалиям, форме, поэтике, стилю, манере исполнения несут черты национальной фольклорной традиции, национального колорита».

Что касается Я. Н., то до сер. XX в. в ученом мире практически никто не ставил под сомнение, что Нартовский эпос в основе своей осетинский, и занесли его на Кавказ скифо-аланские племена, а бытование эпоса у соседних кавказских народов является следствием культурного заимствования.

Эта концепция была выдвинута и научно аргументированно доказана В. И. *Абаевым*, всесторонне обоснована и подтверждена трудами выдающегося французского ученого акад. *Ж. Дюмезиля*. Основой же для такого вывода послужили наибольшее богатство осетинских версий сказаний, довольно убедительные параллели, идущие от эпоса к скифо-аланскому миру, и другие особенности.

Выход книги В. И. *Абаева* «Нартовский эпос» особенно усилил интерес к вопросу о корнях эпоса у ученых-нартоведов, следствием чего стало появление полемических статей о национальной первооснове эпоса, способствующих зарождению различных концепций происхождения эпоса, в том числе отдающих честь «изобретения» Нартовских сказаний

всем автохтонам Кавказа или одному из носителей эпоса.

Согласно концепции полицентризма (субстратно-кавказского происхождения эпоса), выдвинутой археологом Е. И. *Крупновым*, Нартовские сказания — это результат самобытного творчества (а не заимствования) сугубо кавказских племен, носителей родственных языков, развившихся на основе единого кавказского субстрата. На эту концепцию, т. е. на кавказские истоки возникновения эпоса, делался главный упор противников скифо-аланского ядра эпоса. «Общие основы нартского эпоса были созданы почти всеми предками народов Северного Кавказа, и отчасти Южного», — считал П. *Аутлев*. При этом не скрывалось, что концепция *Крупнова* появилась в противовес позиции *Абаева*, и ее суть сводится к следующему: «В глубокой древности существовало общекавказское этноязыковое и этнокультурное единство, общность, кавказский субстрат, который был общим для всех носителей «Нартиады». А языковые различия являются «следствием инфильтрации в местную среду инородных мотивов, переднеазиатской, хаттской культур и языка, позже индоевропейской, то есть скифо-аланской, а еще позже — тюрко-монгольской» (*Гутов*).

Сторонники направления полицентризма считали, что Я. Н. первоначально сформировалось в среде отдельного конкретного кавказского этноса. Кабардинские нартоведы этим этносом считали адыгов (*Гадагатль*), а абхазские — адыго-абхазов (*Салакая*, *Аншба*). На *Сухумской* конференции нартоведов (1963) было признано существование трех центров первоначального формирования Нартовских сказаний: скифо-аланского, адыгского и абхазского. Пытаясь обосновать законность признания одного из центров формирования эпоса, некоторые ученые явно перебрали относительно древности национальных версий. Вот два характерных утверждения: «Абхазские версии Нартиады по богатству сюжетов и образов и по архаичности превосходят все другие версии Нартиады» (*Аншба*), при этом истоки формирования эпоса здесь возводятся к каменному веку. По мнению же адыгских нартоведов «возникновение и формирование адыгских Нартовских сказаний — это результат внутреннего развития самой адыгской архаической среды без каких-либо





внешних влияний и хронологически восходят к III тыс. до н. э. » (Гутов). Первоначально Абаев поддержал «раздачу» центров формирования Я. Н., но затем прочно встал на прежней позиции — его иранского происхождения.

В последние годы громко заявлено о существовании и других центров формирования Я. Н. Карачаево-балкарские нартоведы считают Нартовские сказания детищем киммерийцев, скифов, сарматов, алан, которые, однако предстают у них тюркоязычными. Ингушские же нартоведы утверждают, что нарты сформировались в древневайнахской среде, что Нартовский эпос заимствован пришлыми на Кавказ иранцами, через ингушский субстрат (Дахкильгов).

Следует обратить внимание на то, что в высказываниях ученых нет согласия. К примеру, А. Аншба исключает из числа учредителей эпоса карачаевцев и балкарцев, учитывая глубокую древность эпоса и сравнительно недавнее проникновение на Кавказ тюркоязычных народов. В свою очередь, карачаево-балкарские нартоведы считают, что гипотеза «субстратного» происхождения Нартовского эпоса не имеет никаких оснований, как и предположение о «возникновении его ядра в абхазской, адыгейской или абхазо-адыгейской среде» (Джуртубаев). Что касается ингушских нартоведов, то они исходят из существования будто бы в древности «Великой Ингушетии», согласно которой от Дагестана до Черноморского побережья пребывали предки ингушей; последние и составили субстрат проживавших там народов. Все эти «вольные упражнения» не имеют научной основы, и им дана критическая оценка в соответствующей литературе. Академическая наука давно определила свои позиции по данному вопросу.

Сторонники кавказского центра формирования «Нартиады» в качестве доказательной базы ссылаются на присутствие мотива рождения от камня в основных национальных версиях. Однако думается, что одного этого мотива недостаточно для вынесения окончательного заключения. Во-первых, сюжет рождения от камня — один из эпизодов из цикла «Сослан-Созырыко». Во-вторых, кроме цикла о *Сослане*, другие центральные циклы эпоса не сохранились в других национальных версиях; сохранились только в осетинском и имеют поразительные параллели

с европейским эпическим миром (сюжеты с *Локи* и *Сырдоном*, *Кухулином* и *Сосланом* об их путешествии в загробный мир, *мечом Артура* и *Батрадза* и др.), что в ряд случайных невозможно отнести. И еще. Лишь в осетинской версии Нартовского эпоса сохранилось трифункциональное деление, параллели с которым также уводят в европейский мир, а не к соседним кавказским автохтонам.

Таким образом, погоня за заветным первенством в вопросах авторства «Нартиады» без серьезных на то научных оснований, без учета мнений авторитетнейших ученых, вступила в новую фазу. Это тот случай, когда, как сказал Абаев, «национальная принадлежность ученого диктует ему его научную позицию и решения. Такой наукой можно пренебречь как субъективной писаниной, не имеющей никакого научного значения».

Одновременно с попытками «обоснования» своих национальных центров оппоненты скифо-аланского ядра эпоса пускают в ход необоснованные аргументы, с целью нивелирования значительной роли иранских племен в создании первоосновы эпоса. Между тем, в «Кадагах о Нартах» прослеживаются эпические традиции древнейших индоевропейских народов. Эта аксиома нашла отражение не только в трудах Абаева и Дюмезиля, но и других ученых-исследователей. Приведем мнения некоторых из них.

«Этот народ (осетины. — Л. Ч.) такого широкого и притом древнего эпоса, подобно которому трудно встретить» (Марков).

«Самый осязаемый скифский пласт отложился в Нартском эпосе, бытующем у разных народов Северного Кавказа. Среди этих народов, конечно, следует назвать прежде всего осетин — ираноязычный народ, родственный если не самим скифам, то племенам скифского круга» (*Лопатинский*).

«Много общего в религии, мифологии и эпосе осетин и других индоиранских народов, обитавших в Индии, Иране, Средней Азии. И теперь еще в национальном осетинском эпосе «Нарты» сохраняются сюжеты и образы, которые наводят на 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» (*Бонгард-Левин и Грантовский*).

«Эти горцы (осетины. — Л. Ч.), последние потомки «киранцев Европы», были одним из самых консервативных индоевропейских народов, в частности, они сохранили до наших дней обширный свод народных эпических сказаний, которые называются «Сказаниями о Нартах» (*Грисвар*).

«Ядро нартских сказаний относится к очень древнему периоду, о чем свидетельствует, в частности, упоминание в них имен «гумиров» (Гуымиритаэ), напоминающих древних киммерийцев» (*К. Мюллер*).

«Не только российской, но и мировой наукой установлено, что ядро «Нартиады» восходит к древнеиранским фольклорным пластам I тыс. до н. э., но оформление эпоса, генезис главных героев и циклизация сказаний относится к I тыс. н. э. и принадлежат аланской этнической общности, с которой генетически связаны осетины» (*Кузнецов*).

«Нартские сказания широко распространены по всему Северо-Кавказскому ареалу, однако их иранское происхождение не вызывает сомнений» (*Тордарсон*).

«Нартовский эпос восходит к аланам, в нем явно видны следы эпоса древних индоевропейцев» (*Хейердал*).

Признавая те или иные неоспоримые преимущества осетинской «Нартиады», оппоненты скифо-аланского ядра эпоса пытаются объяснить их несущественными причинами. В частности, относительное богатство осетинских сказаний они объясняют тем, что осетинская интеллигенция вовремя взялась за их записи (*Тресков, Гадагатль*). Причина же была в их относительно большем богатстве, о чем писал первый собиратель осетинских сказаний Дж. Шанаев: «Нужно признаться, что хотя поле для собирания нартских сказаний велико, даже слишком велико, однако, на этот раз я не мог явиться полноправным его хозяином, я не успел собрать столько сказаний, сколько желал».

Оппоненты скифо-аланского ядра признают и сюжетное богатство осетинских версий, но объясняют его не богатством полевого материала, а тем, будто до 60-х гг. XX в. у других версий «Нартиады» не было собирателей, кто бы интенсивно занимался сбором полевого материала,

что также не соответствует действительности.

