

NARTAMONGÆ

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



Vol. IX

№1–2

2012

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК И ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ
СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ – АЛАНИЯ
ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
ЦЕНТР СКИФО-АЛАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. В. И. АБАЕВА

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

NARTAMONGÆ

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



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

2012

Vol. IX

№ 1, 2

Dzæwdžyqæw/Vladikavkaz – Paris

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК И ПРАВИТЕЛЬСТВО РЕСПУБЛИКИ
СЕВЕРНАЯ ОСЕТИЯ – АЛАНИЯ
ВЛАДИКАВКАЗСКИЙ НАУЧНЫЙ ЦЕНТР
ЦЕНТР СКИФО-АЛАНСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ им. В. И. АБАЕВА

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

NARTAMONGÆ

Revue

d'Études Alano-Ossétiques:

Épopée, Mythologie, Langage, Histoire



The Journal

of Alano-Ossetic Studies:

Epic, Mythology, Language, History

2012

Vol. IX

№ 1, 2

Paris – Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw

The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies

is a new academic institution devoted to the scholarly study of Culture, History and Languages of Ancient Iranian Nomads of Eurasia. It was established in its present form by the Russian Academy of Sciences as a part of its North Ossetian Branch in Vladikavkaz.

The Abaev Centre's Periodical,

NARTAMONGÆ

The Journal of Alano-Ossetic Studies:

Epic, Mythology, Language, History

is published twice a year in collaboration with the Centre d'Études russes et eurasiennes of Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris.

Current rates for subscriptions for the volume (calendar year):

Institutions \$ 50 p.a.

Private individuals \$ 40 p.a.

(Please add \$ 12.00 postage for non-Russian addresses)

Single issues of the NARTAMONGÆ may be purchased for \$ 25.00. For further information on how to pay or for any other questions, please contact:

RUSSIAN FEDERATION, 362040, Republic of North Ossetia-Alania, VLADIKAVKAZ, Prospect Mira,10. The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies

© Центр скифо-аланских исследований ВНИЦ РАН, 2012

© Издательство «Проект-Пресс», 2012

На обложке тома: изображения на электровом сосуде двух скифов, один из которых перевязывает раненую ногу другому. Курган Куль-Оба, IV в. до н.э.
Sur la couverture du volume: l'image sur le vase électrum des deux Scythes, dont l'un panse jambe blessée à l'autre. Tumulus de Kul-Oba, IV^e siècle avant J.C.
On the cover of the volume: the image on the electrum vessel of two Scythians, one of which binds up wounded leg to the other. Kul-Oba tumulus, IVth century BC.

NARTAMONGÆ

The Journal of Alano-Ossetic Studies:

Epic, Mythology, Language, History

Rédacteurs en chef – General Editors

Главные редакторы

François CORNILLOT

(INALCO, Paris)

Bagrat TEKHOV

(The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies, Vladikavkaz)

Rédacteurs – Editors

Редакторы

Agustí ALEMANY

(Universitat Autònoma de Barcelona)

Yuri DZITTSOITY

(South Ossetian State University)

Conseil Scientifique International – International Scientific Board –

Международный научный совет

Françoise BADER (E.P.H.E, Paris)

Georges CHARACHIDZÉ (Institut de France)

Gadži GAMZATOV (Russian Academy of Sciences)

Yuri VOROTNIKOV (Russian Academy of Sciences)

Nikolas KAZANSKY (Russian Academy of Sciences)

Askold IVANTCHIK (Russian Academy of Sciences)

Jean KELLENS (Collège de France)

Alexander LUBOTSKY (Leiden University)

Antonio PANAINO (Universita' degli studi di Bologna)

Adriano ROSSI (Istituto Universitario Orientale, Napoli)

Felix SLANOV (The *Aryana*- Company, Moscow)

Georgy CHOCHIEV (The Abaev Centre for Scytho-Alanic Studies)

CONTENTS
СОДЕРЖАНИЕ
SOMMAIRE

<i>В. И. АБАЕВ</i> . Скифский язык.....	7
<i>К. Т. ВИТЧАК</i> . Скифский язык: опыт описания.....	115
<i>Кристоф ВЬЕЛЬ</i> . Осетино-арийский героический мифоцикл.....	131
<i>Жорж ШАРАШИДЗЕ</i> . Индоевропейская память Кавказа.....	170
<i>Alain CHRISTOL (Rouen)</i> . Parole et Assemblée: de la Scythie aux Balkans.....	237
<i>Anna BUTLER</i> . Three Digoron Notes.....	245
<i>Е. Б. БЕСОЛОВА</i> . К этимологии термина «Нарт».....	250
<i>Я. В. ВАСИЛЬКОВ, Д. РАЗАУСКАС</i> . Балтийский ключ к проблеме Вия-Вайю.....	261
<i>Roland BIELMEIER</i> . Präverbien im Ossetischen.....	292
<i>Roland BIELMEIER</i> . Zur Entwicklung der Ossetischen Deklination.....	311
<i>В. Б. КОВАЛЕВСКАЯ</i> . Конь в истории и языке осетин.....	321
<i>Ю. А. ДЗИЦЦОИТЫ</i> . Этимологические заметки.....	331
<i>И. М. ДБЯКОНОВ</i> . К методике исследований по этнической истории («киммерийцы»)	340
<i>J. HARMATTA</i> . Proto-Iranians and Proto-Indians in Central Asia in the 2nd Millennium BC. (Linguistic Evidence).....	356
Юбилей ученого (к юбилею Л. А Чибирова).....	368

В. И. АБАЕВ

СКИФСКИЙ ЯЗЫК

1. Что мы называем скифским языком?

Термин «скифский язык» мы употребляем как общее название для всех иранских скифо-сарматских наречий и говоров, которые существовали на территории северного Причерноморья в период от VIII–VII вв. до н. э. до IV–V вв. н. э. Здесь нет надобности входить в обсуждение скифо-сарматской проблемы в целом. Работами Мюлленгофа, Вс. Миллера, Томашека, М. Фасмера и др. полностью доказано распространение ираноязычного элемента в Южной России в указанный период. Это население было известно классическим авторам под названием скифов Σκύθαι и сарматов Σαρμάται, *Sarmatae*. Его остатком являются современные осетины на Кавказе. Если под общим наименованием скифов и сарматов скрывались также некоторые не иранские элементы, что возможно, то приходится согласиться, что для их этнической и языковой характеристики сделано пока недостаточно¹. Во всяком случае ничего, что можно было бы противопоставить иранскому, как равноценное по объему и значению, пока не обнаружено.

Н. Я. Марр в своих работах «Термин скиф» (1922) и «Скифский язык» (1926) с полным основанием утверждает, что в северном Причерноморье древней эпохи, наряду с греческим и иранским элементом, следует считаться с элементом «третьим», местным, т. е. до-греческим и до-иранским². Пересмотрев заново весь материал, мы должны признать, что имеется значительное количество слов, имен и названий, которые не могут быть объяснены ни из греческого, ни из иранского. С большой долей

¹ Исключение составляют фракийские элементы, наличие которых несомненно и которые легко объясняются соседством и общением иранских племен с фракийскими.

² В существовании иранского элемента Н. Я. Марр никогда и нигде не сомневался. «Я отнюдь не имею в виду отрицать значение других племен, особенно же иранцев, в генезисе исторически существовавших на юге России скифов» (Избр. раб. V, I).

вероятности некоторые из этих неразъясненных элементов можно рассматривать как наследие до-иранского населения. Выявление и определение этих элементов должно производиться на основе точных и продуманных методов, а не путем произвольных домыслов и догадок. Первым шагом на этом пути должно быть выделение, путем тщательного лексического, фонетического и словообразовательного анализа, всех бесспорно иранских элементов. Таким путем будет расчищена почва для анализа и определения остальных элементов. Вместе с тем, можно надеяться, будет положен конец легковесным и безответственным спекуляциям на скифском материале, не имеющим ничего общего с наукой.

Скифо-сарматский языковой материал из Южной России, вполне достаточный, чтобы распознать в нем иранские элементы, слишком, однако, беден, чтобы можно было представить сколько-нибудь полную лингвистическую картину этого мира, раскинувшегося на обширном пространстве от Дуная до Каспийского моря и состоявшего, как можно думать, из многих наречий и диалектов. Связных текстов на этих наречиях до нас не дошло и, если бы не было осетинского языка, мы могли бы судить о них только по некоторым топонимическим названиям, по названиям племен и по собственным именам, которые в значительном числе встречаются в греческих надписях, находимых на месте старых греческих колоний-городов: Танаиды, Горгиппии, Пантикапея, Ольвии и др.

Однако, как ни скуден этот материал, необходимо извлечь из него максимум того, что он может дать. Споры об иранстве и неиранстве скифов и сарматов, основанные на единичных и случайных фактах и толкованиях, надо считать отошедшими в прошлое. Настало время подойти вплотную к языковой характеристике скифо-сарматской речи с охватом всего доступного материала, восстановить в меру возможного ее лексику, фонетику, грамматику и, таким образом, представить этот материал не в виде перечня отдельных разъяснений и толкований, а в виде элементов языковой системы. Настоящую работу о «скифском языке» мы рассматриваем как приступ к этой задаче.

Термин «скифский язык» в нашем употреблении может вызвать возражения, которые мы хотели бы тут же предупредить.

1. Поскольку в вопросе об этническом составе населения древней Скифии и Сарматии есть известные неясности, можно ли употреблять термин «скифский» как лингвистический? Пока не-иранские элементы не выявлены с такой же отчетливостью как иранские, такое употребление вполне законно. В настоящее время наименование «скифский» неприложимо ни к какому другому, исторически и лингвистически определимому языковому единству, кроме связанного с

иранскими элементами северного Причерноморья. Стало быть наш термин не оставляет места для каких-либо недоразумений или превратного понимания. Когда не-иранские элементы будут определены и представлены как нечто цельное в языковом отношении, противостоящее иранскому, тогда можно будет подумать об уточнении терминологии.

2. Иранское население северного Причерноморья было само, по всей видимости, неоднородно. У Геродота четко проводится различие между скифами и сарматами, причем границей между ними называется река Танаис (Дон). Различные авторы называют племена Языгов, Аорсов, Сираков, Алан, Роксолан и др. Можно ли в этих условиях говорить о каком-то едином североиранском языке и называть этот язык скифским? На этот вопрос можно ответить, что редко вообще бывает, чтобы язык не делился на диалекты и говоры. Говоря об иранской речи северного Причерноморья и применяя к ней обобщающее название «скифской», мы считаем само собой разумеющимся, что эта речь дробилась на множество разновидностей. Но мы убеждены вместе с тем, что у них был целый ряд общих черт, которые противопоставляли их остальным иранским наречиям и которые позволяют рассматривать все скифо-сарматские говоры как одно лингвистическое целое. Ничто не противоречит такой концепции и многое говорит в ее пользу. Наиболее значительным было, вероятно, различие между скифами и сарматами. Но даже о них Геродот говорит, что язык савроматов тот же скифский, но только с давних пор «испорченный» (IV, 117). Вряд ли различия между племенными говорами внутри скифского или внутри сарматского были более значительными. Мы увидим дальше, что в надписях, происходящих из разных весьма удаленных друг от друга областей скифо-сарматского мира, встречаются одни и те же иранские имена, с одними и теми же фонетическими и словообразовательными признаками. Все это дает право говорить о языковом единстве иранского Причерноморья и применить к этому единству одно общее наименование. Более точным было бы назвать его не «скифским», а «скифо-сарматским», но последнее наименование несколько громоздко. К тому же следует учесть, что и после появления сарматов, название «скифы», «скифский» оставалось наиболее обычным обозначением для всех, в том числе и предполагаемых сарматских племен. Так, Иосиф Флавий называет алан «скифским племенем» (Иудейская война, VII, 7, 4). Если у латинских авторов получил широкое хождение термин «сармат», то для греков после-геродотовского периода все «варвары» на север от Черного моря продолжали оставаться «скифами». Важнейшие работы о языковой принадлежности скифов и сарматов:

1. ВС. МИЛЛЕР. Осетинские этюды, III, 1887.
2. Он же. Эпиграфические следы иранства на Юге России. ЖМНП., 1886 окт., стр. 232–283.
3. Он же. К иранскому элементу в припонтийских греческих надписях. Изв. Археол. комиссии, вып. 47, 1913.
4. А. СОБОЛЕВСКИЙ. Русско-скифские этюды. Изв. Отд. русск. яз. и словесн. Акад. Наук, 26(1921), стр. 1–44, 27(1922) стр. 252–332.
5. Н. Я. МАРР. Термин скиф. 1922. Избр. раб. V. стр. 1–43.
6. Он же. Скифский язык. 1926. Избр. раб. V, стр. 191–223.
7. К. MÜLLENHOFF. Über die Herkunft und Sprache der Skythen und Sarmaten. Monatsberichte der Preuss. Akad. d. Wiss., 1866, VIII, стр. 549 сл.; ср. он же. Deutsche Altertumskunde, III, 1892, стр. 101–125, 205–211.
8. F. JUSTI. Iranisches Namenbuch, 1895.
9. W. TOMASCHEK. Kritik der ältesten Nachrichten über den skythischen Norden, I–II. Sitzungsber. d. Wiener Akad. 116 (1887), 117 (1889); ср. его же статьи в Pauly-Wissowa, Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft: Alani, Aorsi, Dandarii и др.
10. J. MARQUART. Untersuchungen zur Geschichte von Eran. Philologus, 54 (1895), 55 (1896), Supplem. 10 (1905).
11. M. VASMER. Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven. I. Die Iranier in Südrussland, 1923.
12. Его же статья «Skythen, Sprache» в «Reallexikon der Vorgeschichte» (XII, стр. 236–251).
13. Он же. Iranisches aus Südrussland. Streitberg-Festgabe, 1924, стр. 367–375.
14. Образцовое издание припонтийских греческих надписей дал В. ЛАТЫШЕВ. Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini graecae, et latinae, I (1885), II (1890), IV (1901).

2. Лексика

Элементы скифской лексики разбросаны в собственных именах, топонимических и племенных названиях, сохранных нам в многочисленных исторических, географических и эпиграфических источниках. В нижеследующем мы делаем попытку извлечь их оттуда и расположить в алфавитном порядке. Мы получим таким образом некие рудименты скифского словаря.

Хотя предпосылки для нашего начинания уже созданы работами наших предшественников, тем не менее мы встретимся с немалыми трудностями. Передача скифских имен греческими (или латинскими)

буквами была по необходимости весьма несовершенной: слишком велико было различие фонетических систем. Легко представить, что нередко были также случаи искажения, описок и ошибок. Восстановить, в этих условиях, подлинный звуковой облик скифских слов не так легко.

Но если трудно восстановить действительную *форму* скифских слов, то еще труднее обстоит дело с их *значением*. О значениях скифских имен или названий наши источники, как правило, не дают нам даже намека. Значения приходится устанавливать сравнительным путем, опираясь на данные иранского и индо-европейского языкознания. Главные инстанции, к которым приходится апеллировать, это, с одной стороны, древнеиранские языки (авеста и древнеперсидский), с другой – осетинский язык как непосредственный продолжатель скифского.

Не раз приходилось нам задумываться над вопросом: какие формы выставлять в нашем «словаре» как основные? Источники, из которых мы черпаем наш материал, охватывают огромный период, около 1000 лет. За это время язык, конечно, изменялся. Одну и ту же основу мы встречаем нередко на разных ступенях фонетической эволюции. Какую форму выставить как основную словарную? Мы нашли наиболее целесообразным выставлять в качестве исходных нормализованные древнеиранские формы, с учетом особенностей скифской группы. Иными словами, мы выставляем формы, которые, как мы думаем, совпали бы с древнейшими скифскими, если бы последние до нас дошли.

В тех случаях, когда для восстановления древнеиранской формы нет достаточных данных, мы выставляем наиболее архаическую из известных нам, реально засвидетельствованных форм.

Мы включаем в наш лексикон и те скифские имена, которые засвидетельствованы за пределами Скифии – во Фракии, Иберии и пр., если только они отмечены яркими признаками скифского происхождения.

В толковании скифских имен и названий мы частью примыкаем к нашим предшественникам, частью даем новые. В первом случае мы ссылаемся на сводную работу М. Фасмера: *Die Iranier in Südrussland* (1923), где интересующийся найдет дальнейшие библиографические указания. Мы избегали натянутых и сомнительных сближений и толкований и отваживались на анализ лишь тогда, когда чувствовали твердую почву под ногами. Все же в некоторых случаях, помеченных вопросительным знаком, мы допускаем возможность иной интерпретации, чем наша.

Осетинские параллели мы берем обычно из дигорского диалекта: дигорские формы, как правило, более архаичны и потому более близки к скифским.

СЛОВАРЬ СКИФСКИХ ОСНОВ

Сокращения в словаре:

Фасмер – М. Vasmer. Untersuchungen über die ältesten Wopnsitze der Slaven. I: Die Iranier in Südrussland. Leipzig, 1923.

Г – Горгиппия

Т – Танаида

О – Ольвия

Фн – Фанагория

П – Пантикапей

Фд – Феодосия

Х – Херсонес

а- привативная частица ‘не-’, ‘без-’:

- ~ ἐνάρεες (Геродот), ἀνάρεις (Гиппократ) ‘полумужчины, ‘гермафродиты’ (у скифов) = др. иран. *a-nar-ya* ‘не мужчина’ (ФАСМЕР, 13); ср. *nar*_i
- ~ Ἀτασας (Т) = ос. *æ-das* ‘безопасный’, из др. иран. *a-tars-* (ФАСМЕР, 34);
- ~ Ἀκάσας (Г) ос. *æ-gas* ‘здоровый’, ‘целый’, ‘невредимый’, из др. иран. *a-kās-*; ср. собст. имя *Šar-agas* в надписи II в. из Армази (Грузия), а также имена Ὀσσίγασος (Т), Οὐσίγασος (О), Γωδίγασος (Т); из аланского это слово усвоено в венгерский: венг. *egesz* ‘целый’, ‘здоровый’; ср. *akāsa*;
- ~ Ἀσαρος (Π) = др. иран. *a-sara-* ‘безголовый’ (ФАСМЕР, 34); ср. *sara*..

abra ‘небо’, др. инд. *abhra-* ‘облако’, авест. *awra-* ‘облако’, ос. *arv* (из **avr*) ‘небо’:

- ~ Ἀβραγος (О, встречается многократно) = *abr* + *ag* ‘небесный’, ‘Caelestinus’ (в осетинском обычно с другим суффиксом: *ærv-on* ‘небесный’); сюда же, возможно, Ἀβρόαγος (О) и Ἀβρόζεος (Т); ос. *abæreg* ‘разбойник’, не имеет сюда никакого отношения, вопреки Вс. Миллеру (ЖМНП., 1886, окт. стр. 249).

асуа ‘правдивый’, ‘праведный’, см. *hatya*.

ad- ‘есть, кушать’, авест. *ad-*, ст. слав. *jed-*, гр. ἔδω, лат. *edo*:

- ~ Ἀμάδοκοι ‘скифское племя’ (Гелланик по Стефану Визант.) = *āma-adaka* букв. «сыроеды», «едящие сырое» (ФАСМЕР, 11);
- ~ Οὐαργάδακος (Ο) = *varg-adak* букв. «волкоед»; ср. *varka*;
- ~ Τορεκκάδαи ‘сарматское племя’ (Птолемей); во второй части *ad-* ‘есть’; в первой иран. *turi-* ‘кислое молоко’(?) (ФАСМЕР, 54); или ос. *turæ* ‘суп’(?).

adari ‘внизу’, ‘под’, ос. *dælæ*, в сложных словах *dæl-*, авест. *aḍairi*:

- ↪ Δαλόσακος (Т) = ос. *dæl-os-æg* «находящийся в подчинении у женщины» (?).

afs- ‘лошадь’, см. *aspa-*.

aft- ‘семь’, см. *hapta-*.

aftaimak ‘седьмой’, см. *hapta-*.

agar ‘многий’, ‘чрезмерный’, ‘избыток’, ос. *ægær id.*, из др. иран. *a-kara* ‘бесконечный’; ср. *karana-* ‘конец’ и приват, част, *a-*:

- ↪ Ἀρδονάγαρος (Т) = ос. *ærdun-ægær* ‘многолучный’, ‘имеющий много луков’; ср. Ἀρδónαστος = *ærdun-ast* ‘восьмилучный’; см. *druna-*.

aḡdāk ‘обычай’ (?), согд. **aḡdāk* ‘завет’, ос. *æḡdaw* ‘обычай’:

- ↪ Ἀρδάδακος (Т) «следующий aḡd’у и обычаю», см. *arta*.

akāsa (*a-kās-*) ‘целый’, ‘невредимый’, ‘здоровый’ → *agas* → *igas* (ос. *ægas*, *igas*); ср. пехл. *kās-*, перс. *kāh-*, *kastan* ‘уменьшать’; ср. венгерское (из аланского) *egesz* ‘целый, здоровый’; см. *a-*:

- ↪ Ἀκάσας (Г);
- ↪ Šaragas имя питиахша в Грузии II в. н. э. (в надписи из Армази) = ос. *sær-ægas* ‘невредимый’, ‘с невредимой головой’; см. *sara*;
- ↪ Γωδίγασος (Т) = ос. *ḡud-igas* букв. «здравомысл»;
- ↪ Ὀσσίγασος (Т), Οὐσίγασος (Ο) = ос. *os-igas* «имеющий здоровую жену» («здоровых жен»);
- ↪ Σαυάγασκος (Фн) может быть = ос. *sæw-ægas* «невредимый утром», параллель к употребительному осетинскому выражению *sæw-zavd* «пораженный утром»; см. *sava* ‘утро’.

alan, allan ‘название скифского племени’, из *aryana* ‘арийский’, ‘ариец’, ос. *allon* см. *arya-*.

aluḡ ‘пиво’, древнегерм. **alut*, ос. *æluton*:

- ↪ Ἀλούθαγος (Ο); такое имя могло означать «пивовар» или «пиво-люб»; ср. Σάναγος (Ο) от *san* ‘вино’; ср. ос. *æluton* ‘пиво как ритуальный напиток’, грузинское (из аланского) *aludi*, *ludi* ‘пиво’; восходит к древнегерманскому *alut* ‘пиво’; (англ. *ale*); сюда же финское *olut* ‘пиво’, литов. *alūs*, древнерусское *олуй* ‘пиво’.

am- приставка, означающая совместность, см. *ham-*.

āma ‘сырой’, авест. *āma-*, ос. *xom*:

- ↪ Ἀμάδοποι ‘скифское племя’ (Гелланик по Стефану Визант.) = *āma-adaka* «едающие сырое» (Фасмер 11); ср. *ad-*.

ama ‘сильный, могучий’, авест. *ama-* (в осетинском не сохранилось):

- ↪ Ἀμάγη ‘сарматская царица’ (Фасмер, 31);

- ~ Ἀμόμαιος (O) = др. иран. *ama* ‘сильный’, ‘могучий’ + др. иран. *maua* ‘искусство’, ‘ловкость’ (Фасмер, 32); сюда же Ἀμίομαιος (O)? (Фасмер, 31);
- ~ Ἀμόσπαδος (O) = др. иран. *ama* + *spāda* ‘войско’ (Фасмер, 32).
- āmāy-** (*ā-māy-*) ‘строить’, ос. *amajun* ‘строить’:
- ~ Ἀμαίακος (T), Ἀμαείακος (T) = ос. *amajæg* ‘строитель’ (Фасмер, 31).
- ambust** ‘возвеличенный’ (?); из *ham-pus-* (?) ср. русск. *пышный* и пр.:
- ~ Ἀμβουστός (T);
- ~ Ἰράμβουστός (T).→
- ~ *Ambustan* ‘языгское собств. имя’ (GOMBOCZ. *Osseten-Spuren. in Ungarn*, стр. 9).
- ana-** ‘без’, ос. *ænæ*, авест. *ana*:
- ~ Ἀνάχαρσις ‘знаменитый скифский мудрец’ (Геродот и др.) = *ana-hvarti-* ‘невредимый’, ос. *ænæ-xwælc*; см. *hvar-* ‘повреждать’, ‘ранить’.
- andan** ‘сталь’, ос. *ændon*; ср. удмурт. *andan*, чечен. *ondun* ‘сталь’, *andanik* у Марко Поло «особый сорт стали»; происхождение не вполне ясно; может быть из иран. **han-dānu* ‘сплав’:
- ~ Ἀνδάνακος (T) (Фасмер, 32);
- ~ Ἀσπάνδανος (T) = *asp-andan* ‘стальноконный’, ‘имеющий стальных коней’; см. *aspa*;
- ~ Ἰασα[v]δάνακος (T) = *i-as-andan-ak* ‘стальной Ас’; см. *As* ‘скифское племя’, ‘аланы’, ‘осетины’.
- ār-** ‘вода’ (→*af*→*av*); ср. ос. *avg* ‘стекло’, *æv-dew* ‘демон (водяной)’:
- ~ Ἀβδάρακος (T) = *av-darak* ‘дающий воду’, ‘поющий водой’ (ср. ос. *don-daræg* id.)?
- ~ Ἀβνωζος (O) = *av-niwaz-* ‘водопийца’, ср. ос. *niwazun* ‘пить’ (Фасмер, 30).
- āpra** ‘водная глубь’ (*ār* вода + суффикс *-ra*?) → *arp*; ср. ос. *arf* ‘глубокий’:
- ~ Ἀρπόξαις ‘один из родоначальников скифского племени, сын Таргитаоса’ (Геродот) = *āpra-xšaya* ‘владыка вод’, ‘владыка Днепра’; см. под *xšay-*;
- ~ Δάναπρις ‘Днепр’ = *dān-āpr* = ос. *don-arf* ‘глубокая река’; см. *dānu*.
- ar-** ‘находить’, ‘добывать’, ‘рождать’, ос. *arun* | *jerun* (из *bar-* → *war-*?):
- ~ Γώαρ ‘аланский предводитель V в. н. э.’ (Олимпиодор и др.) – *go-ar* ‘добывающий скот’; см. *gau* ‘крупный рогатый скот’;
- ~ Ἐησάγαρος (O) = ос. *xšæz-sag-ar* «добывающий шесть оленей», т.е. «счастливый охотник»; см. *xšāš* ‘шесть’ и *sāka* ‘олень’;

- ↪ *Sagaris* (Овидий), *Saggarius* (Шиний) ‘река Березань’ букв. «где находят (*ar*) оленей (*sag*)».

ārāz- ‘направлять’, ‘устраивать’ (*ā-rāz-*), ос. *arazun* id; см. *rāz*.

arc ‘копье’, см. *arsti*.

ard культовой термин, ‘божество’; см. *arta*.

ardār ‘господин’, ‘князь’; ос. *ældar*, *ærdar* id. из *ærm-dar* (←*armadāra*) ‘руководитель’, ‘Handhaber’; из аланского усвоено в венгерский (*aladar*) и монгольский (*aldar*):

- ↪ ‘Ардарос’ (встречается многократно: Т, Г, П, Ф) (Фасмер, 33);
- ↪ ‘Ардаракос’ (Т, П, встречается несколько раз) = *ardar* + суффикс -*ак* (Фасмер, 33);
- ↪ ‘Ардарискос’ (Т) = *ardar* + греческий суффикс -*искос* (Фасмер, 33); см. *arm* и *dar*.

ardun ‘лук’, ос. *ærdun*; см. *druna*.

ārgā- ‘освящать религией’, ‘благословлять’ (из *ā-grā* ← *ā-gār*, где *gār* = др. иран. *gār*, *zār* ‘петь’); ср. ос. *arğaun*, прош. прич. *arğud* ‘освящать религией, церковной службой’, ‘совершать церковную службу’:

- ↪ ‘Αργόδας’ (Π), ‘Αργότας’ (Π) = ос. *arğud* ‘освященный’, ‘благословенный’, ‘Benedictus’ (Фасмер, 32); неотделимо отсюда название города ‘Αργώδα в Херсонесе Таврическом (Птолемей); может быть сюда же ‘Αργουάναγος’ (Ο) == *arğaujnag* ‘подлежащий благословению’, ‘Benedicendus’.

arma ‘рука’, ос. *arm*, др. иран. *arma*:

- ↪ ‘Ардарос’ = ос. *ærdar* ‘господин’ из *arm-dār* ‘руководитель’; см. *ardār*.
- ↪ *Saurmag* ‘грузинский царь’ (B g o s s e t. Histoire de la Géorgie, I, стр. 43) = ос. *saw-arm* ‘смуглорукий’ + суффикс -*ag*;
- ↪ Σαυρομάται (Геродот) → Σαρμάται (Скимн), *Sarmatae* (Плиний и др.) ‘сарматы’ м. б. — ос. *saw-arm-a-tæ* ‘смуглорукие’; см. *syāva*; другие толкования термина сармат см. Фасмер, 51.

arna ‘дикий, свирепый’, ос. *ærnaeg*, др. инд. *āraṇa-*, авест. *auruna*, *rēna-* ‘дикий’:

- ↪ ‘Αρνάκης’ (Τ); встречается и в других иранских языках (Justi, 27).

aršā ‘самец’, ‘мужчина’, авест. *aršan-* (в ос. нет) или

arša ‘медведь’, ос. *ars* ‘медведь’, авест. *arəša-*:

- ↪ ‘Αρσάκης’ (Π, Ο) = *aršaka-*, ос. *arsæg* в фамилии *Arsægatae*; широко распространено в Иране и Армении (Justi, 27 сл.); имя родоначальника парфянской династии Аршакидов; отсутствие в осетинском каких-либо следов древнеиранского *aršan-*

‘мужчина’ побуждает нас думать, что на скифской почве мы имеем дело скорее с *arša* ‘медведь’;

- ~ Ἀρσηούαχος (O), Ἀρσηόαχος (O), Ἀρσήοχος (O) = *arša-vahu* «добрый медведь»;
- ~ может быть сюда же племенное название из европейской Сарматии Ἀρσσηται (Птолемей).

aršti ‘копье’ ос. *arc*, др. перс. *aršti-*, авест. *aršti-*:

- ~ Ἀρδιέμμανος (Березань); δι, как и в некоторых других случаях, передает, возможно, *c*; тогда имеем стар. ос. *arcæ-[n]-man* = др. иран. *aršti-manu-* «человек с копьем», «копьеносец»; для *n* в *arcæm-man* ср. появление *n* в ос. *iwændæs* ‘одинадцать’, *rætaenağd* ‘оглобля’; см. *manu* ‘человек’, ‘мужчина’;
- ~ Χώδαρζος (O) = ос. *xwæd-arc* ‘снабженный копьем’, ‘копьеносец’; ср. *hvata*.

art ‘огонь’ см. *aθr-*,

arta → *ard* – одно из важнейших религиозных понятий иранского мира, ‘божество’, ‘олицетворение света, правды’, др. перс. *arta-*, авест. *aša-*, ос. *ard* ‘клятва’, первоначально «божество, которым клянутся»:

- ~ Ἀρδάβδα ‘аланское название города Феодосии в Крыму’ (Анонимный Перипл Понта Эвксинского V в. н. э.), в переводе на греческий означало ἐπτάθεος, т.е. ‘семибожный’, ‘посвященный семи богам’ = *ard-avd*; ср. ос. *ard* и *avd* ‘семь’ (Фасмер, 72); о порядке частей см. ниже, стр. 231 сл.; о другом старом названии Феодосии, Кафа, см. под словом *кара* ‘рыба’.
- ~ Ἀρδαβαύριος ‘имя трех византийских полководцев аланского происхождения’ (Феофан Малала), вероятно ос. *ard-bewrae* «наделенный многим *ard*’ом»;
- ~ Ἀρδάγδακος (T); в первой части *ard*, для второй ср. согдийское **ağdāk* ‘завет’, ос. *ağdaw* ‘освященный традицией обычай’; стало быть *ardağdak* может означать: «тот, кто следует *ard*’у и обычаю» (ср. Фасмер, 32);
- ~ Ὀδιάρδος (T); в первой части осетинское *od* ‘душа’, в родительном падеже: *odiard* «чья душа исполнена *ard*’а».

arvant ‘быстрый’, ‘сильный’, ‘отважный’, ‘герой’, авест. *aurvant*; в осетинском не сохранилось:

- ~ Ὀρόντης (O); встречается и в других иранских языках (Фасмер, 46, Justi, 235);
- ~ Ὀροφέρνης (Π) = *aurva-farna*(?) (Фасмер, 46).

arya ‘ариец’, ‘арийский’ → *al[y]a*, др. перс. *ariya-*, авест. *airya-*,

aryana ‘арийский’, ‘ариец’ → *alyana* → *allan (alan)*; ср. ос. *allon* ‘самоназвание осетин в сказках’:

- ~ *Arii* ‘сарматское племя’ (Епифаний Кипр) (Фасмер, 33);
- ~ Ἀριαντάς ‘имя скифского царя’ (Геродот) = др. иран. *arya-vant-* (Фасмер, 12);
- ~ Ἀριατεΐδης ‘имя скифского царя’ (Геродот) = др. иран. *arya-paisa* «имеющий арийский облик» (Фасмер, 12);
- ~ Ἀριαράθης (Π) = др. иран. *arya-ratha* (Фасмер, 33);
- ~ Ἀριαράμνης (Π) = др. иран. *arya-rāmna* (Фасмер, 33);
- ~ Ἀριφάρνης ‘имя царя племени Θατείς’ (Диодор Сиц.) = *arya-farna* «носитель арийского *farn*’а» (Фасмер, 33); см. *farna*;
- ~ Ἠρακας (Π) имя «главного переводчика алан» (начало III в. н. э) = *erak* из *airyaka* (Фасмер, 39 сл.);
- ~ Ἀλέξαρθος (Φν) = *arya-xšaθra* «носитель арийского *xsart*’а» (Фасмер, 31); см. *xšaθra*; для первой части (αλε) ср. ос. *alæ* в названии бога-кузнеца *Kurd-Alæ-Wærgon* «кузнец аланский Варгон»;
- ~ Ἀλανοί (Иосиф Флавий, Лукиан, Дион Кассий и др.), *Alani* (Плиний, Светоний и др.) ‘название скифского (сарматского) племени’, ‘аланы’, из др.иран. *aryana*- ‘арийский’, ‘ариец’, ос. *allon*;
- ~ Ἀλανορσοί сарматское племя ‘аланорсы’ (Птолемей, Страбон); вторая часть = ос. *ors* ‘белый’; стало быть аланорсы это «белые аланы»; ср. ос. *ors-tual-tæ* «белые туалыцы» название югоосетинского племени;
- ~ Ῥωξολανοί (Птолемей, Страбон), *Rhoxolani* (Плиний) ‘сарматское племя’, ‘роксоланы’ = *roxs-alan*, где *roxs* = ос. *roxs*, др. иран. *rauxšna* ‘светлый’: «светлые аланы»; ср. Ἀλανορσοί ‘белые аланы’ (Фасмер, 49).

ās ‘сарматское племя’, ‘асы’, ‘яссы’, ‘осетины’, ос. *Asi* (перенесено на балкарцев):

- ~ Ἀσαῖοι ‘сарматское племя’ (Птолемей), Ἀσσαῖοι ‘скифское племя’ (Стефан Визант.); может быть к авест. *āsu* ‘быстрый’ (Фасмер, 33 сл., 63, 67, 70);
- ~ Ἰασα[v]δάνακος (Τ) = *i-as-andan-ak* «стальной Ас»; см. *andān*;
- ~ Ῥαδάμασις (Π) = др. иран. *fratama* ‘первый’ + *as*: «первый среди асов»; см. *fratama*;

- ~ *Carthasis* ‘брат скифского царя’ (время Александра Макед.) = *kart-as* «меч асов»; см. *karta* ‘меч’¹.

aspa ‘лошадь’ → *asp* → *afs* (αψ), ос. *æfsæ* ‘кобыла’, авест. *aspa*-:

- ~ ‘Аспакоз (Т) из *aspa-ka* (Фасмер, 34); сюда же *Išpakai* ‘скифский князь’ в ассирийских источниках (Фасмер, 14);
- ~ ‘Αψαχος (Т) = *afsax*, дальнейшее звуковое развитие имени *Aspak* (‘Аспакоз); ср. ос. *æfsæ* (из *aspa*) ‘кобыла’;
- ~ ‘Ασπουρος (Г и др.) = др. иран. *aspa-ugra* «мощный конь» или «имеющий мощных коней» = ос. *æfsurğ* | *æfsorğ* (из *aspurg*) ‘легендарная порода коней’, может быть сюда же ‘Αψώγας (О), вм. ‘Αψόργας = *æfsorğ*, см. *ugra*;
- ~ *Asparuk* имя основателя болгарского государства на Балканах (нач. VI века), тюрка, но носившего иранское (скифское) имя; во второй части – *ruk*, др. иран. *rauка*, *rauča*, ‘свет’, ‘светлый’, стало быть *Asparuk* означает «светлый конь» или «имеющий светлых коней»; ср. гр. Λεύκιππος сюда же ‘Ασπαυρούκис, питахш в Грузии II–III в. (С. К а у х ч и ш в и л и. Сообщ. Груз. Акад. Наук, II, 1941, стр. 169); армянское *Aspūrak* (Justi, 47) представляет, надо думать, перестановку *Asparuk*; другую метатезу того же имени мы видим в имени грузинского царя III в. *Aspagur* из *Asparug* (В г о с с е т, I, стр. 78–82); ср. ниже ‘Ασφώρουγος;
- ~ ‘Ασφώρουγος (О) = *asfarug*, дальнейшее звуковое развитие имени *asparuk* (см. выше);
- ~ ‘Ασπάνδανος (Т) = *asp-andan*, где *andan* ‘сталь’, ‘стальной’: *aspandan* «стальноконный»; см. *andān*;
- ~ Βόρασπος (Т); первая часть = ос. *bor* ‘желтый’, ‘буланный’: «имеющий буланных коней» (Фасмер, 36);
- ~ Βαίόρασπος (Т) = др. иран. *baivar-aspa* «многоконный»; ср., ос. *bewræ* ‘много’ (Фасмер, 35);
- ~ Βανάδασπος ‘царь сарматского племени языгов’ (Дион Кассий) = др. иран. *vanat-aspa* «победноконный», от *van* ‘побеждать’ (Фасмер, 36);
- ~ (...) λόρασπος (Т); первая часть неразборчива.

aspaina (?) ‘железо’, афг. *ōspana*, *ōspīna*, пам. *špōñ*, *spin*, ос. *æfscæn*, *æfsæjnag*, согд. *spn*-:

¹ Мы не приводим здесь топонимических следов пребывания асов в Молдавии (город Jasi, Яссы, Аскый торг), в Крыму (Böjuk As, Kučuk As, Temieš As и др.), так как они относятся, возможно, к более поздним эпохам.

- ~ Ὀσπίνμαζος (O) может быть из *Ὀσπίνβαζος = *aspaina-bāzu* = ос. *æfsæn-bazyg* «железнорукий» (ср. Фасмер, 46, а также MSL 23,133).

ašta ‘восемь’, ос. *ast*, др. иран. *ašta-*:

- ~ Ἀρδόναστος (T) = ос. *ærdun-ast* ‘имеющий восемь луков’; см. *druna*.
- ~ Χάραξτος (T), Κάραστος (O), Κάραξτος (O) = *xar-ašt* или *xarak-ašt* «имеющий восемь ослов»; число 8 имело в староосетинском особое значение; об этом говорит между прочим способ обозначения ‘девяти’: *far-ast* букв. «за восьмью», «сверх восьми».