В качестве одной из претензий выдвигается довод: в национальных версиях много общего, повторяющегося. Но это слабый аргумент, ибо такие повторы — результат или этногенетических истоков, или длительного соседства носителей эпоса. Общность и близость эпических сюжетов и мотивов не всегда является результатом заимствований. В. И. Абаев объяснял это четырьмя причинами: генетическое родство, субстрат, типологическое единство и культурный обмен. Акцентируя внимание на культурном обмене, ученый писал: «Исторические, археологические, этнографические, языковые данные согласно говорят о том, что такое общение между народами Кавказа было с давних пор весьма тесным, живым и интимным». Ученый допускал, что мотивы, образы, даже сюжеты могли возникнуть независимо в разных регионах, но абсолютно исключал, чтобы термин «нарт» или собственное имя *Шатана, Урызмаг, Сослан, Созырыко, Батрадз, Сырдон* и др. появились независимо в разных местах. И Абаев, безусловно, прав, ибо каждое из них, вне всякого сомнения, возникло в одном определенном месте, у одного определенного народа и отсюда уже распространилось среди других этносов.

Причина наибольшей популярности и распространения осетинских версий видится оппонентами в высоком авторитете ученых (Дюмезиля, Абаева) — сторонников иранской версии, что, с точки зрения науки, на наш взгляд, претензия совершенно несерьезная. В стремлении умалить значимость скифо-аланского ядра в ход идут замалчивание основополагающих высказываний по узловым вопросам нартоведения ученых с непререкаемым авторитетом (не критика их трудов и взглядов, а простое пренебрежение), игнорирование трудов зарубежных фольклористов, изданные за последнее полстолетие.

Не соответствует действительности довод, будто имена осетинских персонажей эпоса не являются древними; к тому же для суждения о происхождении эпоса, его основного ядра, данные высказывания не представляются аргументами, ибо «имена могут многократно меняться. Необходим разбор, ориентированный на содержание сказаний, на раскрытие их сюжеттики,





образов, мотивов, на отраженные в них идеологические представления, верования, мифы, обряды...» (Абаев).

Обвинения субъективного характера высказываются и в адрес В. И. Абаева, работы которого будто бы проникнуты осетиноцентризмом, а авторитет его и его исследований считаются «виною» тому, что исследования чечено-ингушских нартов попали под влияние «предвзятых концепций» (Дахкильгов).

Не выдерживают критики и утверждения, будто ираноязычные племена — пришлый элемент на Северном Кавказе, не коренной, «чужеродный». Между тем, в период формирования Нартовского эпоса (I тыс. до н. э. — I тыс. н. э.) скифо-сармато-аланы были такими же кавказскими племенами, как и адыгские, вайнахские, дагестанские и другие народы Кавказа. Не лишены основания существующие в литературе суждения в пользу ираноязычия носителей кобанской археологической культуры.

Противники теории скифо-аланского Я. Н., с одной стороны, пишут, что эпос возник в автохтонной среде народов Кавказа, и в то же время утверждают, что проникшая в общекавказское этноязыковое и этнокультурное единство инородная культура (в том числе индоевропейская, скифо-аланская) «оказала такое мощное влияние, что появление представителей не исконно кавказских языковых анклавов изменило языковую и этнокультурную картину Кавказа». По сути, сторонники подобных суждений признают: привнесенная на Кавказ инородная культура взяла верх над местной, обладая, естественно, более высоким уровнем развития. Оппоненты сознательно работают в однополярном пространстве, игнорируя ареальные связи осетинской «Нартиады». Между тем, как показали исследования последних десятилетий, ареальные связи «Кадагов о Нартах» оказались весьма существенными и позволяют проводить параллели с широким кругом народов Евразии от далекой Индии до Атлантического побережья (см. *Ареальные связи эпоса*). Не имеет научной основы и утверждение о том, якобы неоспоримом факте, что «абхазо-адыгские и осетинские сказания имеют разные ядра и узлы зарождения и что в них различные центральные герои — Сосруко и Батрадз».

Все вышеизложенные позиции оппонентов скифо-аланского ядра Нартовских сказаний

весьма слабы и сомнительны; критическая оценка дана им в специальной литературе (см. раб. *Галгойти, Чибирова, Туаллагова*).

По существу, национальные версии не могут «конкурировать» с осетинскими Нартовскими сказаниями. Исключение составляют кабардинские (не адыгские, а конкретно кабардинские), ближе всех стоящие к осетинским по богатству сюжетов и другим эпическим критериям.

Между тем, сравнительный анализ этих двух ведущих версий «Нартиады» чашу весов склоняет в сторону скифо-аланской первоосновы эпоса, чему свидетельством являются существенные факторы. Когда речь заходила о богатстве и стройности Нартовского эпоса в целом, то, к примеру, Ж. Дюмезиль еще в нач. XX в. отмечал, что нартовский цикл у осетин, более богатый и стройный, чем у черкесов; что кабардинские сказания уступают по количеству и качеству осетинским. О причинах того, почему после осетин, из других кавказских народов наиболее богаты Нартовскими сказаниями адыги (особенно кабардинцы), аргументированно и обоснованно пишет известный фольклорист Е. Мелетинский: «Во-первых, основу аланского союза племен, кроме алан и других сарматских племен, составляли сарматизированные синдо-меотские племена, которые принято считать предками современных адыгских народов; во-вторых, аланы могли участвовать в этногенезе не только осетин, но и адыгских народов. В особенности это относится к кабардинцам, занявшим... значительную часть территории исторической Алании, ассимилировав при этом сохранившееся там аланское население... Остатки алан, вошедшие в состав кабардинской народности, могли сыграть значительную роль в распространении нартовского эпоса; в-третьих, следует учитывать влияние фольклора друг на друга, длительное взаимодействие народного творчества осетин, адыгов и других народов Кавказа».

Научным аргументам Мелетинского полностью соответствуют и мнения других крупных специалистов: «Аланы, вероятно, участвовали в этногенезе не только осетин, но и адыгских народов, что, возможно, определяет популярность у адыгов нартовских сказаний. В особенности это относится к кабардинцам, занимавшим уже в татарский и послетатарский периоды значи-





тельную часть Алании и ассимилировавшим сохранившееся там аланское население. Хотя численно население это могло быть незначительным и язык его был вытеснен языком западнокавказской группы, тем не менее, остатки алан могли сыграть значительную роль в распространении нартского эпоса» (Бонгард-Левин и Грантовский). В унисон к сказанному выше пишет и Ю. С. Гаглойти: «В наибольшей степени эти сказания были распространены у осетин и кабардинцев, причем осетинские сказания по своему богатству, полноте, цикличности, насыщенности фольклорно-историческим материалом намного превосходят кабардинские. Кабардинские версии Нартиады не содержат многое из составляющих основ эпоса, сохранившихся в первоизданном виде в осетинских нартских сказаниях».

Таким образом, сравнительный анализ версий Нартовских сказаний, претендующих на первенство формирования ядра Нартовского эпоса, оставляет незабываемым вывод В. И. Абаева о единой скифо-аланской основе кавказской «Нартиады».

Самый объективный подход при установлении национального приоритета Нартовских сказаний предусматривает учет всех существующих характерных параметров, позволяющих определить национальную принадлежность ядра эпического произведения, как то: архаичность, наибольшая полнота и цикличность; сюжетное богатство; более высокое художественное совершенство, разработанность образов и глубина идей; степень развития ареальных связей, выявляемых сопоставительным анализом.

Понятно, что наличие одного или двух из перечисленных факторов (древнейшая основа, богатство эпоса и др.) не дает еще основание объявить какой-либо народ первоиздателем эпоса. Однако в случае с осетинскими Нартовскими сказаниями положение иное. Только одним им присущи перечисленные «определятели» качества: наибольшее сюжетное богатство, художественное совершенство, завершенность сюжетов и мотивов; очевидно, что осетинские сказания прошли полный этап циклизации, сохранили структуру, они превосходят другие версии «Нартиады» и по количеству ярких эпических персонажей; эпос осетин характеризуется не только богатством и полнотой, но и яркими скифо-алано-осетинскими параллелями, аре-

альными связями с эпическим миром народов Евразии. Весьма существенное свидетельство ираноязычия ядра эпоса — это наличие в осетинской «Нартиаде» культурного материала, обобщенного в теории *Трехфункционального деления* (Дюмезиль, *Шарашидзе*), и полное отсутствие ее в других версиях эпоса. Это деление находит все новые подтверждения в фольклоре и этнографии многих народов индоевропейского круга.

Все перечисленные характерные признаки, имеющие место в совокупности в осетинской «Нартиаде», признаются не только осетинскими нартоведом. «По общему объему накопленного материала, завершенности и богатству сюжетных мотивов и циклов, по художественным достоинствам, обилию антропонимов, этнонимов и топонимов и другим эпическим параметрам наиболее полными и завершенными оказались осетинские нартские сказания», — считает балкарский нартовед Джуртубаев.

При наличии Нартовских сказаний у всех горских народов, «ни один из них не знает ни начала ни конца нартов, не говоря о том, где и как родились нарты, кто жил до них и кто после, тогда как у осетин излагается все от начала до конца». Эти слова, сказанные М. Тугановым в 20-х гг. прошлого столетия, остаются в силе по настоящее время.

Есть еще ряд аргументов в пользу концепции Абаева и Дюмезиля.

В осетинском эпосе налицо пять сформировавшихся (завершенных) и развитых эпических циклов, в то время как в адыго-абхазском сохранился лишь один цикл (Сосруко / Сасрыквы). При этом, вопреки некоторым утверждениям, их аналог в осетинском (Сослан) не уступает им ни по колоритности образа, ни архаичностью (см. *Циклы эпоса*).

Практически в других версиях эпоса отсутствуют образы таких центральных фигур, как героический Батрадз и хитроумный Сырдон; без них осетинские сказания утратили бы свою яркость.

Параллели к образам Сослана, Батрадза, Сырдона, Шатаны наглядно прослеживаются в древнем индоевропейском мифологическом пространстве, а в других версиях эпоса они просматриваются весьма отдаленно. Более того, в кавказских версиях Нартовских сказаний





порой заметны следы негативного отношения к Сослану, Шатане, а в некоторых версиях подобное отношение распространяется на всех нартов, поскольку для носителей в данных эпических вариантов нарты — «чужие», иноэтнические герои. Им противопоставляются местные эпические персонажи.

Нет ни одной национальной версии «Нартиады», где бы в той или иной степени не прослеживались алано-осетинские элементы и влияние. В то время как об обратном взаимопроникновении практически ничего не известно, если не считать наличие в осетинском кабардинизированного имени Сослана — Сосуко.

О том, что эпос возник и развивался в одной этнической среде, свидетельствует аланский моноцентризм. В период окончательного оформления эпоса (I–XIII вв.) Алания была единственным государственным образованием на Центральном Предкавказье и выделялась политической зрелостью и многочисленностью населения. Этим фактом объяснима различная степень распространения и влияния эпоса среди соседних народов, входивших в политическую организацию алан. В частности, у кабардинцев, географически ближайших соседей алан, Нартовские сказания сохранились относительно лучше, чем у других кавказских народов. С продвижением же на запад от Кабарды наблюдается постепенное «угасание» нартовской традиции: у тех же адыгских (черкесов, адыгейцев) и абхазо-абазинских племен эпос уступает кабардинскому, выглядит слабее (у убыхов, живших у побережья моря, его вовсе нет). Часть сюжетов начинает бытовать только в форме волшебной сказки. Двигаясь же от аланского моноцентра на восток, мы видим, что сказания у ингушей представлены более богато, чем к востоку от них проживавших чеченцев, а в Дагестане, расположенном дальше к востоку от Чечни, сказания сохранились лишь в сказочных сюжетах. Вывод напрашивается сам собой: по мере отдаления от центра формирования на запад и на восток влияние сказаний уходило на убыль, ослабевало. Такова логика вещей: Алания (Осетия) представляла собой как бы эпицентр Нартовских сказаний, степень распространения которых убывала по мере удаления от этого центра (Гаглойти). Ослабление сказаний по мере удаления от центра подчеркивает и У. Далгат:

«По мере удаления их от центра распространения (Осетия, Кабарда) в них наблюдается не только забвение традиционных нартовских имен, но и значительная деформация или полное исчезновение нартовских сюжетов». В унисон со сказанным выше звучат и следующие слова Дюмезиля: «Нартовский эпос, ядро которого, несомненно, сложилось у предков осетин, был воспринят большей частью их кавказских соседей и даже соседями их соседей; в общих чертах его заимствовали на западе абхазцы, черкесы, отдельные поселения балкарцев, на северо-востоке — чеченцы, ингуши и карачаевцы. У этих разных народов нарты зажили иной жизнью».

Таким образом, теория аланского моноцентризма не оставляет место для сомнения: Нартовский эпос возник и развивался в одной этнической среде, отражал мифологию и историю одного большого народа, а затем уже распространился по соседним народам.

То, что в «Кадагах о Нартах» видны следы эпоса древнейших индоевропейцев, индоариев и иранцев, писали многие видные ученые, далекие от национальных пристрастий. В их числе: Г. Бонгард-Левин, Э. Грантовский, К. Литтлтон, Л. Малков, Т. Хейердал, что неопровержимо свидетельствует о том, что нет осетинской теории происхождения эпоса, нет адыгской, а есть только научно обоснованная теория. Нартовские сказания — это эпическая традиция северо-восточной группы иранских народов — скифов, сарматов, алан и их преемников — осетин.

В том, что Я. Н. — скифо-аланское, был твердо уверен выдающийся авторитет в нартоведении Ж. Дюмезиль. Французский академик неоднократно подтверждал, что соседние народы (адыги, абхазы, вайнахи) лишь обогатили сказания новыми эпизодами и новыми героями, «восприняли эпос у осетин, сказав в нем как раз то, что было специфически осетинским, скифским». Ему же принадлежат ниже приведенные слова, которые, как их ни стараются игнорировать оппоненты скифо-аланского ядра эпоса сегодня, они вынуждены будут признать в будущем:

«Именно у осетин и, без сомнения, частично уже у их далеких предков сформировалось ядро эпопеи, ее главные персонажи. Я знаю, что, публикуя это суждение, я огорчу моих черкесских





и абхазских друзей, но истина дороже; в своей основе нартский эпос — осетинский». И далее: «Он был воспринят многими соседними народами... многообразно трансформировался с потерями и обогащениями, приобретая в особенности различную моральную окраску...».

Между тем, заимствование эпоса у осетин соседними народами было убеждением не только Абаева и Дюмезиля, но и других известных специалистов. Приведем некоторые высказывания:

«Многие народы Кавказа, как позднейшие пришельцы, заимствовали некоторые типы героев-нартов у кабардинцев или нашли их на новой родине, раньше их населенной осетинами» (Миллер).

«Местная этническая неираноязычная среда оказалась творчески бесплодной и лишь питательной средой, в которой позднее пышным цветом расцвели занесенные иранскими племенами — скифами, сарматами, и особенно аланами, знаменитые нартские сказания» (Мелетинский).

«Эти сказания северных осетин в действительности распространились среди их соседей (черкесов, татар, абхазцев, чеченцев, ингушей), которыми они переняты, зачастую адаптированы, смешаны или переделаны» (Грисвар).

«Нартовский эпос осетин, последних потомков скифской ветви ариев, сохранил... трифункциональную схему очевидного индоевропейского происхождения. Однако, их соседи, автохтонное население Кавказа, которые не являются индоевропейцами, утратили суть этой культуры даже в том случае, когда они разрабатывали свой эпос по образцу осетинского. Они берут у него героев — легендарных нартов, которые зачастую сохраняют те же приключения и схожие судьбы...» (Шарашидзе).

«Осетины — носители нартского эпоса. Это собрание героических саг... осетины делят со своими западными неиндоевропейскими соседями — черкесами, убыхами, абазинцами и абхазами, а также в некоторой степени с южными соседями — сванами и грузинскими горцами, с восточными — чечено-ингушами, дагестанцами, и, наконец, некоторыми малыми тюркскими народностями, как, например, карачаевцами и балкарцами» (Коларуссо).

«Осетины сохранили национальный эпос — цикл сказаний о богатырях-нартах, который

был частично заимствован у них соседними народами (абхазами, адыгами, карачаевцами и рядом других народов Кавказа)» (Хейердал).

В свете вышеизложенного остается основополагающим заключение Абаева о генезисе Сказаний о Нартах: «Истоки нартского эпоса ведут к легендам североиранских племен скифов, сарматов, алан».

Таковы факты, такова действительность, с которой следует считаться всем тем, кому дорога научная истина.

Лит.: Ш а н а е в. ОНС; Т у г а н о в. Кто такие. С. 327; А б а е в. НЭ. 1945. НЭО. 1982. С. 77, 103–104; его же: Изоглоссы. 1965; Д ю м е з и л ь. ОЭМ. С. 18, 30, 34, 194; его же: Скифы. С. 117; К р у п н о в Е. И. О времени формирования нартского эпоса // СНЭНК. С. 19–20; А н ш б а А. А. К спорам о происхождении первоначального ядра нартского эпоса Мацне (Вестник АН ГССР). Отделение общественных наук. Тб., 1976; Г а г л о й т и. К проблеме; его же: Некоторые; А у т л е в П. Об одном направлении в нартоведении // ИСОННИИ. Т. XXVI. Ордж., 1966; М е л е т и н с к и й. Место. С. 39; его же: ПГЭ. С. 163; Г у т о в А. М. Нартский эпос: рубежи тысячелетий // Нартиада в XXI веке: 2012. Вып. II; Ч и б и р о в. ОН и др.; К о л а р у с с о Дж. Пред. к кн. К. Скотт Литтлтон и Линда А. Малкор. От Скифии до Камелота. Вл., 2007. С. 15; Х е й е р д а л Т. В погоне за Одним. М., 2008. С. 406, 431; Ш а р а ш и д з е Ж. Индоевропейская память Кавказа. Вл., 2004. С. 8; Р к л и ц к и й. К вопросу; Д а л г а т У. К вопросу о нартском эпосе у народов Дагестана // Нартский эпос. Сб. ст. Вл., 1957; М и л л е р. ОЭ. С. 422; Л и т т л т о н. М а л к о р. От Скифии; Д а х к и л ь г о в. Ингушский; М а р к о в Е. Кавказ в его настоящем и будущем // Живописная Россия. IX. 1883. № 3. С. 5; Б о н г а р д Л е в и н. Г р а н т о в с к и й. От Скифии. С. 25; Л о п а т и н с к и й Л. Г. Пред. к XXII вып. СММПК. 1891. Вып. XII. Отд. I. С. 117; Г р и с в а р. Мотив. С. 13; М u l l e r Zug. Problematic der Kaukasischen Steingeburt Mutchen. S. 490–491; T o r d a r s o n. Die Ferse des Achilleus: ein skythisches motiv? // Symbolae Osloenses. 1972. XLVII (1). P. 116.

Л. А. Чибиров

ЯЗЫК ОСЕТИНСКИХ СКАЗАНИЙ [ИРОН КАДДЖЫТЫ АЕВЗАГ].

Нартовские сказания зафиксированы на всех диалектах и говорах осетинского языка. Лексические расхождения по диалектам незначительны. По богатству лексики и тропов язык Нартовского эпоса стоит на первом месте среди всех жанров осетинского фольклора. Некоторые эпитеты часто выступают в качестве имен





собственных (имя *Авдсарон у великана* — букв. 'семиглавый', кличка *Кулон у коня Нарта Урызмага* — букв. 'пегий' и т. п.). Существует мнение, что и некоторые из антропонимов восходят к эпитетам (имена *Алаг*, букв. 'поющий религиозные тексты, жрец', *Бора*, букв. 'богатый' и т. п.).