ātar, āθr- ‘огонь’, авест. *ātarš*, вин. п. *āθrəm* ‘огонь’, ос. *art*:

- ~ Ἀρδάμων (O)? для второй части (αμων) можно указать на ос. *amond* ‘счастье’, *amonun* ‘указывать, предуказывать’; ср. по образованию ос. *Was-amongæ* название чудесной чаши в нартовских сказаниях;
- ~ Ψευδαρτάκη ‘название священного места в Скифии’ (Стефан Визант.); Маркварт исправляет в Ψευδαρτάκη и читает *fsand-art* ‘священный огонь’, где *fsand* – закономерное для осетинского развитие др. иранского *spanta-* ‘священный’, хотя и неупотребительное в современном осетинском (Фасмер, 67).

auruša ‘белый’, авест. *auruša*, ос. *ors*:

- ~ Ἀορσοί ‘сарматское племя’, ‘аорсы’, «белые»;
- ~ Ἀλανορσοί ‘сарматское племя’, ‘аланорсы’, «белые аланы»; возможно сюда же Ὀρσιόμιχος (T).

āv вода, см. *āp*.

avd ‘семь’, см. *hapta*.

axšaina ‘синий, темносерый’, др. перс. *axšaina-*, ос. *æxsin* id, *æxsinæg* ‘голубь’:

- ~ ἸΑξεινος в названии Черного моря Πόντος ὁ ἸΑξεινος (Пиндар, Еврипид, Страбон) «синий Понт», переосмыслено впоследствии в греческое Πόντος ὁ Ἰῆξεινος «гостеприимный Понт»; это остроумное разъяснение принадлежит Фасмеру¹;

¹ Acta Universitatis Dorpatensis, серия В, I, № 3. Переименование ἸΑξεινος в Ἰῆξεινος было «магической антифразой»: иранское *axšaina* ‘синий’ в греческой передаче стало осмысляться как ἄξεινος негостеприимный’. Такое название звучало для греческих мореходов зловеще, и они переделали его в ἰῆξεινος гостеприимный’. Совершенно также итальянские моряки переделали *malacia* (от греч. μαλακία ‘штиль’) в *bonacia*, т. к. в *malacia* им слышалось *malus* ‘дурной’. Римляне обратили *Maleventum* (от

- ↪ Χαράξηνος (O) = *xar-axšen* «темносерый осел» (др. иран. *xara-*, ос. *xæræg* ‘осел’); такое имя могло не заключать ничего унижительного; ср. перс. *gūr* ‘дикий осел’ как украшающий эпитет царя (*Bahrām-Gūr*); давались подобные имена и с магическими целями, чтобы сделать ребенка непривлекательным для злых духов; такого происхождения, напр., осетинское имя *Kuzæg* от *kuz* ‘собака’.

az ‘гнать’, ‘править’, авест. *āz-*:

- ↪ Νάβαζος (T) = др. иран. *nav-āza-* ‘кормчий’, ‘управляющий, кораблем’; см. *nav* ‘корабль’ (Фасмер, 45).

bad- ‘сидеть’, вероятно из древнеиранского *upa-had-* (Миллер), ос. *badun* ‘сидеть’:

- ↪ Βάδαγος (O) = ос. *badæg* ‘сидящий’ (до сих пор употребляется как собственное имя); сюда же Βαδάκης (O) (Фасмер, 35).

baga ‘бог’, др. перс. *baga-*, авест. *δαγα-*; в осетинском не сохранилось:

- ↪ Βάγης (Γ), сокращенная форма какого-то имени, содержащего *baga*, напр. *Bagadata* ‘богоданный’ и т. п. (Фасмер, 35); сюда же, возможно, Βάγιος (Γ).

baivar ‘много’, «10.000» → *bevar* → *beor*; ос. *bewræ*, авест. *baēvar-*:

- ↪ Βαϊόρασπος (T) = др. иран. *baivar-aspa* «многоконный», «имеющий много коней» (Фасмер, 35); см. *aspa*;
- ↪ Βαϊόρμαιος (O) = др. иран. *baivar-māya* «многорадостный» (др. иран. *māyā-* ‘радость’);
- ↪ *Beorgus* (*Beorgor*) ‘аланский царь, вторгшийся в Италию в V веке’ (Кассиодор, Иордан и др.) = др. иран. *baivar-gau* «имеющий много крупного скота» (Фасмер, 36); см. *gau-*.
- ↪ Βωρόψαζος (O) вероятно неточная передача старо-осетинского *bewrā-fsad* «имеющий много войска»; колебание между *ψ* и *ζ* наблюдается и в других случаях, напр. *Χοζίακος* рядом с *Χοδίακος*; см. *spāda* ‘войско’;
- ↪ Οὐμβηρούαρος (O) = *xum-bewar* «многопашенный», «имеющий много пашен»; ср. ос. *xum* ‘пашня’; см. *hurta*;
- ↪ Ἀρδαβοῦρος ‘имя трех византийских полководцев аланского происхождения’ (Феофан Малала), возможно = староосет. *ard-bewræ* «носитель многого ard’а»; см. *arta*;

гр. *μαλόεντα* винит. пад. «яблоневый сад») в *Beneventum*. В южнофранцузском: *marrubi* (названии растения) обратилось в *bon-rubi*. См. W. H a v e r s. *Neuere Literatur zum Sprachtabu*, Wien, 1946, стр. 137.

- ↪ Βευραζούρια ‘женское имя’ Мцхет, ок. IV в. (С. К а у х ч и ш в и - л и, Сообщ. Груз. Акад. Наук, IV, 1943, стр. 577 сл.) = ос. *bewrae* + основа глагола ос. *zurun* | *zorun* ‘говорить’; почтенная дама называлась «многоглаголюющей».

bala ‘военная сила’, ‘дружина’, др. инд. *bala-*, ос. *bal*:

- ↪ Πάλαι ‘скифское племя’ (Диодор Сиц.);
- ↪ Οὐαστόβαλος (Т) *varzta-bala* ‘любимый дружиной’;
- ↪ Οὐαρζβάλακος (О) = стар. ос. *warz-bal* ‘любящий дружину’ или ‘любимый дружиной’; см. *vārz* ‘любить’ (ср. М и л л е р. Эпиграфические следы..., ЖМНП, 1886, окт., стр. 254).

banu ‘свет’, ‘день’; авест. *bānu-*, ос. *bon* ‘день’, ‘сила’, ‘мощь’, ‘богатство’, аланское *ban* (пан) в аланском приветствии *тапауχас* (*tā ban xwarz*) ‘добрый день’ у византийского писателя Цеца (см. ниже, стр. 256):

- ↪ Βάνας (Π);
- ↪ *Sangibanus* ‘аланский царь V в. в Галлии (Иордан) = *čan-gi-ban*, ос. *congi-bon* «имеющий мощь (*bon*) в руке (*congi*)»’, см. *čang* ‘рука’.

basta ‘место’, ‘страна’, см. *upasta*.

baxš- ‘наделять’, ‘быть наделенным’, авест *baxš-*:

- ↪ Βάζαγος (Ο) «наделяющий» или «наделенный».

baxta ‘удел’, ‘счастье’, авест. *baxta-*, может быть в осетинском *bağdawæn* ‘удел’, ‘долг’, ‘ответственность’:

- ↪ Βάγδοχος (Т) = *baxta-vahu* «имеющий хороший удел», «счастливым» (Фасмер, 36); см. *vahu* ‘хороший’;
- ↪ Βαγδόσαυος (Т) = *baxta-syāva* «имеющий черный удел» см. *syāva*.

bāzu ‘рука’, ‘плечо’, авест. *bāzu-*, ос. *bazug*:

- ↪ *Bazuk* ‘осетинский предводитель I–II в. н. э.’ по грузинской хронике (Brosset, 66–70);
- ↪ *Ambazuk* ‘осетинский предводитель I–II в. н. э., брат *Bazuk*’а’ (Brosset, *ibid.*); *Bazuk* = ос. *bazug* ‘плечо’, *Ambazuk* = ос. *æmbazug* ‘равноплечий’;
- ↪ Σωχούβαζος (Ο); в первой части *σωχ* мы видим перестановку из *xos* ‘сухой’; ср. в дигорском диалекте осетинского языка *suxæ* ‘сухой’ (*suxæ smesæ* ‘сухой песок’) рядом с *xusæ*; во второй части *bāzu* ‘рука’ (Фасмер, 63); имя может означать, стало быть, «сухорукий»;
- ↪ Οὔργβαζος (Ο); во второй части *bāzu*; первая неясна: «волчий» (*varka*)? «мощный» (*ugra*)? ср. Фасмер, 47.

- ~ Ὀσπίνμαζος (О) из *Ὀσπινβαζος = ос. *æfsæn-bazyg* ‘железнорукый’, см. *aspaina* ‘железо’ (?).
- binc-** ‘муха’, ос. *binzæ*; ср. древневерхненем. *bini* ‘пчела’;
- ~ Βενζεῖ (Π) ‘женское имя’, зват. падеж; ос. *binzæ* ‘муха’ встречается как женское имя; ср. Фасмер. 36.
- bor(a)** ‘желтый’, ‘рыжий’, ‘буланный’, ос. *bōr*, перс. *bōr* ‘бурый’:
- ~ Βόρυς (на вазах, Фасмер, 36), ср. собств. имя *Boræ-Færnug* в нартовском эпосе;
- ~ Βόρακος (Γ); *bor* + суффикс *-ak* (Фасмер, 36);
- ~ Βόρασπος (Τ) «имеющий буланных коней» (Фасмер, 36); см. *aspa* ‘лошадь’.
- brātā** ‘брат’ → *vrada*, ос. *ærvad*, авест. *brātā*, др. перс. *brātā*:
- ~ Βράδακος (Π) = *brātaka* «братец» (Фасмер, 36).
- brin-** ‘стричь’ → *vrin* → *rvin*; ос. *ælvīnun*, *ilvīnun* ‘стричь’, *ælvīd*, *ilvīd* ‘стриженный’, авест. *brin-*, др. инд. *bhrīn-*:
- ~ Ἰρβις, род. пад. Ἰρβιδος (Τ) = ос. *ilvīd* ‘стриженный’.
- čāgār** ‘раб’(?) ос. *cağar*, пехл. *čākar*, перс. *čākar*:
- ~ Θιάγαρος (Τ) (Фасмер, 40); сочетание *θi* в этом имени и в нескольких других представляет, по-видимому, попытку передать аффрикат *č*;
- čang** ‘рука’, ‘le bras’; ос. *cong*, перс. *čang*:
- ~ *Sangibanus* ‘аланский царь V в. в Галлии’ (Иордан) – *čan-gi-ban* = ос. *congī-bon* «мощь руки», «обладающий мощью руки», см. *bānu* латинское *s* передает здесь, как мы думаем, аффрикат *č*.
- čarma** ‘кожа’, ос. *carm*, авест. *čarəman-*:
- ~ Θιάρμακος (Τ) = *čarm* + *ak*, что могло означать «кожевник» (Фасмер, 40), *θi* = *č*, ср. выше *čāgār* = Θιάγαρος.
- čyav-** ‘итти’, ос. *caeun*, авест. *šyān-*:
- ~ Ζάβαγος (Τ), Ζαβάγιος (Γ) = ос. *caeŋæg*, *zeŋæg* ‘ходок’ (Фасмер, 39); ср. *Zeŋæg* имя основателя Владикавказа, по-осетински называемого *Zeŋægi ġæw* «селение Дзавага»; иную передачу того же имени мы видим в Θιάβωγος (Τ); третьим мыслимым способом передачи аффриката *č* греческим письмом мог быть σ, что вероятно мы имеем в Σαυάνων (Τ) = ос. *sawænon* ‘охотник’ от того же корня *caeŋ-* ‘ходить’.
- ¹**dā-** ‘устанавливать’, ‘создавать’, ‘творить’, др. инд. *dhā-*, авест. *dā-*:
- ~ Παραλάται ‘царствующая скифская династия’ (Геродот) = *para* + *dāta* «предустановленный» (Фасмер, 15); см. *paradāta*.

- ~ Ὀδατὶς ‘женское имя’ (Athenaeus, XIII, 36) = др. иран. *hu-dātā* ‘хорошо сотворенная’ (Фасмер, 45); см. *hu-*.

²**dā-** ‘давать’; ос. *daedtun*, авест. *dadāmi* ‘я даю’:

- ~ Δάδαγος (О); ср. ос. *daedtaeg* ‘дающий’, ‘щедрый’ (Фасмер, 37);

dantā ‘зуб’, авест. *dantan-*, ос. *daendag*:

- ~ Δανδάκη место на юго-западном побережье Крыма (Птолемей, Аммиан Марцеллин) = староос. *dandāk*, ос. *daendag*; речь шла, надо думать, о каком-то зубовидном выступе или мысе (Фасмер, 70);

Δανδάξαρθος (Березань) = *dandāk-sart*, где вторая часть = ос. *sart* ‘долото’, «имеющий зубы, как долото»; можно также видеть во второй части иранское *xšaθra* ‘власть’, ‘царство’, ‘сила’ и пр. (Миллер; Фасмер, 38).

dānu ‘река’, авест. *dānu-* ‘река’, ос. *don* ‘вода’, ‘река’. В отличие от осетинского, где значения «вода» и «река» совпали в одном слове *don* (из *dān*), в скифском для «воды» было другое слово, см. *āp*:

- ~ Τάναϊς ‘название реки Дон’ (Геродот, Страбон), русск. *Дон* (из *Дан*); субституция *τ* вместо *δ* имела место, по -видимому, и в других случаях, напр., в имени скифского родоначальника Ταργήτας = *darğā-tava*; от реки получила свое название греческая колония на ее берегу Τάναϊς ‘Танаида’ (Фасмер, 74);
- ~ Δάναπρις ‘название реки Днепр’ (Анонимный Перипл и др.), русск. *Днепр*, старослав. *Дънппръ*; разлагается на *dān* + *āpr*, где вторая часть = скифскому *arp* в Ἀρπόξαις ‘имя одного из скифских родоначальников’ и осетинскому *arf* ‘глубокий’: *dān-āpr* ‘глубокая река’; см. *āpra*;
- ~ *Danaster*, *Danastrus*, Δάναστρις, ‘название реки Днестр’ (Аммиан Марцеллин, Иордан, Константин Багрянородный), русск. *Днестр*, старослав. *Дънпстръ*; разлагается на *dān* + *Istr* ‘река Истр’; ср. Ἰστρος ‘старое (фракийское) название Дуная’; подобный перенос названия с одной реки на другую – обычное явление; ср. две Двины, два Буга и др.; ср. Фасмер, 62 сл.;
- ~ Δανοῦβιος (Аристотель, Птолемей, Страбон), *Danuvius* (Цезарь, Тацит, Плиний) ‘название реки Дунай’;
- ~ Οὐαρδάνης ‘река Кубань’ (Птолемей) = *varu-dānu* «широкая река»;
- ~ Δανδαριοί (Гекатей, Страбон, Фн), *Dandarii* (Плиний) ‘название народа в области нижней Кубани и Меотиды’, из *dān* + *dār* «державшие реку», т. е. владеющие приречной областью; ср. *Dandarium* ‘название стоянки на берегу бугского лимана’; совпадение не случайное: и Ю. Буг, и Кубань известны

древним под одним и тем же названием Ὑπανίς (Гипанис); можно думать, что название *dān-dār* «рекодержцы», повторяющееся и на Кубани и у Ю. Буга, относилось к одному и тому же племени; ср. Фасмер, 38, 65;

- ↪ Δαναράζμακος, Δαναράσμακος (Т); во второй части вероятно имя *Varazmak*; см. *varāza* ‘кабан’.

dār- ‘держат’, ‘владеть’, ‘носить (о платье)’, авест. *dar-*, ос. *darun*:

- ↪ Δανδάριοι, *Dandarii* ‘название народа’, букв. «владеющие рекой», см. выше;
- ↪ Σαυδαράται ‘племенное название’ (Ο) = ос. *Sawdarataē* форма множеств, числа от осетинского *sawdar* «носящий черное»; ср. ос. родовое название *Ældarataē* от *ældar* и т. п.; стало быть Σαυδαράται носящие черную одежду», Μελλάγχλαινοι (Фасмер, 51);
- ↪ Ἀρδαρος (Т, Π, Γ, Φ) = ос. *ældar* ‘господин’, ‘князь’ из *ærm-dar* ‘рукодержец’, *Handhaber*; см. *arma*, *ardār*;
- ↪ Σαγάδαρες ‘племя на Дунае’ (имп. Юлиан) = *sāka-dāra* = ос. *sag-dar* «имеющий оленей»;
- ↪ Ἀβδάρακος (Т) = *āv-dārak* ‘поящий водой»; ср. современное осетинское *don-daraeg*, так называют того, кто поит лошадей, скот; другое менее правдоподобное толкование: ос. *avd-arag* «рождающий семерых» (Фасмер, 30); см. *āp*.
- ↪ Σανδάρζιος (Т) = ос. *sæn-dar* ‘виновладелец»? ζ = суффиксу *c* из *ti* (как *bærc* от *barun* ‘мерить’ и т. п.) (?) см. *sana* ‘вино’.

darana ср. ос. *dæræn kænun* ‘сокрушать’, ‘громить’, др. инд. *dar-* (*drnāti*) ‘рвать’, ‘раздирать’, русск. *деру*, *драть*, гр. δέρω ‘сдирать’:

- ↪ Φαλδάρανος (Т) = *pari-darana*, стар. ос. *fældæræn* «сокрушитель» (?).

darġa ‘длинный’, ‘долгий’:

- ↪ Ταργίτας ‘легендарный родоначальник скифов’ (Геродот) = др. иран. *darġa-tava* ‘долгомошный’ (?); для субституции τ (вместо δ) ср. Τάναϊς = Дон (Фасмер, 17).

dasa ‘десять’, авест. *dasa*, ос. *dæs*:

- ↪ Μάνδασος (Т) может быть = стар. ос. *man-das* «(имеющий силу) десяти мужей», или «Decemvir».

druna ‘лук (оружие)’, авест. *druna-*, ос. *ærdun*:

- ↪ Ἀρδονάγαρος (Т) = ос. *ærdun-ægær* «имеющий избыток луков» (?); см. *agar* ‘чрезмерный’, ‘избыток’;
- ↪ Ἀρδónαστος (Т) == ос. *ærdun-ast* «имеющий восемь луков»; см. *ast* ‘восемь’.

dvara ‘дверь’, ‘ворота’, авес. *dvara-*, ос. *duar*:

- ↪ Δουάραγος (Березань) = ос. *duar* + суффикс *-ag*; такое имя могло означать «привратник» (Фасмер, 38)

farna ‘небесная благодать, благоденствие’ и пр. др. перс. *farna-*, авест. *hvarəna-*, ос. *farn*; подобно *arta* и *xšaθra* – полурелигиозное понятие; широко представлено в скифских собственных именах:

а. без суффикса:

- ↪ Φάρνης (Π) (Фасмер, 55); ср. ос. фамилию *Færniatæ*;
- ↪ Φαρνοξάρθος (Τ) = др. иран. *farna-xšaθra* (Фасмер, 55); см. *xšaθra*;
- ↪ Ἀριφάρνης Диодор Сиц.) = *arya-farna* «носитель арийского *farn*’а» (Фасмер, 33); см. *arya*;
- ↪ Σαίταφάρνης (Ο) ‘имя скифского (сарматского) предводителя’ (Ο) = *Saita-farna* «носитель *farn*’а племени сайев»; ср. Σαῖοι ‘сарматское племя’ (Ο); *Saita* – форма множественного числа от этого пламенного названия *Sai*; см. ниже, стр. 219 сл.
- ↪ Μαίφαρνος (Ο) = ос. *mæi-farn* «носитель лунного *farn*’а» (Фасмер, 43); см. *mah* ‘луна’;
- ↪ Χόφαρνος (Τ) = др. иран. *hu-farna* «носитель хорошего *farn*’а» (Фасмер, 57); см. *hu-* ‘добрый’, ‘хороший’ (в сложных словах);
- ↪ Κόφαρνος (Τ); ошибочное написание вместо Χόφαρνος, см. выше;
- ↪ Οὐαταφάρνης ‘божество’, надпись на амулете из Кубанской области (Kondakov-Tolstoi-Reinach, *Antiquités de la Russie Méridionale*, 180) = *vača-farna*, см. *vāč-* ‘слово, как божество’.
- ↪ Ὀροφέρνης (Π) = *aurva-farna* (?) (Фасмер, 46); см. *arvant*;

б. с суффиксом *-ak*, *-ag*:

- ↪ Φαρνάκης (многократно: Π, Γ, Τ, Χ) (Фасмер, 55);
- ↪ Φάρναγος (многократно Ο, Сев. Кавказ) (Фасмер, 55);
- ↪ Φαρνακίων (Π, Γ) (Фасмер, 55);
- ↪ Πιτφαρνάκης (Τιρας), Πιτοφαρνάκης (Τ) = *pit-farn-ak* «носитель отцовского *farn*’а» (Фасмер, 48), ср. осетинское выражение *fidi farn* «отцовский *farn*»; см. *pitā* ‘отец’;
- ↪ Εὐβαρνάκης (Τ) эллинизация скифского *hu-farnak* «носитель доброго *farn*’а»; озвончение *f*→*v* после сонорного закономерно; ср. ос. *Von-værn-on* (из *Von-færn-on*) планета Венера, букв. «вестница дневного *farn*’а»;

в. с суффиксом *-ug*:

- ↪ Ξη Φαρνούγος ‘имя иберского царя II в. н. э.’ (Г. Церетели. Армазская билингва, Тбилиси, 1942); ср. ос. *færnug*

‘наделенный *farn*’ом’, *Boræ-Færnuḡ* ‘один из героев нартовского эпоса’; для первой части имени иберского царя (Ξη) см. *xšay*.

farzev- ‘хлебосольный’ (?), ос. *færzew* (*pari-jiva*?):

- ~ Φάρζηος (Ο); хотя этимология не вполне очевидна, разительное совпадение с дигорским *færzew* ‘угощение’, ‘хлебосольство’, ‘хлебосольный’ дает право включить это имя в наш глоссарий; ср. ос. *zew* ‘общественная работа (помочь) и сопровождающее ее угощение’.

fasm- ‘подражать’, (из *pas-mru*?), ос. *fæzmun*:

- ~ Χόφραζμος, Χόφρασμος (Τ) может быть метатеза из Χόρφαζμος = ос. *xor-fæzm* «подражающий солнцу», «подобный солнцу».

fedan ‘будущий’, ос. *fedæn*.

- ~ Φηδάνακος (Τ) – ос. *fedæn-ag* «кому суждено будущее»; основа ос. *fed-* восходит, возможно, к др. иран. *pati-dā-*.

fid- ‘отец’, см. *pitā*.

fli- ‘любить’, см. *fri-*.

fliman ‘друг’, см. *friman*.

frāk- ‘рано’, ‘ранний’, др. инд. *prāk-*, ос. *rag-*:

- ~ Σεύραγος (Φη) = ос. *sæw-rag-* ‘утро’, ‘утренний’; ср. ос. *sæw(mæ)-ragi* «рано утром»; см. *sava* ‘утро’.

frasauka ‘чистый’, ‘прозрачный’ (*sauka* ‘огонь’ + приставка *fra*), ос. *ræsog*, *ræssog*:

- ~ Ράσσογος (Τ) (Фасмер, 49); см. *sauka*.

fratama ‘первый’ → *radam-*, др. инд. *pratama-*, авест. *fratama-*, согд. *prtm*; в современном осетинском *ficcag* ‘первый’ представляет новое образование от *finz* ‘нос’ («носовой», «передний»); слово *finz*, по всем данным, кавказского происхождения; в староосетинском должно было быть другое, иранское, слово для «первый»; нижеприводимые скифские имена делают почти несомненным, что этим словом было *radam-*, вышедшее из древнеиранского *fratama*:

- ~ Ραδαμόαφουρτος (Τ) = *radam-furt* = др. иран. *fratama-piθra* «первый сын», «первенец» (Фасмер, 48); см. *piθra* ‘сын’;
- ~ Ραδαμσάδης ‘царь Боспора’ = *radam-sad-* = др. иран. *fratama-šyāti* «первая радость» (Фасмер, 48); см. *šāti* ‘радость’;
- ~ Ραδάμασις (Π) = *radam-as-* «первый среди асов», см. *as* ‘скифское племя’;
- ~ Ραδάμειστος (Τ, Φ) = *radam-mizd* = др. иран. *fratama-mižda* «получающий первую награду» (Фасмер, 48); это же имя носил

сын иберского царя Фарасмана, *Radamistus* (Тацит); см. *mižda* ‘награда’, ‘вознаграждение’;

~ ‘Ραδάμφων (Ο), вторая часть (φων) не ясна (Фасмер, 48);

~ ‘Φαδαμψῶν (Ο); вторая часть (‘ψων) не ясна (Фасмер, 48).

fri- ‘любить’ → *fli* → *li* др. инд. *prī-*, авест. *frī-*;

~ Φλίανος (Ο) = др. иран *fr̥yāna-* «любимый» (Фасмер, 55).

friman ‘друг’ → *fliman* → *liman*, ос. *limæn* др. инд. *preman-*; от корня *fri-*, *pri-* (см. выше):

~ Φλιμάνακος (Ο) = *fliman* + суффикс *-ak* (Фасмер, 55);

~ Φλειμναγος (Ο) – *fliman* + суффикс *-ag* (Фасмер, 55);

~ Λείμανος (Τ, Π) = ос. *limæn* (Фасмер, 43);

~ Αίμναχος (Γ) = ос. *limæn* + суффикс *-ak*, дальнейшая фонетическая эволюция имени Φλιμάνακος (Фасмер, 43).

fud ‘дурной’, ос. *fud* id., к др. иранскому *pūta* ‘гнилой’:

~ Φόδακος (Τ, Φν) = *fud* + суффикс *-ak* или ос. *fudwag*, *fudag* ‘шалун’ (Фасмер, 55).

¹**fur-** ‘много’ см. *paru-*.

²**fur-** ‘баран’, ос. *fur*:

~ Φορος (Τ) Фасмер, 55.

furt ‘сын’, см. *puθra*.

gar- ‘бодрствовать’, авест. *gar-*, ос. *iğal* ‘бодрствующий’:

~ ‘Αγαρος ‘скифский царь’ (Диодор Сиц.), ‘Αγαροι ‘скифское племя’ (Аппиан) = *ā-gar-* ‘бодрствующий’ (?).

garu ‘тяжелый’ (?), др. инд. *guru*, авест. *gouru-*:

~ Горγοςας (Γ) = *garu-gauša* «тугоухий» (?) (Фасмер, 37); см. *gauša* ‘ухо’.

gasti ‘гость’, это слово, хорошо известное в славянских и западно-европейских языках, не сохранилось, кажется, в других иранских языках; в осетинском имеем также другое слово для ‘гостя’ *wazæg* принимая во внимание исконную близость скифского к славянскому и европейскому миру, мы имеем достаточное основание предполагать в нем существование слова *gasti* ‘гость’:

~ Γάστεις, Γάστης (встречается многократно Γ, Π).

gau ‘корова’, ‘бык’; авест. *gao-*, ос. *ğog* (из *go-ka*):

~ Γάος (Τ)? (Фасмер, 36);

~ Γῶαρ ‘аланский предводитель V в.’ (Олимпиодор) = *go-ar* «добывающий скот»; см. *ar-* ‘находить’, ‘добывать’;

~ ‘Αγαυοί ‘скифское племя’ (Гомер и др.) – *a-gau-* «не имеющий коров»; не потому ли Гомер (Илиада 13, 5) называет их

«доителями кобылиц», что лошади заменяли для них крупный рогатый скот?

- ~ *Beorgus* (*Beorgor*) ‘аланский царь V в.’ = *bewr-go* «имеющий много крупного скота» (Фасмер, 36); см. *baivar* ‘много’.

gauna ‘шерсть’ → *gun*, авест. *gaona-* ‘масть, цвет’, ос. *ḡun* ‘шерсть’:

- ~ σακυνδάκη ‘скифская одежда’ (Гесихий) = *sak-gun-dak*, ос. *sag-ḡun-dag* ‘одежда из оленей шерсти’; см. *sāka* (ос. *sag*) ‘олень’ и *tag, dag* ‘нить’ в ос. названиях тканей: *zæl-dag* ‘шелк’, *kættag* (из *kæn-tag*) ‘полотно’.

gaus- ‘слышать’, авест. *gaoš-*, ос. *qusyn* | *iḡosun*:

- ~ Γώσακος (Т) = ос. *ḡosæg* «слышащий» (Фасмер, 37); ср. ос. *Qusæg* имя одного из сыновей осетинского царя Алгуза (XIV в.).

gauša ‘ухо’, авест. *gaoša-*, ос. *ḡos*:

- ~ Γόσων (Х) (Фасмер, 37);
- ~ Горγύσας (Г) = авест. *gouru-gaoša* т. е. «тугоухий» (?) (Фасмер, 37)
- ~ Ραῦάωσος (О) = др. иран. *fraṇa-gauša* ‘широкоухий’ (?) (Фасмер, 49).

gav- ‘нуждаться’, ‘потреблять’, согд. *γw-*, хорезм. *γw-*, ос. *ḡawun* ‘потреблять’:

- ~ Φορύβακος (Т) = ос. *fur-ḡawæg* «много потребляющий» (Фасмер, 55).

guta ‘мысль’, ос. *ḡud, ḡudi.*, вероятно прош. прич. от предыдущего глагола:

- ~ Γωδίγασος (Т) = ос. *ḡud-igas* «здравомысл»; см. *akāsa*, ос. *igas* ‘целый, здоровый’;
- ~ Γοδόσανος (Т) = ос. *ḡud-saw* «чернодум» (?); см. *syāva*, ос. *saw* ‘черный’;
- ~ Εἰσγούδιος (Π) = ос. *jes-ḡudi* «обладающий мыслью», букв. «у кого мысль (*ḡudi*) имеется (*jes*)».

ham- приставка, обозначающая совместность, соответствие и т. п., авест. *ham-*, ос. *æm-*:

- ~ *Ambazuk* ‘осетинский предводитель I–II в. н. э.’ (Brosset, 65–70) = *æm-bazug* «равноплечий»; см. *bāzu* ‘плечо’, ‘рука’;
- ~ Ἀμβουστός (Т) – *am-buzt* «возвеличенный» (?); сюда же языгское имя *Ambustan*; ср. ос. *a-buz-un* ‘расти, увеличиваться’;
- ~ Ἀμάρθαστος (Т) = ос. *æm-ærtast* (?); ср. ос. *ærtasun* ‘отбирать, выбирать’; скиф. *amartast* «избранный» (?); ср. Фасмер, 31;
- ~ Ὀμράσμακος (Т) – др. иран. *ham-rasma-ka* «стоящий в том же боевом ряду» (Фасмер, 46).

hamara ‘враг’ (?), др. перс. *hamara-*:

- ~ Ἀμωρόμαρος (O) = *hamara-mār* «врагоубийца» (?); ср. Фасмер, 32; см. *mar-* ‘убивать’.

hapta ‘семь’ → *aft* → *avd*, ос. *avd*, авест. *hapta-*:

- ~ Ἀφθαίμακος (T), Ἀφθείμακος (T) = *hapta-ma-ha* = ос. *ævdæimag* ‘седьмой’; скифское имя соответствует латинскому *Septimius* (Фасмер, 34);
- ~ Ἀρδάβδα ‘аланское название города Феодосии в Крыму’ (Анонимный Перипл V в. н. э.) = ос. *ard-avd* «место, посвященное семи ard’ам», т. е. семи божествам, как правильно переводит автор Перипла: ἑπτάθεος «семибожный»; ср. в Осетии место, называемое *avd-zuary* «место семи *zuar*’ов» (*zuar* ‘небесная сила’, ‘божество’).

hatya ‘правдивый, истинный’, авест. *haiθya-*, др. перс. *hašya-*, ос. *æc-*, *æcæg* (← *асуа-ка*):

- ~ Ἀτέας ‘скифский царь’ (Плутарх, Страбон) (Фасмер, 12 сл.);
- ~ Ἀζίαγος (O) = *aciag* = ос. *æcæg*; сюда же, возможно, Ἀζίας (Γ), Ἀζιαῖος (O).

hazahra ‘тысяча’ → *azar*, ос. *ærzæ* из *æzær*, авест. *hazanra-*:

- ~ Ἀζαρίων (T) (Фасмер, 30).

hu- ‘хороший’, ‘добрый’ (в сложных словах), греч. *εὖ-*:

- ~ Ὀδατις ‘женское имя’ (Athenaeus, XIII, 36) = *hu-dātā* «хорошо сотворенная» (Фасмер, 45); см. *dā-* ‘создавать’, ‘творить’;
- ~ Οὔστανος (T, Π) др. иран. *hu-stāna* «хорошо сложенный» (ср. Фасмер, 47); см. *stāna*;
- ~ Χόμενος (T) = *hu* + ос. *mewæ* ‘занятие’, ‘работа’: «искусный в работе»; см. *maiva*;
- ~ Χόδαινος (T) = др. иран *hu-daina* «имеющий добрую веру», к др. иранскому *daina* ‘вера’, ‘религия»; ср. Фасмер, 56;
- ~ Χόφαρνος (T) = др. иран. *hu-farna* «носитель доброго *farn*’а» (Фасмер, 57); см. *farna*.

hurma ‘пашня’, ос. *xumæ*; подробнее об этом слове см. Н. W. В a i l e y, *Asica* (согд. *xwrm*):

- ~ Οὐμβηούαρος (O) = *hurm-bevar* = ос. *xum-bewræ* «имеющий много пашен»; см. *baivar* ‘много’.

hunara ‘способность’, ‘дар’, авест. *hunara-*:

- ~ Χοῦναρος (O), очевидно в значении «одаренный» (Фасмер, 57).

huška ‘сухой’, ав. *huška-*, ос. *xusk*’:

- ~ Φύσκη ‘приморский город восточнее устья Днестра’ (Птолемей), ныне «Сухой Лиман»; ос. *xusk*’ обозначает специально сухую

бесплодную землю; начальное Ф в греческом – народноэтимологическое приспособление: греч. φῦσκη ‘пузырь’ (Фасмер, 64).

hvāh- ‘бить’, ‘толкать’ и пр., ос. *xwajun*; см. *raxwāy-*.

hvan- ‘звать’, ‘приглашать’, авест. *hvan-*, ос. *xonun*:

↪ Χανάκης (Π) = *hvanaka* – ос. *xonæg* «приглашающий»;

↪ Χωνδίακος (Феод.) = ос. *xundiag* «достойный приглашения».

hvar ‘солнце’, ав. *hvar-*, ос. *xor*:

↪ Χορόαθος (Т) (Фасмер, 56); вторая часть = *vāč*, ос. *wac*: «вестник солнца» (?)

↪ Хороξαθος (Фасмер, 56); вторая часть = др. иран *xšnāta-*, ос. *æxsad* ‘умытый’: «умытый солнцем»;

↪ Χόφραζμρς, Χόφρασμος (Т) вероятно метатеза из Χόρφαζμος = ос. *xor-fæzm* «подражающий солнцу», «подобный солнцу»; ср. ос. *fæzymun* ‘подражать’.

hvar- ‘повреждать’, ‘ранить’, ос. *æv-xwærun* ‘обижать’, ‘наказывать’, *av-xwælcæ*, *æv-xælc* ‘повреждение’, авест. *xvara-* ‘рана’, русск. *хворый*, др. в. нем. *sweran* ‘причинять боль’:

↪ Ἀνάχαρσις ‘знаменитый скифский мудрец’ (Геродот и др.) = *ana-hvarti* (*ana-xvarci*) «невредимый»; ср. ос. *ænævxælc*.

hvarz- ‘хороший’, ос. *xwarz*, *xorz* (из *hu-varz-*):

↪ Χορσάμαντις ‘массaget, копьеносец Велизария’ (Проконий Кес.) = ос. *xorz-amond-*, стар. ос. *hvarz-āmānt*: «счастливым», «наделенный хорошим счастьем»; см. *mān-*;

↪ Χορσάμανος ‘массaget, копьеносец Велизария’ (Прокопий Кес.) = *hvarz-āmān* «хорошо наставляющий» (?); см. *man-*.

↪ Хоароφάδιος (Т) вм. Хоарσφάδιος (?); ср. ос. *xwærz-fæd* «имеющий хорошее потомство»; см. *pada*.

hvata ‘сам’, ‘свой’ → *xvad* (χῶδ), ос. *xwæd-*, авест. *hvata-*:

↪ Χώδαρζος (Ο) = ос. *xwæd-arc* «снабженный копьем»; в сложных словах *xwæd* означает наделенность чем-либо, напр., *xwæd-æġdaw* «благовоспитанный» от *æġdaw* ‘обычай’, *xwæd-kiunugæ* «образованный», от *kiunugæ* ‘книга’ и т. п.; Χώδαρζ = *xwædarc* «снабженный копьем» или «искусный в пользовании копьем»; это имя до сих пор живет в осетинской фамилии *Xædarcatæ*.

i определенный артикль, авест. *ya-*, ос. *i*; нижеследующие примеры доказывают, что скифский артикль *i*, как французские *le*, *la*, мог входить в состав собственных имен:

↪ *Jodmangan* ‘иберский сановник II в.’ (Г. Церетели, стр. 21 сл.) = *i-*

od-mang-an букв. «тщедушный», современное осетинское *mæng-od*;

- ~ Ἰασα[v]δάνακος (Т) == *i-as-andan-ak* ‘стальной ас’; см. *andān* ‘сталь’ и *ās* ‘сарматское племя’;
- ~ Ἰώδας (U) = *i-od*, ср. ос. *od* ‘душа’, ‘жизнь’;
- ~ Ἰωδέσμαχος (0)–*i-od-æsmag*; ср. ос. *æsmag* ‘запах’, ‘дыхание’ и выражение *od-æsmag zi næ jes* «в нем нет дыхания жизни».

insaz ‘двадцать’ см. *vinsati*.

kaina ‘воздаяние’, ‘мечь’, ‘возмездие’, ав. *kaēnā-*, русск. *цена*, греч. *ποινή*, ос. *kenæ* в выражении *kenæ xatun* ‘мстить’:

- ~ Καινάξαρθος (O) = др. иран. *kainā-xšaθra* = ос. *kenæ-xsart* «доблестный (*xsarf*) в мести (*kenæ*)»; несколько иное написание того же имени – Κηνέξαρθος (O).

kama ‘рот’, ‘отверстие’, ‘открытый’, ‘обнаженный’, ос. *kom* ‘рот’, ‘отверстие’, *gom*, *igon* ‘открытый’ (из *vi-kāma*), перс. *kām* ‘небо’, нем. *Gaumen* и пр.:

- ~ Καμασαρύη ‘женское имя’ (Π) = *kāma-sara* = ос. *gom-sær* «с непокрытой головой».

kana ‘конопля’, ос. *gæn* id.; более старая форма *kæn* сохранилась в *kættag* ‘холст’, ‘полотно’ (из *kæntag*, ср. *tag* ‘нить’); ср. также сванское (из осетинского?) *kan* ‘конопля’;

- ~ κάμβαρις ‘название конопли у скифов’ (Геродот, Гесихий); скрещенное слово *kan* – *piš*, где каждая часть означала «конопля» (O. S c h r a d e r. Reallexikon... «Hanf»); опираясь на осетинское *kæn*, мы думаем, что именно первая часть *kan* была чисто скифской, а вторая, возможно, финской. Имя аланского царя V в. *Kandak* (Иордан), возможно = староос. *kæn-dak* «холст» («носящий холст»).

кара ‘рыба’ согд. **kap-*, сак. *kava*, афг. *kab*, мунджан. *kar*. ос. *kæf*.