Лексико-семантическая система языка Нартовского эпоса отражает картину мира древних осетин. В ее основе лежит идеология воинов. Десигнаты, связанные с военными реалиями («войско / группа воинов / военная партия», «воин», «конь / боевой конь», «меч», «шашка», «оружие» и т. п.), многочисленны и разнообразны. *Охота* и связанные с нею термины являются производными от военной терминологии. Социальная иерархия также основана на иерархии военной (лидер рода воинов Урызмаг является также и лидером всего общества нартов), а один из терминов, передающих понятие «военный лидер; предводитель» (*алдар*), приобрел в языке эпоса значение «социальный лидер, князь, феодал». Другие виды деятельности («земледелие», «скотоводство», «ремесла» и т. п.) в эпосе описаны гораздо хуже (не считая *кузнечного дела*). Соответственно и терминов, передающих различные аспекты хозяйственной деятельности, несравненно меньше.

Особо следует отметить богатую морскую и мореходную лексику в языке осетинского эпоса, свидетельствующую о том, что *ядро* эпоса создавалось не в горах Кавказа, а далеко за его пределами, в землях, расположенных на берегу большого водного объекта (моря, озера, большой полноводной реки). Подводное царство *Донбеттыров* (Донбеттыртæ), подробно описанное в различных сказаниях, впечатляет своей яркостью описания и детализацией.

Апеллятивная лексика наделена чертами архаичности, иногда свидетельствующими о междиалектном смешении в древности. Эти особенности языка осетинского эпоса Г. В. Бейли называет «диалектно-эпическими» (dialectal epic). В ряде случаев язык Нартовских сказаний сохранил названия давно вышедших из употребления реалий (*алутон* — особый сорт пива, *ронг* — алкогольный напиток из меда, *арык-мыло* — сорт мыла, — хуысар хуыумац — сорт высоко ценимой шелковой ткани и т. п.), а также исчезнувших народов (ауар, агуыр, гуынтæ и т. п.). Формы некоторых этнонимов, расходящиеся по диалектам осетинского языка, иногда на-

ходят опору в их вариативном употреблении в языке-доноре (ср. ирон. Агуыр / диг. Агузнæ).

Ономастическая лексика языка осетинского эпоса носит наддиалектный характер. Некоторые онимы находят этимологические параллели в иранских и индоарийских языках одновременно (*Ахсар*, *Ахсартаг*, *Ахсартаггата*, нарты, уаиг), некоторые — только в иранских (Урызмаг, *Уархаг*, *Уархтанаг*, *Дзылы* / *Дзылау*, *Аза-дерево* и др.) или только в индоарийских языках (кличка первой земной *собаки* Силаэм — др.-инд. Saṛāmā — «предок собак», sārameya — «собака»). В некоторых текстах находим глоссы этимологического характера. Так, молодые нарты, соперничающие с правителем нартов Урызмагом, однажды решили выбрать нового «урызмага» из своей среды. Здесь апеллятив «урызмаг» означает «правитель» и подтверждает догадку Г. В. Бейли об этимологической связи одного из фонетических вариантов этого имени (Орæзмæг) с др.-иран. *ava-razma-ka — «предводитель». В другом тексте встречается слово «уа́йыг» в значении «ветер», а не великан, как это имеет место в современном осетинском языке. Но, как установлено В. И. Абаевым, именно значение «ветер» является исходным для этимона этого слова в древнеиранском языке-основе.

По происхождению лексика языка Нартовского эпоса в подавляющем своем большинстве иранская, т. е. исконно осетинская. Среди заимствованной лексики значительное место занимают тюркизмы. Кавказизмы и заимствования из других языков не столь существенны. Язык осетинского эпоса, в свою очередь, оказал влияние на язык всех национальных версий «Нартиады».

У нартов был свой секретный язык — *хати-агский* (хатиаг æвзаг), которым пользовались испытанные воины. Словообразовательные модели составляющей его лексики характерны и для других социальных диалектов осетинского языка (например, секретного языка охотников): аббревиация общеупотребительной лексики, необычная семантическая деривация, заимствования из соседних языков и т. п.

Лит.: В а i l e y. 1980. P. 239, 244; А б а е в. 1990. С. 231, 243; Б з з ы р т ы. Нарты; А л б о р о в. Некоторые вопросы осетинской филологии. Кн. 1. Ордж., 1979. С. 202, 235, 257; Д з и ц ц о й т ы. Нарты; Г а г к а е в К. Е. О языке и стиле осетинских нартовских сказаний // СНЭНК. М., 1969. С. 426–435.

Ю. А. Дзищойты





ЯПОНСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ К НАРТОВСКОМУ ЭПОСУ. Сравнительные исследования японской мифологии начались в конце эпохи Мэйдзи и в начале эпохи Тайсё с появлением работ Т. Тосио. С началом эпохи Сёва Н. Мацумото, под влиянием французской социологии, и С. Мистна, которые оперировали богатым литературным и фольклорным материалом, предприняли попытку сравнения определенных «чужеземных» и японских мифов с целью выявления в них родственных элементов. Примерно с 1960 г. Т. Ообаяси и Ацухико Йосида начали сравнительные исследования индоевропейских и японских мифов, которые продолжаются до сих пор. Эти исследования показали, что почти все японские мифы, которые вошли в сборники «Кодзики» и «Нихон сёки», составленные в VIII в., являются заимствованиями.

Ранее ученые рассматривали четыре пути, которыми заимствования попадали в Японию: через Камчатку, Индонезию, Японское море, Океанию. Однако упомянутые уже Ообаяси и Йосида предложили еще один, пятый путь, которым мифы были принесены многочисленными кочевыми племенами с далекого Евразийского материка. Тогда объектом сравнения стали мифы индоевропейских народов, в частности древних греков, скифов и осетин.

Ообаяси и Йосида применили теорию Ж. Дюмезиля к японской мифологии. Так, например, среди богов, играющих важную роль в японской мифологии, богиня Аматаэрасу исполнила первую группу функций, Сусаноо — вторую, Оокунинуси — третью. Ученые отметили, что индоевропейские и японские мифы имеют много сходного, это сходство не случайно, а является результатом коммуникации и взаимовлияния. По их мнению, «удивительное сходство греческих и японских мифов заключается в том, что они были принесены с Запада на Восток кочевыми племенами Средней Азии». Их первоначальную форму сохранили «мифы, которые берут начало в фольклоре иранских кочевых племен (скифов и других) и были принесены алтайскими кочевыми племенами в Японию через Корейский полуостров». Ообаяси писал, что эти племена «развили свои скотоводческие культуры на основе, уже подготовленной ирано-язычными скотоводами, такими как скифы и сарматы. Другими словами, они унаследовали

культурное наследие иранских степных кочевников и находились под дополнительным влиянием индоевропейских высоких цивилизаций, таких как иранцы, греки и индийцы».

Геродот упоминает о трех священных драгоценностях скифских царей, которые упали с небес и которым оказывали поклонение. В то же время в японских мифах зафиксировано, что когда небесный бог Ниниги-но-Микото сошел на землю, Аматаэрасу дала ему три божественных предмета — *зеркало Ята*, *меч Кусанаги* и *драгоценный камень Ясакани*. В обоих случаях далекие предки правителя спустили с небес три священные сокровища, которым на земле поклонялись. К тому же общим для этих сокровищ является то, что у индоевропейских народов каждое из них символизировало одну из трех соответствующих функций — священнодействие, *военные дела* и производство продуктов питания.

Существует в японской мифологии и рассказ о встрече и разводе земного молодого человека и дочери морского властителя, аналогичный сказанию осетин о браке Ахсартага и *Дзерассы*, а отчасти и *Хамыца с Быценон*, — где младший брат Хоори (Хоходеми) отправляется в подводное царство по приказу старшего брата Ходэри. Там он женится на Тойотами-химэ, но все же возвращается на землю, где побеждает своего брата. Тойотами-химэ выходит из моря на землю, где же в маленькой хижине рождает ребенка. В конце концов она возвращается в море.

Ацухико Йосида отмечает значительное сходство Нартовских сказаний о *Сослане* и греческих мифов об *Орфее* с японским мифом, рассказывающим о приключении бога Изанаги, который также осмелился спуститься в подземную страну теней, чтобы вывести свою умершую жену Изанами к живым. Изанаги, как и Орфей, не достигает цели своего предприятия и один возвращается на землю, потому что он преступил повеление, запрещавшее ему видеть свою любимую супругу в облике призрака. Также следы влияния греческого мифа об Орфее, по его мнению, очень заметны в осетинском *цикле*, посвященном подвигам Сослана. Он дважды спускается в *ад*: первый раз он выводит оттуда свою мать *Шатану*, как греческий Дионис воскрешает свою мать Семелу; в другой раз





он совершает такой же подвиг, чтобы вновь увидеть, как Орфей и Изаанаги, свою умершую супругу. И в этом втором рассказе как раз перед своим посещением *Страны мертвых* суровый воин внезапно превращается в персонажа, который очень напоминает греческого Орфея, и начинает творить чудеса звуками струнного инструмента — *фандыра*.