- ~ Παντίκαπης ‘название реки в Скифии’ (Геродот, Скимн); по мнению Фасмера, 73, это же название носил у скифов Киммерийский Боспор, т. е. Керченский пролив, откуда:
- ~ Παντκάλαον ‘Пантикапей’, крупнейшая греческая колония, на месте нынешней Керчи; название разлагается на *panti* ‘путь’ + *кара* ‘рыба’: «рыбный путь»; поскольку речь идет о Керченском проливе, трудно было бы подобрать более удачное название: пролив этот был путем массового хода рыбы, а Пантикапей едва ли не крупнейшим в древнем мире центром рыбного промысла; см. *panti* ‘путь’;

- ↪ Καφαῶς, Cafa, Caffa ‘название города Феодосии в Крыму в источниках X–XV вв.’; быть может = алан, *kafa* ‘рыба’; Фасмер, 72, производит от др. иран. *kaufa* ‘гора’; однако о сохранении дифтонга *au* в эту эпоху не может быть речи: он перешел в *o*, *u*, и мы имели бы *Kofa*, *Kufa*, но не *Kafa*; о более старом аланском названии этого города ’Αρδάβδα см. под словом *arta*;
 - ↪ Καφάναγος (O) = *kaf* с наращением двух излюбленных в собственных именах суффиксов, *-an* и *-ag*; соответствующее осетинское **kæfonaæg* не засвидетельствовано, но звучит вполне естественно;
 - ↪ Κέφθος (Γ); суффикс не ясен;
 - ↪ ’Ολκάβας ‘скиф’ (Аппиан, Фронтин) == ос. *wæl-kæf* (с озвончением *f* → *v*) «повелитель рыб» (?); ср. *upari*, ос. *wæl-* ‘сверху находящийся’, ‘высший’; имя в целом можно сравнить с ос. *Kæfti-sær* «Глава рыб», герой нартовских сказаний;
 - ↪ σατέρδης ‘название рыбы у скифов’ (Гесихий); мы исправляем в κατέρδης и разлагаем на *kap-erd* «светлая, блестящая рыба», ср. ос. *ird* ‘светлый’, ‘блестящий’.
- karsa** ‘резкий’ (?), ‘строгий’(?), ос. *karz*, авест. *kārāsa-* ‘худой’, др. инд. *kṛśa-*:
- ↪ Κάρσος (Γ) ср. Фасмер, 42;
 - ↪ Κάρζεις (O) Фасмер, 41 сл.;
 - ↪ Καρζόαζος (O) = *karsa-vāč* = ос. *karz-wac* «резкий на слово», «чье слово грозно»; см. *vāč* ‘слово’.
- karta** ‘меч’, авест. *karəta-*, ос. *kard*:
- ↪ Κάρδιος (Τ, Φ);
 - ↪ *Carthasis* ‘брат скифского царя времени Александра Македонского’ (Курций Руф, см. Л а т ы ш е в. *Scythica*, II, стр. 131) = *kart-as* «меч асов»; см. *as* ‘скифское племя’
- kas-** ‘смотреть’, ав. *kas-*, ос. *kæsun*:
- ↪ Κάσακος (O), Κάσαγος (O) = ос. *kæsæg* ‘смотрящий’ (Фасмер, 42).
- kazanak** ‘заика’ (?), ос. *k’æzænæg* id.:
- ↪ Καδάνακος (Τ); неточное написание вместо Καζάνακος (?).
- kazār** ‘дом’ (?), ос. *хæzar*:
- ↪ карарύες ‘скифские дома’ οἱ Σκυυθιχοὶ οἴκοι (Гесихий); ос. *хæzar* побуждает исправить в καζαρύες.
- kuti** ‘собака’ → *kuc* → *kuз*, ос. *kuз*, ягноб. *kut*. русск. диал. *кутя*, *кутенок* ‘щенок’:
- ↪ Κουζαῖος(O); ср. осетинские собственные имена *Куза* и *Кузæг*;

возможно, что сюда же относятся Κουσουῆς (Π) и название местности в Крыму Κύσαιον (Птолемей).

liman ‘друг’, см *friman*.

madu ‘мед’; авест. *mađu-*, ос. *mud*:

- ↪ Μάδυς (Страбон), Μαδύης (Геродот) ‘имя скифского царя’;
- ↪ Μάδωϊς (Т);
- ↪ Μάδακος (Т); такое имя могло означать «медолюб» или «медо-вар»; ср. Ἀλούθαγος от *aluθ* ‘пиво’ и Σάναγος от *san* ‘вино’.

mah ‘луна’, ‘месяц’, авест. *māh-* ос. *mæj(æ)*:

- ↪ Μάης (Π) (Фасмер, 43);
- ↪ Μαίφαρος (Ο) = ос. *mæj-farn* «носитель лунного *farn*’а» (Фасмер, 43);
- ↪ Μαιωσάρα ‘женское имя’ (Π) = ос. *mæj-sær* «луноглавая» (Фасмер, 43);
- ↪ Στόρμαις (Т) = ос. *stur-mæj* «напоминающий большую (т. е. полную) луну» (?); см. *stura* ‘большой’.

maiša ‘овца’; авест. *maēša-*; в осет. не отмечено:

- ↪ Μαίσης (Γ) ? (Фасмер, 43).

maiva ‘действие’, ‘занятие’, ‘работа’, ос. *mewæ*, ср. др. инд. *mivati* «он двигает», латин. *movere* ‘двигать’:

- ↪ Μεύακος (Т) = *mew* + суффикс *-ak*;
- ↪ Χόμευος (Т) = *hu* ‘хорошо’ + *mew*: «хороший, искусный в работе», др. иран. **humaiva*.

mān- глагол, выражавший различные виды духовной активности: ‘хотеть’, ‘стремиться’, ‘помышлять’, ‘думать’, ‘наставлять’, ос. *amoniun* ‘наставлять’, *amond* ‘счастье’, *monc* ‘желание’, *mondag* ‘охочий’, *dælujmon* ‘демон’, авест., др. инд. *man-*:

- ↪ Χορσάμαντις ‘массaget, копьеносец Велизария’ (Прокопий Кесар.) = ос. *xorz-amond* = стар. ос. *hwarz-āmānt* «имеющий хорошее счастье»; см. *hvarz-* ‘хороший’;
- ↪ Χορσόμανος ‘массaget’ (Прокопий) = *hvarz-āmān* «хорошо наставляющий».

mang ‘ложный’, ‘тщетный’, ‘ненадежный’, ос. *mæng*; ср. лат. *mendax* ‘лживый’:

- ↪ *Jodmangan* имя иберского сановника II в. н. э. (Г. Церетели, Армазская билингва, стр. 21 сл.) = ос. *i-od-mæng-on* ‘тщедушный’; ср. *mæng-od* с тем же значением.

manu ‘человек, мужчина’, авест. *manu-*, др. инд. *manu-* ‘человек, мужчина’, гот. *manpa* ‘мужчина’, русск. муж (из **man-gya-*), ос. *mojnæ* (из *man-*) ‘муж’:

- ↪ Μάρμαρος (Π) из Μάνμαρος = стар. ос. *man-mar* «мужеубийца, Ἀνδροκτόνος»; для ассимиляции *manmar* → *tammar* ср. *tæmtæ* «ко мне» из *tæp-tæ* и др.; см. *mār* «убивать»;
- ↪ Μανίαγος (Ο) = стар. ос. *mani-ag* «кому суждено стать мужчиной»; ср. современное осетинское *læggag* (из *lægiag*) с тем же значением, от *læg* «мужчина»; ново-осет. *læg*, кавказского происхождения, в значении, «человек, мужчина» вытеснило стар. ос. *man-*, которое удержалось только в значении «муж» (*mojnæ*);
- ↪ Μάνδατος (Τ) = *manu-dasa* = стар. ос. *man-das*, по структуре (с перестановкой частей) = лат. *decemvir*, по значению вероятно «(имеющий силу) десяти мужей»; см. *dasa* «десять»;
- ↪ Μασσαγέται «скифское племя» «массагеты» (Геродот), может быть = стар. ос. *man-sag-a-ta* «люди-олени» (*manu-sāka*), см. *sāka*, ос. *sag* «олень»; для ассимиляции *ns*→*ss* ср. ос. *xussar* из *xunsar* «юг» и мн. др.;
- ↪ Ἀρτίεμνος (Березань) = стар. ос. *arcæ[n]-man* «человек с копьем», «копьеносец» (*aršti-manu*); см. *aršti* «копье».

mār- «убивать», ав. *mār-*, ос. *marun*:

- ↪ *marha* «боевой клич сарматов» (Аммиан Марцеллин), ср. ос. *margæ*! «бей! убивай! смерть!»; ср. Фасмер, 44;
- ↪ οἰόρπата «мужеубийцы», скифское название амазонок (Геродот); может быть вместо οἰρόμαρτα = *vīra-mār-ta* «мужеубийцы», ср. ὀρμάτοι «мужеубийцы у скифов»: (Гесихий);
- ↪ Μάρμαρος (Π) из *man-mar* «мужеубийца»; см. *manu* «человек, мужчина»;
- ↪ Ἀμωρομαρος (Ο) = др. иран. *hamara* «враг» + *mar*: «врагоубийца»;
- ↪ Ὀσμάρακος (Τ) = ос. *os-maræg* «женоубийца» (Фасмер, 46);
- ↪ Μάρδατος (Τ) ? (Фасмер, 44);
- ↪ Ἀμάρδιακος (Τ); ср. ос. *amædtag* (из *amærddag*←*a-mardi-ag*) «жертва».

marz- «мести», «сметать», авест. *marəz-*, ос. *mærzun*:

- ↪ Μάρζακος (Π) = ос. *mærzæg* «сметающий» (Фасмар, 44).

masta «гневный», «ярый» прош. прич. от *mad-* «возбуждаться», авест. *masta-*, ос. *mæsti*, *mæst-gun* id., перс. *mast* «опьянение», «пьяный»:

- ↪ Μάστας (Π) (Фасмер, 44);
- ↪ Μαστούς (встречается многократно Т, Π, Γ).

mātā «мать», авест. *mātā*, ос. *madæ*:

- ↪ Μάδα (Π) «женское имя» (Фасмер, 43).

matuka «саранча», ос. *mætux*, авест. *maḍaxa-*:

- ↳ *Ματुकέται* ‘скифское племя’ (Гекатей по Стефану Визант.) = *matuka* + показатель множественности *ta*; вероятно тотемическое название как Σάκαи, Οὐρύοι и др.

maz(a) ‘большой’, ‘великий’, ав. *maz-*, в осет. не засвидетельствовано:

- ↳ *Μαζις* (Π) (Фасмер, 43);
- ↳ *Μαζαία* ‘женское имя’ (Лукиан) (Фасмер, 43);
- ↳ *Ἀταμάζας* (Γ), *Ἀτταμάζας* (Γ) = ос. собств. им. *Asætæz* (нартовский эпос); в первой части *vāč* ‘слово’ (с утратой *v*) ?
- ↳ *Ὀσπίνμαζος* (Ο), первая часть (*ὀσπιν*) не ясна; ср. Фасмер, 46.

mižda ‘вознаграждение’ авест. *mižda-*, ос. *mizdæ*, старослав. *мъзда*, греч. *μισθός*:

- ↳ *Ῥαδάμειστος* (Τ, Φδ), *Radamistus* иберский царевич (Тацит) = *radam-mizd* – др. иран. *fratama-mižda* «получающий первую награду» (Фасмер, 48); см. *fratama* ‘первый’.

mṛga ‘птица’, авест. *marəya-*, ос. *marǵ*, и рс. *murǵ*:

- ↳ *Μυρρέται* ‘скифское племя’ (Гекатей, по Стефану Визант.) = *mṛǵa* + показатель множественности *ta*; такое племенное название могло иметь тотемическое происхождение.

muka ‘сперма’, ‘семя’, ‘порода’ (?), ос. *mugæ* ‘семя’, *muggag* ‘порода’, греч. *μύξα*, лат. *mucus* ‘слизь’:

- ↳ *Μουγίσσαγος* (Ο), с перестановкой частей = ос. *sag-mugg-ag* «оленьей породы»; см. *saka* ‘олень’.

nāma ‘имя’, авест. *nāmā*, ос. *nom* (из *nām*):

- ↳ *Φαζίναμος* (Τ многократно), *Φαδίναμος* (Τ) = иран. *pati-nāma-* (?) (Фасмер, 54);

nāmgen (*nām* + суффикс *-gen*), ос. *nomgin* ‘именитый’:

- ↳ *Νάμγηνος* (Ο) = стар. ос. *nām-gin* ‘именитый’ (Фасмер, 46).

nar ‘мужчина’, ‘самец’, авест. *nar-*, ос. *næl*:

- ↳ *ἐνάρεις* (Геродот), *ἀνάρεις* (Гиппократ) «полумужчины, гермофродиты у скифов» = др. иран. *α-nar-ya* «не мужчина, лишенный мужества» (Фасмер, 13).

nāra ‘узкий’, ‘тесный’, ос. *naræg*, афган. *narai*, англ. *narrow*:

- ↳ *Νάρακον στόμα* ‘один из рукавов Дуная в его дельте’ (Арриан и др.), *Naracustoma* (Плиний), *Νάρηκος* (Аппол. Род.) = стар. ос. *nārak*, ос. *naræg* (Фасмер, 60 сл.).

nāv ‘корабль’, авест. *nāv-*, др. перс. *nāv-*, ос. *naw*:

- ↳ *Νάβαζος* (Τ) = др. иран. *nāv-āza-* «управляющий кораблем, кормчий» (Фасмер, 45); см. *āz-* ‘гнать’, ‘править’.

nava ‘новый’, авест. *nava-*, др. перс. *nava-*, ос. *næwæg*:

- ↪ Ναύαγος, Ναύακος (T) = ос. *næwæg*, до сих пор употребляется в Осетии как собственное имя (Фасмер, 45); ср. также слав. *новак*, встречающееся и в качестве собственного имени.

nivāz- ‘пить’ (?), ос. *niwazun*, *nwazun*:

- ↪ Ἀβνωζος (O) = *āv* ‘вода’ + *nwaz*: «водопийца» (Фасмер, 30), см. *āp* ‘вода’.

nix ‘лоб’, ос. *nix* из др. иран. *anika*:

- ↪ Νίχεκος (Γ) = *nix* + суффикс *-ak*; «лобастый» или «счастливый» (счастье, по осетинским понятиям, «написано на лбу»).

od ‘душа’, ‘жизнь’, ос. *od*, лат. *odor* ‘запах’, арм. *hot* ‘запах’ и пр.:

- ↪ Ἰώδας (Π) = *i* (опред. артикль) + *od*; ласкательное имя: «душа», «жизнь»;
- ↪ Ὀδιάρδος (T) = ос. *odi* (род. пад.) + *ard* «чья душа исполнена ard'a»; см. *arta*;
- ↪ Ἰωδέσμαγος (O) = *i* (опред. артикль) + *od-æsmag*; ср. ос. *æsmag* ‘запах’, ‘дыхание’ и выражение «*odæsmag zi næ jes*» «в нем нет дыхания жизни»;
- ↪ *Iodmangan* ‘иберский сановник II в. н. э.’ (Г. Церетели, Армазская билингва, стр. 21 сл.) = стар. ос. *i-od-mangan* «тщедушный», ср. современное осетинское *mæng-od* «тщедушный».
- ↪ Ὀχώδιακος, Ὀχώζιακος (T) = *vahu* ‘добрый’ + *od* + суффикс *ag* «добродушный»? см. *vahu* ‘добрый’; или к *vāč*?

ors ‘белый’, см. *auruša*.

os- ‘жена’, ‘женщина’, ос. *osæ*, *us* к др. инд. *yosit*?

- ↪ Ὀσμάρακος (T) = ос. *os-maraæg* «женоубийца» (Фасмер, 46); см. *mār-* ‘убивать’;
- ↪ Ὀσσίγασος (T), Ὀυσίγασος (O) = ос. *os-igas* «имеющий здоровую жену»; см. *akās*;
- ↪ Δαλόσακος (T) = ос. *dæl-os-æg* «уступающий женщине», «подчиняющийся женщине»; см. *adari* (→ *dæl*) ‘внизу’, ‘под’, ‘ниже’.

pada ‘след’, также ‘потомство’ → *fad*, ос. *fæd*, авест. *pada-*:

- ↪ Φαδιαρόαζος (T) вероятно = ос. *fæd-araz* «пролагающий след», «прокладывающий дорогу»; см. *ārāz-* ‘делать’, ‘направлять’;
- ↪ Хоароφάδιος (T) вероятно неточное чтение вместо Хоарσφάδιος = *xwærz-fæd* «имеющий хорошее потомство»; см. *hvarz-* ‘хороший’; выражения *xwærzfæd* «имеющий хорошее потомство» и *fudvæd* «имеющий дурное потомство» употребительны в осетинском.

paisa ‘вид’, ‘облик’:

- ↪ Ἀριαλεΐθης ‘скифский царь’ (Геродот) = др. иран. *arya-paisa* «имеющий арийский облик» (с др. персидским оформлением *θ* вместо *s*) (Фасмер, 12); см. *arya* ‘ариец’, ‘арийский’;
- ↪ Σπαργαλεΐθης ‘скифский царь’ (Геродот), Σπαργαπίσης ‘массагет’ (Геродот) = др. иран. *sparga-paisa* «подобный юной лозе» (?) (Фасмер, 16).

panaka ‘доска’, ос. *fæjnæg*; от корня *pa-* ‘ограждать’;

- ↪ Παρσπάνακος (O) с перестановкой частей = ос. *fæjnæg-fars* «крепкобокий», букв. «у кого бока (*fars*) как доски (*panak*)»; ср. по образованию англ. *ironside* «железнобокий»; см. *parsu* ‘бок’.

pant(i) ‘путь’, авест. *panta-*, др. инд. *panthi-*, русск. *путь* (из *panti*), ос. *fændag*:

- ↪ Παντικάλης ‘название реки в Скифии’ (Геродот, Скимн); так же назывался, по мнению Фасмера 73, Керченский пролив, откуда:
- ↪ Παντικάλαιον ‘Пантикапей, греческая колония на месте нынешней Керчи’ = *panti-kara* «рыбный путь»; см. *kara* ‘рыба’;
- ↪ Φανδάραζος (Γ) = ос. *fænd[ag]-araz* «устраивающий дорогу», «пролагающий путь» (Фасмер, 54); ср. выше Φαδ ιαρόαζος (под *pada*); см. *ārāz-* ‘устраивать’, ‘направлять’.

paradāta (*dā-* ‘устанавливать’ + приставка *para*) ‘предустановленный’, ‘искони назначенный’, авест. *paradāta-* id.:

- ↪ Παραλάται ‘царствующая скифская династия’ (Геродот); λ вместо δ либо ошибка, либо звуковой перебой, наблюдаемый в ряде иранских языков (Фасмер, 15); см. *dā-*.

pari- ‘через’, ‘за’ (обычно преверб), др. инд. *pari*, авест. *pairi*, русск. *пере-*, греч. *περι*, лат. *per*, ос. *fær-*, *fæl-*:

- ↪ Φαλδάρανος (Τ) = *pari-darana*, стар. ос. *fældæraen* «сокрушатель»;
- ↪ Φάρζης (O) = ос. *færzew* ‘тароватый’, ‘хлебосольный’ (*pari-jiva?*); ср. ос. *zew* ‘общественная работа и сопровождающее ее угощение’.

parsu ‘бок’, авест. *parəsu*, др. инд. *parśu*, ос. *fars*:

- ↪ Παρσπάνακος (O) = *pars-panak* «имеющий бока (*pars*) как доски (*panak*)», «крепкобокий», «ironside»; ср. обычное осетинское выражение *fæjnæg-fars* с тем же значением, составленное из тех же элементов, но в обратном порядке.

paru- ‘много-’ (в сложных словах), авест. *pouru-*, ос. *fur*:

- ↪ Φοργάβακος (Τ) = ос. *fur-ğawæg* «много потребляющий»; см. *gav* ‘потреблять’;

- ~ Φορίανος (Т) = др. иран. *paru-yava* = ос. *fur-jæw* «имеющий много проса» (Фасмер, 55);
- ~ Φορήρανος (Т) = *paru-aryana* «многоарийский»? (Фасмер, 55).
- pasu** ‘овца’, авест. *pasu-*, ос. *fus*:
 - ~ Φοσακος (Т) = ос. *fus* + суффикс *-ak* (Фасмер, 55).
- paθaka** ‘вождь’, ос. *fætæg*, вероятно от корня *pant-*, *paθ-* ‘дорога’, авест. *paθ-*, др. перс. *paθ-*:
 - ~ Πάτακος (Г), Φιάτακος (Π).
- pati** ‘господин’, авест. *paiti-*, др. инд. *pāti-*:
 - ~ Πάτειс (Т) (Фасмер, 48);
 - ~ Πατίας (Т) (Фасмер, 48);
 - ~ Οίόρпата ‘скифское название амазонок’ (Геродот) – обычно толкуется как *vīra-patayah* «господствующие над мужами» (Фасмер, 15); однако Геродот переводит «мужеубийцы»; мы думаем, что οίόρпата ошибка вместо οίρόμαрта – *vīra-mār-ta* «мужеубийцы»; ср. у Гесихия Форму οῤμαῖται οἱ ἀνδροκτόνοι. Σκυθαί. см. *mār-*.
- pay-** ‘пить’, авест. *pay-* ‘литься’, др. инд. *pāti* ‘он пьет’, в осетинском не засвидетельствовано:
 - ~ σάναπτις ‘οἰνοπότης’ ‘винопийца’ на скифском языке (Гесихий); в первой части *sana* ‘вино’, для второй ср. др. инд. *pīti-* ‘питье’, *pītā* ‘напившийся’.
- per-** ‘чесать шерсть’ (?), ос. *piryn* id.:
 - ~ Πήρακος (Ο) = ос. *piræg* ‘чесальщик’ (?).
- pitā** ‘отец’ → *fid-*, авест. *pitar-*, ос. *fidæ*:
 - ~ Πιτφαρνάκης (Т), Πιτοφαρνάκης (Т) = *pit* + *farnak* «носитель отцовского *farn*’а»; ср. осет. выражение *fidi-farnæ* «отцовский *farn*» (Фасмер, 48); см. *farna*;
 - ~ Πίδανος (Тирас) = ос. *fidon* ‘отцовский’ (Фасмер, 48);
 - ~ Πίδος (Березань) (Фасмер, 48);
 - ~ Πίδεις (Ο) (Фасмер, 48);
 - ~ Φίδας (Т, Π) (Фасмер, 55);
 - ~ Φιδάνους (Т, Π) = ос. *fidon* ‘отцовский’; ср. выше Πίδανος (Фасмер, 55).
- porata** ‘река’, ос. *ford* ‘большая река’, ‘море’:
 - ~ Πόρата ‘река Прут по скифски’ (Геродот), Alanus Fluvius «Аланская река» на древних картах; судя по осетинскому *ford*, получило нарицательное значение «большой реки»; в скифский язык попало, возможно, из какого-то другого языка. так как надежных иранских соответствий не видно; ср. Фасмер, 61.

puθra ‘сын’ → *purt* → *furt*, ос. *furt*, авест. *puθra-*, др. инд. *putra-*:

- ~ Πουρθαῖος (O) (Фасмер, 48);
- ~ Πουρθάκης (O) из *puθraka* «сыночек», как Βράδακος из *brātaka* «братец» (Фасмер, 48);
- ~ Φούρτας (T) (Фасмер, 55);
- ‘Ραδαμόφουρτος (T) = стар. ос. *radam-furt* = др. иран. *fratama-puθra* ‘первый сын», «первенец» (Фасмер, 48); см. *fratama* ‘первый’.

radam- ‘первый’, см. *fratama*.

rap- ‘служить опорой’, ‘поддерживать’, авест. *rap-*:

- ~ ‘Ραλάκης = др. иран. *rapaka* «тот, кто является опорой, поддержкой».

rasmā ‘боевая колонна’, ‘фаланга’, ‘отряд’, авест. *rasman-*, в осетинском не известно:

- ~ ‘Ομράσμακος (T), по Юсти (стр. 233) = *ham* + *rasma-ka* «состоящий в том же отряде», «боевой товарищ»; ср. ос. *æmbal* ‘товарищ’, букв. «принадлежащий к тому же отряду (*bal*)».

rasog ‘чистый’, ‘прозрачный’, см. *frasauka*.

rauка, *rauča* ‘свет’, ‘светлый’ → *rok (roz)* → *ruk*; ср. авест. *raočah-*, др. перс. *rauča-*, греч. λεύκος, ср. *rauxšna*:

- ~ ‘Ρευκάναλοι ‘сарматское племя’ (Птолемей), метатеза из ‘Ρευκάλανοι = *rauка* + *alan*, параллельная скифская форма к названию ‘Ρωξόλανοι «светлые аланы»;
- ~ *Asparuk* основатель болгарского государства на Балканах, носивший иранское имя: *aspa-rauка* «имеющий светлых коней», греч. Λεύκιπλος (с обратным порядком частей); также имя питиахша (правителя) в Иберии, см. выше под *aspa* ‘лошадь’; Ασψόρουγος (O) = *asfa-rug*, дальнейшее звуковое развитие имени *Asparuk*;
- ~ Σώρωζος (O) = др. иран. *sava-rauča* «утренний свет»; ср. для второй части ос. *roz-* в *roz-ingæ* ‘окно’ (← ‘свет’); для первой части см. *sava* ‘утро’.

raupāsa ‘лиса’, др. инд. *lopāša-*, ос. *robās*, *rovās*:

- ~ *Ропша* название реки в б. Орловской губ.; другое название этой же реки «Лисичка» представляет русский перевод старого скифского названия; что скифские влияния доходили весьма далеко на север, подтверждается и другими топонимическими данными; см. Фасмер, 75 сл.

rauxšna ‘свет’, ‘светлый’ → *roxš*, авест. *raoxšna-*:

- ~ Ρωξάνη ‘Роксана’ женское имя (Π) = ос. *roxš* + суффикс *-ana* (Фасмер, 49); иранская *Роксана* представляет, таким образом, точную параллель к славянскому имени *Светлана*; жена Александра Македонского, дочь Бактрийского князя, также называлась Роксаной;
- ~ ‘Ρωξανίκη ‘столица саков’ (Ктесий) = ос. *roxš* + суфф. *-an* + суфф. *-ak*;
- ~ ‘Ρωξολανοί ‘сарматское племя’ (Страбон, Птолемей) = ос. *roxš* + *alan* «светлые аланы» (Фасмер, 49); ср. ‘Αλανορσοί ‘белые аланы’; см. *arya*.

rava ‘легкий’, ‘быстрый’, др. иран. *rava-*, ос. *ræwæg*:

- ~ ‘Ραβαιγ... (надпись graffiti)¹ = ос. *ræwæg*.

raxwāy- ‘пронзать’ из *fra-hvāh-*, ос. *ræxwajun*, *ræxojun* ‘пронзать’; ср. *hvāh-* ‘бить’ ‘толкать’:

- ~ ‘Ραχοίσακος (Т) = ос. *ræxwaj-sag*, *ræxoj-sag* «пронзающий оленя»; см. *saka* ‘олень’.

rāy- ‘радоваться’, (из **frāy-*?), ос. *irajun*, *rajyn*, прош. прич. *rad*:

- ~ Φάραδος (Ο) = ос. *fæ-rad*, *fe-rad* «получивший радость».

rāz- ‘направлять’, *ā-rāz-* ‘направлять’, ‘устраивать’, ‘делать’, ос. *arazun* id., авест. *rāz-* ‘направлять’ и пр.;

- ~ Φανδάραζος (Γ) = ос. *fændag-araz* «устраивающий путь», «пролагающий путь» (Фасмер, 54); см. *panti* ‘путь’, ‘дорога’;
- ~ Φαδιάρόαζος (Т); если неточное написание вместо Φαδ ιαράζος, то = ос. *fæd-araz* «пролагающий след», «прокладывающий дорогу»; ср. предыдущее имя; см. *pada* ‘след’;
- ~ Δαναράζμακος, Δαναράσмаκος (Т) по Миллеру = *dān-ārāz* «направляющий реку», но откуда *m*? (Фасмер, 38); иное толкование см. под словом *varāza* ‘кабан’;

sāka ‘олень’, ос. *sag* ‘олень’ собств. «ветвисторогий», «сохатый», от *sākā* ‘ветвь, сук’; ср. др. инд. *śākhā-* ‘сук’, перс. *sāx* ‘сук’, ‘рог’, лит. *šaka* ‘сук’, ‘ветвь’, ‘олений рог’, латыш. *sakas* ‘вилы’, русск. *соха*, *сохатый* (олень), ср. ос. *sagojnæ* ‘вилы’ при *sag* ‘олень’²; отсюда тотемическое племенное название *sāka* ‘скиф’, «принадлежащий к тотему оленя»:

¹ Любезно сообщено И. И. Толстым.

² В соответствие др. индийскому *sākhā-* ожидали бы в иранском *sāxa*, однако скифские факты указывают на существование параллельной арийской формы *sākā*.

- ↪ Σάκαλ ‘скифское племя’ (Геродот), др. перс. *saka-* ‘скиф’ = «принадлежащий к тотему оленя»; ср. Ζακάται (вместо Σακάται?) племя в Азиатской Сарматии (Птолемей);
- ↪ σακαία ‘скифский праздник’ (Гесихий); вероятно тотемический «олений» праздник;
- ↪ Μασσαγέται ‘скифское племя’ (Геродот); в борьбе с ними, по Геродоту, погиб персидский царь Кир; по Диону Кассию и Аммиану Марцеллину – ближайшие родичи алан; разлагаем на *man-sag* + показатель множественности *ta*, буквально «люди олени» (из *manu* + *sāka*); см. *manu* ‘человек’, ‘мужчина’; обычно связывают это племенное название с авест. *masya-* ‘рыба’ (см. Фасмер, 14); однако теперь известно, что для «рыбы» на всей восточноиранской почве (в скифском, аланском, сакском, согдийском) господствовало слово *kapa*, q. v.;
- ↪ Θυσσαγέται ‘савроматское племя’ (Геродот), более старая форма *Thyrsagetae* (Валерий Флакк, VI, 135, 140) = *tur-sāga-ta* (← *tura-sāka-ta*) «туро-саки» или «быстрые олени»; см. *tura* ‘быстрый’;
- ↪ Τάξακις ‘скифский военачальник и царь’ (Геродот) = ос. *tæx-sag*, др. иран. *taka-sāka* «быстрый олень»; см. *taka* ‘быстрый’, ‘сильный’;
- ↪ Σακεσφόρης ‘царь саков-скифов по ту сторону реки Бактер’ (Полиен) = ос. *sag-æfsær* «имеющий оленю (*sag*) челюсть (*æfsær*)»?
- ↪ Ῥαχδίσακος (Т) = ос. *ræxoj-sag* «пронзающий оленя»; см. *hwāh-* ‘бить’, ‘толкать’, *raxwāy* ‘пронзать’;
- ↪ Μουγίσαιος (Ο), может быть из *mug* ‘семя’, ‘порода’ и *sag* ‘олень’, букв. «оленьей породы», ос. *sagi muggag* id.; см. *muka* ‘семя’;
- ↪ Σαγάδαρες ‘племя на Дунае’ (из письма Юлиана Отступника к Василию Великому, см. Л а т ы ш е в. *Scythica*, I, стр. 705) = ос. *sag-dar* «имеющий оленей»; возможно сюда же (с метатезой) *Sadagarii* ‘народ, поселившийся после смерти Аттилы в Нижней Мезии’ (Иордан);
- ↪ Σάκδεος (Т) = др. иран. *sāka-daiva* = стар. ос. *sag-dew* ‘демон-олень’; для второй части ср. ос. *æv-dew* ‘демон’ из *āp-daiva* «водный демон»;
- ↪ *Sagaris* (Овидий), *Saggarius* (Плиний) ‘река Березань’, букв. «где находят (*ar*) оленей (*sag*)»;
- ↪ Ξησσάγαρος (Ο) возможно = ос. *xsæz-sag-ar* «находящий (*ar*) шесть (*xsæz*) оленей (*sag*)» в смысле «счастливый охотник за

оленьями»; см. *xšaš* ‘шесть’;

- ↪ Μηδόσακκος ‘сарматский царь’ (Полиен); во второй части *sak, sag* ‘олень’, первая часть не ясна; «мидийский олень»?
- ↪ σακυνδάκη ‘скифская одежда’ (Гесихий) = ос. *sag-ğun-dag* ‘одежда из оленьей шерсти’ из *sag* (← *sāka*) ‘олень’ + *ğun* (← *gauna*) ‘шерсть’ + *tag, dag* ‘нить’, ‘ткань’; для последнего элемента и для всего образования ср. ос. *kættag* (из *kæn-tag*) ‘холст’ (см. *kana* ‘конопля’) и ос. *zæl-dag* ‘шелк’¹.

san(a) ‘вино’; скифо-фракийское слово: *σανάποα οἱ μέθυσοι λέγονται παρὰ Θραξίν* (Схолии у Аполлония Родосского, цит. по Латышеву. *Scythica*, I, стр. 854), ос. *sænæ* ‘вино’, кабард. *sanä* ‘вино’:

- ↪ σάναπτις οἰνοπότης. Σκύθαι (Гесихий), «винопийца», для второй части (*pti-*) см. *pay-* ‘пить’ (Фасмер, 60);
- ↪ Σάναγος (Ο) = *san* + суффикс *-ag*; значение такого имени могло быть «винолюб» или «винодел»; ср. по образованию Ἀλούθαγος от *aluθ* ‘пиво’ или Μάδακος от *madu* ‘мед’;
- ↪ Σανδάρζιος (Τ); вторая часть (*darz-*) не ясна; возможно сюда же Σανεία ‘женское имя’ (Π) и Σάνων (Π).

sara ‘голова’, авест. *sarah-*, ос. *sær*:

- ↪ Σάρον название местности на Борисфене (Птолемей);
- ↪ Σάρακος (Τ) = *sar* + суффикс *-ak* (Фасмер, 50);
- ↪ Σαρύκη ‘женское имя’ (Π) = *sar* + суффикс *-uk* (Фасмер, 51);
- ↪ Σαρώης (Феофан Византийский), Σαρώσιος, Σαρώδιος (Менандр) ‘аланский царь VI в.’; ср. ос. *særoj* «головастый».
- ↪ *Šaragas* имя питахша в Грузии II в. н. э. (в надписи из Армази, см.: Г. Церетели. Армазская билингва, стр. 62) = ос. *særægas* «невредимый», «имеющий невредимую голову», см. *akās* ‘целый’, ‘здоровый’, ‘невредимый’;
- ↪ Σαράξασος (Ο) = ос. *sær-æxsæz* «шестиглавый» может быть в смысле «имеющий шесть детей»; ср. осетинское выражение «*jæ sær æxsæz baci*» «его голова стала шестью» в смысле «его семья достигла шести душ»; порядок частей (числительное позади существительного) как в Ἀρδάβδα = ос. *ard-avd* «городсеми ard’ов»; см. *xšaš* ‘шесть’;
- ↪ Ἀσαρος (Π) = др. иран. *a-sara* = ос. *æ-sær* ‘безголовый’ (Фасмер, 34); см. *a-* ‘без-’, ‘не-’;

¹ С точки зрения реалий уместно вспомнить пояснение Гесихия к слову *τάρανδος*: «похожее на оленя животное, шкуры которого скифы употребляют на одежду» (Л а т ы ш е в. *Scythica*. I, 855).

- ↪ Μαῖωσάρα ‘женское имя’ (Π) = ос. *mæj-sær* «луноголовая» (Фасмер, 43); см. *mah* ‘месяц’;
- ↪ Καμασότη ‘женское имя’ (Π) = ос. *gom-sær* «с непокрытой головой»; см. *kāma* ‘отверстие’, ‘открытый’;
- ↪ Στοσάρακος (Τ), вероятно из Στοσάρακος = ос. *stur-sær* + *ak* ‘большоголовый’ (Фасмер, 53); см. *stura* ‘большой’;
- ↪ Σαράπαραι ‘фракийское племя’ «головорезы» (Страбон, XI, 14, 14: «сарапары звероподобны и неукротимы, живут в горах подобно скифам, отрубают головы и снимают черепа, что означает словом «сарапары»); название явно скифское, ср. ос. *sær-æppar* «сбрасывающий головы» = «головорез»;
- ↪ *Chorsari* ‘скифское наименование персов’ (Плиний); во второй части *sar* ‘голова’; первая часть не ясна (вряд ли *hor* ‘солнце’); в целом название заставляет вспомнить позднейшее турецкое наименование персов *qəzəlbaš* «красноголовые».

sata ‘сто’ → *sada*, ос. *sædæ*, авест. *satəm*:

- ↪ Σαδαῖος (Ο), может быть в значении «сотник».

šāti ‘радость’, ‘счастье’, ср. ос. *-cad* (из *sad*) в *æn-cad* ‘покой’, др. перс. *šiyāti*:-

- ↪ ‘Ραδαμσάδης ‘боспорский царь’, букв. «первая (*radam*) радость (*sadi*)»; см. *fratama* ‘первый’ (Фасмер, 48).

sauka ‘огонь’, др. инд. *śoka-* id., ос. *sog* ‘топливо’, ‘дрова’:

- ↪ Σόγος (Γ, Τ, Π) = ос. *sog* в старом значении «огонь»;
- ↪ ‘Ράσσογος (Τ) = ос. *ræsog* ‘чистый’ = *fra-sauka* q. v.

sava ‘утро’, авест. *sava-*, ос. *sæw-* в *sæwmæ* ‘утром’ и др.:

- ↪ Σεύραγος (Φη) = ос. *sæw-rag* ‘утро’, ‘утренний’, ср. ос. *sæwmæ-ragi* ‘утром рано’; см. *frāk* ‘рано’; вряд ли сюда же Σώρακος (Π); см. *sor-* ‘преследовать’;
- ↪ Σώρωζος (Ο) может быть = *sav-roz* (← *sava-rauča*) «утренний свет», см. *rauка*, *rauča* ‘свет’;
- ↪ Σαυάγασκος (Φη) может быть = ос. *sæw-ægas* «невредимый утром»; ср. осетинское выражение *sæw-zavd* «пораженный утром» (*sæwzavd fæu!* «чтобы тебя поразило утром!» проклятие).
- ↪ Σαύμακος (Χ) скиф, убивший Боспорского царя Перисада, = ос. *sæwmag* ‘утренний’.

sāv[a] ‘черный’, см. *syāva*.

si- ‘зятьнуть’, ос. *sijun*:

- ↪ Σιαγούς (Γ) = ос. *siag* ‘зятький’ (Фасмер, 52).

sir- ‘танцевать (плавно)’, ‘идти иноходью (о лошади)’, ос. *siryñ*, *serun*:

sparga ‘отпрыск’, ‘побег’, ‘лоза’, авест. *sparəya-*, в осет. нет:

- ↳ Σπαργαλείδης ‘скифский царь’ (Геродот), Σπαργαλίσης ‘массагет’ (Геродот) = др. иран. *sparga-paisa* «подобный юной лозе» (Фасмер, 16).

stāna ‘стояние’, ‘стоянка’, ‘место’, ‘стан’, ‘рост’, ‘фигура’; др. инд. *sthāna-*, др. перс. *stāna-*, ос. *-ston* (в сложных словах):

- ↳ Βορυσθένης ‘древнее название Днепра’ (Геродот, Птолемей, Страбон) = др. иран. *varu-stāna* «широкая область»; ср. название «Великий луг» в нижнем течении Днепра (Фасмер, 65 сл.); см. *varu* ‘широкий’;
- ↳ Οὔστανος (Т) = *hu-stāna* «хорошо сложенный», «стройный».

stāv- ‘хвалить’, ‘славить’, авест. *stū-*, *stav-*, ос. *stawun*:

- ↳ Σταύακος (Т) = ос. *stawæg* ‘славящий’ (Фасмер, 53).

stura ‘большой’, авест. *stūra-*, ос. *stur*:

- ↳ Στόρακος (Т) = *stur* + суффикс *-ak* ‘Magnus’ (Фасмер, 53);
- ↳ Στόρανος (Т) = *stur* + суффикс *-an* (Фасмер, 53);
- ↳ Στοράνη ‘женское имя’ (Π), тождественно с предыдущим (Фасмер, 53);
- ↳ Στοσάρακος (Т) вероятно вместо Στορσάρακος = ос. *stur-sær* «большоголовый» с суффиксом *-ak* (Фасмер, 53); см. *sara* голова;
- ↳ Στόρμας (Т), втор ая часть = ос. *mæj* ‘луна’; «подобный большой (т.е. полной) луне».

suğda ‘чистый’, ‘святой’, ос. *suğdæg*, из *sukta*, *suxta* прош. прич. от *suč-* ‘жечь’, собств. «очищенный огнем»:

- ↳ Σουγδαία ‘город на юго-восточном берегу Крыма’, ‘Судак’ = ос. *suğdæg* (Фасмер, 71 сл.); название принесено, по-видимому, скифами из средней Азии, где была иранская область и народность того же названия, др. перс. *Suguda*, Согдиана, среднеиран. *Soğd*.

suxra ‘красный’ → *surx*, ос. *surx*, авест. *suxra-*, перс. *surx*:

- ↳ Σόρχακος (Т) = *surx* + суффикс *-ak* (Фасмер, 52).

syāva ‘черный’ → *sān-*, ос. *saw*, авест. *syāva-*:

- ↳ Σιάουος (Ο) (Фасмер, 52);
- ↳ Σιαύαχος (Т) = *syāva* + *ka* (Фасмер, 52);
- ↳ Σεάβαγος (Π), тождественно с предыдущим, но с озвончением *k* → *g* (Фасмер, 51);
- ↳ Σαύαγος = ос. *saw* + *ag* (Фасмер, 51); или к *sava* ‘утро’?
- ↳ Σαυδαράται ‘сарматское племя’ (по Ольвийским надписям) = ос. *saw-dar-a-tæ* «одетые в черное», «Μελάγχλαινοι» (Фасмер, 51); см. *dār-* ‘носить (одежду)’;

- ↪ *Sawmag, Surmag, Sauromaces* ‘имя нескольких грузинских царей первых веков нашей эры’ (Brosset, I, стр. 43, Аммиан Марцеллш 27, 12, 4), вероятно = ос. *saw-arm* «смуглорукий» + суффикс *-ag*; см. ‘рука’;
- ↪ *Σαυρομάται* ‘племенное название’, ‘савроматы’ (Геродот), позднее – *Σαρμάται* (Скимн), *Sarmatae* (Плиний, Тацит и др.), может быть = ос. *saw-ærm-a-tæ* «чернорукие» или «смуглорукие»; ср. выше *Saurmag*; существуют другие, мало удовлетворительные, по нашему мнению, объяснения, см. Фасмер, 51;
- ↪ Βαγδόσαυος (Т) = *baxta-syāva* (→ *bağda-sav*) «имеющий черный удел»; см. *baxta* ‘удел’, ‘счастье’;
- ↪ Σοζίρσαυος (Т) = *Sozir-saw* «смуглый Созир», ср. ос. собств. имя *Sozir*;
- ↪ Σαυαίωσος (Т); вторая часть не ясна;

¹**taka** ‘быстрый’, ‘сильный’ (от корня *tak-* ‘течь’), авест. *taka-*, ос. *tæx* ‘быстрый’, ‘стремительный’, ‘напряженный’, ‘сильный’, ос. *tæxun* ‘лететь’:

- ↪ Τάξακις ‘скифский военачальник и царь’ (Геродот) = *tak-sāk-* «быстрый олень», см. *sāka* ‘олень’;
- ↪ Ὀλθακός ‘династ племени Дандариев’ (Плутарх) = ос. *wæl-tæx* (*upari-taka*) «сверх быстрый»?