По К. Скотту Литтлтоу, у Сусаноо с Батрадзом много общего. Согласно преданию, после своего изгнания из Небесных полей Сусаноо спустился к реке Хи в провинции Идзумо, где встретил плачущих старика со старухой и девочкой. Старик представился как Асинадзуги, сын старшего бога гор Ооямацуми. Его женой была богиня Тэнадзуги. Девочка же была Кусинада-химэ, богиня и будущая супруга Сусаноо. На вопрос, почему семья в таком горе, старик ответил, что у него раньше было восемь дочерей, но всех, вплоть до последней, пришлось по очереди отдать чудовищу — восьмиголовому гигантскому змею. После того как старик пообещал герою отдать ему Кусинада-химэ в жены, Сусаноо с его помощью подготовил хитрость, чтобы победить Змея. Он приказал сварить жбан восемь раз перегнанного сакэ и поставил напиток внутри высокой изгороди с восемью воротами. Затем явился змей Ямата-но ороты, всеми восемью головами выпил сакэ и, опьянев, заснул крепким сном. Тогда Сусаноо отрубил своим мечом Тоцука-но цуруги змею все головы, окрасив при этом *воды* реки Хи его кровью в красный цвет. Когда герой разрубил средний хвост чудовища, он обнаружил Кусанаги — священный меч, являющийся сейчас одной из трех регалий японских императоров. Роль Шатана, отдающей *Залийскому змею* в осетинском сказании о добывании воды для охлаждения родившегося Батрадза, может показаться в целом эквивалентной роли, которую играет Кусинада-химэ: собирающий воду дракон имеет (или требует) половое сношение с женской фигурой, заинтересованной в правильном использовании и распределении воды. Меч Батрадза окрашивает кровью в красный цвет воды моря, а сам он выступает убийцей многоголовых залийских змей.

Йосида, а затем К. Скотт Литтлтон сопоставили с Нартом Батрадзом также японского синтоистского бога, легендарного героя-полковод-

ца Ямато Такэру. Ведь после возвращения принца Ямато Такэру в столицу, император Кэйко приказал ему покорить восточные земли Хонсю. Принц отправился в храм Исэ, где получил от своей тетки Ямато-химэ священный и чудесный меч Кусанаги и мешочек с огнивом. После этого он сел в лодку и поплыл на восток. В краю Сагами местный вождь поджег поле, на котором находился Такэру. Принц скосил траву вокруг себя божественным мечом и, взяв огниво, развел встречный *огонь*, который обернулся против войск врага. После завоевания северо-востока Хонсю Ямато Такэру возвращался домой через землю Овари. В местности Ацута он сошелся с девушкой Миядзу-химэ, которой оставил свой божественный меч. По ее просьбе принц вознамерился покорить голыми руками божество, жившее на вершине горы Ибуки. Это оказалось роковой ошибкой. Поднимаясь на гору, он встретил гигантского белого кабана, которого принял за посланника божества, и решил отложить его убийство, пока он сам не одолеет божество. Однако кабан и был этим самым божеством, и он вызвал сильный град, обрушившийся на Ямато Такэру, когда герой продолжал подниматься на гору. Так Ямато Такэру получил смертельное ранение. Будучи перенесен на берег около Оцу, где он оставил другой меч под сосной, принц вскоре скончался. По мнению Литтлтона, Ямато Такэру во многих аспектах даже ближе Батрадзу, чем *Артуру*. Как и Батрадз, японский герой имеет склонность к вспышкам насилия, в некоторых случаях направленным против собственного народа (например, когда он жестоко убивает своего старшего брата). Связь видна даже в некоторых, казалось бы, второстепенных деталях: не только Ямато-такэру, но и Батрадз получает свой волшебный меч от мистически одаренной родственницы, при этом родственница, Шатана, тоже описывается именно как тетя героя. Смерть обоих героев наступает, когда они остаются без меча. «Тот факт, что Осетия географически является промежуточным звеном между Западной Европой и Японией, может отчасти объяснить тот факт, что Батрадз тематически занимает промежуточное положение между европейскими рефлексам этой героической традиции и той, которая возникла в Японии». Литтлтоу осталось неизвестным сказание о Батрадзе и *вепре*.





М. Мори исследует в японской мифологии мотивы горизонтального *инцеста* брата и сестры — Идзанаги и Идзанами, легендарного императора Каруномико и его сестры Карунохоирацуме, императрицы Сахохиме (жены императора Суйнина) и ее брата Сахохико. Последних она сравнивает с Сигмундом и Сигнью из скандинавской «Саги о Вельсунгах», но похожи они и на *Урызмага* с Шатаной.

Дж. Китагава, ссылаясь на исследования М. Ока, говорит о пяти типологических компонентах японской этнической культуры, причем последним является номадическое племя, прибывшее на запад Японии в III–IV вв. Ему были свойственны *шаманизм* и вертикальная *космогония*, однако главным божеством у кочевников выступала не Амагэрасу, а Такамимусуби. Миф об основании первого государства Ямато императором Дзимму Ока связывает именно с этой группой. Известный историк и археолог Эгами Намио тоже полагал, что пятая группа схемы Ока, относящаяся к кочевым племенам, около IV в. продвинулась в Корею и установила там свое господство, после чего под предводительством вождя, императора Суйнина (его имя и деяния отражены в обеих японских летописях), вторглась в Японию со стороны Кюсю, затем достигла центра страны, где и сформировала государство Ямато (так называемая «теория всадников» Эгами). Существуют утверждения некоторых ученых о связи пластинчатых лат, наездничества, соколиной *охоты* у японцев с культурой кочевников Центральной Азии. Влияние сарматов и алан на японскую культуру только начинает изучаться, что вполне может подарить немало неожиданностей для ученых. Японская исследовательница М. Огура, рассматривая японские легенды о сражениях с драконами и людоедами, а особенно о потере последними руки, рассуждает о том, что кочевники оставляли следы своих верований по *дороге* из восточных степей до Северной Европы, и отсюда происходят переключки между древнеяпонскими и германскими сказаниями, но Т. *Салбиев* уже указал на соответствие отсечения руки врага героем «Беовульфа» и аналогичных мотивов в Нартовском эпосе осетин.

Лит.: Ермакова Л. М. Речи богов и песни людей: (Ритуально-мифологические истоки японской литературной эстетики). М., 1995. С. 22–24; Йосида А. Дюмезиль и

сравнительное изучение японских мифов // ЭМОМК. Вл., 2001; его же: La mythologie japonaise: essai d'interprétation structurale, III–IV // Revue de l'histoire des religions. 1962. Vol. 161. P. 33; Mori M. Порівняльні дослідження японської міфології в контексті переказів про Сахохіме та Сахохіко // Народна творчість та етнографія. 2009. № 1. С. 56–59; Littleton C. Scott. Yamato-takeru: An «Arthurian» Hero in Japanese Tradition // Asian Folklore Studies. 1995. Vol. 54, No. 2. P. 259–274; его же: Susa-nō-wo versus Ya-mata nō worōti: An Indo-European Theme in Japanese Mythology // History of Religions. 1981. Vol. 20. P. 269–280; Oguira M. An Ogre's Arm: Japanese Analogues of Beowulf // Words and Works: Studies in Medieval English Language and Literature in Honour of Fred C. Robinson. Toronto, 1998.

К. Ю. Рахно

ЯСТРЕБ [ХЪÆРЦЦЫГЪА] — как и другие представители фауны, окружающей нартовский (скифо-аланский) мир, находит свое место в эпосе. Более всего отведено ему место в *кадаге* «Батрадз и сын Тара Мукара» («Батрадз æмæ Тары фырт Мукара»). По преданию, последний стал творить бесчинства на земле нартов. Увидев подобное, мудрая *Шатана* поймала Я. и сказала ему: «Лети скорее к Батрадзу и скажи ему: “Если стоишь — больше не садись, если сидишь — сразу вставай и явись в свое селение, потому что погибель пришла нартам”. Если скоро доставишь эту весть Батрадзу, дам я тебе на выбор птицу из моего птичника, а не то с корнем вырву я ваш ястребиный род». Так же, с помощью Я., Шатана извещает *Батрадза* об изверствах сына *Ганнага*.

В *кадаге* «Сослан и нарты» («Сослан æмæ Нарт») Шатана молит Я.: «О ястреб! Да даст мне Господь твою милость, лети к месту годичного балца моего сына Сослана и извести его: нарты решили твою мать живую сбросить в преисподнюю, и если ты мужчина, то не допусти этого, уже в субботу они ее бросают». Я. отказывает Шатане, поскольку *Сослан* не подпускал его к мясу зарезанного им скота.

Урызмаг посылает Я., чтобы известить Шатану, что он попал в ловушку в доме *Алагата*, в *кадаге* «Старый Урызмаг и Батрадз» («Зæронд Уырызмаг æмæ Батрадз»).

О Я. говорится и в *кадаге* «Сослан и сыновья Тара» («Сослан æмæ Тары фырттæ»): «И по этой радужной дороге послал Сослан своего прирученного Я. Тот вмиг слетал в крепость на





Желтом утесе и принес булатный ящик». Стада табуны и отары жителей *Терк-Турк* стерег, помимо прочих, Я. с железным клювом. В Я. превращаются *альчики* в состязании Сослана с *Алымбегом* или *Мукара*. Ангел равнины превращается в Я.-голубятника, чтобы загнать *Уастырджи* в образе *голубя* к Шатане.

Я. — весьма популярная среди сокольников птица как в древности, так и в наши дни, ибо она широко распространена в Причерноморье, на Кавказе и Средней Азии, сравнительно легко и быстро приручается и обучается, неприхотлива, неумоима, безотказна и эффективна в охоте, временами даже больше, чем сокол. За Я. могли давать лошадь с седлом и сбруей. У народов Кавказа считалось, что слабохарактерный и нервный человек не может как следует приручить Я., и прирученная птица явно выступала характеристикой Сослана. С ловчими птицами на Кавказе промышляли даже женщины и девушки.

В сокола или Я. воплощается индоарийский бог грома *Индра*, соответствующий Батрадзу. Я. у многих народов Евразии связывался с идеей души воина, охотника, мужчины, двойником которой он был при жизни человека и живым воплощением после смерти.

Лит.: СН. 1978; Наргы. ОГЭ. Кн. 2. С. 57, 62–63, 111, 138, 235–236, 243, 245, 317, 327–329, 391, 403, 433–434; С и м а к о в Г. Н. Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии: ритуальный и практический аспекты. СПб., 1998. С. 163, 206; его же: Соколиная охота в Средней Азии в XIX–XX веках: практический аспект. Бишкек, 1999. С. 50–52, 88; С и м а к о в Г. Н., Х е ц и я А. Д. Очерки соколиной охоты у народов Кавказа. Сухум, 2011. С. 22, 33–35.

Б. К. Харебов
К. Ю. Рахно

ЯЦЕНКО ИРИНА ВЛАДИМИРОВНА (1921–2014) — ученый-археолог, автор трудов по скифо-сарматским племенам. Родилась в Москве. После окончания школы в 1939 г. Я. поступила на ист. ф-тет МГУ и проходила специализацию на каф. археологии, основанной в том же году А. В. Арциховским. Научным руководителем, учителем Я. стал крупный скифолог и антиковед Б. Н. Граков. В 1945 г. Я. окончила каф. археологии, защитив дипломную работу на тему «Погребальные сооружения скифских рядовых могильников Нижнего Поднепровья IV–

III вв. до н. э.», а затем в 1945–1949 гг. под руководством Б. Н. Гракова обучалась в аспирантуре



И. В. Яценко

Института истории материальной культуры АН СССР (ныне — ИА РАН). В 1955 г. Я. защитила в Ин-те истории материальной культуры канд. дисс. на тему «Скифские памятники степного Приднепровья и Приазовья (VII–V вв. до н. э.)». В 1951–1962 гг. Я. работала в Государственном Историческом музее и опубликовала ряд научных трудов, в том числе монографию «Скифия VII–V вв. до н. э.», основанную на материалах ее канд. дисс. Эта книга и поныне остается одним из основополагающих скифологических исследований. В 1962 г., будучи уже известным ученым, Я. была приглашена работать на каф. археологии ист. ф-тета МГУ, где преподавала до 1994 г. Создала в археологии свою научную школу, отличительной чертой которой является симбиоз скифологии и антиковедения, в особенности в области позднескифской археологии. При этом научные интересы Я. были очень разносторонними и охватывали не только области скифологии и антиковедения, но и позднего бронзового века и сарматской археологии. Анализируя археологические шедевры, Я. проводит параллели с нартовским бытом, с древними верованиями из области искусства и приходит к выводу: этногенетические корни осетинской культуры через

тысячелетия дают о себе знать как в античном и средневековом мире, так и в сармато-аланском быту, традиционно восходящем к скифскому, иранскому миру.

Поиски параллелей уводят Я. в скифо-аланский мир. У скифов бытовали представления «об одноглазых людях», стерегущих золото грифонов. Как пишет Я., в скифском погребении IV в до н. э. у сел. Гюновка в Поднепровье найдена пластинка седла с любопытным сюжетом: всадник лучник у *Мирового древа* стреляет в убегающего *олена*. Золотое ажурное изделие представлено на синем фоне, а дерево украшено тремя плодами, выделенными красным цветом. Вторая иллюстрация ею взята из аланской исто-





рии: на Сальтовской пряже IX в. из Прикубанья изображен эпизод, напоминающий сюжет, как Ахсартаг поранил одну из этих птиц — свою будущую жену — *Дзерассу*. И, наконец, не менее интересна находка В. А. Кузнецова из Змейского аланского городища: на седле из катакомбы XIV в. обнаружена птица, несущая ветку с тремя плодами. Эти параллели — дополнительное свидетельство о скифо-аланских корнях основного ядра Нартовских сказаний осетин. См. *Яблоко Нартов*.

Лит.: Скифские памятники степного Приднестровья и Приазовья (VII–V вв до н. э.); Некоторые аспекты состояния скифской проблемы (в соавт.). М., 1980; Искусство эпохи раннего железа. М., 1977; Тарелочка царицы Гипепиран из Неаполя Скифского М., 1962; Кузнецов В. А. Аланские племена Северного Кавказа. С. 106, рис. 11, 7.

Л. К. Гостиева
К. Ю. Рахно

ЯЦЕНКО Сергей Александрович (1957) — д. и. н. (2002), с 2005 г. проф. каф. истории и теории культуры Российского гос. гуманитарного ун-та (РГГУ).



С. А. Яценко

Область научных интересов Я. — археология, история и культура древних ираноязычных и тюркоязычных народов (преимущественно кочевых). Ему принадлежат более 250 публикаций, в их числе в соавторстве

9 монографий и учебное пособие.

Я. впервые дана системная и сравнительная характеристика знаков-тамг и костюма ираноязычных этносов древности и раннего Средневековья. Наряду с другими важными темами, поднятыми автором: мифо-эпические сюжеты в древнем искусстве иранских народов (в т. ч. с активным использованием осетинского Нартовского эпоса); археологически выявляемые элементы их религиозных верований, социальное и политическое устройство обществ ранних ко-

чевников, анализ планиграфии древних курганных некрополей.

В исследованиях Я. разработана тематика параллелей Нартовского эпоса и религии алано-осетин в ряде композиций искусства различных иранских и иранизированных народов древности. Как полагает ученый, «на территории Сарматии наибольшее распространение получили сюжеты, связанные с аланскими этногенетическими легендами (брак Уастырджи и Дзерассы; охота на зайца — Быценон; парные мужские божества — Ахсар и Ахсартаг)». Я. также затронута проблема культурной преемственности в сфере мифологии и ритуальной практики.

Соч.: Антропоморфные изображения Сарматии // Аланы и Кавказ. Alanica–II. Вл., Цх., 1992. С. 189–214; О преемственности мифологических образов ранних и средневековых аланов // ПЭО. Вып. 2. Вл., 1992. С. 64–80; Специфические соответствия в алано-осетинском и алтае-саянском язычестве: к вопросу о миграции аланов // Семинар «Культурно-историческое единство Евразии и Великий Шелковый путь». М., 1993. № 3. С. 71–75; О сармато-аланском сюжете росписи в пантикапейском «склепе Анфестерия» // ВДИ. 1995. № 3. С. 188–194; Некоторые культовые сюжеты в искусстве сарматов Северного Кавказа I в. до н. э. — I в. н. э. // Между Азией и Европой. Кавказ в IV–I тыс. до н. э. СПб., 1996. С. 141–143; О переосмыслении некоторых образов античного искусства сармато-аланцами (сер. I — сер. III вв. н. э.) // Античная цивилизация и варварский мир. Новочеркасск, 1996. С. 19–20; Имена аланов из Танаиса второй половины II — первой пол. III вв. н. э. как исторический источник // ДА. 1998. № 1. С. 54–55; Сарматские погребальные ритуалы и осетинская этнография // РА. 1998. № 3. С. 67–74; Антропоморфные образы в искусстве ираноязычных народов Сарматии II–I вв. до н. э. // Stratum plus. 2000. № 4. СПб., Кишинев. С. 251–272; Эпический сюжет ираноязычных народов в древностях Степной Евразии // ВДИ. 2000. № 4. С. 186–204; Комплекс с аланскими знаменами из могильника Дачи у Азова (рубеж I–II вв. н. э.) // Историко-археологические исследования в Азове и на Нижнем Дону в 1999–2000 гг. Азов, 2001. Вып. 17. С. 363–373; О шаманстве у алано-осетин // Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: V «Минаевские чтения» по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа. Ставрополь, 2001. С. 73–75 и др.

Л. К. Гостиева

ОСЕТИНСКО-РУССКИЙ УКАЗАТЕЛЬ



- Авайрагтæ — авары
Авд æфсымæры — семь братьев
Авд дæлзæххы — семь подземелий
Авд зæды хо — сестра семи ангелов
Авд нарты — семь нартов
Агуындæ — Агунда
Агуыртæ — агуры
Агъуырболат — Агурболат
Адæу-уайыг — Адау-уаиг
Адзалы æртæ фаты — Адзала три стрелы
Аза-бæлас — Аза-дерево
Азны быдыр — поле Азна
Айгуыртæ — айгуры
Айдан — зеркало
Акуыллæ — Акола
Алагатæ — Алагата
Алагуан — Алагуан
Аламааты æртæ фаты — три волшебные стрелы
Аламааты бæндан — волшебная веревка
Аламааты дыууæ басмахы — волшебные чувяки
Аламааты кæфой — волшебный совок
Аламааты лæдзæг — волшебная палка
Аламааты фынг — волшебный стол
Алмутахъ — Алмутак
Андиаг нымæт — андийская бурка
Арахъан бæх — Аракан-конь
Арв — небо
Арвайдан — Небесное зеркало
Арвы асин — небесная лестница
Арвы дуар — небесные врата
Арвы минавар — посланец неба
Арвы рæсугъд — небесная красавица
Арвы рæхыс — небесная цепь
Арвы рон — пояс неба
Арвы чызг — дочь неба
Ард — клятва
Арс — медведь
Арц — копье
Арынг — корыто
Арыхъ-сапон — Арык-мыло
Астæуккаг сых — Средний квартал
Астфисынон, цыппаркъуымон хæдзар — вось-
мигранный четырехугольный дом
Ахъ-денджыз — Ак-море
Ацара / Ацира-рæсугъд — Ацара / красавица
Ацира
Ацæти кизгæ — девушка из рода Ацата
Æвдадзы хос — волшебное средство
Æвдсарон уайыг — семиглавый великан
Æвсæнтæ — Авсановы
Æгъдау æмæ ритуал эпосы — обряд и ритуал в
эпосе
Æддагон иудзинадтæ — Ареальные связи
Æлбортæ — Алборовы
Æлдар — алдар
Æлдататæ — Алдатовы
Æмбалтæ — Амбаловы
Æмбисæндтæ, загъдаутæ, арфæтæ — афористи-
ческие жанры
Æмзор — Амзор
Æмцег — аталык
Æндон галуан — стальной замок
Æрвнæрды бардуаг — покровитель грома
Æрвон æзгъæр — небесный металл
Æрвон зынг — небесный огонь
Æргъæу уаг — перламутровая комната
Æрджынараг — Арджинараг
Æрду (хъуын) — волос