²**taka** ‘нить’, ‘ткань’, ‘одежда’ ос. *tag* id., в названиях тканей: *kættag* (из *kæn-tag*) ‘холст’, *zæl-dag* ‘шелк’ (к русск. *ткать*, *мачать*?):

- ↪ σακυνδάκη ‘скифская одежда’ (Гесихий) = *sak-gun-tak* «одежда (*tak*) из оленьей (*sak*) шкуры или шерсти (*gun*)», см. *sāka* ‘олень’ и *gauna* ‘шерсть’.

tanu ‘тело’, авест. *tanu-* id., ос. *tæn* ‘нижняя часть живота’:

- ↪ *Vaxtang* ‘грузинский царь V в. н. э.’ (Brosset, I, стр. 148 сл. сл.); это имя многократно встречается и в последующее время; вероятно из *Varx-tang* «имеющий волчье (*varx*) тело»; ср. ос. собственное имя *Wærxtænæg* (в нартовских сказаниях); см. *varka* ‘волк’.

tāp- ‘греть’, авест. *tāp-*, ос. *tavun*:

- ↪ Ταβίτι (Геродот) ‘богиня очага у скифов’ (Фасмер, 16);
- ↪ Θαβείς ‘женское имя’ (Π).

tars- ‘бояться’, авест., др. перс. *tars-* id., ос. *tærsun* ‘бояться’, ос. *tas* (из *tars*) ‘страх’:

- ↪ Ἀτάσας (Т) из *a-tars* ‘бесстрашный’, ср. ос. *æ-das* ‘безопасный’ (Фасмер, 34); см. *a-* ‘без-’, ‘не-’.

tava ‘сила’, ‘мощь’, др. инд. *tavás-*, авест. *tavah-*:

- ~ Ταρυΐταος ‘родоначальник скифов’ (Геродот) = *darġa-tava* «долгомошный» (Фасмер, 17);
- ~ Τηργατάω ‘женское имя’ (Полиен) = *tigra-tava* «стреломощная» (Фасмер, 64); ср. для первой части др. иран. *tigra-* ‘острый’, ‘стрела’, ос. *cirġ* ‘острый’.

tura ‘быстрый’, ‘сильный’, др. инд. *turá-*, перс., курд. *tūr* ‘ярый’:

- ~ Τύρας, Τύρης, ‘древнее название Днестра’ (Геродот и др.) собств. «быстрая» (Фасмер, 61);
- ~ Θυσσαγέται (Геродот), *Thyrsagetae* (Валерий Флакк) = *tura-sāka-ta* «быстрые олени»; см. *sāka* ‘олень’.

tusk ‘клык’, ср. англ. *tusk* id., ос. *tusk’a* ‘кабан’, собств. «кзыкастый»:

- ~ Θυσκῆς (Ο) == «кзыкастый», «кабан».

ugra ‘сильный’, ‘мощный’ → *urg*, авест. *ugra-*, *uġra-*, ос. *-urġ* в *æfsurġ* ‘легендарный конь’:

- ~ Ἀσποურῆς (Γ многократно) имя боспорского царя I в. = *aspa-ugra* «имеющий сильных коней», ос. *æfsurġ*, *æfsorġ* ‘легендарная порода лошадей’.

upari ‘сверху’, ‘над’, ‘сверх-’, авест. *upairi*, ос. *wæl-*, *wælae*, отсюда *wællag* ‘верхний’, ‘высший’:

- ~ Ὀλθακός ‘властитель племени Дандариев’ (Плутарх) = ос. *wæl-tæx* (*upari-taka*) «сверхбыстрый» (?); см. *taka* ‘быстрый’, ‘сильный’;
- ~ Ὀλκάβας ‘скиф’ (Аппиан, Фронтин) = ос. *wæl-kæf* (с озвончением f→v), «повелитель рыб»? см. *kapa* ‘рыба’.

upasta ‘местопребывание’, ‘место’ → *basta*, ос. *bæstæ* ‘место’, ‘страна’, др. инд. *upastha-*:

- ~ Βάστακος (Τ) = ос. *bæstag* ‘местный’, ‘земляк’; сюда же Βοστάγων (Π)?

vab- ‘ткать’, др. инд. *vabh-*, нем. *weben*, ос. *wafun*:

- ~ *Ababa*, *Hababa* аланка, мать римского императора Максимиана (Иордан), может быть искажено из *huvāba* «хорошая ткачиха»; ср. Ἀτοσσα = иран. *Hutausa*, где также *Hu=A*.

vāč- ‘слово’ др. инд. *vāk-*, *vāčas-*, авест. *vāk-*, *vačah-*, ос. *wac* ‘слово’, ‘весть’; в осетинском слово имело религиозный оттенок (как Логос в эллинистических культах); оно служит эпитетом христианских святых: *Wac-Illa* ‘св. Илья’, *Was-Gergi* ‘св. Георгий’; ср. также *Aciroxs* (из *Waci-roxs*) нартовская героиня, букв. «свет *Wac*’а»,

Aciamongæ (из *Waci-amongæ*) ‘название чудесной чаши в нартовских сказаниях’ «указательница *Wac*’а»:

- ~ Οὐαταφάρνης ‘божество’ (из надписи, найденной в Кубанской области, см. Вс. М и л л е р. Древности Восточные, I, стр. 131 сл.) = *vāča-farna* с передачей *č* через *τ* как в *᾽Αταμάζας* (см. ниже); видеть в первой части осет. *wat* ‘комната’ (вслед за Миллером) мы никак не можем и по семантическим соображениям и потому, что древность слова *wat* в осетинском не может быть доказана. Религиозный оттенок, присущий обоим словам, *vāč* и *farna*, делает весьма естественным все образование как название божества; см. *farna*;
- ~ ᾽Αταμάζας, ᾽Ατταμάζας (Γ) = *vača-maza* с утратой начального *v*, как в ос. *Aciroxs*, *Aciamongæ* (см. выше); не подлежит сомнению, что *τ* передает здесь *č* (или *c*), так как имя сохранилось в нартовском эпосе: *Ascætæz*; ср. выше Οὐαταφάρνης = *vāča-farna*; в некоторых именах *č* передается через *ζ*;
- ~ Καρζάζος (Ο) = ос. *karz-wac* = др. иран. *karsa-vāč* «чье слово резко, грозно»; см. *karsa* ‘резкий, строгий’;
- ~ Οὐαχώζακος (Ο) = *vahu-vača-ka* «доброслов»; см. *vahu*;
- ~ ᾽Οξαρδωζις (Τ) = ос. *æxsart-wac* = *xšaθra-vāč*- «чье слово полно мужества»; см. *xšaθra*;
- ~ Χορόαδος (Τ) = др. иран. *hvar-vāč* = ос. *xor-wac* «вестник солнца»;
- ~ ᾽Αβρόζεος (Τ) = *avra-vāča*- ос. *arv-wac* «носитель небесного *wac*’а»; см. *avra* ‘небо’.

vahu ‘хороший’, ‘добрый’, ‘добро’, авест. *vohu-*, др. инд. *vasu-*:

- ~ ᾽Οχοαρζάνης (Τ) = *vahu* + ос. *warz-* ‘любить’, «добролюб»; см. *varz-* ‘любить’;
- ~ ᾽Ουαχώζακος (Ο) = *vahu-vāča-ka* «доброслов»; см. *vāč*- ‘слово’; сюда ли Οχώδιακος, Οχώζιακος?
- ~ ᾽Αρσηούαχος, ᾽Αρσηόαχος, ᾽Αρσήοχος (Ο) = *arša-vahu* «добрый медведь»; менее приемлемо видеть в первой части *aršan* ‘мужчина’ ввиду отсутствия этого слова в осетинском.
- ~ Αὐχάται ‘скифское племя, потомки Липоксая’ (Геродот) = *vahu + ta* «хорошие» (?).

vaiti ‘лоза’, ‘ива’, авест. *vaēti-*, ос. *widag* ‘корень’:

- ~ Βιδάκης (Π) = ос. *widag*.

van- ‘побеждать’, авест. *van-*, в осетинском не отмечалось:

- ~ Βανάδαςπος ‘языгский царь’ (Дион Кассий) = *vanat-aspa* «победноконный» (Фасмер, 34).

vara ‘ягненок’, ‘баран’, ос. *wær*, *wærikk*, перс. *bar*:

- ~ Οὐάρας (Т) = ос. *wær* (Фасмер, 46);
- ~ Ὀρικός 'имя одного скифа' (Геродот) = ос. *wærikk*.

varāza 'кабан', авест. *varāza-*, перс. *gurāz*, в осетинском сохранилось только в собственных именах:

- ~ Οὐαράζακος (Т) = *varāz* + суффикс *-ak* (Фасмер, 46); ср. ос. собств. имя *Wæraz* (В е s a t i Т. Dzilli zaræg, 1931, стр. 30);
- ~ Αὐράζακος (Т) неточное написание предыдущего имени (*Varāzak*), как Αὐχάται = *vahu* + *ta*;
- ~ Οὐαροζβάλακος (Т); в первой части *varās*, вторая часть не ясна; м. б. к ос. *bal* 'группа', 'стая': *varāz-bal-ak* «принадлежащий к кабаньей стае»;
- ~ Δαναράζμακος, Δαναράσμακος (Т) = *Dan-Varazmak* «Донской Уаразмак», «Уаразмак с реки Дон», где *Varazmak* собственное имя, образованное от *varāza* 'кабан' и сохранившееся в нарттовском эпосе (*Wæraezmæg*).

varka 'волк', др. инд. *vṛka-*, авест. *vəhrka-*, ос. *Wærxæg* собств. имя в нарттовском эпосе, ос. *Wærgon* 'Вулкан', 'бог-кузнец'; формы *varg*, *urg* являются дальнейшим развитием старого слова:

- ~ Λύκος 'один из скифских родоначальников, дед Анахарсиса' (Геродот); это имя представляет, повидимому, перевод на греческий язык скифского имени, которое, судя по осетинскому *Wærxæg*, должно было звучать *Varka*;
- ~ Οὐαράδακος (Ο) = *varg-adak* «волкоед»; см. *ad-* 'есть';
- ~ Οὔργοι 'сарматское племя' (Страбон), 'урги', букв. «волки», тотемическое название; σῆακαи 'саки', «скифы», букв. «олени»; форма *urg* представляет закономерный вариант формы *varg*; ср. в осетинском такие чередования, как *wæraex* || *urux* 'широкий', *wæxsf* || *uxst* 'вертел', *wæxsk* || *usqæ* 'плечо' и др.;
- ~ Οὐργίος (Т, Π);
- ~ Οὔργαζος (Ο) = *varka-bāzu* «волкоплечий», «у кого в плечах волчья сила», см. *bāzu* 'плечо';
- ~ *Vaxtang* 'грузинский царь V в. н. э.' из *warxtang* = *varka-tanu* «имеющий волчье тело»; ср. ос. *Wærxtænæg* 'имя героя в нарттовском эпосе'.

varu 'широкий' авест. *vouru-*, ос. *wæraex*, *urux*:

- ~ Βορυσθένης 'древнее название Днепра' (Геродот и др.) – *varu-stāna* (Фасмер, 65 сл.); сюда же «печенежское» название Днепра Βαρουχ (Константин Багрянородный) = ос. *wæraex*, *urux* (Фасмер, 66);

- ↪ Οὐαρδάνης ‘река Кубань’ (Птолемей) = *varu-dānu* = стар. ос. *var(æx)-dān* ‘широкая река’.
- vārz-** ‘любить’, ос. *warzun* ‘любить’, авест. *varəz-* ‘действовать’¹;
- ↪ Ὀχοαρζάνης (Т) = *vahu-vārz-ana* «Добролюб» (Фасмер, 47); см. *vahu* ‘добрый’, ‘добро’;
- ↪ Οὐαρζβάλακος (Ο), в первой части ос. *wars-* ‘любить’, во второй ос. *bal* ‘военная дружина’: «любящий дружину» или «любимый дружиной» (ср. Миллер, ЖМНП, 1886, окт., стр. 254); см. *bala*;
- ↪ Οὐαστόβαλος (Т), из *warsta-bal* (с выпадением *r* перед *s* как в *Στοσάρακος*, см. *stura*); *warst-* – прош. причастие от *warz*; *warsta-bal* могло значить «любимый дружиной»; см. *bala* дружина.
- vinsati** ‘двадцать’, др. инд. *vimśati*, авест. *visaiti-*, стар. ос. *insæz*, ос. *yssæz*, *insæj*;
- ↪ Ἰνσάζαγος (Ο) = стар. ос. *insaʒ-ag* «Vicentius» (Фасмер, 31).
- vir(a)** ‘мужчина’, авест. *vīra-*, в осетинском никаких следов не видно:
- ↪ Οἰόρπατα ‘скифское название амазонок’, «мужеубийцы» (Геродот); опираясь на параллельную форму ὀρμάται (Гесихий), мы находим возможным исправить οἰόρπατα в οἰόρμαрта = *vīra-mar-ta* «мужеубийцы».
- xan-** ‘приглашать’, см. *hvan-*.
- xara** ‘осел’, авест. *xara-*, ос. *xæræg*, перс. *xar*:
- ↪ Χαράξηνος (Ο) = *xar-axsen* = др. иран. *xara-axšaina* «темно-серый осел»; ср. перс. *gūr* ‘дикий осел’, как украшающий эпитет царя Бахрама; см. *axšaina*;
- ↪ Χάραξτος (Т), Κάραστος (Ο), Κάραξτος (Ο) = *xar-ašt* или *xarak-ašt* «имеющий восемь ослов»; см. *ašta* ‘восемь’;
- ↪ Χάραξ ‘назв. местности в Крыму’ (Птолемей).
- xod-** ‘смеяться’, ос. *xodun*:
- ↪ Χοδέκιος (Γ) = ос. *xodæg* ‘смешной’;
- ↪ Χωδόνακος (Т) = ос. *xodujnag* ‘достойный смеха’ (Фасмер, 67).
- xšas** ‘шесть’, авест. *xšva*, ос. *xsæz*, *æxsæz*:
- ↪ Σαράξασος (Ο) = стар. ос. *sær-æxsæs* ‘шестиглавый’; см. *sara* ‘голова’;
- ↪ Ξησσάγαρος (Ο) = ос. *xsæz-saq-ar* «находящий (*ar*) шесть (*xsæz*) оленей (*sag*)»; см. *sag* ‘олень’.

¹ Об отношении осетинского значения к авестийскому см. ниже статью «К палеонтологии слов, обозначающих «любовь» и «ненависть».

xšaθra ‘власть’, ‘сила’, ‘победа’, ‘доблесть’, ‘отвага’, авест. *xšaθra-*, др. перс. *xšassa-*, от *xšay* ‘блистать’ (см. ниже), ос. *xsar* ‘сила’, ‘отвага’, ‘доблесть’, ос. собст. имена (в нартовском эпосе) *Xsart* и *Xsærtæg*:

- ↪ *Ξάρθανος* (Т) – ос. *xsart* + суффикс *-an* (ос. *-on*) (Фасмер, 45); ср. *Ağsartan* имя нескольких царей Кахетии и Ширваншахов XI–XII вв. (Brosset, I, стр. 331–354, 419, 437);
- ↪ *Ξάρταμος* (О) = ос. *xsart* + суффикс *-ama* (Фасмер, 46); ср. этот же суффикс в др. перс. *Aršāma*;
- ↪ *Σατράκης* ‘царь скифов, живущих к северу от Согдианы’ (Арриан, 4, 4, 8) = *xšaθraka* = ос. *Xsærtæg* ‘герой нартовских сказаний’;
- ↪ *Σατραβάτης* (Фн IV в. до н. э.), в первой части несомненно *xšaθra*; во второй *pati* ‘глава’ (?) или *vača* ‘слово’ (?).
- ↪ *Ἀλέξανδρος* (Фн) = *arya-xšaθra* «носитель арийской доблести» (Фасмер, 31); см. *arya* ‘арийский’;
- ↪ *Φαρνόξανθος* (Т) = ос. *farn-æxsart* = др. иран. *farna-xšaθra* «чья доблесть полна *farn*’а» (Фасмер, 55); см. *farna*;
- ↪ *Καινάξανθος*, *Κηνέξανθος* (О) = др. иран. *kaina-xšaθra*, ос. *kenæxsart* «доблестный в мести» (Фасмер, 41); см. *kaina* ‘возмездие’;
- ↪ *Δανδάξανθος* (Березань) = *dantā-xšaθra* «сильнозубый» (?), другое возможное разъяснение см. выше, под словом *dantā* ‘зуб’.
- ↪ *Δοσυνόξανθος* (Т), первая часть не ясна;
- ↪ *Δίδυμόξανθος* (Т); в первой части – греч. *δίδυμος* (Фасмер, 38);
- ↪ *Ὀξανδωζις* (Т) = стар. ос. *æxsart-wac* «чья речь (*wac*) полна отваги (*æxsart*)»; см. *vāč* ‘слово’, ‘речь’.

xšay- ‘сиять’, ‘блистать’, ‘властвовать’, авест. *xšay-*; в осетинском ср. *xsart* ‘доблесть’, *xsin* ‘княгиня’, *xsed* ‘заря’, и др.:

- ↪ *Λιπόξαις* ‘один из родоначальников скифов’ (Геродот); во второй части *xšaya*, первая не ясна (Фасмер, 14);
- ↪ *Ἀρπόξαις* ‘второй родоначальник скифов’ (Геродот) = *āpra-xšaya* «повелитель Днепра»; ср. *āpr-* в скифском названии Днепра: *Dan-apr-is* «река Апр»; скиф. *āpra*, *ārpa* = ос. *arf* ‘глубокий’;
- ↪ *Κολάξαις* ‘третий легендарный скифский родоначальник’ (Геродот); *ξαις* = *xšaya*, первая часть не ясна (Фасмер, 14); может быть искажение вместо *Χοράξοας*; ср. др. иран. *hvar-xšaita* ‘солнце’, перс. *Xoršēd*;
- ↪ *Ξαιουρσάκης* (Π); вторая часть не ясна (Фасмер, 46);
- ↪ *Ξη Φαρνουγος* *Xse-Farnug* ‘царь Иберии II в. н. э.’ (Г. Церетели. Армазская билингва, стр. 21 сл.); для второй части ср. *farna*;

- ↪ Χαῖοι ‘сарматское племя’ (О) вместо Ξαῖοι; для передачи *xš* через *s* ср. Σατράκης = *Xšaθraka* под *xšaθra*;
 - ↪ Σοῖδς (Π) вместо Ξαῖδς (?).
- xvar-** ‘кушать, есть’, авест. *xvar-*, ос. *xwærun*:
- ↪ *Eochar* ‘аланский предводитель V в.’ (Житие св. Германа) = ос. *jæw-xwar* ‘просоед’ (Фасмер, 38); см. *yava* ‘просо’.
- xvar** ‘солнце’ см. *hvar*.
- xvārna** ‘пища’, авест. *xvarəna*, ос. *xwar* ‘хлеб в зерне’, ‘ячмень’:
- ↪ Χοάρυαρος (Т) (Фасмер, 56); вторая часть не ясна;
 - ↪ Χουάρσαζος (О), ср. ос. *xwar* и *sažun* ‘садить (растения)’ (Фасмер, 57).
- yār-** ‘достигать’, ‘нагонять’ (из *vi-āp-*?), др. инд. *āp-*, авест. *āp-* ‘достигать’, перс. *yāftan*, ос. *æjjafun* ‘достигать’, ‘нагонять’:
- Ιάφαγος (О) = ос. *æjjafæg* «нагоняющий», «достигающий» (Фасмер, 41).
- yava** ‘просо’, др. инд. *yáva-* ‘ячмень’, авест. *yava-* ‘ячмень’, ос. *jæw* ‘просо’:
- ↪ Ιαύακος (Т); обычное оформление суффиксом *-ak* (Фасмер, 40);
 - ↪ *Eochar* ‘аланский предводитель V в.’ (Житие св. Германа) = ос. *jæw-xwar* «просоед» (Фасмер, 38);
 - ↪ Φορίαυος (Т) = ос. *fur-jæw* «имеющий избыток проса» (Фасмер, 55).
- yazata** ‘божество’, ‘небесная сила’, авест. *yazata-*, ос. *izæd*:
- ↪ Ιαζάδαγος (О); оформлено суффиксом *-ag* (Фасмер, 40);
 - ↪ Ιέζδαγος (О) (Фасмер, 41);
 - ↪ Ιέζδραδος (О) = ос. *izæd-radt* «данный богами» (Фасмер, 41).
- zantu** ‘племя’, авест. *zantu-*:
- ↪ Ζαντικός ‘языгский князь’ (Дион Кассий) = «сын племени» (ср. Фасмер, 39).
- zarant** ‘старый’, др. инд. *jarant-*, авест. *zarant-*, ос. *zæronð*:
- ↪ Ζάρανδος (Т) = стар. ос. *zarand* (Фасмер, 39).
- zaranya** ‘золото, золотой’, авест. *zaranya-*, ос. *zærinæ*:
- ↪ Ζαρίνα ‘царица саков-скифов’ (Ктесий); ср. ос. женское имя *Zærinæ*;
 - ↪ ζῆριν по Лукиану (Tocharis) на языке савроматов означал «выкуп»; речь шла очевидно о «золоте»; неточная передача вместо ζῆριν, ос. *zærin(æ)* (Фасмер, 39).

zevak ‘ленивый’, ос. *zevæg* id.; возможна связь с русск. *зевать, зевака*:

~ Ζεύακος (Т); ос. собств. имя *Zevæg* в нартговских сказаниях; сюда же, возможно, *Zevax* имя сановника в Иберии II в. н. э. (Г. Церетели, стр. 21 сл.)

zura ‘сила’, ‘сильный’ (?), авест. *zurah-*, др. перс. *zura-* ‘сила’, ‘насилие’:

~ Ζούρης (Тирас).

УКАЗАТЕЛЬ РАЗОБРАННЫХ СКИФСКИХ ИМЕН И НАЗВАНИЙ

Ababa Hababa: <i>hu</i> и <i>vāb</i> (?)	᾽Αρθάμων : <i>āθr-</i> и <i>mān-</i> (?)
᾽Αβδάρακος: <i>āp</i> и <i>dār-</i>	᾽Αρθιέμμανος: <i>aršti</i> и <i>manu</i>
᾽Αβνωζος: <i>āp</i> и <i>nivaz-</i>	᾽Αριάντας: <i>arya</i>
᾽Αβραγος: <i>abra</i>	᾽Αριαπειθης: <i>arya</i> и <i>paisa</i>
᾽Αγαρος <i>gar-</i>	᾽Αγii: <i>arya</i>
Aḡsartan: <i>xšaθra</i>	᾽Αριφάρνης: <i>arya</i> и <i>farna</i>
᾽Αζίαγος: <i>hatya</i>	᾽Αρνάκης: <i>arna</i>
᾽Αζίας: <i>hatya</i>	᾽Αρπόξαις: <i>āpra</i> и <i>xšay-</i>
᾽Ακάσας: <i>akās</i>	᾽Αρσάκης: <i>arša</i>
᾽Αλανοί Alani: <i>aryana</i>	᾽Αρσηούαχος: <i>arša</i> и <i>vahu</i>
᾽Αλανορσί: <i>aryana</i> и <i>auruša</i>	᾽Ασαιτοί: <i>ās</i>
᾽Αλέξαρθος: <i>arya</i> и <i>xšaθra</i>	᾽Ασαρος : <i>a</i> и <i>sara</i>
᾽Αλουθαγος: <i>aluθ</i>	᾽Αспаκος: <i>aspa</i>
᾽Αμάγη: <i>ama</i>	᾽Ασπάνδανος: <i>aspa</i> и <i>andān</i>
᾽Αμάδοκοι: <i>āma</i> и <i>ad-</i>	Aspar: <i>spar-</i>
᾽Αμαίακος: <i>āmāy-</i>	Asparuk: <i>aspa</i> и <i>rauка</i>
᾽Αμαρδίακος: <i>mār-</i>	᾽Αспаυρούκις: <i>aspa</i> и <i>rauка</i>
Ambazuk : <i>ham</i> и <i>bāzu</i>	᾽Αспουργος: <i>aspa</i> и <i>ugra</i>
᾽Αμβούστος Ambustan: <i>ambust</i> (← <i>ham-pust</i> ?)	᾽Ασφώρουγος : <i>aspa</i> и <i>rauка</i>
᾽Αμώμαιος: <i>ama</i> и <i>māya</i>	᾽Αταμάζας: <i>vāč</i> и <i>maza</i>
᾽Αμώспаδος: <i>ama</i> и <i>spāda</i>	᾽Ατάσας: <i>a</i> и <i>tars-</i>
άνάριες: <i>a</i> и <i>nar</i>	᾽Ατέας: <i>hatya</i>
᾽Ανάχαρσις: <i>ana</i> и <i>hvar-</i>	Αὐράζακος: <i>varāza</i>
᾽Ανδάνακος: <i>andān</i>	Αὐχάται: <i>vahu</i>
᾽Αξεινος (Ποντος–): <i>axšaina</i>	᾽Αφθαιμακος: <i>hapta</i>
᾽Αορσοί: <i>auruša</i>	᾽Αψαχος: <i>aspa</i>
᾽Αργουάναγος: <i>ārgā-</i>	
᾽Αργοδας ᾽Αργότας: <i>ārgā-</i>	Βαγδόσανος: <i>baxta</i> и <i>syāva</i>
᾽Αρδάβδα : <i>arta</i> и <i>hapta</i>	Βάγδοχος: <i>baxta</i> и <i>vahu</i>
᾽Αρδαβούριος: <i>arta</i> и <i>baivar</i>	Βάγης: <i>baga</i>
᾽Αρδάγθακος: <i>arta</i> и <i>aḡdāk;</i>	Βάδαγος: <i>bad-</i> (← <i>upa-had</i>)
᾽Αρδάρακος: <i>ardār</i>	Bazuk: <i>bāzu</i>
᾽Αρδάρисκος: <i>ardār</i>	Βαιόρασπος: <i>baivar</i> и <i>aspa</i>
᾽Αρδαρος: <i>ardār</i> (<i>arma-dāra</i>)	Βαιόρμοσιος: <i>baivar</i> и <i>māya</i>
᾽Αρδονάγαρος: <i>druna</i> и <i>agar</i>	Βανάδασπος: <i>van-</i> и <i>aspa</i>
᾽Αρδόναςτος: <i>druna</i> и <i>ašta</i>	Βάνας: <i>bānu</i>
	Βάστακος: <i>upasta</i>

Beorgus: *baivar* и *gau*
 Βευραζούρια: *baivar* и *zur*
 Βόρασπος: *bora* и *aspa*
 Βόρυς: *bora*
 Βορυσθένης: *varu* и *stāna*
 Βράδακος: *brātā*
 Βώρακος: *bora*
 Βωρόψαζος: *baivar* и *spāda(?)*

Γάος: *gau*
 Γάστεις Γάστης: *gasti*
 Γοδόσανος: *guta* и *syāna*
 Γοργόσας: *garu* и *gauša*
 Γόσων: *gauša*
 Γωδίγασος: *guta* и *akās*
 Γώσακος: *gauš*

Δάδαγος: *dā-*
 Δαλόσακος: *adari* и *os*
 Δάναπρις: *dānu* и *āpra*
 Δαναράζμακος: *dānu* и *varāza*
 Danastrus, Δάναστρίς: *dānu* и *Istr*
 Δανδάκη: *dantā*
 Δανδάξαρθος: *dantā* и *xšaθra*
 Δανδάριοι: *dānu* и *dār-*
 Δανούβιος: *dānu*
 Διδυμόξαρθος: *xšaθra*
 Δοσυμόξαρθος: *xšaθra*
 Δουάραγος: *dvara*

Εἰσγούδιος : (*jes* и) *guta*
 ἐνάρεις: *a* и *nar*
 Eochar: *yava* и *xvar*
 Εὐβαρνάκης: *farna*

Ζάβαγος: *čyav-*
 Ζακάται: *sāka*
 Ζαντικός: *zantu*
 Ζάρανδος: *zarant*
 Ζαρίνα: *saranya*

Ζεύακος *Zevax: zevak*
 Ζιριν: *zaranya*
 Ζούρης: *zura*

”Ηρακᾶς: *arya*

Θαβείς: *tāp*
 Θιάγαρος: *čākār*
 Θιάρμακος: *čarma*
 Θυσκῆς: *tusk*
 Θυσσαγέται *Thyrsagetae: tura* и *sāka*

’Ιαζάδαγος: *yazata*
 ’Ιασανδάνακος: *i, ās* и *andān*
 Jassi: *ās*
 ’Ιαύακος: *yava*
 ’Ιάφαγος: *yāp- (āp-)*
 ’Ιέζδαγος: *yazata*
 ’Ιέζδραδος: *yazata* и *rāda* или *fradāta*
 ’Ινσάζαγος: *vinsati*
 ’Ιρβιδ-: *brin (brita)*
 ’Išpakai: *aspa*
 ’Ιώδας: *i* и *od*
 ’Ιωδέσμαγος : *i* и *od*
 Iodmangan: *i, od* и *mang*

Καδάνακος: *kazanak*
 Καινάξαρθος: *kaina* и *xšaθra*
 Καμασαρύη : *kāma* и *sara*
 Kandak (Candac): *kana* и *taka(?)*
 κάνναβις: *kana*
 Καπαρύες: *kazār (?)*
 Κάραστος: *xara* и *ašta*
 Κάρζεις: *karsa*
 Καρζόαζος: *karsa* и *vāč*
 Carthasis: *karta* и *ās*
 Κάρσας: *karsa*
 Κάσαγος: *kas-*
 Κάσακος: *kas-*

Καφάναγος: *kapa*
Κηνέξαρθος: *kaina* и *xšaθra*
Κολάξαις: *hvar* (?) и *xšay-*
Κουζαῖος: *kuti*
Κόφαρνος: *hu* и *farna*

Λείμανος: *friman*
Λίμνακος: *friman*
Λιπόξαις: *xšay-*
Λύκος: *varka*

Μάδα: *mata*
Μάδακος: *madu*
Μάδυσ: *madu*
Μαδύης: *madu*
Μάδωϊς: *madu*
Μαζαία: *maza*
Μαζίς: *maza*
Μάης: *mah*
Μοίσης: *maiša*
Μαίφαρνος: *mah* и *farna*
Μαιωσάρα: *mah* и *sara*
Μάμμαρος: *manu* и *mār-*
Μάνδασος: *manu* и *dasa*
Μανίαγος: *manu*
Μάρζακος: *marz-*
marha: *mār-*
Μασσαγέται: *mānu* и *saka*
Μάστας: *masta*
Μαστουζ: *masta*
Ματυκέται: *matuka*
Μεύακος: *maiva*
Μουγίσαγος: *muka* и *sāka*
Μυργέται: *wrga*

Νάβαζος: *nān* и *āz-*
Νάμγηνος: *nāma*
Νάρακον (στόμα): *nara*
Νάναγος: *nava*
Νίχεκος: *nix* (*anika*)

Ξάρθανος: *xšaθra*
Ξάρθαμος: *xšaθra*
Χσε-Φαρνυγ: *xšay-* и *farna*
Ξησσάγαρος: *xšas*, *sāka* и *ar-*

Ύοαροζβάλακος: *varāza* и *bala*
Ύοδατις: *hu* и *dā-*
Ύοδίαρδος: *od* и *arta*
Οϊόρπατα (βμ. *Οϊρόμαρτα): *vira* и *mār-*

Όλθακός: *upari* и *taka*
Όλκάβας: *upari* и *kapa*
Όμράσμακος: *ham* и *rasmā*
Όξαρθωζις: *xšaθra* и *vāč*
Όρικός: *vara*
Όρόντης: *arvant*
Όροφέρνης: *arvant* и *farna*
Όσμάρακος: *os* и *mār*
Όσπίνμαζος: *aspaina* и *bāzu*
Όσσίγασος: *os* и *akās*
Ουάρας: *vara*
Ουαράζακος: *varāsa*
Ουαργάδακος: *varka* и *ad-*
Ουαρδάνης: *varu* и *dānu*
Ουαρζβάλακος: *varz-* и *bala*
Ουαταφάρνης: *vāč* и *farna*
Vaxtang: *varka* и *tonu*
Ουαχώζακος: *vahu* и *vāč*
Ουμβνιούαρος: *hurma* и *baivar*
Ουργβαζος: *varka* и *bāzu*
Ουργοί: *varka*
Ουστανος: *hu* и *stāna*
Όκοαρζάνης: *vahu* и *varz-*
Όχώζιακος: *vahu* и *vāč*

Παντικάπης: *panti* и *kapa*
Παντικάπαιον: *panti* и *kapa*
Παραλάται: *paradāta* (¹*dā-*)
Παρσπάνακος: *parsu* и *panaka*
Πάταικος: *paθaka*

Πάτεις: <i>pati</i>	Σανεία: <i>sana</i> (?)
Πατίας: <i>pati</i>	Σάνων: <i>sana</i> (?)
Πήράκος: <i>per-</i>	σαπέρδης: (βμ. καπέρδης?): <i>kapa</i> (и <i>erd</i>)
Πίδανος: <i>pitā</i>	Saragas: <i>sara</i> и <i>akās</i>
Πίδεις Πίδος: <i>pitā</i>	Σάρακος: <i>sara</i>
Πιτφαρνάκης: <i>pitā</i> и <i>farna</i>	Σαράξασος: <i>sara</i> и <i>xšaš</i>
Πόρατα: <i>porata</i>	Σαράπαραι: <i>sara</i> и <i>appar-</i> (?)
Πουρθαῖος: <i>puθra</i>	Σαρμάται: см. Σαυρομάται
Πουρθάκης: <i>puθra</i>	Σάρρον: <i>sara</i>
ῥαβαιγ...: <i>rava</i>	Σαρύκη : <i>sara</i>
ῥαδάμασις: <i>fratama</i> и <i>ās</i>	Σαρῶης: <i>sara</i>
ῥαδάμειστος Radamistus: <i>fratama</i> и <i>mižda</i>	Σαρῶσιος Σαρῶδιος: <i>sara</i>
ῥαδαμόφουρτος: <i>fratama</i> и <i>puθra</i>	Σατραβάτης: <i>xšaθra</i> и <i>pati</i>
ῥαδαμσάδης: <i>fratama</i> и <i>šāti</i>	Σατράκης: <i>xšaθra</i>
ῥαθάγωγος: <i>fraθa</i> и <i>gauša</i>	Σαυάγασκος: <i>sava</i> и <i>akās</i> (?)
ῥαπάκης: <i>rap-</i>	Σαύαγος: <i>syāva</i>
Rasparaganus: <i>spar-</i>	Σαυάνων: <i>čuvan-</i> (?)
ῥάσσογος: <i>frasauka</i>	Σαυδαράται: <i>syāva</i> и <i>dār</i>
ῥαχοῖσακος: <i>raxwāy-</i> (<i>hvāh-</i>) и <i>sākā</i>	Σαύμακος: <i>sava</i>
ῥευκάναλοι: <i>rauка</i> и <i>aryana</i>	Saurmag : <i>syāva</i> и <i>arma</i>
ῥωξανάκη: <i>rauxšna</i>	Σαυρομάται: <i>syóna</i> и <i>arma</i> (?)
ῥωξάνη: <i>rauxšna</i>	Σεαύαγος: <i>syāva</i>
ῥωζολανοί: <i>rauxšna</i> и <i>aryana</i>	Σεύραγος: <i>sava</i> и <i>frāk</i> ;
Роппа: <i>raupāsa</i>	Σιαγούς: <i>si-</i>
Σαγάδαρες: <i>sāka</i> и <i>dār-</i>	Σιάουος: <i>syāva</i>
Sagaris Saggarius : <i>sāka</i> и <i>ar-</i>	Σιαύακος: <i>syāva</i>
Σαδαῖος: <i>sata</i>	Σιαύασκις: <i>syāva</i>
Σοῖοι: <i>xšay-</i> (?)	Σίρακοι: <i>sir-</i>
Σαιταφάρνης: <i>xšay-</i> (?) и <i>farna</i>	Skunxa: <i>skunx-</i>
Σάκαι: <i>sāka</i>	Σόγος: <i>sauka</i>
σακαία: <i>sāka</i>	Σοζίρσαυος: (<i>Sozir</i> и) <i>syāva</i>
Σάκδεος: <i>sāka</i> и <i>daiva</i>	Σόρχακος: <i>suxra</i>
Σακεσφάρης: <i>sāka</i>	Σουγδαία: <i>suxta</i>
σακυνδάκη: <i>sāka</i> , <i>gauna</i> и ² <i>taka</i>	Σπαδάγας: <i>spāda</i>
Σάναγος: <i>sana</i>	Σπάδακος: <i>spāda</i>
σάναπτις: <i>sana</i> и <i>pay-</i>	Σπαδίνης: <i>spāda</i>
Sangibanus : <i>čang</i> и <i>bānu</i>	Σπαργαπεΐθης: <i>sparga</i> и <i>paisa</i>
	Σπαρόφοτος: <i>spar-</i>
	Σταύακος: <i>stāv-</i>

Στοράνη: *stura*
 Στόρμαις: *styra* и *mah*
 Στοσάρακος : *stura* и *sara*
 Στύρακος: *stura*
 Στύρανος: *stura*
 Σφαρόβαις: *spar-*
 Σώρακος: *sor-*
 Σωχούβαζος: *sox (?)* и *bāzu*

Ταβιτί: *tāp-*
 Τάναις: *dānu*
 Τάξακις : *taka* и *sāka*
 Ταργίταος : *darġa* и *tava*
 Τιργαταώ: *tigra* и *tava*
 Τύρας: *tura*

Φαδιαρόαζος : *pada* и *rāz-*
 Φαδίναμος: *nāma*
 Φαδίους: *pada*
 Φαζίναμος: *nāma*
 Φαλδάρανος: *pari* и *darana*
 Φανδάραζος: *pant(i)* и *rāz-*
 Φάραδος: *rāy-*
 Φάρζηος: *farzev (pari-jiva?)*
 Φάρναγος: *farna*
 Φαρνάκης: *farna*
 Φαρνακίων: *farna*
 Φάρνης: *farna*
 Φαρνόξαρθος: *farna* и *hšaθra*
 Φηδάνακος: *fedan (pati-dāna?)*
 Φιδάνους: *pitā*
 Φίδας: *pitā*
 Φλείμναγος: *friman*
 Φλίανος : *fri-*
 Φλιμάννακος : *friman*

Φόδακος: *fud (putaka?)*
 Φοργάβακος: *paru* и *gav-*
 Φορήρανος : *paru* и *aryana*
 Φορίαυος: *paru* и *yava*
 Φόρος: *fur*
 Φόσακος: *pasu*
 Φούρτας: *puθra*
 Φύσκη: *huska*

Χανάκης: *hvan-*
 Χάραξ: *xara*
 Χαράξηνος: *xara* и *axšaina*
 Χάραξτος: *xara* и *ašta*
 Χοάργαρος: *xvārna*
 Χοαροφάδιος : *hvars* и *pada*
 Χόδαινος: *hu* и *daina*
 Χοδέκιος: *xod-*
 Χόδιος: *xauda*
 Χόμενος: *hu* и *maiva*
 Χορόαθος: *hvar* и *vāč*
 Χορόξαθος: *hvar* и *xšnāta (?)*
 Χορσάμαντις : *hvarz* и *mān-*
 Χορσόμανος : *hvarz* и *mān-*
 Chorsari: *hvar (?)* и *sara*
 Χουάρσαζος: *xvārna*
 Χούναρος: *hunara*
 Χόφαρνος: *hu* и *farna*
 Χόφρασμος : *hvar* и *fasm-*
 Χώδαρζος : *hvata* и *aršti*
 Χωδόνακος: *xod-*
 Χωνδίακος: *hvan-*

Ψευδαρτάκη: *spanta* и *aθr- (?)*

Как ни скуден добытый нами лексический материал (около 200 слов-основ), он не оставляет места для какой-либо ошибки или сомнения относительно языковой принадлежности разобранных имен и названий. Покойный наш коллега Н. В. Юшманов составил «Определитель языков», в который вложил немало эрудиции и остроумия. Он пытался дать перечень характернейших внешних признаков каждого языка, по которым его может определить и тот, кто не владеет им. Можно было бы говорить об «определителях» целых языковых семейств и групп. Иранская группа в своей лексике имеет достаточно яркую и своеобразную индивидуальность. Эту индивидуальность мы без труда распознаем в скифских именах и названиях. Далеко недостаточный для составления скифского словаря, наш материал больше чем достаточен как «определитель».