- Æрдхорддзинад — побратимство
 Æрзæмайхуæ — Арзамайхуа
 Æргæ Наргы — Три Нарта
 Æргæ уæливыхы — три пирога
 Æрфæн — Арфан
 Æрфæны фæд — Млечный путь
 Æрхуы мæсыг — медная башня
 Æрхызы дæндаг — зуб Аркыза
 Æрчытæ — Арчита
 Æстгарц — булава
 Æсхæлварæз — Аскалвараз
 Æфсатийы уадындз — свирель Афсати
 Æфсæн дуар — железные ворота
 Æфсæн кьулæг — палица железная
 Æфсæндзых бæх — железномордый конь
 Æфсæндзых бирагъ — железномордый волк
 Æфсæндзых куййтæ — железномордые собаки
 Æхсаргард — сабля, шашка
 Æхсары кард — меч Ахсара
 Æхсæртæггаты зæронд хæдзар — старый дом
 Ахсартаггата
 Æхсон уайыг — кремневый великан
 Æхсыры цад — молочное озеро
 Бабиаг æфтаугæ — бабийская накидка
 Бабырст — набег
 Балсæджы Цалх — Балсагово Колесо
 Балц — поход
 Бафоны æфцаг — Бафона перевал
 Бæгæны — пиво
 Бæлон — голубь
 Бæраг бынæттæ — знаковые места
 Бæрз уис — прут из березы
 Бæсты рæсугъд — Краса мира
 Бæх — конь
 Бæхфæлдисын — обряд посвящения коня
 Бирагъ — волк
 Бонварнон — Венера
 Борæты сармадзан — пушка Бората
 Бурны фырт — сын Бурна
 Бызы быдыр — поле Быза
 Быценты лæппу — мальчик из Быцента
 Гамхуд — шапка-невидимка
 Гуры фидар — крепость Гори
 Дауджыты лæвæрттæ — дары небожителей
 Дæлимонты бæх — конь далимонов
 Дæллаг сых — Нижний квартал
 Дæргъæфсæры чызг — дочь Даргафсара
 Дæсны — знахарь
 Дзæнæт — рай
 Дзæнæты быдыр — Райское поле
 Дзылаг — Джулат
 Доны калм — водяная змея
 Дугъ — скачки
 Дудахъ — дрофа
 Дунæмбарынад — мировоззрение
 Дунейы сфæлдыст — сотворение мира
 Дунеон бæлас — Мировое древо
 Дыдзы хур — Солнце мертвых
 Дыуадæстæнон фæндыр — арфа двенадцати-
 струнная
 Ехс — плеть
 Залгъæд — азания
 Зæлдаг кæлмæрзæн — шелковый платок
 Зæппадз — склеп
 Зæрватыкк — ласточка
 Зæрин кьухдарæн — золотое кольцо
 Зæрисæры чызг — дочь Зарисара
 Зæххы бардуаг — покровитель земли
 Згъæр — доспех
 Зилгæ дзæнхъа — вращающийся камень
 Зилгæ цад — вращающееся озеро
 Зынаргъ дуртæ — драгоценные камни
 Зынг — огонь
 Зынджы бардуаг — покровитель огня
 Зындон — ад
 Зындоны цад — озеро ада
 Изæры дымгæ — вечерний ветер
 Ирæд — калым
 Ирон кадджыты æвзаг — язык осетинских ска-
 заний
 Иунæг — Одинокий
 Иунæджы лæгæт — пещера Одинокого
 Иуцæстон уайыг — циклоп, одноглазый вели-
 кан
 Кадæг — сказание
 Кадæггæнæг — сказитель
 Кадджыты æвзаг — язык сказаний
 Кадзи — злые духи
 Кадзиты Сатана — Шатана Кадзиевская
 Калм — змея
 Кард — меч
 Кæвдæсард — рожденный в яслях
 Кæлæнгæнæг — колдун
 Кæлмæрзæн — платок





- Кæфой — совок
Кæфтытæ — танцы
Ком — ущелье
Кувæн къуыпп — Молитвенный холм
Куывд — пир
Куызд — собака
Куыраг — шуба
Куырдон куыст — кузнечное дело
Куырдыт сых — Квартал кузнецов
Къармагон — Кармагон
Къæццитæ — Каццита
Къонайы рæхыс — надочажная цепь
Къулбадæг-ус — ведунья
Къухдарæн — кольцо
Къухылхæцаг — шафер
Къуыбылой — клубок
Лæгæт — пещера
Лæгæты бардуаг — покровительница пещеры
Лæдзæг — посох
Лæзгъæр / Лæгъæр обау — Лазгар / холм Лагзар
Лæмз — чудесная мазь
Лæц — Лац
Лечи бардуаг — покровитель Леча
Майрæмбон — пятница
Мард ныгæныны æгъдæуттæ — погребальные обряды
Мардагасгæнаг, мардавдадз фæткъуы — яблоко, оживляющее мертвых
Мæй — Луна
Мæликк — Малик
Мæлхы быдыр — Поле Малка
Мæрдты айдан — Зеркало мертвых
Мæрдты бæстæ — Страна мертвых
Мæрдты хур — Солнце мертвых
Мæсыг — башня
Мигъы бардуаг — покровитель туч
Мидæгмой — примак
Мифологон зарджытæ — мифологические песни
Мыггаджы хистæр — старший фамилии
Мыдамæстытæ — медовые лепешки
Мысæн обау — памятный курган
Мыст — мышь
Мыстулæг — ласка
Мысыр — Египет
Мысыры паддзах — Египетский правитель
Нартæ æмæ Даредзантæ — Нарты и Даредзаны
Нартæ ирæтты царды — Нарты в жизни осетин
Нартхор — кукуруза
Нарты авд хойы — семь сестер нартов
Нарты æвдæлон рæстæг — досуг нартов
Нарты æгъдау — этикет нартов
Нарты æлгъыст — проклятие нартов
Нарты æртæ сыхы — три квартала нартов
Нарты æртæ тыны — три нартовских отрезка сукна
Нарты бæстæ — Страна Нартов
Нарты бæхбæттæн — коновязь нартов
Нарты быркуы — нартовский большой кувшин
Нарты гуыппырсагтæ — именитые нарты
Нарты дзуар — святой нартов
Нарты дуне — мир нартов
Нарты иумæйаг хæдзар — Общий дом нартов
«Нарты куывд» — «Пир Нартов»
Нарты куырайтæ — мельницы нартов
Нарты обау — курган нартов
Нарты равзæрд — происхождение нартов
Нарты райдиан — начало нартов
Нарты сæфт — гибель нартов
Нарты суадон — нартовский родник
Нарты сывæллæттæ — дети нартов
Нарты уæлмæрд — кладбище нартов
Нарты фæткъуы — Яблоко Нартов
Нарты хæларгтæ æмæ знæгтæ — друзья и враги нартов
Нарты хæринагтæ — пища нартов
Нарты хуыздæр — лучший среди нартов
Нарты хьалтæ — нартовские гордецы
Нарты хъæзтытæ — игры нартов
Нарты хъæу — Селение Нартов
Нарты чырын — нартовский сундук
Нарты эпосы бындур — ядро «Нартиады»
Нæлгоймæгты цæдистæ — мужские союзы
Нæртон диссагтæ — чудеса нартовские
Ногъайы быдыр — Ногайская равнина
Номæварæн — наречение имени
Нымад — счет
Нымæт — бурка
Нымæтын ехс — войлочная плеть
Нымæц — число
Обауы цæрджытæ — жители холма
Ойнони Цалх — Ойнона Колесо
Пехуымпар — пророк
Рæстæг эпосы — время в эпосе
Рæхыс — надочажная цепь