Известно, что в мировоззрении иранцев играли важную роль такие слова и понятия, как *farna*, *xšaθra*, *aria*. Они мыслились как высшая, небесная сила, которая может проникать в человека и всю природу. Такие понятия отмечены у первобытных народов под названием «оренда», «мана», «вакан». О значении этих слов при образовании иранских собственных имен можно составить представление, взглянув хотя бы в *Iranisches Namenbuch* Ф. Юсти. Многие десятки имен заключают эти слова. Мы их не только встречаем в скифских именах, но удельный вес их именно таков, какого можно было ожидать: мы имеем *farna* в 15 именах, *xšaθra* – в 9-ти, *arta* – в 4-х. Некоторые из этих имен, как Φαρνάκης, Φάρν αυος, встречаются много раз в самых различных местах, от Кубани до Днестра. К трем названным терминам, имеющим религиозный оттенок, можно присоединить, из религиозной сферы, *yazata* (3 имени). Возможность какой-либо ошибки здесь совершенно исключена.

Превосходным «определителем» является также широко известный иранский конь *aspa*, без которого нельзя себе мыслить иранский ономастикон. Десять скифских имен, содержащих это слово, могут удовлетворить самого взыскательного эксперта.

Иранское *dānu* ‘река’, сохранившееся в названиях Дона, Днестра, Днестра и Дуная, является также весьма убедительной «записью», оставленной скифами на карте Южной России.

Мы не будем останавливаться на классификации всего лексического материала, довольно пестрого по содержанию. Но стоит отметить некоторые важные группы слов, которые дошли до нас в скифских именах и названиях.

Термины родства: *pitā* ‘отец’, *mātā* ‘мать’, *puθra* ‘сын’, *brātā* ‘брат’.

Социальные понятия: *manu* ‘человек’, ‘мужчина’, *os* ‘женщина’, *friman* ‘друг’, *arya* ‘ариец’, *ardār* ‘повелитель’, ‘князь’, *gasti* ‘гость’.

Части тела: *sara* ‘голова’ (в 10 именах), *arma* ‘рука’, *bāzu* ‘плечевая кость’, ‘рука’, *parsu* ‘бок’, *gauša* ‘ухо’, *čarma* ‘кожа’, *dantā* ‘зуб’.

Животные: *aspa* (см. выше), *sāka* ‘олень’, *arša* ‘медведь’, *varka* ‘волк’, *kuti* ‘собака’, *varāza* ‘кабан’, *vara* ‘ягненок’, *pasu* ‘овца’, *gau* ‘корова’, *xara* ‘осел’, *kapa* ‘рыба’.

Растения: *yava* ‘просо’, *kana* ‘конопля’.

Военные термины: *spāda* ‘войско’, *rasmā* ‘отряд’, *karta* ‘меч’, *aršti* ‘копье’, *druna* ‘лук’.

Металлы: *zaranya* ‘золото’, *aspaina(?)* ‘железо’, *andān* ‘сталь’.

Пища и напитки: *xvārna* ‘пища’, *āp* ‘вода’, *aluθ* ‘пиво’, *sana* ‘вино’, *madu* ‘мед’.

Названия цвета: *syāva* ‘черный’ (ок. 10 имен), *auruša* ‘белый’, *axšaina* ‘темносиний’, ‘темносерый’, *bor¹a¹* – ‘желтый’, *suxra* ‘красный’.

Другие прилагательные: *nava* ‘новый’, *zarant* ‘старый’, *vahu* ‘добрый’, *stura* ‘большой’, *maza id.*, *hatya* ‘правдивый’, *karsa* ‘резкий’, *suxta* (*suğda*) ‘чистый’, ‘святой’ и др. Обращает на себя внимание обилие слов для понятий «сильный», «быстрый»: *ama*, *arvant*, *ugra*, *taka*, *tura*, *tava*, *asu*. Удивлять это не должно. Сила и быстрота – залог победы в войне. А война и организация войны были, говоря словами Ф. Энгельса, нормальной функцией скифской жизни.

Числительные: *aiva* ‘1’, *xšaš* ‘6’, *hapta* ‘7’, *ašta* ‘8’, *dasa* ‘10’, *vinsati* ‘20’, *sata* ‘100’, *hazahra* ‘1000’, *baivar* ‘10000’, ‘много’.

Глаголы: *ad-* ‘есть’, *āmāy-* ‘строить’, *ārāz-* ‘направлять’, ‘делать’, *āz-* ‘гнать’, ‘управлять’, *dār-* ‘держать’, ‘носить’ и пр., *fri-* ‘любить’, *gauš-* ‘слышать’, *kas-* ‘смотреть’, *mār-* ‘убивать’, *marz-* ‘мести’, *skunx-* ‘отличаться’, *sor-* ‘преследовать’, *spar-* ‘наступать’, *stāv-* ‘славить’, *varz-* ‘любить’, *xšau-* ‘сиять’, ‘властвовать’, *yāp-* ‘достигать’ и др.

Ряд важных в культурно-бытовом отношении слов распознан в скифском впервые: *vāč* ‘слово’, *manu* ‘человек’, *sāka* ‘олень’, *varka* ‘волк’, *arša* ‘медведь’, *kuti* ‘собака’, *kapa* ‘рыба’, *aluθ* ‘пиво’, *panaka* ‘доска’ и др.

Если учесть, что скифские племена от глубокой древности проявляли большую подвижность, весьма далеко отходили от остального иранского мира, соприкасались со многими народами не только азиатского, но и европейского круга, то можно утверждать с уверенностью, что в их языке должно было выработаться с течением времени много своеобразного, отличного от других иранских языков. Позволяют ли скифские имена подметить это своеобразие? В той мере, в

какой это можно ожидать от столь ограниченного по объему и характеру материала, — да, позволяют.

Отрыв от остального иранского мира и общение со множеством неиранских племен: финских, славянских, германских, фракийских, кавказских и может быть других, о которых мы не знаем, объясняет прежде всего, почему значительный процент скифских собственных имен не удастся все же объяснить из иранского.

Но и в разъясненной части скифская лексика включает много оригинального, отличного от «классических» иранских языков, авестийского и персидского. Вот несколько наблюдений и предположений.

В значении «человек», «мужчина» скиф не знал, повидимому, хорошо известного по другим иранским языкам *martya* и употреблял *tani*, смыкаясь в этом отношении со славянскими и германскими языками¹. В других диалектах было в ходу слово *vira*. В осетинском слово *tani* удержалось в значении «муж» *tojnæ*, тогда как в значении «человек» закрепилось кавказское *laeg*.

В значении «фука» находим *arma*, (ос. *arm*), *bāzu* (*bazug*), но никаких следов авест. *zasta*-.

«Собака» называлась, во всяком случае в некоторых диалектах, не *span* или *spaka*, а *kuti* (ягноб. *kut*, ос. *kuž*)².

«Рыбу» скифы называли не *masya*, а *kapa* (ос. *kæf*).

Сами себя скифы называли *Sāka*. Это слово, как мы думаем, означало «олень» (ос. *sag* 'олень'). Оно встречается в названии скифской одежды σακυνδάκη, что должно значить «одежда из оленьей шерсти». В других иранских языках *sāka* 'олень' не встречается, но по происхождению оно кажется арийским, означавшим «сохатый». *Sāka*, *sāg* 'олень' повторяется в других скифосарматских племенных названиях: Ζακάται. Μασσαγέται, Θυσσαγέται, Σαγάρδες. Роль оленя в скифской этнонимике и ономастике, связанная, очевидно, с тотемистическими воззрениями этого народа, представляет один из важных результатов нашего разбора. Оленю, как тотему скифов, мы надеемся посвятить особую работу.

«Сталь» носила загадочное название *andān*. Это слово встречается в столь различных языках, как финские, осетинский, кавказские.

¹ Поэтому элемент *mart* в финских языках и этнонимике (коми *морт* 'человек', удмурт, мордва и пр.) следует, вероятно, считать усвоенным еще в до-скифские времена.

² Вопрос о том, откуда усвоено русск. *собака*, остается таким образом открытым.

Два скифских алкогольных напитка вместе с их названиями не имеют также древнеиранских параллелей: *aluθ* ‘пиво’ (ос. *æluton*) и *sana* ‘вино’ (ос. *sænæ*). Северноевропейское название пива хорошо известно: ст. англ. *alu*, *aluθ*-, ст. слав. *оль*, лит. *alùs*, фин. *olut*. Скифская форма всего ближе к восстанавливаемой древнегерманской **alut*. Возможно, что мы имеем старое заимствование из готского. Но возможно и обратное: заимствование из скифского в северноевропейские языки. Таким путем прошли на север Европы ряд других слов¹.

Название вина *sana* далеко не ясно по происхождению. Опираясь на скифское *σάναπις* «винопийца» (Гесихий) и, с другой стороны, на осетинское *sænæ*, можно быть уверенным, что это слово бытовало в скифском. Но наряду с этим у древних авторов есть указание, что фракийцы называли вино этим же словом (см. Латышев, *Scythica*, I, стр. 854). Не заимствовали ли скифы это слово у фракийцев, которые по географическому положению должны были лучше быть знакомы с вином и винодельческим делом?

Сама Скифия представлялась древним грекам родиной важного культурного растения, конопли. Древнегреческое название конопли *κάνναβις*, с его многочисленными разновидностями в языках Европы и передней Азии, представляет скрещение из двух элементов, из которых по крайней мере первый (*kan*) может быть назван скифским (ос. *gæn*).

Слово *yava* в других арийских языках означает «ячмень». Для скифского даем значение «просо», опираясь, с одной стороны, на осетинский язык, с другой – на осетинские предания, по которым в старину культура проса преобладала над всеми другими. К тому же на территории, населенной скифами, культура ячменя никогда не имела серьезного значения.

Мы видим обычно, что там, где скифский язык оказывается оригинальным и противостоит другим известным иранским языкам, он смыкается с осетинским.

Для «реки» мы находим в скифском малоупотребительное в других иранских языках *dānu* (ос. *don*), тогда как широко распространенное на юге и востоке Ирана *rauda* не оставило, по-видимому, никакого следа.

Другим, уже совершенно оригинальным названием для «реки» было *porata*, закрепившееся в древности за Прутом, а в осетинском сохранившееся в нарицательном значении: *ford* ‘большая река’, ‘море’.

Такие слова, как *zarant* ‘старый’, *frasauka* ‘чистый’, хотя и относятся к общеиранскому фонду, особенно характерны для осетинского (*zæronð*,

¹ См. V i g g o B r ö n d a l. Mots «scythes» en nordique primitif. Acta Philologica Scandinavica, København, 1928, стр. 1–31.

ræsog). Значение «доска» для *panaka* устанавливается на основе осетинского *fæjnæg*, как и значение «небо» для *avra* (ос. *arv*).

Ярким примером лексического единства скифского и осетинского мы считаем скиф. *ardār* – ос. *ærdar* ‘князь’. В иранском характере этого слова сомневаться не приходится, но в других иранских языках оно не встречается. И когда мы узнаем, что несколько граждан Танаиды носили имя ’Ардарос, то становится понятным и то, что река, у которой жили эти Ардары, носила одинаковое название с реками современной Осетии—*Don*. Названия пива (*aluθ*) и вина (*sana*), о которых мы выше говорили, также свидетельствуют о тесной и непрерывной связи и преемственности скифского и осетинского.

В некоторых случаях осетинский унаследовал от скифского не только отдельные лексические элементы, но целые их комбинации – сложные слова

’Ασπυργος = ос. *æfsurǵ* «легендарный конь» (из *aspa-ugra*);

Σαυδαράται ‘племя’ = ос. *sawdar* «одетый в черное»;

Παρσπάνακος = ос. *fæjnægvars* «крепкобокий» (с перестановкой частей) и др.

В названии Днепра Δάναπρις и в имени одного из легендарных родоначальников скифов ’Αρπό-ξας мы находим осетинское слово *arf* (из *āpra*, *ārpa*) ‘глубокий’, в других иранских языках не отмеченное.

Весьма любопытно, что среди скифских личных имен мы встречаем такие, которые совпадают с именами героев в древних эпических песнях осетинского народа, известных под названием нартовских сказаний. Таковы:

скиф. ’Αταμάζας (Горгиппия, Кубань) = ос. *Acætæz* ‘чудесный певец нартовских сказаний’;

скиф. [Οὐ]αράζμακος в Δαναράζμακος (Танаида) = ос. *Wæræzmæg* ‘один из главных героев нартовского эпоса’;

скиф. Ξάρθανος (Танаида), Σατράκης (Арриан) = ос. *Xsærtæg* (суффиксы *-an* и *-ag* чередуются) ‘нартовский герой, родоначальник сильнейшей нартовской фамилии’;

скиф. Ζεύακος (Танаида) = ос. *Zevæg* ‘нартовский герой’ (букв. «ленивый»);

скиф. Σοζίρσανος (Танаида) «смуглый Созир», ср. «смуглый Созирко» в нартовских сказаниях (Созирко – кабардинизация имени Созир);

скиф. Βόρυς, Βώραχος (Горгишья), ср. ос. *Boræ* в нартовской фамилии *Boræ-tæ* и в имени *Boræ-Færnuǵ*;

скиф. Φαρνούγος, Φάρναγος (многократно), ср. ос. *Boræ-Færnuǵ* ‘один из героев нартовского эпоса’;

Λύκος ‘один из скифских родоначальников, дед Анахарсиса’ (Геродот) представляет перевод на греческий язык местного имени *Varka* ‘волк’ = ос. *Wærxæg* ‘родоначальник Нартов’, в староосетинском «волк».

За параллелями к скифским именам приходится обращаться к нарттовским сказаниям, которые по древности конкурируют с ними. Что касается современного живого осетинского ономастикона, то он подвергся влияниям христианским, мусульманским, тюркским, кавказским и другим, и скифского осталось в нем мало. Все же некоторые разительные совпадения имеются, и их стоит отметить:

Zapíva ‘скифская царица’ – ос. *Zærinæ* женское имя, букв. «золотая»;

Βάδαγος (O) = ос. *Badæg* мужское имя, букв. «сидящий»;

Ναύαγος = ос. *Næwæg* мужское имя, букв. «новый»;

Χώδαρζος (O) = ос. *Xwædarç* «снабженный копьем» в фамильном имени *Xædarç-atæ*;

Κουζαῖος (O), ср. ос. мужские имена *Kuza* и *Kuzaæg* от *kuz* ‘собака’.

Если на нашем материале мы видим прямую преемственность от скифского к осетинскому, то несомненно с другой стороны, что в лексике осетинского языка с течением времени должно было утратиться много старого, скифского и появиться много нового, главным образом в результате смешения и под влиянием соседних кавказских языков. Некоторые из этих перемен прослеживаются при сопоставлении осетинских фактов с тем небольшим лексическим материалом, который дают нам скифские имена.

Иранское *manu* в значении «человек», «мужчина» оказалось вытесненным кавказским *læg*; старое *manu* удержалось только в значении «муж» (*mojnæ*).

Иранское *fratama* (→ *radam*) в значении «первый» вытеснено новым образованием *ficcag*, от *finzæ* ‘нос’, по всей видимости кавказского происхождения.

Иранское *aspa* ‘лошадь’ удержалось только в более узком значении ‘кобыла’ (*æfsæ*), тогда как «лошадь» вообще получила кавказское наименование *bæx*.

Из двух иранских глаголов для понятия ‘еды’ *xvar-* и *ad-*, которые мы распознаем в скифском, осетинский удержал только первый.

Иранское *vahu* ‘хороший’ вытеснено другим, тоже иранским *xorç* | *xwarç*.

Такие скифские слова как *baxta* ‘счастье’, *maza* ‘великий’, *tura* ‘быстрый’, *varāza* ‘кабан’ и некоторые другие не оставили, по-видимому, в осетинском никакого следа.

В другом месте стоило бы остановиться подробнее на скифских именах с точки зрения того, как и почему даются те или иные имена, иначе говоря – с точки зрения их культурного содержания. Здесь мы скажем об этом лишь пару слов.

Насколько мы можем судить, прежние исследователи (Мюлленгоф, Юсти, Вс. Миллер и др.) при разъяснении скифских имен совершенно не считались с этой стороной дела и были озабочены только подбором сходных по звучанию слов, не задаваясь вопросом, мог ли данный народ в тех условиях давать такие имена. Отсюда множество чрезвычайно искусственных объяснений, основанных на произвольных и отвлеченных манипуляциях словами и понятиями, без учета эпохи, культурного уровня, путей мышления; не видно, чтобы у авторов явилась мысль о том, что собственные имена могут быть выражением определенного, исторически обусловленного жизненного уклада и мировоззрения. Могут возразить, что мы слишком мало знаем об укладе жизни носителей рассматриваемых имен. Не совсем так. Ценнейшие описания и сведения Геродота, Страбона, Аммиана Марцеллина и других древних авторов дают достаточно живую картину быта и общественного строя скифов, савроматов (сарматов), массагетов, алан. Родо-племенной быт с пережитками матриархата (савроматы), военная демократия – вот как рисуется этот строй в переводе на современную терминологию. Это примерно – строй моргановских ирокезов. Не случайно те и другие имели один жестокий обычай: скальпировать врагов. Мы вправе ожидать, что в скифских именах, в их «идеосемантике», будет много общего с именами ирокезов и других народов, стоящих на том же уровне развития. Культурные влияния, которым подвергались скифы в греческих колониях, не могли быть настолько глубокими, чтобы искоренил унаследованные обычаи и воззрения. Тотемизм, мифологические представления, вера в магическую силу имени, воинственные наклонности – вот что должно отразиться и отражается в собственных именах народов на этой ранней исторической стадии. И все это мы действительно находим в скифских именах. «Волк», «Кабан», «Олень», «Вестник солнца», «Месяц», «Многоконный», «Многолучный», «Крепкобокий», «Железнорукий», «Копьеносец», «Мужеубийца», «Истребитель волков», «Пронзающий оленя» и т. п. – таковы наудачу взятые скифские имена. Многократно встречающиеся в именах понятия *farna*, *arta*, *xšadra*, *vāš*, с которыми связывалось представление о какой-то возвышенной, всепроникающей, но трудно определимой

силе, стоят в несомненной близости к аналогичным понятиям меланезийцев, индейцев и других первобытных народов, отмеченным в этнологической литературе под названием «мана», «оренда», «вакан» и др.

Мы позволяем себе думать, что в нашей интерпретации скифский ономастикон приобрел черты некоторого единства и внутренней цельности, недостаток чего воспринимается как существенный минус старых толкований. Отсутствие стадияльной цельности подрывает доверие к исторической реальности предлагаемых объяснений, а потому ставит под сомнение и лингвистические предпосылки этих объяснений. В личных именах, как и в других фактах языка, отражается конкретная историческая действительность и определенное мышление, свойственное данному состоянию общества. Эта элементарная для нас истина совершенно игнорировалась прежними толкователями скифских имен, сводившими свою задачу лишь к подысканию внешне созвучных слов из других языков, мало заботясь о том, отвечает ли семантика этих слов реалиям и мировоззрению скифской эпохи.

На одном примере можно иллюстрировать разницу между нашим подходом и подходом наших предшественников: на разъяснении имени скифского вождя и царя *Táξakίς* (Геродот). Юсти и Вс. Миллер переводят его «Плотник» (др. инд. *takṣaka*). При этом даже не ставится вопрос, могли ли существовать у кочевников-скифов профессиональные плотники. Мы переводим «Быстрый Олень» (*tak-sāka*). Мы думаем, что «Плотник» – мало подходящее имя для вождя воинственного племени, снимающего скальпы с врагов. Ни один индейский вождь, насколько мы знаем, не назывался «Плотником»...

Полученные до сих пор результаты в разборе скифских имен и названий нельзя, разумеется, считать окончательными. Дальнейшие исследования могут пополнить наш «словарь», а также внести поправки в некоторые разъяснения. Однако мы думаем, что уже сейчас создана база для того нового этапа в разработке скифских языковых памятников, о котором мы говорили в начале настоящей работы: для перехода от споров о языковой принадлежности скифов и сарматов к опытам систематизации лексических и грамматических фактов. Нижеследующие главы так же мало претендуют на название «скифской грамматики», как наш лексический перечень на название «скифского словаря». Немного фонетики, немного словообразования – вот все, что можно пока извлечь из материала. Однако, когда речь идет о языке, имеющем до сих пор репутацию чего-то дискуссионного, темного и загадочного, даже эти рудименты грамматики могут представить интерес.

3. ФОНЕТИКА

Восстановить звуковой состав скифской речи, имея перед глазами только скифские имена и названия в греческой и латинской записи, совершенно невозможно: слишком неточна и несовершенна передача скифских звуков греческими и латинскими знаками. Необходимо привлечь данные иранского языкознания, в первую голову древнеиранских языков и осетинского. Опираясь на эти данные, можно представить исходное состояние скифской фонетики древнейшего периода в следующем виде:

Гласные: *a, ā, i, u, ai* ($\rightarrow e$), *au* ($\rightarrow o$);

Согласные: *k, g, x, č, j(z), t, d, ð, p, b, f, m, n, r, y, v, s, š, z, ž, h*.

Достаточно сравнить этот состав звуков с греческим (и латинским) алфавитом, чтобы было ясно, насколько приближенной и неточной оказывалась по необходимости передача скифских слов греко-латинскими авторами и древними писцами из припонтийских греческих колоний.

Рассмотрим, как отразилось в дошедшем до нас скифском материале первоначальное состояние, а также позднейшая эволюция звуков скифской речи.

Гласные *a, ā*. Имеются все основания думать, что краткое и долгое *a* различались в скифском. Фонематическое (смыслоразличительное) значение противопоставления исходных *a* и *ā* весьма велико на протяжении всей истории иранских языков. В осетинском старое количественное различие перешло в качественное: гласный *a* дал более закрытый и более передний гласный *æ*, как бы средний между *a* и *e*, *ā* дал открытый *a*. К сожалению, это фундаментальное различие не передается греческой (и латинской) записью. Встречая, например, в скифских именах элемент *sav* (σав), мы не знаем подчас, скрывается ли за ним *syāva* ‘черный’ (ос. *saw*) или *sava* ‘утро’ (ос. *sæw-*). Единичные случаи передачи скифского *a* через *ε* или *αι* указывают, быть может, на наметившееся продвижение краткого *a* в сторону *e*, как в осетинском; напр., ἐνάρεες = др. иран. *anarya*, Σεύραγος = ос. *sæwrag* ‘утренний’, Πάτακος = ос. *fætæg*, ‘Ραβάρυ ... = ос. *ræwæg* и др. В Ἰέζδαγος, Ἰέζδραδος (к др. иран. *yazata*) переход *a* в *e* следует объяснять влиянием предшествующего *i*; этот процесс ассимиляции привел в дальнейшем к осетинскому *izæd*.

Гласный *ā* перед носовыми перешел в осетинском в *o*. Случилось это, по-видимому, не очень давно: осетинские заимствования в венгерском, балкарском, карачаевском, сванском, абхазском чужды этому переходу. Тем более трудно допускать его в скифский период.

Действительно, в нашем «словаре» под словами *dānu* ‘река’ (ос. *don*), *andān* ‘сталь’ (ос. *ændon*), *zarant* ‘старый’ (ос. *zæronð*), *manu* ‘человек’, ‘муж’ (ос. *mojnæ*), *nāma* ‘имя’ (ос. *nom*) и др. мы видим неизменное сохранение *a*: Δάναπρις, Τάναϊς, Ζάρανδος, Νάμνηνος пр. Если, наряду с этим, мы встречаем в некоторых иранских по виду именах ω или o перед носовыми, напр. Ἀρδάμων, Ῥαδάμφων, Σαυάνων, то зд есь надо видеть либо ограниченное диалектальное явление, либо неточное написание.

Гласные *i*, *u*. Различение количества этих гласных уже в древнеиранском имело второстепенное значение. В осетинском оно не оставило никакого следа. Поэтому мы игнорируем его и для скифского.

В дигорском диалекте гласные *i*, *u* сохранились нерушимо от древнеиранского периода. В иронском они слились в один гласный неполного образования *y* (ə). Скифский смыкается здесь, как и в других случаях, с дигорским.

Передача скифского *i* в эпиграфических припонтйских памятниках двоякая:

через *i*: Ἰνσάζαγος, стар. ос. *insæz*, др. иран. *vinsati*, Φίδας = ос. *fidæ*, др. иран. *pitā*;

через *ei*: Λείμανος = ос. *liman* (но ср. Λίμνακος от этого же слова); μείστος (в Ῥαδάμειστος) = ос. *mizdæ*, др. иран. *mižda*.

Передача скифскою *i* через η, которую допускают Вс. Миллер (Известия Археолог. Комиссии 47, стр. 80) и М. Фасмер (Streitberg-Festgabe, стр. 368), для нас не очевидна. Имя Νάμνηνος действительно соответствует осетинскому *nomgin* ‘именитый’, но суффикс *-gin* восходит, как кажется, к древнеиранскому *-kaina* и в скифскую эпоху всего вероятнее звучал *-gen*, а не *-gin*, ср. Κηνέξαρθος = др. иран. *kaina-xšaθra*. Первые признаки смешения η и *i* в аттических надписях отмечаются с середины II века н. э. Однако широкое распространение этого явления относится к значительно более позднему времени. В переводе библии на готский язык (IV век н. э.) η передается преимущественно через *ē*, а *ī* и *ei* через *ei*. В армянском в V веке н. э. η передается через *e* в 28 случаях, а через *ī* только в шести. В Малой Азии и в понтйско-греческом различие η и *i* удерживалось значительно дольше, чем в самой Греции¹. Нет поэтому достаточных оснований для допущения, что в скифских именах и словах η передает *i*. Передача *i* через η характерна для византийской эпохи, как мы видим, например, в зеленчукской аланской надписи (см. ниже, стр. 269).

¹ E. H. Sturtevant. The pronunciation of Greek and Latin. 1940, стр. 37–88.

Гласный *и* передается тройко:

через *ou*: Φούρτας – ос. *furt*, др. иран. *puθra*; Ἀσπουργος = ос. *æfsurǵ* || *æfsorǵ*; Ζουγδαία = ос. *suǵdæg*; Κουζαῖος = ос. *kuʒ*, Ἀλούθαγος к ос. *æluton*;

через *o*: Ζόρχακος = ос. *surx*, др. иран. *suxra*; Ζτοράνη, Ζτο[ρ]σάρακος, Ζτόρμαις к ос. *stur*, др. иран. *stura*; Ἀρδόναστος к ос. *ærdun*, др. иран. *druna*;

через *υ*: Ζτύρανος (ср. Ζτόρανη) к *stur*; Μαυκέται к ос. *mætux*, др. иран. *matuka*; Вс. Миллер полагает, что в последних случаях скифский гласный приближался к *у* (*ə*) иронского диалекта (Изв. Археол. Ком. 47, стр. 89).

Дифтонги *ai*, *au*. В истории этих дифтонгов наблюдается закономерность, прослеживаемая в ряде иранских языков: вслед за первоначальным дифтонгальным состоянием, представленным в Авесте и древнеперсидском, наступает стяжение *ai* в *ē*, *au* в *ō* («среднеиранское» состояние), после чего возможно еще эвентуальное сужение *ē* в *ī*, *ō* в *ū*. Дигорский диалект осетинского языка отражает вторую ступень (*e*, *o*), иронский диалект – третью (*i*, *u*). В положении перед *n* старые дифтонги сужаются обычно в *i*, *u*: *zærinæ* ‘золото’ (из *zaranya* → *zaraina*), *ǵun* ‘шерсть’ (из *gauna*).

Какова картина в скифском? Учитывая большой период, охватываемый нашим материалом, мы можем ожидать, что в нем окажутся представленными не одна, а несколько ступеней развития иранских звуков, в том числе и дифтонгов. Так оно и есть в действительности. В Καινάξαθος (др. иран. *kainaxšaθra*), (Πόντος) Ἀξιεινος, Ἀορσοί (др. иран. *auruša*), перед нами, как можно думать, еще старые дифтонги *ai* и *au*. Но эти же слова (*kaina*, *axšaina*, *auruša*) встречаются в иной форме: κην- (в Κηνέξαρθος), αξην- (в Χαράξηνος) и οрс- (в Ἀλανορσοί). Вполне возможно, что нестяженные (*ai*, *au*) и стяженные (*ē*, *ō*) формы существовали некоторое время параллельно, как, например, в современном осетинском уживаются рядом *næwæg* и *nog* ‘новый’, *ræwæg* и *rog* ‘легкий’. Убедительным доказательством того, что не только *ai*, но и *ei* могли произноситься дифтонгально, служат скифские Ἀφθαίμακος и Ἀφθείμακος, которые нельзя, очевидно, отделять от ос. *ævdaejmag* ‘седьмой’¹.

¹ Стяжение дифтонга *ai* в *ē* и *ei* в *ī* началось в аттическом во II веке до н. э. и широко распространилось ко II веку н. э. (см. M. L e j e u n e. Traité de phonétique grecque, 1948, стр. 199–200; E. H. S t u r t e v a n t, цитир. соч., стр. 40, 41, 49, 50). Однако в греческих колониях северного Причерноморья фонетические процессы могли значительно запаздывать по сравнению с метрополией.

Скифские $\bar{e}$ и $\bar{o}$, вышедшие из дифтонгов ai и au , передаются соответственно через η , ϵ и ω , o :

Κηνέξαρθος (см. выше); Χαράξηνος (см. выше); Μεύακος = *maivaka*, ср. ос. *mewæ*;

Γώσακος = *gaušaka* = ос. *ġosaæg*; 'Ρωζάνη к др. иран. *rauxšna*', ос. *roxš*; сюда же 'Ρωξολανοί = ос. *roxš-allon* и 'Ρωξανάκη; 'Ράσσογος = *frasauka* = ос. *ræsog*; ὀρσοί = *auruša* == ос. *ors*.

Многочисленными другими примерами можно было бы иллюстрировать пестроту и непоследовательность в передаче скифского вокализма греческими знаками. Что здесь следует отнести за счет диалектальной пестроты самой скифской речи и что за счет ошибок и неточности писцов, – сейчас трудно установить. По всей вероятности имело место и то, и другое.

В передаче *согласных* мы видим примерно такую же картину.

Лишь в отношении k (κ), x (χ), d (δ), p (π), f (φ), m (μ), η (υ), r (ρ) можно чувствовать себя на твердой почве¹. В отношении всех остальных согласных греческая передача обычно оставляет место для тех или иных сомнений и неясностей.

Согласные g и *ġ* могли передаваться только одним знаком γ. Поэтому мы не можем установить, совершился ли уже в скифское время переход всех старых g в $ġ$, как это мы видим в дигорском диалекте осетинского языка; следует ли, скажем, имя Γώσακος произносить *gōsak* или *ġōsak* и т. п.

Пытаясь представить себя в положении писцов, выписывавших «варварские» имена греческим письмом, можно предполагать, что больше всего неприятностей причиняли им *аффрикаты* $\check{c}$, j , чуждые, как известно, греческому (и латинскому) языку. На нашем материале распознаются *пять* способов передачи аффриката $\check{c}$: τ, θ, θι, σ, ζ.

Передача через τ: 'Αταμάζας = ос. *Acaemæz* (из *Wāčamaz*?) 'нартовский герой'; этот случай, благодаря тому, что имя целиком сохранилось в нартовском эпосе, является совершенно надежным и позволяет расшифровать имя аланского божества Οὐαταφάρνης как *Wāčafarna*. Уместно напомнить, что и в древнеперсидских именах $\check{c}$ передается нередко через τ: *Cissafarna* – Τισσαφέρνης, *Čiθrataxma* – Τριτανταίχμης, *Čišpi* – Τείσπης и др.

Передача через θ: Χορόαθος = ос. *xor-wac* (*hvar-vāč*) «вестник солнца»; ср. такую же передачу у Геродота: 'Ασπαθίνης = др. перс. *Aspačana*.

¹ Наблюдается, впрочем, колебание при передаче скифского x (h); см. ниже, стр. 243.

Передача через θi : $\Theta\acute{\iota}\alpha\rho\mu\alpha\kappa\omicron\varsigma$ = *čarmak*, $\Theta\acute{\iota}\alpha\beta\omega\gamma\omicron\varsigma$ = ос. *sæwæg* «ходок»? $\Theta\acute{\iota}\alpha\gamma\alpha\rho\omicron\varsigma$ = ос. *cağar* «раб»? Из этих примеров первый во всяком случае надо считать бесспорным.

Передача через σ : ᾽Ανάχαρσις = *anaxvarci* (из *anaxvarti* с переходом *ti* → *ci* как в осетинском) «невредимый» (?); $\Sigma\alpha\upsilon\acute{\alpha}\nu\omega\nu$ = ос. *sawænon* «охотник»? *Sangibanus* = стар. ос. *čangi-ban* = ос. *congi-bon* «сила длани» (?). Хотя в приведенных примерах анализ нельзя считать окончательным, однако самая возможность передачи *č* через σ (*s*) вряд ли возбудит сомнения; ср. у Геродота Μεγασίδρας = др. иран. *Badašiθra*.

Передача через ζ : Ζάβαγος = ос. *sæwæg zæwæg* «ходок» (к *čyav-‘итти’*). Ὀυαχῶζακος = *vahu-vāčā-ka*, Καρζῶαζος = ос. *karz-wac* (*karsavāč*); в этих примерах старое *č* имело, возможно, тенденцию к озвончению и, стало быть, ζ передает здесь не глухой *č*, а звонкий (или полувзвонкий) *j* (*ž*); ср. в осетинском рядом с *wac* косвенный падеж *wažæn* (*wažæn aftæ akænunc* «пословица гласит»), а также слова *waž-imis* «поэт», «сочинитель» и *Waž-æftawæ* – женское имя в нартовских сказаниях. Однако возможность, соответствия *č*= ζ также не исключена, ср. пехл. *patbāč* – *potiβačiz*.

Как видит читатель, наши соображения о передаче аффриката *č* основаны в значительной части на слове *vāč*. Это слово не было распознано в скифских именах нашими предшественниками. Для нас его существование в скифском представляется несомненным. Нашу уверенность мы черпаем в фактах осетинского языка. Важнейшие христианские «святые» снабжены в осетинском эпитетом *Wac*; *Was-Gergi*, *Wac-Illa*, *Was-Totur*, *Wac-Nikkola*. Это говорит о том, что в дохристианской Осетии *wac* был одним из главнейших культовых понятий. Такое понятие имело все данные входить в состав личных собственных имен в дохристианскую эпоху. И действительно в замечательном народно-эпическом памятнике, восходящем к этой эпохе, мы находим два женских имени *Waciroxs* «Свет *Wac*’а» и *Wažæftawæ* «Умножающая *Wac*» и название чудесной чаши *Wacamongæ*¹. Эти примеры показывают, что *wac* означал не только «слово», но некую высшую «божественную» силу, наряду с *farna*, *arta*, роль которых в иранском ономастиконе известна. В нартовском сказании «Песнь об Ацамазе» говорится, что от небожителей исходит *wacæ roxs* «свет *Wac*’а»². Ясно, что значение «слово» для *wac* недостаточно. *Wac* имел прямое и тесное

¹ В Авесте *vāč* входит также в состав имен двух легендарных женщин, сестер родоначальника людей Имы: *Erənavāč* и *Sawanhavāč* (Yt. 5, 34; 9, 14).

² В. Абаев. Из осетинского эпоса, 1939, стр. 57.

отношение к тому, что мы называем «религиозным». Это был не λόγος с маленькой буквы, а Логос с большой. Вот почему мы считаем, что аланское божество Οὐαταφάρνης есть *Vāča-farna*, ос. *Wacæ-farn*¹. Возникает мысль, что «христианские» названия *Wac-Illa*, *Was-Gergi* и т.п. построены по готовым образцам названий дохристианских божеств типа *Wacæ-Farn* = Οὐαταφάρνης.