- Рувас — лиса
 Саг — олень
 Саджы фырт — оленя сын
 Сау æлдар — Черный алдар
 Сау æфцаг — Черный перевал
 Сау барæг — черный всадник
 Сау денджыз — Черное море
 Сау ком — черное ущелье
 Сау рувас — черная лиса
 Сау сынт — черный ворон
 Сау уæйыг — Черный великан
 Сау хох — Черная гора
 Сау хохы айнæг — скала Черной горы
 Сауайнæджы æлдар — Сауайнагский алдар
 Сауайнæджы рæсугъд — красавица Черной скалы
 Сафайы зæппадз — склеп Сафа
 Сахы рæсугъд — красавица Сах
 Сæдæсæрон уæйыг — стоглавый великан
 Сæлавыр — куница
 Сæлхæйы рæсугъд — красавица Салха
 Сæн — вино
 Сæракъуыр — обычай отсечения головы
 Сæргæхц — череп
 Сæрзæнт — шлем
 Сечъы лæгæт — пещера Сеча
 Сидзæр лæппу — мальчик-сирота
 Симды фæз — Поляна симда
 Сираг бæх — конь-иноходец
 Скæсæны денджыз — Восточное море
 Соппары æрдозæ — поляна Соппара
 Сослани æндурæ — Сослана лук
 Сосланы бæрæгбон — Сослана праздник
 Сосланы бæх — Сослана конь
 Сосланы ингæн — Сослана могила
 Сосланы фырт — Сослана сын
 Сохъуыр уæйыг — Кривой великан
 Ссырджын сылгоймаг — клыкастая женщина
 Стыр лæгæты бардуаг — покровитель большой пещеры
 Сухы быдыр — Сухская равнина
 Сухы цагъд — Сухское побоище
 Схуалийы уæйыг — Схуали-великан
 Сыгъдæгдзинады нысан — символ непорочности
 Сызгъæрин бæлæгъ — золотая лодка
 Сызгъæрин кæрц — золотая шуба
 Сызгъæрин пурти — золотой мяч
 Сызгъæрин рон — золотой пояс
 Сызгъæрин уадынз — золотая свирель
 Сызгъæрин фæткъуы — золотое яблоко
 Сызгъæрин цад — золотое озеро
 Сырдоны фæндыр — арфа Сырдона
 Сырдоны хæдзар — Лабиринт Сырдона
 Тарфы лæгæт — пещера Тарфа
 Тахъа — шлем
 Тæлыгты быдыр — поле Талыгта
 Тæрхоны обау — Холм правосудия
 Тæрхъус — заяц
 Тæссарвад — кривоногий
 Тæхгæ царм — летающая шукура
 Тинты кæрц — соболиная шуба
 Тугисын — кровная месть
 Тугъаны фæз — Тугана поляна
 Уадагæ — Уадаевы
 Уаддымд — быстроногий конь
 Уады бардуаг — покровитель ветра
 Уадынз — свирель
 Уазалы бардуаг — покровитель холода
 Уазæгтæ — Вазаговы
 Уазæгуарзондзинад — гостеприимство
 Уанетæ — Ванеевы
 Уарæн фæз — Площадь дележа
 Уарбийы æфсæдтæ — войска Уарби
 Уарт — щит
 Уастырджийы æртæкъахыг бæх — Трехногий конь Уастырджи
 Уæдæрæг — Уадараг
 Уæйгуытæ — великаны
 Уæйгуыты бæстæ — страна великанов
 Уæйгуыты къæдзæх — скала великанов
 Уæйгуыты сых — квартал великанов
 Уæйгуыты хох — гора великанов
 Уæйыг — великан
 Уæйыджы дур — камень великана
 Уæйыджы сæргæхц — череп великана
 Уæлæдарæс — одежда
 Уæллаг сых — Верхний квартал
 Уæрхæджы æртæ фæдзæхсты — Уархага три наказа
 Уæсхæри æфсæдтæ — Уасхара войска
 Урс денджыз — Белое море
 Урс тырыса — флаг белый
 Уызын — еж
 Уырбыны бардуаг — покровитель Уырбына





- Уырбыны дон — река Уырбын
Уырызмæджы æнæном лæппу — Безымянный сын Урызмага
Уырызмæджы къæлæтджын — кресло Урызмага
Фарны зæд — фарна ангел
Фат æмæ æрдын — лук и стрелы
Фатимæ-рæсугъд — красавица Фатима
Фæдис — тревога
Фæлвæрайы нæргæ ехс — Фалвары гремющая плеть
Фæндаг — дорога
Фæндыр — фандыр
Фæныкгуыз лæппу — мальчик-домосед
Фæранк, фыранк — барс
Фæрдыгдур рудзынг — окно из драгоценной бузины
Фæстамаæ зæвæтджынтæ — нечистая сила
Фидиуæг — глашатай
Физонаг — шашлык
Фыдæхдзинады мотив — мотив вражды
Фыдбылызы дзæкъул — мешок зла
Фыдрохæнаен дур — камень забвения
Фыдрохæнаен цъæх дур — синий камень забвения
Фыййау — пастух
Фынгæмбæрзæн — скатерть
Фыццаг Нарт — Первый Нарт
Хадзиты паддзах — Хадзитов правитель
Хазмы быдыр — Хазмийская равнина
Халон — ворон
Хатиаг æвзаг — хатиагский язык
Хахиаг хахидонæ — хахийская уздечка
Хæдзарадон амалиуæг — домашние промыслы
Хæдзарадон куыстыгæ — хозяйственные занятия
Хæдисгæ фынг — волшебный стол
Хæйрæг — черт
Хæмыцы рихи — Хамыца ус
Хæрæг — осел
Хæфс — лягушка
Хæцæн быдыр — поле битвы
Хид — мост
Хил — волос
Хил асин — волосная лестница
Хозы быдыр — Хоza равнина
Хоры бардуаг — покровитель урожая
Хос — лекарство
Худинаджы зарæг — позорная песня
Хур — Солнце
Хур æмæ Мæй — Солнце и Луна
Хуруат фæз — поляна Хуруат
Хуры æртæ чызджы — Солнца три дочери
Хуры бардуаг — покровитель Солнца
Хуры быдыр — Солнца поле
Хуры фæз — Солнца поляна
Хуры фырт — Солнца сын
Хуры хо — Солнца сестра
Хуры хъæу — Солнца селение
Хуры чызг — Солнца дочь
Хуызы быдыр — Хуыза равнина
Хуымæллæг — хмель
Хуырджын быдыр — каменистое поле
Хуыцау — Бог
Хуыцау æмæ Хуры фырт — сын Бога и Солнца
Хуыцауы æртæ цæссыджы — Три слезы Бога
Хуыцауы быдыр — равнина Бога
Хуыцауы кæрцы зæронд — старая шуба Бога
Хуыцауы фæткъуы — яблоко Бога
Хуыцауы хæдзар — дом Бога
Хуыцауы хæрæфырт — племянник Бога
Хуыцæутты Хуыцау — Бог богов
Хызы фидар — крепость Хыз
Хызыны æфцаг — перевал Хызына
Хъабахъ — древний погребальный обряд
Хъазæн фæз — Поляна игр
Хъазбегтæ — Казбековы
Хъазитæ — Казиевы
Хъаиртæ — Каировы
Хъайтмазтæ — Кайтмазовы
Хъайтыхътæ — Кайтуковы
Хъалæгатæ — Каллаговы
Хъалицтæ — Калицевы
Хъама — кинжал
Хъамболтæ — Камболовы
Хъамбул уæраг — сильное колено
Хъандзалджын уæрдон — стальная колесница
Хъантемыратæ — Кантемировы
Хъаныхъуатæ — Кануковы
Хъарамæдз — Карамаз
Хъара-Ногай — Кара-Ногай
Хъара-сапон — Кара-мыло
Хъаратæ — Караевы
Хъарæмæгъ — Карамаг
Хъариатæ — Каряевы
Хъасболат — Касболат





Хъæддаг карк — фазан	Цад — озеро
Хъæддаг хуы — вебрь	Цады бардуаг — покровитель озера
Хъæндзæргæс — Кандзаргас	Царм — шкура
Хъæрæдзау — Карадзау	Царциаты калак — Царциатское городище
Хъæргъæу фæз — поляна Каргау	Цæгæрсæр Мæликк — плешивый Малик
Хъæриу-хох — Кариу-хох	Цæргæс — орел
Хъæрццыгъа — ястреб	Цæрддзуйы лæгæт — пещера Царддзу
Хъæцмæзтæ — Качмазовы	Цæхджын гуылтæ — соленые лепешки
Хъесатæ — Кесаевы	Церечы згъæр — Церекон панцирь
Хъиргъутæ — Киргуевы	Цирхъ — меч, сабля, секира
Хъисын-фæндыр — скрипка	Цирхъ æмæ фæндыр — меч и фандыр
Хъодзастæ — Кодзасовы	Цоцитæ — Чочиевы
Хъотайтæ — Котаевы	Цуайнаг — котел
Хъуланы æфсæдтæ — войска Кулана	Цуан — охота
Хъулонзачъе уайыг — пестробородый великан	Цуанæтты æвзаг — охотничий язык
Хъултæ — альчики	Цъиусур — коршун
Хъулты хъазт — игра в альчики	Цъырынджы фырт — Цырынга сын
Хъусæджытæ — серьги	Цыбыртæ — Чибиловы
Хъуылатæ — Куловы	Цыкура-фæрдиг — Цыкура-бусина (чудесная бусина)
Хъуылымбегтæ — Кулумбеговы	Цырт — памятник
Хъуымбара — кумбара, пушка	Чыры лæгæт — пещера Чыр
Хъуымыхъхъаг чызг — девушка-кумычка	Чырын — сундук
Хъуысатæ — Кусовы	Эпосы бындур — ядро эпоса
Хъыбызтæ — Кибизовы	Эпосы цардхъомдзинад — жизненность эпоса
Хъызмыдæ — Кызмыда	Эпосы циклтæ — циклы эпоса
Хъырмызы быдыр — Кырмыза равнина	



Научно-популярное издание

ЭНЦИКЛОПЕДИЯ ОСЕТИНСКОЙ НАРТИАДЫ

Т. 3

Дизайн и художественное оформление *Н. Ф. Василенко*

Корректор *И. Г. Дзуцева*

Компьютерное обеспечение *Н. А. Семенова*

Подписано к печати 01.05.2023. Формат бумаги 84×108¹/₁₆.
Гарн. шрифта «Times New Roman». Печать офсетная. Усл.-п.л. 47,46.
Учетно-изд. л. 42,63. Тираж 1000 экз. Заказ №

Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований
им. В. И. Абаева — филиал ФГБУН Федерального научного центра «Владикавказский
научный центр Российской академии наук» (СОИГСИ ВНИЦ РАН)
362040, РСО-Алания, г. Владикавказ, пр. Мира, 10



Издательство «Абета»

РСО-Алания, г. Владикавказ, ул. Стаханова, 8

Исполнительный директор *Н. А. Эраносова*

Главный редактор *А. П. Донченко*

Тел.: +7(8672)92-35-92; +7(8672)94-60-14;

e-mail: donizd@mail.ru