Принимая во внимание, что фонетические и палеографические данные не препятствуют видеть слово *vāč* во всех тех скифских именах, где мы его усматриваем, кажется, что введя это слово в скифский лексикон, мы не совершили ошибки...

Возвращаясь к скифским аффрикатам, мы должны отметить, что греческое письмо совершенно маскирует еще одно важное различие: между шипящими (č, ž) и свистящими (c, z) аффрикатами. Поэтому из скифского материала нельзя извлечь ничего положительного для решения вопроса о происхождении и датировке осетинского цоканья. Известно, что в осетинском (кроме некоторых говоров) старые č, j (ž) заменились c, z. Произошел ли этот переход уже в скифскую эпоху? Не известно. Все знаки, которые служили для передачи č (τ, θ, θι, σ, ζ), могли передавать также c. Осетинские заимствования в соседних кавказских языках указывают на чоканье. Поэтому кажется, что современное осетинское цоканье – явление не очень древнее и во всяком случае не может восходить к скифским временам. Лишь в тех случаях, где аффрикат вышел из *ti*, мы можем предполагать c (z), а не č (ž): *ivsač* = ос. *insæz* (из *vinsati*) в 'Ινσάζαρος, арζ = ос. *arc* (из *aršti*) 'копье' в Χώδαρζος, αζιαγ = ос. *æcæg* (из *hatyaka*). В Κουζαῖος (от *kuti*) можно, в согласии с осетинским *kuz*, предполагать звонкий z, как и в 'Ινσάζαρος.

Согласные *t* и *θ*. Различались ли эти согласные в скифском, как они различались, скажем, в авестийском и древнеперсидском? Обращаясь к современному осетинскому, мы устанавливаем, что *t* в словах, например, *taers-* 'бояться' и *fætaen* 'широкий' звучит совершенно одинаково, хотя первый восходит к др. иран. *t*, а второй к др. иран. *θ*. Однако перенести это состояние на скифский период и утверждать, что уже тогда эти согласные совпадали было бы ошибкой. Нетрудно доказать, что различие древнеиранских *t* и *θ* имело место в осетинском, но утрачено. Об этом говорит их различная судьба в *Inlaut*'е после сонорных. Старый *t* в этом

¹ Вс. Миллер видел в первой части ос. *wat* 'комната' («бог комнаты»). Не говоря о том, что слово *wat* не прослеживается в скифо-сарматском, непонятно, о каком «комнатном» божестве могла быть речь у кочевого или полукочевого народа, для которого, по словам Аммиана Марцеллина, повозка была домом и «родиной».

положении озвончается (*madæ, ard, mard* из *mātā, arta, marta*), тогда как *ð* остается глухим (*fætæn, art, furt* из *paðana, āðr-, puðra*). Эта различная историческая судьба была бы необъяснима, если бы в древнеосетинский период между двумя согласными не было качественной разницы. Поэтому в восстанавливаемых нами скифских формах мы неизменно проводим это различие. Поэтому, например, скифское название пива мы восстанавливаем в виде *aluð*, а не *alut*: в последнем случае в осетинском было бы *æludon*, а не *æluton*, как оно есть в действительности¹.

Отражено ли различие *t* и *ð* в скифских именах, записанных греческим письмом? Наличие в греческом двух знаков, *τ* и *θ*, открывало для этого полную возможность. Картина, которую мы находили, лишь отчасти отвечает нашим ожиданиям. В слове *xsavðra* (ос. *xsart*) в восьми случаях стоит *θ*: ξαρθ, и лишь в двух *τ*: Ξάρταμος, Σατράκης. Но в слове *puðra* в двух более древних по форме (сохранение *p* без перехода в *f*) и по датировке свидетельствах из Ольвии стоит *θ*: Πουρθαῖος и Πουρ θάκης, тогда как в двух более новых по форме (переход *p*→*f*) и по датировке случаях из Танаиды стоит *τ*: Φούρτας и Ῥαδαμοφούρτος. Не говорит ли это о том, что на почве Танаиды в этот период (III в. н. э.) уже определилось то состояние, которое мы застаем в осетинском: утрата различия между старым *t* и *ð*? И не этим ли объясняется, что в надписях из той же Танаиды мы встречаем обратные случаи: написание *θ* там, где следовало ожидать *τ*, напр. Ῥαθαίμακος = *hapta-ma-ka*?

Греческий *τ* мог передавать не только скифские *t* и *ð*, но в отдельных случаях и скифский *d*; в пользу этого говорят Τάναϊς (см. *dānu*) и Ταρύταος (см. *darğa*).

Полугласный *v*. Передается разнообразно: через *ου, ο, β, υ* (после гласного). Группы *vā, va* могут принимать вид *ουα, οα, ω, ο, βα*. Примеры см. под словами *vāč, vahu, van-, vara, varāza, varka, varu, vārs-, syāva, sava, nāv, nava*.

В скифском уже намечилось одно характерное для осетинского явление: отпадение *v* в начале, а также внутри слова. Однако ни в осетинском, ни в скифском оно не имеет силы абсолютного закона. Перед гласным *i* неохотно терпелся *v*: др. иран. *vinsati* – скиф. Ἰνσάζαρος – стар. ос. *insæz* – ос. *insæj yssæz*. Однако в слове ос. *winun* ‘смотреть’ старый *v* удержался. Перед гласными *ā, a* старый *v* отпадал лишь sporadически: *Aciroxs* рядом с *Waciroxs* ‘женское имя’, *Acamongæ* рядом с *Wacamongæ* ‘название чудесной чаши’, *arun* из **var-* ‘находить’ и несколько других случаев. Эти случаи дают нам право восстановить ос. *Acætmæz* = скиф.

¹ На этот раз и греческая передача поддерживает форму *aluð*. Ῥαλούθαρος.

᾽Αταμάζας в *wāča-maza*, а скиф. Δαναράζμακος в *Dan-Varazmak*. Для последнего случая ср. ос. *bunat* ‘место’ из *bun-wat*, *fudag* из *fud-wag*, скиф. Φοδακος.

Серьезным дефектом греческой (и латинской) графики с точки зрения обозначения скифских звуков было неразличение звуков *s* и *š*, также *z* и *ž*. В современном осетинском старые *s* и *š* (а также *z* и *ž*) совпали в одном сибиланте, который в различных диалектах приближается то к *s* (*z*), то к *š* (*ž*). Определилось ли это совпадение зубных и палатальных сибилантов уже в скифском или там они еще различались? Было ли, скажем, различие в значении *σ* в Μάστας (др. иран. *masta*, ос. *mast*) и ᾽Αρδόναστος (др. иран. *ašta*, ос. *ast*)? На этот вопрос греческая графика не дает ответа.

Древнеиранский *h* удержался в осетинском только в положении перед *i*, *u* и в сочетании *hv*. В других положениях он исчез. На нашем материале можно видеть, что произошло это еще в скифскую эпоху. Приставка *ham-* в скифских именах звучит *am-*: *Ambazuk*, ᾽Αμβουστος и др.; *hatya* дало *atyа*, *acya*: ᾽Ατέας, ᾽Αζίαγος; *hapta* – *aft*, *avd*: ᾽Αφθαίμακος, ᾽Αρδάβδα.

В положении перед *i*, *u* старый *h* «сгустился» в осетинском в *x*; соответственно в скифском находим *χ*: др. иран. *hu-* – скиф. *χο-* (Χόφαρνος, Χόμευος и др.), др. иран. *vahu* – скиф. *оваχ-*, *оаχ-*, *оχ-* (᾽Αρσηούαχος, ᾽Οχοарζάνης и др.). Однако в нескольких надежных случаях *h* (*χ*) перед *u* отсутствует, то ли потому, что он не был воспринят записывающим, то ли потому, что была допущена ошибка Ου ᾽στανος = *hu-stāna*, ᾽Οδατις = *hu-dāta*, Οὐμβηούαρος = *hum-bevar*. Сочетание *hvā* (*xvā*) является в виде *χοα*, *χουα*, *χω*, *χο* (Χοάργαρος, Χουάρσαζος, Χώδαρζος). В названии солнца скифский вместе с осетинским дает *xor* в соответствие древнеиранскому *hvar*.

Нижеследующая таблица дает представление о том, какие скифские звуки могут скрываться за греческими знаками¹:

α	– <i>a, ā</i>	μ	– <i>m</i>
αι	– <i>ai, e</i>	ν	– <i>n</i>
β	– <i>b, v(w)</i>	ξ	– <i>xš, xs, kš, ks</i>
γ	– <i>g, ġ</i>	ο	– <i>o, u, v(w), va</i>
δ	– <i>d</i>	ου	– <i>u, v(w)</i>

¹ Мы опускаем единичные, неправдоподобные с фонетической и палеографической стороны соответствия, в которых можно предполагать ошибки, описки или неточное восприятие писцов или, наконец, «эллинизацию» скифских сочетаний.

ε	– e, a, i (y)	π	– p, b
ει	– i, ai	ρ	– r
ζ	– z, ž, ž (dz), j (dž), c, č	σ	– s, š, z, č
η	– e, (i?)	τ	– t, d, č
θ	– θ, t	υ	– u, v(w)
θι	– č (c?)	φ	– f
ι	– i, y	χ	– x, h
κ	– k, x, (в исходе) g	ψ	– fs
λ	– l	ω	– o, u(?), va, vā

Звуковая форма скифских слов, как мы их находим в эпиграфических и иных источниках, не совпадает уже с тем «праскифским» состоянием, которое мы пытались восстановить в нашем «лексиконе». Ко времени, когда были зафиксированы скифские имена и названия, язык успел проделать известную фонетическую эволюцию, выявить ряд фонетических тенденций и процессов, определивших звуковую индивидуальность скифского языка среди других иранских языков. Как показали Вс. Миллер¹ и М. Фасмер², эти тенденции и процессы совпадают с теми, которые характерны для осетинского языка. В последнем они нашли свое дальнейшее развитие и завершение.

Из звуковых изменений, которые затрагивают не отдельные звуки, а целые ряды их, наиболее характерны для осетинского озвончение некоторых глухих после сонорных и спирализация некоторых смычных. Можно считать установленным, что оба эти процесса определились уже в скифский период.

Озвончение $k \rightarrow g$. Это явление особенно обильно иллюстрируется примерами с суффиксом *-aka*, *-āka*, получившим в осетинском форму *-æg*, *-ag*. В скифский период этот переход еще не завершился, и мы находим параллельно формы с *k* и *g*: Βαδάκης || Βάδαγος, Φαρνάκης || Φάρναγος, Ἀβνακος || Ἀβναγος, Κάσακος || Κάσαγος, Ναύακος || Ναύαγος, Μήθακος || Μήθαγος, Σιαύακος || Σεαύαγος, Σπάδακος || Σπαδάγας, Φλιμάνακος || Φλείμναγος. Слова *sāka* 'олень', *akāsa* 'целый' мы также встречаем в двух

¹ ЖМНП, 1886, окт., стр. 269–270 («подавляющее большинство иранских имен представляет такие звуковые черты, которые роднят их с осетинским языком»); Осет. Эт., III, стр. 83.

² *Iranisches aus Südrussland*, Streitberg-Festgabe, 1924, стр. 367 сл.; *Die Iranier in Südrussland* 1923, стр. 28–29 («die sarmatischen Sprachreste zeigen eine Reihe lautlicher Uebereinstimmungen mit dem Ossetischen... Es kann danach an einem nahen Zusammenhang zwischen Sarmatisch und Ossetisch nicht gezweifelt werden»).

вариантах, с *k* и *g*: *sāk-*, *sāg*, *akās*, *agās*, *igās* (см. в «словаре» под этими словами); ср. также *Asparuk* и Ἀσφώρουκος. В тех именах, где нет параллельных форм, преобладает *k*: Ἀμαίακος, Ἀρνάκης, Ἀρσάκης, Ἀσπακος, Βράδακος, Βώρακος, Γώσακος, Δαναράζμακος, Ζεύακος, Ιαύακος, Μάρζακος, Οὐαράζακος, Σαρακος, Σταύακος, Στύρακος, Σώρακος, Φόδακος, Φότακος, Χωδόνακος и др. Но и такие имена, которые дошли до нас только с *g*, весьма многочисленны: Ἀλούθακος, Ἀβραγος, Δουάραγος, Ἰαζάδαγος, Ἰάφαγος, Ἰνσάζαγος, Μανίαγος, *Rasparaganus*, Ῥάσσογος (из *frasauka*), Σάναγος, Οὐαργ- (*varg*) из *varka* ‘волк’ и др.

Озвончение *t* → *d*. Поучительны и здесь те случаи, когда одно и то же слово представлено на двух этапах своего звукового развития: на более раннем с глухим согласным и более позднем – со звонким:

aft ‘семь’ (в Ἀφθαίμακος) и *avd* (в Ἀρδάβδα) из *hapta*, ос. *avd*;

pit- ‘отец’ (в Πιτφαρνάκης) и *pid-*, *fid-* (в Πίδος, Φίδας) из *pitā*, ос. *fidæ*;

pant- ‘дорога’ (в Παντικάπαιον) и *fand-* (Φανδάραζος) из *panta*, *panti*, ос. *fændag*;

ārgūt- (Ἀργότας) и *ārgud-* (Ἀργόδας) из *āgruta*? ос. *arġud*.

Некоторые слова дошли до нас только с глухим *t*:

Πόρατα ‘река Прут’, ос. *ford* ‘большая река’;

dāta ‘созданный’ (в Παραλάται, Ὀδατις).

В подавляющем большинстве случаев скифские имена отражают то состояние, когда переход *t* в *d* после гласных и сонорных уже совершился:

Φίδας и пр. из *pitā*, ос. *fidæ*;

Μάδα из *mātā*, ос. *madæ*;

Βράδακος из *brātā*, ос. *ærvadæ*;

Σαδαῖος из *sata* ‘сто’, ос. *sædæ*;

yazad, *yez[a]d* (в Ιαζάδαγος, Ιέζδαγος) от *yazata*, ос. *izæd*;

irvid (в Gen. Ἰρβιδος) из *brīta*, ос. *ilvid*;

hvad- (в Χώδαρζος) из *hvata*, ос. *xwæd*;

radam (в Ῥαδαμόφουρτος- и др.) из *fratama*;

ard (в Ἀρδάβδα и др.) из *arta*, ос. *ard*;

Ζάρανδος из *zarant*, ос. *zæronð*;

baġd (в Βάγδοχος) из *baxta*;

suġd- (в Σουγδαία) от *suxta*, ос. *suġdæg* и др.

Озвончение остальных глухих согласных в скифском наблюдается лишь в единичных случаях. В словах Οὐαχώζακος и др. ζ выражает, по-видимому, *j* (ǰ), вышедший из *č* (*vāč* → *vāj*). Однако ζ мог передавать и глухой *s*, если только мы правильно разобрали имена Χώδαρζος =

xwædarc, Ἀζίαρος = *æscæg*. Озвончение $f \rightarrow v$ имеем в Εὐβαρνάκης (*eu-varnak*) из *eu* + *farnak*; ср. в осетинском *Bonværnon* из *Bon-færn-on* «Вестница дневногo *farn'a*» (= «планета Венера»).

Обозревая имена, в которых наблюдается колебание между глухими и звонкими, а также те, где на месте старых глухих господствуют звонкие, мы видим, что они встречаются в надписях, относящихся преимущественно к II—III вв. нашей эры¹. Не будет большой ошибки утверждать, что в этот именно период происходил переход глухих в звонкие в определенных положениях. Но нет никаких оснований думать, что на всем пространстве скифских наречий перебой совершался одновременно. В отдельных диалектах он мог иметь место значительно раньше или позже. Примерами весьма древнего озвончения старых *k* и *t* могут служить *Μασσαῖται* (Геродот), если из *manu-sāka-ta*, *Thyrsagetæ* из *tura-sāka-ta*, далее название Согдианы (др. перс. *Suguda*, ср. Σουδαία в Крыму) из *sukta*. Так как и массагеты и Согдиана ведут нас в Среднюю Азию, то можно высказать предположение, что в тамошних скифских и скифосогдийских говорах озвончение поствокальных глухих имеет большую древность. Дальше робкой гипотезы пойти нельзя ввиду скудости материала.

С п и р а н т и з а ц и и или переходу во фрикативы подвергались в осетинском не все смычные. Сплошная спирализация, во всех почти положениях, захватила только смычные *g* и *p*, которые перешли соответственно в *ǵ* и *f*. Частичной спирализации (в *Inlaut'e*) подвержены *k* и *b*. Совершенно не коснулось это явление зубных *t* и *d*.

Имеется ли и тут единство между скифским и осетинским? Переход *g* в *ǵ* невозможно распознать на доступных нам источниках по уже отмеченной выше причине: греческая графика не различает *g* и *ǵ*, передавая то и другое через *γ*. Тем не менее мож но утверждать с большой долей уверенности, что перебой $g \rightarrow \check{g}$ произошел в скифскую эпоху и притом до рассмотренного выше озвончения $k \rightarrow g$. В самом деле, если бы перебой $g \rightarrow \check{g}$ произошел после озвончения $k \rightarrow g$, то он захватил бы и те *g*, которые возникли в результате озвончения старого *k*. Между тем, как видно из осетинского, *g*, вышедший из *k*, не подвергался спирализации. Следовательно, ко времени перехода *k* в *g* после гласных закон спирализации $g \rightarrow \check{g}$, сделав свое дело, уже утратил силу.

¹ Ср. М. Ф а с м е р в Streitberg-Festgabe, стр. 372–373.

Переход $p \rightarrow f$, отлично фиксируемый греческим письмом, представляет одну из ярких звуковых черт, объединяющих осетинский со скифским в один фонетический тип, противостоящий всему остальному иранскому миру.

Другие иранские языки знают только частичную спонантизацию p (перед согласными). Только в скифском и осетинском всякое p (если только ему не предшествует m) переходит в f . Из других индоевропейских языков через такой сплошной перебой прошли германские языки и армянский, что дает право говорить об общем скифо-германо-фракийском звуковом перебое $p \rightarrow f$.

Перебой $p \rightarrow f$ совершался, как и озвончение k, t , в скифскую эпоху, и мы можем, так сказать, видеть его своими глазами. На некоторых именах особенно удобно проследить, как старый p уступает место f .

pid- ‘отец’ (в Πίδος) и *fid-* (Φίδας и др.) из *pitā*, ос. *fidæ*;

purt- ‘сын’ (в Πουρθαῖος, Πουρθάκης) и *furt* (в Φούρτας) из *puθra*, ос. *furt*;

pant- и *fand-* ‘дорога’ из *panta, panti*, ос. *fændag* (см. выше);

asp- ‘лошадь’ (в Ἄσπακος, Ἄσπουρος, Βόρασπος, Βαίόρασπος и др.) и *asf-, afs-* (в Ἀσφώρουρος, Ἀψαχος) от *aspa*, ос. *æfsæ*;

spād- ‘войско’ (в Σπάδακος, Ἀμώσπαδος и др.) и *fsād* (в Βωρόψαζος?), ос. *æfsad*;

spar- ‘наступать’ (в *Aspar, Rasparaganus* и др.) и *sfar-* (в Σφαρόβαις?), ос. *æfsærun*;

kaṛa ‘рыба’ (в Παντικάπαιον) и *kaf* (в Καφάναγος, *Gaffa*), ос. *kæf*.

Известное число слов засвидетельствовано только с p :

paradāta (Παρατάται);

āpra (в Δάναπρις, Ἀρπόξαις), ос. *arf*;

Πόρατα, ос. *ford*;

parsu и *panaka* (в Παρσπάνακος, ср. ос. *fæjnægvars*) и др.

В большинстве же имен старое p выступает уже как f :

pasu ‘овца’ дало *fus* (Φόσακος), ос. *fus*;

paru ‘много’ дало *fur* (Φορίαυος и др.), ос. *fur*;

part (приставка) $\rightarrow$ *fal* (Φαλδάρανος), ос. *fæl-*;

pūta $\rightarrow$ *fud* (Φόδακος), ос. *fud, fudag*;

hapta $\rightarrow$ *aft* и *avd* (Ἀφθαίμακος, Ἀρδάβδα), ос. *avd*;

āp $\rightarrow$ *yāf-* (Ἰάφαγος), ос. *æjjafun* и др.

В начале слова перед r согласный f имел в осетинском особую судьбу: он исчезал. Это явление восходит также к скифскому времени:

frasauka $\rightarrow$ *rasog* (Ῥάσσογος), ос. *ræsog* ‘чистый’;

frāk- ‘рано’ → *rāg* (в Σεύραγος), ос. *rag*;

fratama ‘первый’ → *radam* (в ‘Ραδαμόφουρτος, ‘Ραδάμειστος и др.), в осетинском не сохранилось;

frīman ‘друг’ → *liman* (в Λείμανος, Αίμνακος), ос. *limæn*; как бы для того, чтобы у нас не осталось сомнений относительно происхождения этого слова и относительно предшествующего звукового состояния, надписи сохранили нам и более старую форму *fliman* (в Φλιμάνακος, Φλείμναγος).

Специфическими для осетинского являются некоторые метатезы согласных. Самый распространенный вид – метатезы с участием *r*: в группе из двух согласных *r* не мирится с положением на втором месте и перескакивает на первое. Это же самое явление имеет место и в скифском.

θr → *rθ*: *puθra* → *purθ* → *furθ*. Πουρθαῖος, Πουρθάκης, Φούρτας, ос. *furt*;

xšaθra → *xšarθ*-. Ἐάρθανος, Ἐάρθαμος, Ἀλέξαρθος, Φαρνόξαρθος, Καινάξαρθος и др., ос. *xsart*, *xsar*; сохранение группы *θr* имеем в Σατράκης и Σατροβάτης;

aθr → *ārθ*-. Ἀρθάμων, Ψενδαρτάκη, ос. *art*;

dr → *rd*: *druna* → *ardun*-. Ἀρδόναστος, Ἀρδονάγαρος, ос. *aerdun*;

xr → *rx*: *suxra* → *surx*: Σόρχακος, ос. *surx*;

pr → *rp* → *rf*: *āpra* → *ārpa*: Δάναπρις, Ἀρπόξαις, ос. *arf*;

br → *rb* → *rv*: *brīta* → *irvid*: Ἰρβίς, Ἰρβιδος, ос. *ilvid*.

В имени Ἰβραγος из *abra*, *avra* ‘небо’, ос. *arv*, метатеза еще не произошла.

Из других осетинских метатез в скифских именах можно обнаружить метатезу *sp* (*sf*) → *fs*:

asp- → *afs*-. Ἀσπακος → Ἀψαχος, ос. *aefsæ*;

spāda → *fsad*: Σπαδάγος → Βωρόψαζος, ос. *fsad*.

В нескольких случаях можно говорить, кажется, об ассимиляции и согласных в скифском:

nm → *mm*: *tammā* (Μάμμαρος) из *tan-mar* ‘мужеубийца’; ср. такую же ассимиляцию в осетинском, напр. *tæmmæ* ‘ко мне’ из *tæn-mæ* и т. п.

ns → *ss*: *massag* (Μασσαγέται) из *tan-sag* ‘человек-олень’, ‘человек-сак’; ср. в ос. *fyssyn* из *fynsyn*, диг. *fīnsun* ‘писать’ и т. п.

rs → *ss*: *tussag* (Θυσσαγέται) из *tur-sag* (*Thyrsagetae*) ‘быстрый олень’ → ‘гуро-сак’; ср. в ос. *hæssyn* из *hærsyn*, диг. *hærsun* ‘нести’.

Переход *r* в *l* перед *i* представляет характерную черту исторической фонетики осетинского языка. Как видно из нижеследующих примеров, начало этого явления восходит к скифскому:

aryana → *alyana* → *al[l]an*: Ἀλανοί, *Alani* ‘аланы’, ос. *allon*;
arya → *alya* → *ala*: Ἀλέξανδρος – *arya-xšaθra*;
friman → *fliman* → *liman* ‘друг’: Φλιμάννακος, Φλείμναγος, Λείμναος,
 Λίμνακος, ос. *limæn*;
upari ‘над’ → *val*: Ὀλθακός, Ὀλκάβας, ос. *wæl*;
adari ‘под’ → *dal*: Δαλόσακος, Δαλάσιος, ос. *dæl*;
part- ‘пере-’ → *fal*: Φαλδάρανος, ос. *fæl*.
 Во времена Геродота (V в. до н. э.) этот переход еще не имел места, судя
 по ἐνάρεες ἄνάριεες «евнухи» = др.иран. *anarya*; ср. ос. *næl* ‘самец’ из *narya*.

К числу звуковых признаков, роднящих скифский язык с осетинским, относится ассимиляция *ti* → *ci*:

vinsati ‘двадцать’ → *insaʒ*: Ἰνσάζαγος, стар. ос. *insæʒ*, ос. *insæj yssæʒ*,
aršti ‘копье’ → *arc-*: Χώδαρζος, ос. *arcæ*;
kuti ‘собака’ → *kuʒ*: Κουζαῖος, ос. *kuʒ*,
hatya ‘правдивый’ → *acy-*: Ἀζίαγος, ос. *æcæg*; в имени скифского царя
 Ἀτέας (Плутарх, Страбон) мы видим более древнюю форму этого же слова
 [h]atya, где *ti* еще не перешел в *ci*; имя Ῥαδαμσάδις = *fratama-šāti* указывает, что
 закон *ti* → *ci* действовал не во всех скифских наречиях [если только δ перед i
 не произносилось здесь как ζ (ʒ), что также возможно];
anahvarti ‘невредимый’ → *anaxvarci*: Ἀνάχαρσις.

Сопоставляя др. иранское *aryana* ‘арийский’ с Ἀλανοί, *Alani*, ос. *allon*, мы констатируем, помимо перехода *r* → *l*, исчезновение *y* после согласного. Это явление не случайное. Оно закономерно для осетинского; ср. *hatyaka* → *æcæg*, *syāva* → *saw* и др. В скифских именах *y* частью сохраняется, частью выпадает, как в осетинском. Так, от *syāva* ‘черный’ имеем с одной стороны Σιάυακος, с другой Σαύαγος, Σαυδαράται и может быть сюда же Σαυρομάτα. В Ἀζίαγος, если это имя равно *hatyaka* (ос. *æcæg*), *y* также сохранено.

Допустимо ли, однако, чтобы в более древних по документации фактах *y* отсутствовал (Ἀλανοί, Σαυρομάται), а в более новых сохранялся (Σιάυακος)? Разумеется, ничего невозможного в этом нет. Звуковое развитие в разных наречиях могло идти с разной скоростью, и в более новых по датировке источниках могут быть представлены более старые формы¹.

¹ В отношении Σαυρομάται могло быть и неточное написание вместо Σίαυ...; засвидетельствована параллельная форма Συρμάται (Евдокс по Стефану Визант.). Не есть ли здесь *y* попытка передать сочетание *yav* в *syāva*?

Говоря о выпадении звуков, считаем излишним повторять здесь то, что говорилось нами выше (стр. 208) о выпадении, в определенных условиях, звуков *v* и *h*. Напомним только, что и в этих явлениях скифский и осетинский смыкаются.

Характерное для осетинского появление протетического гласного перед группой согласных прослеживается в скифском только в редких случаях, именно перед *r*: 'Αρδόναστος, ср. ос. *ardun*, др. иран. *druna* 'лук'; 'Ιρβιστος, ср. ос. *ilvid*, др. иран. *brita* 'бритый'. Но ср. Βράδακος, ос. *aervad*, др. иран. *brātā*; Ξάρθανος, ос. *aexsar*, др. иран. *xšaθra* и др.

Что дал нам разбор скифских имен с фонетической стороны? Если учесть бедность материала и несовершенство греческой передачи, то надо признать, что удалось извлечь много ценного и важного.

Самое существенное заключается в том, что полученные данные позволяют в значительной мере заполнить пустоту между древнеиранским состоянием, с одной стороны, и современным осетинским – с другой, и набросать, таким образом, примерную картину звуковой истории осетинского языка. Охватывая большой период, около 1000 лет, скифские материалы зафиксировали не один определенный этап этой истории, а несколько этапов. В этом их особенная ценность. Они позволяют наблюдать не только фонетические факты, но и процессы, послужившие переходом от древнеиранской звуковой системы к осетинской. Скифские материалы для осетинского *mutatis mutandis* то же самое, что для новоперсидского – древнеперсидский и пехлевийский, вместе взятые.

Следующие переходные явления мы можем наблюдать на скифском материале:

1. стяжение дифтонгов *ai*, *au* в *e*, *o*;
2. озвончение глухих (главным образом *k*, *t*) после сонорных;
3. спирантизация *p* → *f*;
4. отпадение начального *f* перед *r*;
5. метатезы: *θr* → *rθ*, *dr* → *rd*, *xr* → *rx*, *pr* → *rp*, *br* → *rb*, *sp* → *fs*;
6. переход *ri* → *l[i]*;
7. переход *ti* → *c[i]*;
8. выпадение *y* после согласных;
9. выпадение *v* в известных условиях;
10. исчезновение *h* в известных условиях.

Все эти скифские звуковые процессы обратились в дальнейшем в хорошо известные осетинские звуковые «законы». В скифский период

они начали свое действие, в осетинском они получили дальнейшее развитие. Насколько скифские факты удастся датировать, большинство указанных звуковых изменений определилось ко II–III вв. н.э. (см. М. Фасмер в Streithberg-Festgabe, стр. 368–373). Звуковая история скифо-осетинского языка ставит еще ряд небезынтересных вопросов:

1. возникновение качественного различия между *a* и *ā*;
2. возникновение осетинского цоканья;
3. совпадение *s* и *š*, *z* и *ž*;
4. спирантизация $g \rightarrow \check{g}$.

Об этих явлениях наш материал молчит: они завуалированы особенностями греческой графики.

4. МОРФОЛОГИЯ

Эта глава по необходимости должна быть очень краткой. Вне речевой деятельности нет словоизменения, и язык, от которого дошли хотя бы все слова, но ни одной связной фразы, остается для нас аморфным. Бесплезно поэтому искать в скифских именах ответа на вопросы по истории осетинского склонения или спряжения.

Кое-что можно выловить в материале, кажется, только по следующим вопросам:

1. о судьбе древнеиранских основ;
2. о родительном падеже;
3. о показателе множественности *t*.

1. Древнеиранские (и вообще древнеиндо-европейские) основы построены, как правило, по типу: корень плюс определитель основы (тематический элемент). В качестве последних выступают гласные *a*, *i*, *u*, некоторые согласные или целые слоги. Тематических элементов много; отсюда многообразие основ на древнейшей ступени. Дальнейшая история иранских языков характеризуется стиранием и отпадением тематических элементов, стало быть унификацией основ с вытекающими отсюда последствиями: утратой именных и глагольных классов с их разнообразной и сложной системой склонения и спряжения.

Эту эволюцию проделал также осетинский язык. В частности отпали по большей части древнеиранские конечные гласные, стало быть и тематические гласные или целые слоги.

Распространенное в дигорских именах окончание именительного падежа *-a* нельзя рассматривать как прямое продолжение древнеиранского тематического гласного *-a*, так как это окончание встречается и в таких словах, где в древнеиранском никакого *-a* не было

(напр. *arcæ* ‘копье’ ← др. иран. *aršti*), а также в словах, не иранских по происхождению (напр. *bolgæ* ‘редиска’ ← груз. *bolok'i*). С другой стороны оно может отсутствовать там, где в древнеиранском был *-a* (напр. *sag* ‘олень’ ← скиф. *sāka*, *sog* ‘дрова’ ← др. иран. *sauka*).

Сохранились ли в скифских именах следы старых тематических элементов? На этот вопрос можно, кажется, ответить положительно. Легко заметить, что «варварские» имена получают в греческой записи различное оформление; они оканчиваются на *-ος*, *-ης*, *-ας*, *-υς*, *-ις*. Это различие не случайно, не объясняется оно также произволом записывающего. Если в отдельных случаях писец-грек мог невольно приспосабливать варварские имена к знакомым греческим словам или звуко сочетаниям, то в большинстве различие греческого оформления указывает на различие в окончаниях самих варварских имен. Спрашивается, каким иранским окончанием отвечает или может отвечать нормально то или иное греческое окончание? Все, что мы знаем о передаче греками древнеперсидских и других «варварских» имен, делает вероятным, что там, где в греческом оформлении стоит на конце *-ης* или *-ας*, а во множ. числе *-αι*, перед нами основа на *-a*, сохранившая тематический гласный¹. Стало быть:

Σάκα	предполагает скиф. <i>sāka</i> ,		
Παραλάται	»	»	<i>paradāta</i> ,
Ἀριαπειθής	»	»	<i>aryapaisa</i> ,
Ἀτέας	»	»	[<i>h</i>] <i>atya</i> и т. п.

Окончание *-υς* соответствует старым скифским основам на *-u*, а окончание *-ις* – основам на *-i*:

Μάδυς ‘скифский царь’ – *madu* ‘мед’,
 -σαδής (в Ῥαδαμσαδής) – *šāti* ‘радость’.

Окончание *-ος* указывает в большинстве на то, что скифское имя оканчивается на согласный и что, стало быть, тематический гласный, если он был, – утерян. Поэтому:

Βόρασπος	предполагает скиф.	<i>bōrasp</i> (а не <i>bōraspa</i>),
Ζάρανδος	»	» <i>zarand</i> (а не <i>zaranda</i>),
Ἄρδαρος	»	» <i>ardār</i> (а не <i>ardāra</i>),
Λείμανος	»	» <i>liman</i> (а не <i>limana</i>) и т. и.

При всех возможных ошибках этот критерий пригоден для общей ориентировки в материале с точки зрения сохранения или отпадения

¹ Ср. др. перс. *Xšiyāršā* – Ξέρσης, *Artaxšassa* – Ἀρταξέρξης, *Artafarna* – Ἀρταφέρνης, *Bagačiθra* – Μεγασίδρας, *Parsa* – Πέρσαι и др. Бывают, впрочем и нарушения: *Bagabuxsa* – Μεγάβυζος и др.

старых тематических гласных. Подавляющее большинство имен имеет окончание -ος, в особенности имена относящиеся к I–III вв. н. э. Это значит, что к этому времени тематические гласные в скифском отпали и с этой стороны язык вступил в «среднеиранское» состояние.

Напротив, имена, сохранные в самых ранних источниках (Геродот, древнейшие надписи и др.), носят признаки наличия тематических гласных.

Если мы сравним Σαίταφάρνης, скажем, Χόφαρνος, то первая форма, с указанной точки зрения, представляется более архаичной. Так оно в действительности и оказывается. Σαίταφάρνης встречается в надписи из Ольвии III в. до н. э., Χόφαρνος – в надписях из Танаиды III в. н. э. В этот промежуток и происходил, как можно думать, переход скифского языка от богато-флективного древнеиранского состояния к агглютинативно-аналитическому «средне-скифскому» состоянию.

2. В сложных словах типа *tatpuruša*, где первая часть представляет имя, стоящее по смыслу в родительном падеже и определяющее вторую часть, окончание род. падежа в осетинском как правило опускается, и имя выступает в виде чистой основы. Это собственно и указывает, что синтаксическое сочетание обратилось в композиционное (словообразовательное); напр. *sær-nez* ‘головная боль’ («головы болезнь»). Однако есть несколько случаев, где, хотя обе части настолько тесно спаяны и все сочетание настолько лексикализировано, что трудно рассматривать его иначе, как в аспекте сложного слова, – тем не менее окончание родительного падежа *i* | *y* сохраняется:

særi-ġun ‘волосы’ («головы волосы»),
cæsti-sug ‘слеза’ («глаза струя»),
cæsti-xaw ‘ресница’ («глаза бахрома»),
toppi-xwasæ ‘порох’ («ружья лекарство»),
xori-tunæ «солнца луч»,
madi-rvadæ ‘дядя по матери’ («матери брат»).

Если не ошибаемся, в скифских именах есть несколько таких же случаев:

’Οδέαρδος = *odi-ard* «души ard»,
Sangibanus = *congi-bon* «руки сила».

Трудно было бы подыскать элементу *i* в этих именах иное объяснение, как признав его за сохранившееся в композиции окончание родительного падежа, подобно вышеприведенным осетинским примерам. Имя ’Οδίαρδος относится к III в. н. э., имя *Sangibanus* – к V в. н. э. Если осетинское окончание род. падежа *i* | *y* восходит, как мы думаем, к др. иран. *-huā*, то в результате отпадения конечного *-a* (см. выше, стр. 216) и

исчезновения *h* (см. выше, стр. 209), это окончание в III–V вв. уже могло обратиться в *i* и в таком виде дожить до наших дней.

3. Давно уже обращено внимание (Миллер, Маркварт) на обилие в екифо-сарматских племенных названиях окончания *-ta* (в греческой передаче именит. падеж множ. числа *-ται, -τοι*): Ἀὐχάται, Ἀναρτοί, Ἀναρτόφρακτοι, Ἀγορέται, Ἀρσιῖται, Ἀσιῶται, Ἐξοβυγῖται, Ζακάται, Θεμεῶται, Θισαμάται, Ἰαξαμάται, Καρεῶται, Θυσσαγέται, Μασσαγέται, Μαυκεῖται, Μυργέται, Μαῖται, Ναλάται, Παγυρίται, Σαυδαράται, Σαυρομάται, Σαρμάται, Σκόλοτοι, Σκύθαι, Τορεᾶται, Τυρεγέται и др.

Процент названий с таким окончанием настолько велик, что относить его за счет случайности совершенно не приходится. Вполне очевидно, что если не во всех, то в большинстве подобных случаев элемент *t* относится не к корню названия, а служит каким-то формантом. Но каким? Когда речь идет о племенных названиях, ответ может быть только один: показателем множественности или коллективности. Так именно и объясняют элемент *t* Миллер и Маркварт, сближающие его с осетинским показателем множественности *-tae*. Другие северо-восточные иранские языки также имеют показатель множественности *t*: согд. *-t'*, *-t*, ягноб. *-t*, хорезм. *-c* (из *-t*). С возражениями выступает Фасмер (ор. cit, стр. 373–374). Указывая на то, что окончание *-ται* встречается уже в древнейших геродотовских свидетельствах (Σαυρομάται, Μασσαγέται, Ἀὐχάται и др.), Фасмер считает, что усматривать здесь осетинский показатель множественности *-tae* это значит допускать, что уже во времена Геродота скифы утратили флективное древнеиранское склонение и перешли на агглютинативное. А так как это представляется ему невероятным, то он и считает, что точка зрения Маркварта и Миллера «повисает в воздухе».

Нельзя сказать однако, чтобы позиция Фасмера была неуязвима. Говорить что-либо определенное о скифской морфологии времен Геродота трудно ввиду отсутствия связных текстов. Весьма возможно, что уже тогда наметился переход к тому новому состоянию, черты которого мы находим в современном осетинском языке. Но если даже считать, что скифский язык той эпохи был еще близок к авестийскому и древнеперсидскому и имел флективные формы множественного числа, ничто не мешает допустить, что племенные названия, как особая категория, имели свое особое оформление, в данном случае *-ta*. Дело в том, что осетинский показатель множественности *tae*, по догадке Р. Готио, восходит к древнеиранскому коллективно-собирательному суффиксу *-tva*

(-θνα)¹. Недифференцированно-собирательное восприятие племенных коллективов могло выделить племенные названия среди других именных групп оформлением суффиксом *ta*. Со временем *-tae* стал универсальным показателем множественности в осетинском.

Племенные названия в ряде языков выделяются особенностью грамматического употребления. В современном осетинском языке, например, чистая основа без всякого суффикса имеет уже значение множественное, точнее коллективное: *ir* 'осетины', *turk* 'турки' и т. п. (ср. русск. *чудь*, *весь* и т. п.). Возможно, что в древнескифском особенностью племенных названий было их оформление не обычной флексией множественного числа, а коллективно-собирательным суффиксом *-ta*.

Как бы то ни было, невозможно ни признать обилие названий на *-tai*, *-toi* случайностью, ни видеть в *t* что-либо другое, кроме элемента, указывающего на множественность, коллективность.

Два примера в особенности убеждают нас в последнем: племенное название Σαυδαράται и собственное имя Σαιταφάρνης.

Название Σαυδαράται вполне прозрачно: ос. *sawdar* значит «одетый в черное», а *t* может быть только показателем множественности (ос. *sawdaratae*); все название представляет прекрасную параллель к греческому названию одного из скифских племен Μελάγχλαινοι «одетые в черное».

Имя скифского царя Σαιταφάρνης (III в. до н. э. в надписи из Ольвии) невозможно разъяснить вне связи с названием его племени Σαῖοι «сайи» (м. б. из *xuiaiui*). Это название, снабженное показателем множественности *-ta*, дало *saita*, имя *Saita-farna* может значить только «носитель *farn*'а племени сайев».

В этих двух примерах функция элемента *t* становится особенно ясной благодаря тому, что мы с несомненностью имеем те же слова без *t*: *sawdar* и Σαῖοι. Миллер (ЖМНП, 1886, окт., стр. 282) приводит два таких же примера: Μασσάγης (имя одного из военачальников Ксеркса) рядом с Μασσαγέται и Σκύλης (имя скифского царя), *Scolo-pitus* (имя скифского царя) рядом с Σκόλοτοι. Мы могли бы присоединить сюда такие пары, как Σάκαι и Ζακάται, 'Ασῖοι и 'Ασιῶται, *vahu* и Αὐχάται. На суффиксальном характере элемента *t* основаны также наши толкования племенных названий *савроматы*, *массагеты*, *тиссогеты*, *матикеты*, которые предполагают, как мы думаем, существование слов *savarm* (ср. имя

¹ MSL., XX, стр. 71 сл. P. T e d e s c o (Zeitschrift für Indologie und Iranistik 4, 1926, стр. 149) и E. B e n v e n i s t e (Gram. Sogd. ч. 2, стр. 79), оспаривая Gauthiot, производят согдийский показатель множественности *-t* из др. иранского абстрактного суффиква *tā*.

Saurmag), *mansag*, *tursag*, *matuka*. Объяснить все перечисленные выше племенные названия не отделяя *t*, т. е. считая его частью основы, не представляется возможным, да никто и не пытался этого сделать. Напротив, исходя из делимости *t*, можно удовлетворительно истолковать если не все, то многие из них¹.

Если представить параллельно формы без *t* и с *t*, то получается достаточно убедительная картина:

Saurmag	Σαυρομάται
Σαῖοι	Σαῖτα (φάρνης)
Ασῖοι	Ασιῶται
ос. <i>sawdar</i>	Σαυδαράται
<i>Scolo (pitu)</i>	
Σκύλης	Σκόλοται
Μασσάγης	Μασσαγέται
др. иран. <i>matuka</i>	Ματुकέται
Σάκαι	Ζακάται
др. иран. <i>vahu</i>	Αὐχάται

Наш вывод таков. В значительной части скифосарматских племенных названий, имеющих в греческой передаче окончание *-ται*, *-τοι*, элемент *t* принадлежит не основе, а представляет коллективно-множественный показатель, равный древнеиранскому *-tva* или *tā*, осетинскому *-tæ*. В эллинизированной передаче мы имеем, таким образом, оформление греческим множественным числом того, что уже было множественным числом в скифском. Совершенно также, говоря *зулусы*, *индусы*, *эскимосы*, мы образуем русское множественное число от английского множ. числа *zulu-s*, *hindoo-s*, *eskimo-s*.

5. СЛОВООБРАЗОВАНИЕ²

По своему составу скифские имена и названия могут быть разделены на две группы: простые, т. е. заключающие одну основу, и сложные, составленные из нескольких, обычно двух основ. Имена первой группы редко заключают чистую основу, обычно она осложнена каким-

¹ Скифское название амазонок Οἰόρατα, означающее по Геродоту «мужеубийцы», мы склонны исправить в Οἰόρματα = *vira-mar-ta* «мужеубийцы» (ср. ὀρίματα у Гесихия) = ос. *læg-mar-tæ* «мужеубийцы»; стало быть и здесь конечное *-та* могло быть показателем коллективности.

² В настоящей главе мы даем скифские имена в латинской транскрипции.

нибудь суффиксом, реже префиксом¹. Суффиксами снабжаются иногда и сложные, двухсоставные имена. Мы рассмотрим сперва, какие словообразовательные аффиксы (суффиксы, префиксы) употребительны в скифских именах, а затем перейдем к вопросу сложения (композиции) в этих именах.

Аффиксы

Два словообразовательных суффикса являются наиболее продуктивными в осетинском языке: *-ag* (*-æg*) и *-on* (из *-ān*). И эти же два суффикса господствуют в скифских собственных именах. Особенно часто встречается первый из них, представленный как в более старой форме *-ak*, так и более новой *-ag*: *-акос*, *-акης*, *-αγος*. Он восходит к древнеиранскому *-a-ka*, *-ā-ka*. На древнеиранской почве он имел ограниченное употребление, насколько можно судить по дошедшим памятникам. Зато в средне- и новоиранских языках он получил широчайшее распространение, став своего рода одним из опознавательных признаков этих языков.

Все случаи употребления этого суффикса в скифских собственных именах и названиях можно разбить на две большие группы:

1. суффикс *-ak*, *-ag* присоединяется к глагольной основе;
2. суффикс *-ak*, *-ag* присоединяется к именной основе.

Рассмотрим сначала первую группу.

В осетинском языке суффикс *-æg*, присоединяясь к глагольной основе, образует причастие настоящего времени, большей частью активного или среднего, но иногда и пассивного залога, напр. *kærdæg* не только «косящий», но и «косимое» → «трава» (от *kærdyn* ‘косить’), *xodæg* не только «смеющийся», но и «смешной» (от *xodun* ‘смеяться’). Такое употребление этого суффикса, по-видимому, очень древне. Оно свидетельствуется уже древнеиранскими памятниками, напр. др. перс. *bandaka* ‘раб’ от *band-* ‘вязать’ («тот, кто связан»). В осетинском образования на *-æg* имеют чаще значение *nomina actoris*.

Тот же суффикс, но с сильным гласным *-ag* означает (при основе глагола) постоянное свойство: *wajag* ‘скакун’ от *wajyn* ‘бежать’, *kusag* ‘работающий’ от *kusyn* и т. п. Обычный древнеиранский формант

¹ Примерами неосложненных имен могут быть: *Ateas*, *Azias* (*hatya*), *Azos* (*ati?*), *Bages* (*baga*), *Banas* (*banu*), *Borys* (*bor*), *Pharnēs* (*farna*), *Phoros* (*fur*), *Gasteis* (*gasti*), *Gaos* (*gau*), *Karsos* (*Karsa*), *Madys* (*rnadu*), *Maēs* (*mah*), *Mastas* (*masta*), *Mada* (*matā*), *Phidas* (*pitā*), *Phurtas* (*puθra*), *Sakai* (*sāka*), *Sogos* (*sauka*), *Skunxa* (*skunx*), *Tyras* (*tura*), *Uaras* (*vara*), *Saioi* (*xšay*), *Zarina* (*zaranya*).

причастия настоящего времени *-ant* утратил в осетинском продуктивность и сохранился только в нескольких старых лексикализованных образованиях, где он уже не осознается как суффикс: *zæronð* ‘старый’ (из *zar-ant*), *bærzond* ‘высокий’ (из *barz-ant*) и др. Не только в иранских, но и других индо-европейских языках есть следы употребления суффикса *-ka* в значении *poen actoris*. Согдийские глагольные имена на *-āk* полностью примыкают к скифским и осетинским, напр., **nipīšāk* ‘пишущий’ (ос. *nyffysæg*), **niğōšāk* ‘слушатель’ и т. п. Сюда относятся и такие русские образования как *писака*, *рубака*, *гуляка*, *зевака*, близкие по значению к осетинским отглагольным образованиям на *-ag*, не имеющим, однако, того иронического оттенка.

В скифских именах отглагольные образования с суффиксом *-ak*, *-ag* многочисленны:

adək ‘едящий’ (в *Amadokoi*, *Uargadakos*);
āmāyak ‘строитель’ (*Amajakos*), ос. *amajæg*;
bāðak, *bāðag* ‘сидящий’ (*Badakes*, *Badagos*), ос. *badæg*;
baxšag ‘наделяющий’ или ‘наделенный’ (*Baksagos*);
cavag, *zavag* ‘ходок’ (*Thiabogos*, *Zabagos*), ос. *cæwæg*, *zæwæg*;
dadag ‘дающий’? (*Dadagos*), ос. *dædtæg*;
dārak ‘державший’ и пр. (в *Abdarakos*), ос. *daræg*;
gāvak ‘потребляющий’ (в *Phorgabakos*), ос. *ğawæg*;
gosak ‘слышающий’ (*Gosakos*), ос. *iğosæg*;
kasak, *kasag* ‘смотрящий’, ‘spectator’ (*Kasakos*, *Kasagos*), ос. *kæsæg*;
mārak ‘убийца’ (в *Osmarakos*), ос. *maræg*;
marzak ‘сметающий’ (*Marzakos*), ос. *mærzæg*;
perak ‘чесальщик’ (*Perakos*), ос. *piræg*, стар. ос. *peræg*;
rasparag ‘наступающий’ (в *Rasparaganus*), ос. *rafsæræg*;
siag ‘збкий’ (*Siagous*), ос. *siag*;
sirak ‘плавно идущий’ (*Sirakoi*), ос. *sirag*;
sorak ‘преследующий’ (*Sōrakos*), ос. *soræg*;
stāvak ‘славящий’ (*Stauakos*), ос. *stawæg*;
xanak ‘зовущий’, ‘приглашающий’ (*Chanakes*), ос. *xonæg*;
xodak ‘смеющийся’ или ‘смешной’ (*Chodekios*), ос. *xodæg*;
yāfag ‘настигающий’ (*Iaphagos*), ос. *æjjafæg*.

С большой долей уверенности можно отнести сюда же *mevak* (*Meuakos*) «работящий», ср. ос. *tewæ* ‘дело’, ‘занятие’, ‘работа’. Хотя в осетинском сохранилась только именная форма, но глагольная основа (др. инд. *mīvati*, лат. *movere*) могла еще жить в скифском и дать закономерное отглагольное имя со значением «трудолюбивый», «работящий».

Если образование отглагольных имен на *-æg*, *-ag* мы находим в осетинском как живое и неограниченно продуктивное и как совершенно ясное по употреблению, то нельзя того же сказать об употреблении этого суффикса при именных основах. Факты других иранских языков указывают на то, что он мог придавать именам уменьшительное или ласкательное значение. Однако в осетинском эта функция мало выявлена, и *-æg* может присоединяться к таким именам, где понятия уменьшительности или ласкательности с трудом применимы, напр. *zumæg* ‘зима’ от др. иран. *zuma* или *syğdæg* ‘чистый’ от др. иран. *suxta*, *naevæg* ‘новый’ от древнеиранского *nava*. Большинство подобных имен, дошедших до нас с оформлением на *-æg*, наводит на мысль, что этот суффикс мог быть просто «усиливающим» основу наращением, не придающим ей какого-либо особого семантического оттенка. Таковы:

скиф. *arnak* (*Arnakes*), ос. *ærnæg* ‘дикий’;

скиф. *navak navag* ‘новый’ (*Nauakos*, *Nauagos*), ос. *naewæg* ‘новый’;

скиф. *zevak* (*Zeuakos*), ос. *zevæg* ‘ленивый’ и нек. др.

Ласкательный оттенок можно предполагать в скифском *brādak* «братец» (*Bradakos*) из *brātā* и *purðak* «сын» (*Purthakes*) от *puðra*.

Есть в осетинском случаи, когда наращение *-æg* служит для превращения нарицательного имени в собственное. Так *kuz* ‘собака’ употребляется только в нарицательном значении, тогда как *Kuzæg* известно исключительно как имя собственное. От нарицательного *xsar* (←*xsart*) ‘доблесть’, могущего служить и собственным именем, образовано *Xsærtæg*, которое может быть уже только собственным именем. От *xæzar* ‘дом’ не известно образование *xæzaræg*, но фамильное имя *Xæzarægatae* (Хадзараговы) указывает, что *Xæzaræg* существовало как собственное имя или прозвище. Медведь зовется по-осетински *ars*, форма *arsæg* не засвидетельствована. Но фамилия *Arsæg-tæ* приводит нас к собственному имени или прозвищу *Arsæg*. Эти осетинские факты важны для нас, так как они позволяют объяснить значительное число скифских имен на *-ak*, *-ag*. Вряд ли мы ошибемся, если скажем, что нижеследующие скифские имена построены по типу осетинских *Kuzæg*, *Arsæg*, *Xæzaræg*, *Xsærtæg*, то есть формант *-ak*, *-ag* служит в них приметой собственного имени (в отличие от нарицательного):

Andānak (*Andanakos*) от *andān*, ос. *ændon* ‘сталь’, ‘стальной’,

Arsak (*Arsakes*) от *arša* ‘медведь’, ос. *Arsæg* в фамильном имени *Arsæg-tæ*.

Aspak (*Aspakos*) от *aspa* ‘лошадь’,

Fusak (*Phosakos*) от *pasu*, ос. *fus* ‘овца’,

Varazak (*Uarazakos*) от *varāsa* ‘кабан’,

Borak (*Bōrakos*) от *bor* ‘желтый’, ‘русый’,
Syāvak (*Siauakos*) от *syāva* ‘черный’,
Sturak (*Styrakos*) от *stura* ‘большой’,
Farnak, *Farnag* (*Pharnakes*, *Pharnagos*) от *farna*,
Xšaθrak (*Satrakes*) от *xšaθra*, ос. *Xsærtæg*,
Duarag (*Duaragos*) от *dvara*, стар. ос. *Duaræg*, ср. выше ос. *Xæzaræg*,
Ardarak (*Ardarakos*) рядом с *Ardar* (*Ardaros*), ос. *ærdar* ‘князь’,
Dal-osak (*Dalosakos*), ср. ос. *dæl-os* «находящийся в подчинении у женщины».

Несколько скифских имен образовано от названий напитков:

Aluθag (*Aluθagos*) от *aluθ* ‘пиво’;

Madak (*Madakos*) от *madu* ‘мед’ (?);

Sanag (*Sanagos*) от *sana* ‘вино’.

Для объяснения этих имен можно привлечь один факт из осетинского. Ос. *æxsir* значит «молоко». От этого слова образовано *æxsiræg*; так называется растение, выделяющее сок молочного цвета. Здесь суффикс *-æg* означает, по-видимому, «производящий что-либо» (в данном случае – молоко). Если такая функция была присуща суффиксу *-ak*, *-ag*, то скиф, *aluθag* могло означать «пивовар», *madak* – «медовар», а *sanag* – «винодел». Сюда же можно было бы отнести *Yavak* (*Iauakos*) от *yava* ‘просо’, в смысле «возделывающий просо» или «богатый просом», и *Ėarmak* (*Thiarmakos*) ‘кожевник’ от *Ėarma* ‘кожа’. В именах *Sāv-armag* «смуглорукий» (*Saurmag*) и *Vah-vāčak* «доброслов» (*Uachōzakos*) суффикс *-ag*, *-ak* означает, быть может, «наделенность», «обладание» чем-либо.

Остающиеся, за вычетом перечисленных, скифские имена на *-ak*, *-ag*, легко могут быть объяснены, если исходить из функции осетинского суффикса *-ag*, восходящего к *-āk* (тогда как *-æg* восходит к *-ak*).

В отличие от *-æg*, функции суффикса *-ag* в отыменных образованиях в осетинском достаточно ясны.

1. Он может означать «происходящий откуда», «принадлежащий к чему», напр. *dojnag* ‘водный’, *urussag* ‘русский’, *bujnag* ‘нижний’ и т. п.

2. «Предназначенный стать чем-либо», «пригодный к чему-либо», «достойный чего-либо», напр. *læggag*, «предназначенный стать мужчиной», *bændæjnag* «трава, пригодная для вития веревки (*bændæn*)», *xodujnag* «достойный осмеяния».

3. Этот же суффикс образует порядковые числительные, либо один (*dukkag* ‘второй’), либо в сочетании с *-æm* (*ævdæjmag* ‘седьмой’).

Такое употребление суффикса *-ag* (← *-āk*) поддерживается следующими скифскими именами:

Bastāk (Bastakos) ‘местный’, ‘земляк’, ср. ос. *bæstæ* ‘место’, ‘страна’, *bæstag* ‘местный’;

Avrāg (Avragos) «происходящий из неба», от *abra*, ср. (с другим суффиксом) ос. *ærvon* ‘небесный’;

Yazadāg (Iasadagos) ‘божественный’ от *yazata*;

Sarāk (Sarakos) «головной», «главный» от *sara*, ос. *sæjrag*;

Flimanāk, Limanāk (Phlimanakos, Limnakos) «достойный быть другом», ос. *limæjnag*;

Spādāk, Spādāg (Spadakos, Spadagas) «предназначенный для войска»;

Maniag (Maniagos) «предназначенный стать мужем», от *manu*; ср. современное осетинское *læggag* с тем же значением (от *læg* ‘мужчина’);

Fedanāk (Phēdanakos) «достойный будущего», «кому суждено будущее»; ср. ос. *fedæen* ‘будущий’;

Xodunāk (Chōdonakos) «достойный смеха», ср. ос. *xodujnag*;

Ārğāunāg (Arguanagos) «достойный благословения», ср. ос. *arğaujnag*;

Aftaimāk (Aphthaimakos) «Septimius», ос. *ævdæjmag*; ср. согд. *’βtmyk*;

Insažāg (Insazagos) «Vicentius».

Образования с суффиксом *-ān* (ос. *-on*, др. иран. *-āna*) значительно малочисленнее в скифских именах. Их можно также разбить на две группы: отглагольные и отьименные.

В осетинском отглагольные образования на *-on* имеют значение причастий настоящего времени, чаще пассивных, иногда активных. Примером пассивного употребления могут быть *warzon* ‘любимый’ от *warz-* ‘любить’, *ew-daron* ‘постоянно носимый’ (о платье) от *dar-* ‘носить’. Примером активного употребления можно считать *baron* ‘прощающий’ от *bar-* ‘прощать’. Такими отглагольными образованиями в скифском являются:

fliān ‘милый’ (*Phlianos*) от *fri* ‘любить’;

varzān- ‘любящий’ (*Oxoamanēs = vahu-varzān* «добролюб»), значение активное в отличие от осетинского *warzon* ‘любимый’;

faldarān ‘сокрушающий’ (*Phaldaranos*), значение активное; ср. ос. *dæræen kænun* ‘сокрушать’, ‘громить’.

Отьименные образования на *-on* имеют в осетинском значение происхождения или принадлежности и таким образом параллельны по функции некоторым рассмотренным выше образованиям на *-ag*:

kæsgon ‘кабардинский’ от *kæsæg*,

ğæwwon ‘сельский’ от *ğaw* и т. п.

Но кроме того *-on* широко используется для адъективных образований разнообразного характера:

zutmægon 'зимний' от *zutmæg* 'зима',
xæston 'военный' от *xæst* 'война',
syrdon 'звериный' от *syrđ* 'зверь',
ævdsæron 'семиглавый' и т. п.

Для наших целей, т. е. разбора скифских имен, особенно важно отметить употребление суффикса *-on* как патронимического и фамильного:

Cyryxon Comag 'Цирихович Цомак',
Færñion 'принадлежащий к роду Фарн' и т. п.

Наконец, в ряде случаев *-on* оформляет собственные имена, не прибавляя ничего к значению основы (ср. выше, аналогичное употребление суффикса *-æg*). Так, в грузинской поэме «Алгузиани» (начало XIX в.) имя осетинского царя Алгуза звучит то *Algúz*, то *Algúzon*. Один из сыновей этого царя зовется то *Qusæg*, то *Qusægon*, другие сыновья зовутся *Sidæmon*, *Cærazon*, *C'æxil* или *C'æxilon*. Много имен с этим окончанием в осетинской мифологии и эпосе: *Galægon*, *Aminon*, *Syrdon*, *Æfsæron*. В имени нартовского героя *Soslan a* перед носовым в виде исключения не перешел в *o*. В осетинском существует имя *Æmbal*. В известной зеленчукской аланской надписи это же имя имеет оформление *-an*, причем о патронимическом значении не может быть речи, так как отец Анбалана звался, согласно надписи, Бакатар. Можно думать, что такое употребление развилось из патронимического. Ср. в латинском суффикс *-an*, сперва обозначавший принадлежность к фамилии (напр., сын *Павла Эмилия* назывался *Эмилиан*), а потом ставший универсальным оформителем имен (*Julianus*, *Octavianus*, *Claudianus*, *Aurelianus* и т. п.). Приведенные выше осетинские примеры говорят о том, что и здесь он имел в прошлом широкое распространение. Любое или почти любое имя могло получать оформление *-an*.

Обозревая теперь скифские имена на *-an*, мы найдем примеры на каждый из выше отмеченных осетинских типов:

а. *-an* указывает на происхождение или принадлежность:

alān 'алан' (*Alanoi*) от *arya* 'арийский', ос. *allon*;
pidān, *fidān* 'отцовский' (*Pidanos Phidanoys*), ос. *fidon* 'отцовский', от *fidæ*;

б. *-an* служит адъективным суффиксом:

Roksāna женское имя «светлая» «Светлана», от *rox̥s* 'свет', стар. ос. *rox̥sān*;

в. *-an* только «оформляет» собственное имя:

I-od-mangān «тщедушный», ср. ос. *od-mæng*, *mæng-od* ‘тщедушный’;
Sturān (*Styranos*) от *stura* большой, ос. *stur*;
Xšarθān (*Ksartanos*) от *xšaθra*, ос. *x sart*.

Так же как в осетинском, суффиксы *-ak* и *-an* могли чередоваться и заменять друг друга (ср. ос. *xoxag* и *xæxxon* ‘горный’, *qæwkkag* и *qæwwon* ‘сельский’ и т. п.):

Sturān (*Styranos*) и *Sturak* (*Styrakos*),
Xšarθān (*Ksartanos*) и *Xšaθrak* (*Satrakes*).

Наконец, в некоторых случаях оба суффикса нарастали один на другой: *-ān-ak* или *-ak-ān*:

Kaf-ān-ag (*Kaphanagos*) от *kapa* ‘рыба’, ос. *kæf*;
Roxs-ān-ak (*Roksanakē*) от *rauxšna* ‘свет’, ос. *roxs*;
Raspar-ag-an (*Rasparaganus*) = *fra-spar-ak-an* от *spar* ‘наступать’.

В языгском собственном имени *Ambustan* суффикс *-ān* вырос на прошедшее причастие *ambust*.

Нижеследующие скифские имена пока не ясны по составу, но в высшей степени вероятно, что в большинстве их налицо суффикс *-ān*:

<i>Ardindian(os)</i> Танаида,	<i>Mathan(os)</i> Ольвия,
<i>Bardan(os)</i> Пантикапей,	<i>Ksiamphokan(os)</i> Танаида,
<i>Gagan(os)</i> Горгиппия,	<i>Reuroman(os)</i> Ольвия,
<i>Zōrsan(os)</i> Ольвия,	<i>Sauanōn</i> Танаида,
<i>Ēlman(os)</i> Ольвия,	<i>Spōtagan(os)</i> Ольвия,
<i>Thylogan(os)</i> Танаида,	<i>Phorēran(os)</i> Танаида,
<i>Irgan(os)</i> Танаида,	<i>Chozania</i> ‘женское имя’, Пантикапей.

По сравнению с именами на *-ak* (*-ag*) и *-an*, количество имен, имеющих иное суффиксальное оформление, ничтожно.

Сюда относятся имена, имеющие форму прошедшего причастия на *-t*, *-d* (др. иран. *-ta*):

Ambust(os), *Ambustan*;
Amōvast(os)?;
Amarvast(os);
Argot(as), *Argod(as)*, ос. *arğud* ‘благословенный’;
Amard-iakos, ср. ос. *amard* ‘убитый’ и *amættag-* (из *amard-iag*) ‘жертва’;

Pharad(os) = ос. *færad* ‘обрадованный’ (от *rajun* ‘радоваться’);

Irbid(os) род. пад. от *Irbis*, ос. *ilvid* ‘стриженный’, др. иран. *brita*.

Суффикс *-tan* наличен в *liman* (*Leimanos*), ос. *limæn* из *friman*. Этот же суффикс «скрестившись» с *-ak* дал суффикс *mak* в *Danarazmakos* из *Dan-Warazmak*, ср. ос. *Wæræzmæg* ‘нартовский герой’ при среднеиранском *Varāzman*.

Суффикс *-gen* имеем в скиф. *namgen* ‘именитый’ (*Namgēnos*), ос. *nomgin*, и, может быть, в *Kaskēn(os)*.

Суффикс *-am*, др. иран. *-ama* в скиф. *xšarθam* (*Ksartamos*), рядом с *xšaθrak* (*Satrakēs*), ос. *Xsærtæg*; ср. др. перс. *Aršāma* рядом с *Aršaka*.

Суффикс *-in* надо предполагать в *Spadin(ēs)*, от *spada* ‘войско’.

Префиксальные образования встречаются в скифских именах несравненно реже, чем суффиксальные, что находится в полном согласии с известными нам структурно-словообразовательными нормами иранских языков. Глаголы с приставками (превербами) составляют большинство таких образований:

преверб *ā*: *ā-rāz-* ‘направлять’ и пр. (*Phandarazos*), ос. *araz-*; *ā-spar-* ‘наступать’ (*Aspar*), ос. *a-fsær-*;

преверб *fra-*: *fra-xvāy-* ‘пронзать’ (*Rachosakos*), ос. *ræxwaj-* | *ræxoj-*; *fra-spar* ‘наступать’ (*Rasparaganus*), ос. *ra-fsær-*;

преверб *pari-*: *fal-dar-* ‘сокрушать’ (*Phaldaranos*);

преверб *ham-*: *am-buz-* ‘чваниться’ (?) (*Ambustos*).

Последняя приставка может стоять не только при глаголах, но и именах, напр. *Ambazuk*, ос. *æmbazug* ‘равноплечий’.

Сложные слова

Как ни значительно количество скифских имен односоставного типа, то есть заключающих одну основу, излюбленным типом имен в скифском, так же как в древнеперсидском и древнегерманском, были имена двухсоставные, т. е. образованные из двух самостоятельно значимых основ, короче говоря *composita* или сложные слова. Материал, который дают в этом отношении скифские имена, весьма богат и представляет выдающийся интерес.

Большинство имен этого рода представляет атрибутивные *composita* и относится к типу санскритских *bahuvrīhi*. Так, *Aleksarthos* (*Aryaxšaθra*) надо понимать не «арийская доблесть», а «носитель арийской доблести». Однако есть случаи, где нельзя сказать с уверенностью, имеем ли мы дело с *bahuvrīhi* или, скажем, с *karmadharaya*. Так, *Boraspos* (*Bōrasp*) может значить не только «имеющий буланых коней», но и просто «буланный конь» как прозвище или тотемическая кличка. Поскольку для разбора имен это различие не имеет существенного значения, мы будем его игнорировать.

Мы рассмотрим сперва наиболее простые, распространенные типы, а потом остановимся на менее обычных.

Основных групп намечается две:

1. во второй части сложного слова – глагольная основа, выражающая то или иное действие, в первой – именная основа, дополняющая или уточняющая выражаемое глаголом действие (тип «водовоз»);

2. во второй части – именная основа, первая часть служит определением ко второй (тип «златоуст»).

Имена первой группы могут быть в свою очередь разбиты на две подгруппы:

1. глагол выступает в виде чистой основы;

2. глагольная основа оформлена каким-нибудь суффиксом.

Примерами на первую подгруппу могут быть:

tan-mār- (*Mammaros*) «человекоубийца», ср. ос. *lægmar* с тем же значением;

hamara-mār (*Amōromaros*) «врагоубийца»;

dān-dār- (*Dandarii*) «владеющий рекой», ос. *dondar* с иным значением (ср. ниже *āv-dārak*);

sāu-dār- (*Saudaratai*) «одетый в черное», ос. *sawdar* или *sawdaræg*;

ar-dār- из *arm-dar* (*Ardaros*) «рукодержец», «*Handhaber*» «князь», ос. *ærdar*, *ældar*;

sāga-dār- (*Sagadares*) «имеющий оленей», ос. *sagdar*;

nāv-āz- (*Nabazos*) «кормчий», авест. *navāza-*;

xor-fazm- (*Chophrazmos*) «подражающий солнцу», ос. *xorfæzm*;

xvarz-āmān- (*Chorsomanos*) «хорошо наставляющий»? или «имеющий хорошую судьбу»? ос. *xvarz-amon*;

āv-nivāz- (*Abnozōs*) «водопийца», ср. ос. *nwaz-* | *niwaz-* «пить»;

fand-ārāz- (*Phandarazos*) «направляющий на (добрый) путь», ср. ос. *fæendarast* «имеющий добрый путь»;

xšaš-sāg-ār- (*Ksessagarios*) «находящий шесть оленей» (?) ос. *xsæzsagar*;

go-ar- (*Gōar*) «добывающий скот», ос. *gog-ar*;

hu-mev (*Chomeuos*) «хорошо работающий», к др. инд. *mīvatī* «двигать», в осетинском сохранилось только как именная основа: *mewæ* «занятие», «дело», «работа»;

hu-vāba (*Hababa*, *Ababa*) «хорошая ткачиха» (?), ср. ос. *xærz-waf*;

ārpa-xšaya (*Arpoksais*) «повелитель Днепра»;

xor-xšaya (?) (*Kolaksais*) «Солнце-царь»;

(*Lipo*)-*xšaya* (*Lipoksais*);

yav-xvār- (*Eochar*) «просоед», ос. *jæw-xwar*;

xvār-saž- (*Chuarsazos*) «возделывающий ячмень», ос. *xwar-sag*;

bevra-zur- (Beurazuria) «многоглаголющий», ос. *bewræ-zor*.

В нижеследующих примерах глагол выступает не в виде чистой основы, а в форме какого-либо дериватного образования: *nonien actoris (-ak)*, прошедшего причастия (*-t, -d*) и др.

āv-dārak (Abdarakos) «поющий водой», ср. ос. *dondaræg*;

os-mārak (Osmarakos) «женоубийца», ос. *osmaræg*;

fur-gavak (Phorgabakos) «много потребляющий»;

varg-adak (Uargadakos) «волкострад»;

amādaka (Amadokoi) «сыроед»;

vah-vārzān (Ochoarzanēs) «добролюбец»;

hu-dāta (Odatis) «хорошо созданная»;

sana-pita (sanaptis) «винолюбивый»;

yazad-radāt (Iesdrados) «данный богами», др. иран. *yazata + fradāta, izæd + radi*.

Теперь рассмотрим сложные слова, где вторая часть заключает именную основу, а первая служит определением ко второй (типы *karmadharaya* и *bahuvrīhi*):

arya-paisa (Ariapeithēs) «арийского облика»¹;

arya-farna (Aripharnes) «арийский *farn*»;

al(y)a-xšarθ- (Aleksarthos) «арийская доблесть»;

hu-farn- (Chopharnos) «добрый *farn*» (=«носитель доброго *farn*'а»);

ev-farnak (Eubarnakēs) «обладатель доброго *farn*'а»;

hu-den- (Chodainos) «добрая вера» (=«носитель доброй веры»);

hu-stān- (Ustanos) «хорошего сложения»;

hu-mev- (Chomeuos) «искусный работник»; в этом примере *mev* можно, впрочем, рассматривать и как глагольную основу (см. выше, стр. 222);

xvad-arc- (Chōdarzos) «своекопейный», «снабженный копьем»;

ama-spād- (Amōspados) «мощный военной силой»;

ama-māy- (Amōmaios) «сильноискусный»;

sāv-arm- (Saurmag, Sauromatai) «смулорукий»;

roxs-alan- (Roksolanoi Roksalani) «светлый алан»;

bor-asp- (Boraspos) «буланый конь»;

beor-asp- (Baioraspos) «многоконный»;

beor-māy- (Baiormaios) «многоискусный» или «многорадостный»;

vanad-asp- (Banadaspos) «победноконный»;

farna-xšarθ- (Pharnoksarthos) «доблесть полная *farn*'а»;

¹ Термин *arya* 'ариец' был общим самоназванием индо-иранских племен.

kena-kšarθ- (*Kainaksarthos*) «доблесть в мести»; ср. также *Dosymoksarthos* и *Didymoksarthos*;

fsand-ārt- (*Psendartakē*) «священный огонь»;

radam-furt- (*Radamophurtos*) «первый сын»;

radam-mizd- (*Radameistos*) «первую награду (получающий)»;

radam-sad- (*Badamsadis*) «первая радость»;

radam-ās- (*Radamasis*) «первый из асов»;

raθa-goš- (*Rathagōsos*) «широкоухий»;

xvars-amant- (*Chorsamantis*) «доброе счастье»;

xvarz-fad- (*Choarophadios*) «имеющий хорошее потомство»;

kāma-sar- (*Kamasaryē*) «с непокрытой головой»;

stur-sar- (*Stosarakos*) «большеголовый»;

may-sar- (*Maiōsara*) «с луновидной головой»;

fur-yav (*Phoriauos*) «имеющий много проса»;

tur-sāg- (*Thyrsagetae*) «быстрый олень» или «туро-сак»;

taka-sāka (*Taksakis*) «быстрый олень»;

darḡa-tava (*Targitaos*) «долгомошный»;

vah-vāč- (*Uachosakos*) «доброслов»;

karz-vāč (*Karzoazos*) «строгий словом»;

Dān- *Varazmak* (*Danarazmakos*) «Донской Варазмак».

В особую группу мы выделяем те случаи, где первая часть, определяющая вторую, представляет по смыслу род. падеж имени существительного, причем форма род. падежа чаще остается невыраженной, и имя выступает в виде чистой основы (тип *tatpurusa*):

Saita-farna (*Saitapharnēs*) «farn племени Сайев»;

may-farn- (*Maipharnos*) «лунный farn»;

vāča-farna (*Uatapharnēs*) «farn слова»;

pit-farnak (*Pitpharnakēs*) «носитель отцовского farn'а»;

varg-bāz- (*Urgbazos*) «волчье плечо»;

varx-tan- (*Vaxtang*) «волчье тело»;

čangi-bān- (*Sangibanus*) «сила руки»;

odi-ard- (*Odiardos*) «ard души»;

sāk-ḡun-dāk- (*sakyndakē*) «одежда из оленьей шкуры»;

К типу копулятивных *composita* мы относим:

man-sāg- (*Massagetai*) «человек-олень», ср. ос. *laeg-syrd* «человек-зверь»;

tur-sag (*Thyrsagetae*) «туро-сак» (иди «быстрый олень»);

ārc-man- (*Arthiemmanos*) «копье-человек»;

sāk-dev- (*Sakdeos*) «олень-демон»;

ard-aḡdak (*Avdagdakos*) «(хранитель) ard'а и обычая».

В *Alanorsoi* мы видим не dvandva (Алано-Аорсы), а karmadharaya с «инверсией» (Аланы-белые).

Особо надо отметить скрещенные греко-иранские имена:

Eubarnakēs из греч. εὖ- ‘добрый, хороший’ и иран. *farnak* (с озвончением начального *f*), «обладатель доброго *farn*’а»;

Didymoksarthos из греч. δίδυμος ‘двойной’ и иран. *xšaθra* ‘доблесть’, ‘власть’, «обладатель двойной доблести».

Теперь мы должны перейти к рассмотрению довольно обширной группы имен, имеющих необычную структуру и в силу этого не получивших до сих пор удовлетворительного разъяснения.

Разобранные выше сложные слова типа karmadharaya, tatpurusa и bahuvrīhi имеют в сущности одинаковую структуру: одна часть служит определением к другой, причем определение всегда предшествует определяемому. Такой порядок частей является преобладающим как в древне-иранских языках, так, в особенности, в осетинском, а в скифском, судя по работам предшественников, он казался единственно возможным. Так мы и сами думали вначале, пока разбор некоторых имен не привел нас к другим выводам.

Первое имя, которое заставило нас задуматься о порядке частей в скифских сложных словах, было аланское название города Феодосии *Ardabda*. Анонимный автор Перипла Эвксинского Понта, относимого к V веку н. э., сообщает: «Νῦν δὲ λέγεται ἡ Θεοδοσία τῇ Ἀλανικῇ ἤτοι τῇ Ταυρικῇ διαλέκτῳ Ἀρδάβδα, τοῦτέστιν ἑπτάθεος». («Ныне же Феодосия на аланском или таврском наречии называется Ардава, что значит Семибожный»). Не подлежит сомнению, что Ἀρδάβδα заключает два слова: *ard* ‘божество’ (ос. *ard* ‘клятва’) и *avd* ‘семь’ (ос. *avd*). Но постановка числительного не впереди, а позади существительного представляется по первому взгляду настолько необычной, что все без исключения авторы, разбиравшие это название (Мюлленгоф, Вс. Миллер, Томашек, Фасмер), считали необходимым исправить Ἀρδάβδана Ἀβδάρδα, предполагая, что автор Перипла допустил ошибку.

Внимательное изучение скифских материалов и осетинских данных привело нас к другому выводу: 1. никакой ошибки в передаче анонима нет, город назывался, если переводить точно, не «семибожный», а «богосемный», постановка числительного позади существительного была закономерна для скифского и поддерживается другими примерами; 2. числительное в этих случаях трактуется как определение, и подобные сложения представляют лишь частный случай сложных слов, в которых

определение стоит не впереди, а позади определяемого; таких сложных слов в скифском имеется значительное количество.

Начнем с фактов осетинского языка.

В синтаксисе современного осетинского языка есть железное правило: определение, чем бы оно ни было выражено – прилагательным, существительным, числительным, местоимением – ставится всегда впереди определяемого. Такое положение является общим для агглютинативных языков, к типу которых в процессе своей исторической жизни приблизился осетинский, отойдя от флективного древне-индоевропейского типа.

Словообразовательные нормы в какой-то степени повторяют нормы синтаксические, и, обозревая осетинские сложные слова, мы видим, что порядок частей в них подчинен тому же правилу, что порядок слов в развернутом предложении – часть сложного слова, являющаяся определением, предшествует части, которая является определяемым: *Ors-don* ‘белая река’, *ærs-zarm* ‘медвежья шкура’, *saw-ærfug* ‘чернобровый’, *ævd-særon* ‘семиглавый’ и т. п.

Однако, если мы привлечем достаточно обширный материал, то убедимся, что в сложных словах такой порядок не является таким же обязательным и универсальным, как в синтаксисе. Во-первых, имеется известное число сложных слов, где наблюдается колебание – определение может стоять и впереди и позади определяемого:

xi-bar и *bar-xi* ‘произвольный’, ‘свободный’ (*xi* ‘свой’, *bar* ‘воля’, ‘право’);

naræg-astæw и *astæw-naræg* ‘с узкой талией’;

ruxs-zærdæ и *zærdæ-ruxs* ‘с светлым сердцем’, ‘радостный’ (чаще употребляется вторая, т. е. «ненормальная» форма), ср. *fyd-zærdæ* ‘со злым сердцем’, ‘враждебный’, где порядок не может быть изменен;

xæliw-zyx и *kom-xæliw* ‘с разинутым ртом’ (*zyx* и *kom* – синонимы, означают «рот»);

о счастливой дороге говорят и *ræst-fændag* и *fændag-rast*, букв. «прямой путь».

Наряду с этими примерами, где возможен и тот и другой порядок, встречаются случаи, когда употребителен только «ненормальный», «инверсированный» порядок: определение позади определяемого:

sær-gubur ‘с опущенной головой’ (*sær* ‘голова’, *gubur* ‘опущенный’);

wæng-mard ‘вялый’, букв. «с мертвыми членами» (*wæng* ‘член’, *mard* ‘мертвый’) и др.

Весьма показательно, что такие «инверсированные» сложные слова встречаются часто среди старых мифологических наименований,

унаследованных от глубокой древности, так что состав слова для современного осетина не всегда уже понятен.

Xur-zærin «Солнце-золотое», культовое название солнца;

Ært-xuron «Огонь-солнечный», божество;

Kurd-Alægon «кузнец-Алагон», наименование бога-кузнеца;

Kæf-qundar «Рыба-шерстью-покрытая» = «дракон»;

Batyr-as «Батыр асский», имя нартского героя;

Æfs-urġ ‘легендарный конь’ (из *aspa-ugra* «мощный конь», отдельно слово *urġ* в осетинском не сохранилось).

Эти примеры наводят на мысль, что «инверсия» в сложных словах особенно характерна для отдаленного прошлого осетинского языка. Такая догадка находит подтверждение в некоторых сложениях хотя и не мифологического содержания, но весьма архаичных, так что в сознании современного осетина они уже неразложимы на составные части. Таково ос. *ġunt’uz* ‘хмурый’, ‘взъерошенный’. Это слово разлагается на *ġun+t’uz* и представляет «инверсию» др. иранского *duž-gauna* «дурного цвета», «дурной шерсти», «дурного вида». Действительно, мы находим в осетинском и «нормальную» форму *dyz-ġun* ‘растрепанный’. Слово *ġun* в значении ‘шерсть’ живет в современном языке, но *dyz-*, *t’uz-* (←*duž-*) ‘дурной’ давно забыто и встречается только в данных, неразложимых в сознании осетина сочетаниях. Параллельно существует образованное по нынешним нормам и общепонятное *fud-ġun* ‘взъерошенный’.

Все эти факты отражают, как кажется, то более древнее состояние осетинского языка, когда и в развернутой речи (в синтаксисе) определение могло стоять позади определяемого. Пережиточно это состояние дошло до нас в нескольких сказочно-эпических и религиозных наименованиях, в которых украшающий эпитет стоит не впереди, а позади имени:

Agundæ-Ræsuġd ‘Агунда-Красавица’,

Boræ-Færnug ‘Бора-Наделенный *farn*’ом’,

Nikkola-Xwarz ‘Никкола-Добрый’ (св. Николай).

Стало быть вышеприведенные «инверсированные» сложные слова возникли на основе «инверсированных» синтаксических сочетаний, которые когда-то были не инверсированными, а нормальными.

Выше мы говорили, что словообразовательная структура представляет как бы модель синтаксической. Теперь мы должны внести поправку в этот тезис: словообразовательная (да и словоизменительная) структура может быть отражением не нынешней, а прошлой синтаксической структуры языка.

Если постановка определения перед определяемым чужда вообще современному осетинскому языку, то особенно нетерпима она в тех случаях, когда определение выражено именем существительным в родительном падеже. Так, «луч солнца» можно по осетински передать только: *xori tunæ* (букв. «солнца луч»). Обратный порядок совершенно немыслим. Естественно, что в соответствующих этим сочетаниям сложных словах (тип *tatpuruṣa*) порядок: определение – определяемое кажется единственно возможным:

wær-ḡun ‘шерсть барашка’ (букв. «барашек-шерсть»),

sag-zarm ‘оленья шкура’,

xwæri-furt ‘племянник’ («сестры сын») и т. п.

И все же сохранилось в осетинском несколько старых сложений, где даже этот, кажущийся абсолютно непреложным, порядок нарушен:

jæw-gæf ‘икра’, букв. «рыбье (*gæf*) просо (*jæw*)»;

don-guron «мельничная (*guron*) речка (*don*)»;

zḡællag-kom ‘удила’, букв. «металл (*zḡællag* от *zḡær*) рта (*kom*)»;

xæf-fynz ‘сопля’, букв. «гной (*xæf*) носа (*fynz*)»;

cæfxad из *cæg-fad* ‘подкова’, букв. «кольцо (*cæg*) ноги (*fad*)», ср. «нормальный» порядок в *qus-cæg* ‘серьга’, букв. «кольцо (*cæg*) уха (*qus*)».

Мы не привели пока примеров, которые бы точно соответствовали аланскому *Ardabda*, т. е. где в «инверсии» участвовало бы числительное. В осетинских текстах нам не попадалось таких случаев. Но в нашем собственном языковом опыте есть такие фразы, как «*særduwæ faci*» «его голова раздвоилась (была рассечена надвое)»; *sær-duwæ* ‘двуглавый’, где числительное (*duwæ*) стоит позади существительного (*sær*), точно соответствует аланскому *Ardabda* ‘семибожный’, букв. «богосемный».

Если верно, что в этих «инверсиях» отражены нормы староосетинского языка с его более свободным синтаксисом и словообразованием, то мы вправе ожидать, что в скифских именах «инверсированные» сложные слова не должны быть редкостью. Так оно в действительности и оказывается. Название Феодосии *Ardabda* есть лишь один из многих примеров.

Мы рассмотрим несколько десятков скифских имен и названий, которые не получили удовлетворительного разъяснения в работах наших предшественников. Между тем это в большинстве довольно простые и прозрачные образования. Единственная их «трудность» – необычный порядок составляющих частей: определение стоит не впереди, а позади определяемого.

Как на пример исключительно простого и ясного *composit*’а этого типа можно указать на *Bagdoch(os)*. Не может быть сомнения, что это имя образовано из *baḡd* ‘удел’, ‘счастье’ (др. иран. *baxta*) и *ox* или *vax* ‘добрый’ (др.

иран. *vahu*). Естественный перевод: «счастье-доброе (имеющий)»¹. Однако Ф. Юсти, не допуская, очевидно, что *vahu* может быть определением к предшествующему *baxta*, переводит: «добрый благодаря счастью, кого счастье сделало добрым человеком» (*gut durch Glück, den das Gliick zu einem guten Menschen gemacht hat*)². Таким образом у него, наперекор здравому смыслу, *baxta* оказывается определением к *vahu*, а не наоборот.

Нижеследующие имена и названия показывают, что *bağd-ox* – не случайное и не единичное явление и что «инверсия» в сложных словах была обычным явлением в скифском:

Arsēuachos = *arša-vahu* «медведь-добрый»,

Charaksēnos = *xar-axšen* «осел-темносерый»,

Aspurgos = *aspa-ugra* «конь-мощный»,

Asparuk = *aspa-rauka* «конь светлый», «Λεύκιπλος»,

Aspandanos = *asp-andān* «конь-стальной»,

Iasandanakos = *i-ās-andānak* «ас-стальной»,

Iodmangan = *i-od-mangan* «душу-слабую (имеющий)»,

Šaragas = *sar-agās* «голову-невредимую (имеющий)»,

Ossigasos = *os-igās* «жен-здоровых (имеющий)»,

Godigasos = *ğud-igās* «мысль-здоровую (имеющий)»,

Parspanakos = *pārs-panak* «крепкобокий», букв. «бококрепкий» [«бока-как-доски (имеющий)»]; это сложное слово живет до сих пор в осетинском, но только порядок частей приспособился к современному строю языка: *fæjnæg-fars* «крепкобокий»;

Mugisagos = *mug-sāg* «к-породе-оленьей (принадлежащий)»,

Sozirsauos = *Sozir-sāw* «Созир смуглый»,

Alanoroi = *ālān-ors-* «аланы-белые»,

Atamazas = *vāčā-maz-* «слово-великое (имеющий)»,

Dandaksarthos = *dandāk-sārt* (?) «зубы-как-долото (имеющий)» (?).

В особую группу можно выделить имена типа *ardabda*, т. е. имеющие во второй части числительное или количественное наречие:

Ardabda = *ard-avd* «богов-семи (город)»; ср. название святилища в Осетии в сел. Галиат: *Avd-zuar* «семь божеств»³.

¹ Ср. перс. *xiš-baxt* с тем же значением.

² Jg. Namenbuch, стр. 416.

³ Вс. М и л л е р. Осет. этюды, II, стр. 259. Более старая форма названия *Ardavda* должна была звучать *Artafra* (см. выше, в словаре *arta* и *hapta*). В раскопках Дура Европос обнаружено название, где первые четыре буквы читаются Арта... С. А. Жебелев (Изв. ГАИМК, 104) предлагает дополнить 'Артáфта, что и дало бы нам старую форму скифского названия Феодосии.

Saraksasos = *sar-axšaš* «голов-шесть (имеющий)»,
Mandasos = *man-das* «decem-vir», букв. «vir-decem»,
Ardonastos = *ardun-ast* «луков-восемь (имеющих)»,
Ardonagaros = *ardun-agar* «луков-избыток (имеющий)»,
Umbeuaros = *hum-bevar* «пашен-много (имеющий)».

Скифское название какой-то рыбы *σατέρδης* (Гесихий) мы исправляем в *κατέρδης* и разлагаем на *kap-erd* «рыба-блестящая». Ошибка могла произойти у переписчиков под влиянием латинского написания *caperd* (?).

Опираясь на добытые результаты по «инверсированным» сложным словам в скифском, мы можем подойти к объяснению названий *Днепра* и *Днестра*, а также знаменитой греческой колонии на месте нынешней Керчи – *Пантикапея*.

Если мы взглянем на карту современной Осетии, то легко заметим, что названия рек в ней оканчиваются на *-don*: *Ærydon*, *Fiagdon*, *Gænaldon*, *Orsdon* и т. п. *Don* значит «река», а предыдущий элемент определяет, конкретизирует, о какой реке идет речь: Ар-река, Фиаг-река, Белая-река и т. п. Порядок частей отвечает современным нормам осетинского языка: определение впереди определяемого.

Если мы взглянем теперь на карту северного Причерноморья, то заметим, что названия рек заключают в них тот же элемент *don* в более старой форме *dan*, но только здесь *dan* стоит не в конце, как в осетинском, а в начале: *Danapr-*, *Danastr-*, *Danuvi-*. Сейчас никто уже не сомневается, что эти названия идут от скифских времен. Хотя они засвидетельствованы позднее, чем другие древние названия тех же рек, *Βορυσθένης*, *Τύρας* и *Ἰστρος*, это не доказывает, что они не существовали задолго до того, как они были зафиксированы тем или иным автором. Наличие в этих названиях иранского *dānu* «река» казалось в высшей степени вероятным. Не вполне ясна была все же их структура. Теперь, когда мы познакомились с «инверсией» в сложных словах в скифском, эта неясность исчезла. Названия великих черноморских рек построены по известному нам теперь типу скифских «инверсированных» сложных слов: впереди общее понятие «река», а за ним определяющее конкретное наименование. Скифское *Dan-apr* «Река-глубокая» относится к осетинскому *arf-don* «глубокая река», как скифское *Pars-panak* «бококрепкий» к осетинскому *fæjnæg-fars* «крепкобокий». Стало быть разница в структуре скифских и осетинских названий рек есть разница между двумя историческими этапами развития одного языка, отраженная в способах образования сложных слов.

Итак, названия Δ ἀνατρῖς, Danastrus представляют сложные слова и означают «Река-Апр», «Река-Астр». Но что же представляют собой вторые части Апр, Астр? Только *Апр* мы отважимся объяснить из скифо-осетинского. Древнеосетинское **apr-* по законам осетинской исторической фонетики должно дать последовательно *arp-* и *arf-*. Последнее слово мы действительно имеем в осетинском, и значит оно «глубокий». Это название могло быть присвоено Днепру, так как он действительно намного глубже соседних рек. О связи этого названия Днепра (*Apr*→*Arp*) с именем легендарного родоначальника скифов *Arpoksais* мы скажем ниже.

Что касается *Астр*, то здесь мы имеем, по-видимому, дело со старым, доскифским названием Днестра. По удачной догадке А. Соболевского, *Астр* вероятно тождествен *Истру* (Ἰστρός), древнему названию Дуная¹: одно и то же название часто присваивается нескольким рекам, ср. два Буга, две Двины и т. п.

Δανούβιος, Δάνουβις, Danuvius мы рассматриваем как простое «удлинение» древнеиранского *dānu* ‘река’, восходящее к тому времени, когда конечный (тематический) гласный *-и* не был еще в скифском утрачен².

Мы не коснулись названия четвертой великой южнорусской реки *Дона*. Оно не является сложным словом и в данной связи нас не интересует. Дон назывался просто «Рекой», без всяких дальнейших определений.

Название Παντικάλαιον (нынешняя Керчь) относится к числу неразъясненных элементов древней южнорусской топонимики. Оно представляется производным от *Pantikapa* (Фасмер, 73). Действительно у Геродота мы находим название реки Παντικάλης, в котором видят современный Ингулец (Б р у н, Черноморье, II, 15, 44). Однако Керчь отстоит от Ингульца на большое расстояние, и непонятно, каким образом город мог получить название от отдаленной реки. Поэтому Фасмер справедливо полагает, что название *Pantikapa* применялось также к Керченскому проливу и отсюда-то город получил свое название.

Разъяснение термина *Pantikapa* в свете того, что мы узнали о скифских сложных словах, не представляет никаких трудностей. Он включает общеиранское *panti* ‘путь’ и общевосточноиранское *kapa* ‘рыба’ и означает стало быть «путь-рыбный». Построение такое же, как в других «инверсированных» сложных словах (см. выше).

¹ Archiv für slav. Phil. 27, 1905, стр. 242 сл.

² Название Дуная пытались также объяснить из кельтского (напр. М. F ö r s t e r, Zeitschrift für slavische Philologie, I). Но насколько вероятно, чтобы один и тот же элемент *dan* в названиях соседних рек был разного происхождения?

Значение «рыбный путь» делает понятным, почему такое название могло повторяться в разных местах: любая река или водный проток, где наблюдался массовый ход рыбы, могли называться «рыбным путем», *pantikapa*.

К Керченскому проливу такое название подходит как нельзя лучше. С древних времен он славился своими рыбными богатствами, а рыбные промыслы Пантикапея, как показали археологические данные, получили такой размах, как, пожалуй, нигде в древнем мире¹.

В осетинском нартовском эпосе упоминается некий князь 'или владетель, то враждебный, то дружественный Нартам, носящий загадочное имя *Kæfty-sær-Xujændon-ældar*. *Kæfty-sær* значит «Глава рыб». *Xujæn-don* можно понять как «связующая» или «соединяющая вода» (от *хи́жун* 'сшивать', 'связывать'), иначе говоря «пролив». *Ældar* значит «князь», «владетель». Мы получаем таким образом: «Глава рыб-владетель пролива». Не могло ли такое имя относиться к Боспорским царям, владевшим Боспорским проливом с его рыбными богатствами? Нартовские сказания, как это показано Миллером, Дюмезилем и нами, отражают во многом скифский быт и скифские дела. Отношения Нартов к «Алдару пролива» напоминают отношения скифов к Боспорским царям, когда расчетливая дружба нередко сменялась открытой враждой и взаимная помощь военной силой легко переходила во взаимные распри...

В начале настоящей главы, классифицируя скифские сложные слова, мы разбили их на две основные группы: 1. содержащие во второй части глагол и 2. содержащие во второй части имя. Все перечисленные выше «инверсированные» *composita* относятся ко второй группе. Значит ли это, что «инверсии» был подвержен только этот тип? Повидимому, нет. На паре примеров можно показать, что и глагольные сложные слова в определенных случаях строились необычным образом: глагол стоял не на втором месте, а на первом (ср. греч. Κλέ-ανδρος рядом с 'Ανδρο-κλής):

Rachoisakos = *raxvāy-sāk* «пронзающий-оленья»,

Uarzbalos = *warz-bal* «любящий-дружину».

¹ См. по этому вопросу следующие статьи: В. Ф. Г а й д у к е в и ч (ВДИ, 1937, № 1, стр. 236 сл.; ВДИ, 1940, № 3–4, стр. 309 сл.; ВДИ, 1947, № 3, стр. 194 сл.); С е м е н о в - З у с е р (ВДИ, 1947, № 2); Ю. Ю. М а р т и (СовА рх., VII, стр. 94–105), его же статью в журнале «Природа», 1941, стр. 79 сл. («Возникновение и развитие рыбного промысла в Азовско-Черноморском бассейне»). Отсюда и позднейшее, тюркское название Кармлаоук (И. Цен), где во второй части – тюркское *baləq* 'рыба'.

Насколько можно судить, «инверсия» этого типа была гораздо более редким явлением. Подавляющее большинство глагольных сложных слов имеет «нормальное» строение: глагол стоит в конце (см. выше, стр. 228 сл.).

Как ни характерны «инверсированные» сложные слова для скифского, они никак не могут считаться исключительной особенностью этого языка. Древние иранские языки допускали известную свободу в расположении частей в сложных словах.

Вот несколько примеров «инверсии» в древнеперсидских именах:

Τανυοζάρκης ‘один из сыновей царя Кира’ = *tanu-vazarka* «тело-великое (имеющий)».

Τιθραύστης ‘один из сыновей Ксеркса’ = *čiθra-vahišta* «из-рода-лучшего (происходящий)».

Примером «инверсии» с глаголом может быть имя «Дарий»: *Dāraya-vahu* «носитель-добра».

6. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

История скифов составляет неотделимую, органическую часть истории народов Советского Союза. Вместе с другими ираноязычными народами, хорезмийцами и согдийцами, они составляли древнейший культурный элемент в Южной России и Средней Азии. Персия, которой ее правители присвоили теперь официальное название «Иран», была в древности не более как отсталой по культуре периферией иранского мира. Древнейшими областями культуры ираноязычных народов были области, принадлежащие ныне к СССР. В преданиях, восходящих к легендарным временам, колыбелью иранских народов называется страна «Еран-веж» (авест. *aīraunəm vaējō*). Эта страна, как показали Маркварт¹ и Бенвенист², есть не что иное, как Хорезм. Неутомимые изыскания советских археологов вскрыли, что это был в течение ряда веков неугасающий очаг высокой культуры в Средней Азии. Такой же культурной областью была много столетий соседняя Согдиана. В близком языковом родстве и в оживленном общении с ними находился и скифо-сакский мир. Его историческая роль, его культура выступают перед нами все более рельефно, и здесь наибольшая заслуга принадлежит опять-таки русским и советским ученым.

¹ J. Marquart, *Eranšahr*, стр. 118, 155.

² E. Benveniste. *L'Ērān-vēž et l'origine légendaire des Iraniens*, BSOS, VII, 268–274.

Языки этих народов представляют для советской науки выдающийся интерес. Этот интерес выходит далеко за рамки узкой иранистики. Углубляясь в далёкое прошлое Скифии, Хорезма, Согдианы, мы соприкасаемся в сущности с узловыми вопросами становления и развития народов советского Юга, их материальной и духовной культуры.

Народы и их культура не исчезают бесследно. Не исчезли бесследно и скифы, хорезмийцы и согдийцы. Дело не только в том, что осетинский язык на Кавказе и ягнобский язык в Средней Азии продолжают традицию скифского и согдийского языков. Более существенно то, что ираноязычные народы древнего нашего юга внесли заметный вклад в языки и культуру многих народов Советского Союза: славянских, угро-финских, среднеазиатских, кавказских. Чтобы выявить и оценить этот вклад в полном объеме, надо приложить все усилия к лучшему познанию скифосакского и вообще древнего восточно-иранского мира.

Наш очерк некоторых явлений скифской речи весьма далек от того, чтобы его можно было назвать описанием языка. Он дает не более полное представление о всей системе скифской речи, чем несколько уцелевших обломков от разных частей тела могут дать о действительном строении и физиономии древней статуи. Достаточно сказать, что из нашего описания почти полностью выпадает такой фундаментальный раздел грамматики, как морфология.

Ограниченность и специфичность материала – почти исключительно собственные имена – полное отсутствие фразеологии, ставят исследователя в тесные рамки. А дефектность передачи вносит во многие предлагаемые разъяснения элемент неуверенности и гадательности.

Тем не менее в каждом разделе нашего очерка – в лексике, фонетике, словообразовании – мы получили некоторую сумму положительных, твердых и бесспорных данных, которые не могут быть поколеблены никакими будущими изысканиями и открытиями. Эти данные характеризуют скифский язык как иранский язык, обладающий чертами своеобразной и хорошо выраженной индивидуальности. Из всех известных иранских языков он ближе всего к осетинскому. Эта близость настолько ярка и отмечена такими чертами преемственности, что скифский и осетинский языки могут рассматриваться как две ступени развития одного и того же языка.

Остаются две важные проблемы, которых мы не касались:

1. отношение скифского языка к другим иранским языкам,
2. отношение скифского языка к соседним языкам Восточной Европы и Кавказа древней эпохи.

Для широкой постановки этих проблем нет достаточных предпосылок в силу уже известной нам причины: крайней скудости дошедшего до нас скифского материала. Но если привлечь также данные осетинского языка – что можно сделать с полным правом – то в деле освещения скифо-иранских, скифо-восточноевропейских и скифо-кавказских связей и отношений могут быть достигнуты существенные результаты.

Из иранских языков в первую очередь привлекают интерес в данной связи *сакский*, *хорезмийский* и *согдийский* языки, относящиеся вместе со скифским к одной, северо-восточной группе иранских языков. Успехи, достигнутые в деле изучения этих языков в последние десятилетия, открыли здесь такие возможности, о которых не могло быть речи раньше. Рамки иранской диалектологии намного расширились. Ценным вкладом в сравнительное изучение языков северо-восточной группы является работа Бэли (H. W. Bailey) «Asica»¹.

Привлекают внимание связи скифского с древне-персидским. Уже отмечалось², что ряд скифских собственных имен имеет древнеперсидский облик: *Achaemenes*, *Ariaramnes*, *Ariapeithes* и др. С другой стороны древне-персидские элементы отмечены и в осетинском³. Не подлежит сомнению, что связи существовали. Вопрос лишь в том, относятся эти связи к древнейшему периоду иранского единства, когда праскифский язык мог еще непосредственно соседить с древнеперсидским, или речь идет о позднейших влияниях.

Все эти и другие вопросы скифо-иранских отношений не могли быть поставлены в рамках настоящей работы. Разработка их – дело будущего.

То же нужно сказать о скифо-восточноевропейских и скифо-кавказских отношениях. Давно уже отмечено значительное количество арийских и иранских элементов в угро-финских языках. Вряд ли могут быть сомнения, что львиная доля этих элементов идет именно от скифского. Именно скифы, как северный форпост иранского мира, могли и должны были, по территории своего расселения, в течение не одного столетия соседить с угро-финнами. Работа Якобсона «*Arier und Ugrofinnen*»⁴ не дает всей полноты материала. К тому же она отягощена сомнительными теориями геттингенской школы о древнеиранском вокализме.

¹ Transactions of the Philological Society, 1945.

² В с. М и л л е р, ЖМНП, 1886, окт., стр. 276–278.

³ «Иранские языки», вып. 1, 1945, стр. 7 сл.

⁴ Göttingen, 1922.

Весь вопрос об ирано-финских отношениях следует пересмотреть в свете новых данных осетино-скифского и согдийского языкознания.

Скифы являются также тем единственным иранским народом, который долго и непосредственно соседил со славянским, в особенности восточнославянским миром. Вот почему проблема ирано-славянских отношений есть опять-таки в первую очередь проблема скифо-славянских отношений. Имеющиеся работы (Соболевского, Розвадовского, Младенова, Фасмера, Мсерианца, Фреймана) дали уже много ценного. Но все же это – только первые шаги. Многое говорит за то, что на этом пути откроется еще немало интересного и важного.

С момента появления готов в восточной Европе можно говорить о скифо-германских отношениях. Скифское *aluð* ‘пиво’ является, вероятно, не единственным свидетельством существовавших сношений. Скифские культурные влияния в северной и западной Европе послужили предметом обстоятельного исследования В. Брёндаля¹. Здесь также нужны более углубленные изыскания.

Среди неиранских скифских имен встречаются имена фракийские (Фасмер, 57 сл.). С другой стороны на фракийской почве отмечены иранские имена (*Aripharnes*). В полном согласии с этими фактами стоят исторические сведения о соседстве и сношениях скифских и фракийских племен.

Н. С. Трубецкой в *Mém. Soc. Lingu.* (22, 1921, стр. 247–252) поставил вопрос о североиранских влияниях в кавказских языках. Привлеченный им материал представляет несомненно лишь небольшую часть того, что может быть здесь выявлено более широким и глубоким изучением².

Было бы неправильно, однако, ставить вопрос только об ирано-скифских влияниях в соседних языках. Не менее важно выявление вклада этих последних в скифском. Здесь кое-что может дать анализ неразъясненных пока скифских собственных имен, в особенности же – выявление и изучение неиранских элементов в осетинском. Ведущаяся в этом направлении работа будет, как мы надеемся, завершена в близком будущем.

¹ Acta Philologica Scandinavica, III, 1928, стр. 1 сл.

² Обращает на себя внимание обилие скифо-сарматских имен среди иберской знати в первые века нашей эры: Ксе-фарнуг (царь), Саурмаг (царь), Вахтанг (царь), Радамист (царевич), Шарагас (питиахш), Зевах (питиахш), Аспаурук (питиахш), Иодманган (начальник двора).

Одним из прочных результатов нашего исследования является тот, что скифы в языковом отношении не были какой-то бесформенной, хаотической массой, находящейся в периоде этно-языкового становления. Мы имеем дело с вполне определившимся языковым типом, который занимает свое определенное место в сравнительной грамматике иранских и индоевропейских языков. Иначе оно и не могло быть, так как еще за тысячу лет до скифов в XV веке до н. э., мы имеем из Малой Азии памятники индо-иранской речи с вполне определившимися чертами этой языковой группы (числительные и имена божеств).

Ясно, что приурочивать к скифской эпохе глоттогонию восточной Европы так же нелепо, как выводить млекопитающих животных непосредственно из первоначальной протоплазмы. Значит ли это, что нельзя ставить вопроса о скифо-славянских, скифо-кавказских и т. п. отношениях? Конечно, нет. Но эти вопросы должны ставиться и решаться в плане взаимодействия и взаимовлияния *вполне определившихся* и *оформившихся* языковых образований, а не в плане первоначального глоттогенеза.

Вопросы глоттогенеза ведут нас ко временам, на много столетий предшествовавшим появлению скифов в Южной России.

ЗАМЕТКА I

Легенда о происхождении скифов

(Геродот, VI, 5–6)

Геродот – единственный из древних авторов, который черпал свои сведения о скифах непосредственно из первоисточников. Поэтому его рассказы о скифском быте и обычаях, о легендах и мифах скифов заслуживают доверия¹.

«Скифы говорят, – пишет Геродот, – что их народ моложе всех и произошел следующим образом. В их земле, которая до того была безлюдной, родился первый человек, по имени Таргитай. Родителями этого Таргитая они называют, по моему мнению неверно, Зевса и дочь реки Борисфена. Такого-де происхождения был Таргитай, а у него родились три сына: Липоксай, Арпоксай и младший Колаксай... От Липоксая произошли те Скифы, которые носят название рода Ахватов, от среднего

¹ Этого нельзя сказать, разумеется, о передаче им собственных имен и названий, которые и у самого Геродота и у позднейших переписчиков могли подвергаться и несомненно подвергались серьезным искажениям.

брата Арпокся – те, которые называются Катиарами и Траспиями, а от младшего те, что называются Паралатами».

Деление скифов на три колена напоминает деление Нартов на три рода: Бораевых, Хсартаговых и Алаговых.

Другая более интересная параллель между нартовской и скифской легендой, которую мы имели случай отметить в нашей работе о нартовском эпосе (см. II вып. настоящего сборника), заключается в том, что главная нартовская героиня Сатана, в образе которой ярко выступают мифологические черты первой женщины-родоначальницы, произошла от союза небесного Уас-Георги, христианского «Зевса», и дочери водного царства Дзерассы. По всей видимости, происхождение племени от союза неба и воды было стойкой мифологической традицией скифов, которая в устах осетинских рапсодов дожила до наших дней.

Теперь обратимся к именам трех скифских родоначальников, сыновей Таргитая. Все три имени заключают во второй части иранский корень *xšau-*, означающий «сиять», «блистать», а также «властвовать», «повелевать». Первые части этих имен до сих пор не вполне ясны. Элемент *Arp-* в *Arpoksais* мы сопоставляем со скифским названием Днепра в *Dan-Apr* «Река-Апр». *Apr* в свою очередь сопоставляется с осетинским *arf* 'глубокий'. Итак *Arpo-ksais* = *Apra-xšaya* могло означать «Владыка Днепра» или «Днепр-царь».

Для объяснения *Kola* в *Kolaksais* мы обращаем внимание на случаи колебания, при передаче иранских имен, между *K* и *X*, в частности на передачу в отдельных случаях иранского *h* через *k*. Так индийское имя *Huvaxštra* в греческой передаче звучит *Κυαξάρης*. Среди скифских имен находим *Χόφαρνος* и *Κόφα ρνος*, оба из Танаиды. Трудно думать, что это два разных имени. Всего вернее, оба они отражают скифское *hu-farna* «(носитель) доброго *farn*'а». *Χάραξτος* (Т) и *Κάραξτος*, *Κάραστος* (О) также представляют, по-видимому, не что иное, как разное написание одного и того же имени.

Мы не беремся подыскать удовлетворительное фонетическое или палеографическое объяснение этому явлению – передаче *h(x)* через *k*, но самые факты стоят вне сомнения.

Если, вдобавок к сказанному, допустить колебание между *l* и *r*, что могло иметь место и на скифской почве, то, быть может, имя младшего родоначальника скифов *Kolaksais* можно восстановить в *Xoraksais* = *Hvar-xšaya* «Солнце-царь». Такое имя было бы хорошей параллелью к перс. *Xoršēd* = *Hvar-xšaita* «Солнце».

Если один из скифских родоначальников оказывается олицетворением солнца, а другой (*Arpoksais*) – олицетворением Днепра,

то выходит, что в легенде об этих братьях повторяется, в новых образах, уже известный нам миф о происхождении скифов от неба и воды, от Зевса и Днепра.

Остается третий брат *Lipoksais*, который тоже был, возможно, каким-нибудь мифологическим образом. К сожалению, здесь нельзя даже строить никаких предположений: элемент *Lipo-* решительно не поддается объяснению...

ЗАМЕТКА II

Термин «скиф»

Как мы отметили в начале настоящей работы, значительная часть «варварских» имен и названий из северного Причерноморья скифо-сарматской эпохи средствами иранских языков разъяснена быть не может. К числу таких терминов относится и термин «скиф» (греч. Σκύθης, множ. ч. Σκύθαι). Явно несостоятельна попытка Вс. Миллера объяснить Σκυθα как множественное число от *Saka* ‘сак’, ‘скиф’¹. Выпадение коренного гласного *a* нельзя поддержать примерами из осетинского, так как в последнем выпадение имеет место в многосложных основах, но никогда в односложных; так, от *sag* ‘олень’ множественное число будет *sagtæ*, а не *sgutæ*.

Совершенно прав поэтому Н. Я. Марр, когда он ищет объяснение этому термину, а также ряду других, в до-иранской, «яфетической» речи местного населения². Удачным кажется нам также восстановление *skuta* в *skul-ta*, где *ta* – показатель множественности³. В этом случае термин Σκυθαи (← *skul-ta*) оказывается разновидностью другого самоназвания скифов Σκόλοτοι, о котором сообщает Геродот. В этом же ряду находят себе место собственные имена Σκύλης ‘скифский царь’ (Геродот IV, 78, 80), Σκίλουρος ‘скифский царь’ (Страбон VII, 4, 3, 6), *Scolopitus* ‘скифский царь’ (Юстин II. 4). Элемент *skul, skol*, наличный в этих именах, был по всей вероятности каким-то важным термином до-иранского населения юга России.

Прослеживая изменения в составе «варварских» слов и названий от Геродота до II–III вв. н. э. можно констатировать, что иранский элемент усиливался постепенно, достигнув максимума к первым векам нашей эры.

¹ ЖМНП, 1886, окт., стр. 181–183.

² Термин «скиф». Избр. раб., V, стр. 1–43.

³ Избр. раб., V, стр. 196.

Не случайно, что у самого раннего автора, Геродота, мы находим наибольший процент терминов и слов, не имеющих удовлетворительного иранского объяснения. Иранизация проходила через ряд этапов. На начальных ее этапах удельный вес до-иранских элементов был еще весьма значителен. Были, в частности, унаследованы, как это часто бывает, некоторые старые племенные названия. К числу их относился, надо думать, и термин *skul*, *skol*.

Иранские языки II, 1949.

К. Т. ВИТЧАК

СКИФСКИЙ ЯЗЫК: ОПЫТ ОПИСАНИЯ

(«Вопросы языкознания», № 5. М., 1992)

Одним из наиболее важных вопросов иранской филологии является проблема скифского языка как такового и его связей с другими иранскими языками. Данные для решения этого вопроса, имеющиеся в нашем распоряжении, весьма скудны, но они, как кажется, все же дают возможность в какой-то степени охарактеризовать язык скифов и определить его место в составе индоиранской языковой семьи. Такими данными являются прежде всего скифские глоссы у античных авторов, особенно у греческих писателей, в меньшей степени – скифская ономастика.

1. Скифская проблематика в существующей литературе¹

Почти до наших дней продержалась точка зрения, согласно которой близкие друг другу иранские диалекты, на которых говорили согдийцы, хорезмийцы и другие северо-восточные племена, а на западе – сарматские племена и современные осетины, восходят к единому скифскому языку как особой ветви общеиранского праязыка [3]. Несколько модифицированный подход к этой проблеме неоднократно излагал В. И. Абаев [4–7], считающий скифский (т.е. североиранский) язык обособленным, прежде всего лексически от других иранских диалектов, однако внутренне однородным языком. Исходной предпосылкой для Абаева как палеолингвиста и этимолога является идентификация осетинского в качестве продолжения сарматского диалекта и в дальнейшей хронологической перспективе – скифского. Отсутствие тех или иных скифских элементов в осетинской лексике Абаев склонен объяснять их позднейшей утратой, а не изначальным отсутствием. Следует, однако, добавить, что им признается и наличие диалектной дифференциации между скифским и сарматским.

С критикой обеих точек зрения выступил Я. Харматта [8–9], считающий, что необходимо пересмотреть концепцию Готье и Абаева, бази-

рующуюся на теории генеалогического древа и на убежденности во вторичном характере диалектных различий. Харматта выдвинул гипотезу формирования осетинского этноса в результате «наслоения» различных иранских племен. Исходя из предположения об относительно древнем характере диалектной дифференциации иранского праязыка, он полагал, что скифо-сарматские языки (или диалекты) не были гомогенными, и иранские племена, обитавшие в первом тысячелетии до н.э. в Северном Причерноморье, говорили на нескольких самостоятельных иранских языках, во многих отношениях отличавшихся друг от друга. Харматта считал, что на основании одного лишь фонетического критерия можно выделить по крайней мере четыре языка или диалекта [8, с. 58]. Таким образом, была предпринята попытка установить (на основании ряда фонетических изоглосс) отдельные языки или диалекты, существовавшие на территории к северу от Черного моря. Однако изоглоссы Я. Харматты² далеко не бесспорны, а их характер неоднороден, что вынуждает скептически отнестись к достоверности данной попытки³.

С моноязычной теорией Р. Готье и полиязыковой Я. Харматты с давних пор конкурировала третья, наименее популярная, хотя она представлена еще у Геродота. Эта концепция, особенно поддержанная М. Фасмером [11–12], предполагает существование двух отдельных языков – скифского и сарматского (аланского). Точка зрения, близкая данной, была высказана и Л. Згустой [10], который усматривал наличие диалектных различий в иранских антропонимах, зафиксированных в греческих надписях северного побережья Черного моря; они разделяются им на две группы: архаичные – западные (т.е., по мнению Згусты, скифские) и более поздние – восточные (т.е. сарматские). Подобный подход не является совершенно неприемлемым для В. И. Абаева [4, с. 148; 7, с. 274], который не исключает, что отдельные иранские племена, обитавшие в причерноморских степях в VIII в. до н. э. – IV в. н. э., несколько отличались по языку, поскольку “редко вообще бывает, чтобы язык не делился на диалекты и говоры” [7, с. 273]. Он допускает, что наибольшая дифференциация существовала между скифами и сарматами, поскольку Геродот отмечал политико-географическую самостоятельность обоих племен (отражением ее была граница по реке Танаис, или Дону) и их отличие по языку. Абаев ссылается в этом последнем случае на свидетельство Геродота (IV, 117), который указывает, что “языком сарматов является тот же скифский, но только с давних пор испорченный” [...φωνῇ δὲ οἱ Σαυρομάται νομίζουσι Σκυθικῇ, σαλοικίζουτες αὐτῇ ἀπὸ τοῦ ἀρχαίου (Геродот IV, 117)]. Однако Абаев недооценивает значения данного свидетельства. Не подлежит сомнению, что во времена Геродота (1-я пол. V в. до н. э.) языковые

различия между отдельными иранскими народами были относительно невелики. Поэтому шесть веков спустя Страбон мог совершенно определенно заявить, что такие народы, как персы, мидийцы, бактрийцы и согдийцы, относятся к ариям и пользуются почти одним и тем же языком [εἰσι γὰρ πῶς καὶ δμῳόλωττοι παρὰ μικρόν (Страбон XV, 724)]. Слова Геродота “скифский с давних пор (ἀπὸ τοῦ ἀρχαίου) испорченный”, употребленные по отношению к сарматскому, приобретают в свете сообщения Страбона смысл “другой иранский язык”. Поэтому концепция, предполагающая наличие двух отдельных иранских языков – скифского и сарматского, – существовавших в Северном Причерноморье, представляется нам наиболее подкрепленной источниками⁴. Однако ее надлежит проверять, опираясь на лингвистические данные. При этом необходимо исключить из рассмотрения те факты, которые не обладают признаками, позволяющими отнести их к конкретному иранскому этносу. Далее следует весь скифско-сарматский лексический материал подвергнуть сплошной проверке с целью отделения лексики бесспорно скифской от сарматской и иранской неясного происхождения. Затем необходимо осуществить этимологическую реинтерпретацию скифского материала, поскольку его анализ прежде проводился в соответствии с законами историко-сравнительной грамматики осетинского языка (т.е. сарматского диалекта). Хотя результаты такого анализа могут обладать высокой степенью достоверности, это вовсе не следует со всей обязательностью.

Необходимо отметить, что источники для изучения обоих рассматриваемых здесь языков совершенно различны. Скифская лексика сохранилась прежде всего в виде глосс и ономастики, тогда как словарный состав сарматского почти полностью отражен в осетинском (ср. [4, с. 9–94], особенно с. 41–47); кроме того, остатки одного из аланских диалектов были зафиксированы на венгерской территории в письменности начала XVI в. н. э. [13], а благодаря греко-византийским авторам в большом количестве сохранились глоссы и даже целые аланские выражения (ср., например, аланские фразы у византийского писателя Цеца, жившего в XII в. н. э. [4, с. 254–259]), не считая имен собственных. Таким образом, на основании указанных источников положение сарматского языка в (индо)иранской языковой семье определено вполне однозначно. Место же скифского языка в этой семье до сих пор остается неуточненным. Данная работа имеет своей целью в определенной мере устранить эту лакуну.

2. Место скифского языка в (индо)иранской языковой семье

Характеристика скифского языка будет даваться с опорой на аргументы фонетического, морфологического и лексического характера при одновременном использовании всего доступного лексического и ономастического материала. Целью данного анализа является: 1) сопоставление скифского и сарматского языков, что позволит определить их соотношение и характер генетических связей; 2) уточнение положения языка скифов по отношению к другим (индо)иранским языкам.

2.1. Фонетические аргументы.

I. Иран. **d* > сарм. *d* (или *δ*): скиф. *l*: киммер. *l*.

Сарматский язык унаследовал иранскую фонему **d* в неизменном виде, ср. осет. *don* “вода”, яск. *dan* тж. [13, с. 30] < иран. **dānu-* “река, течение, вода”; осет. *dās* “десять” < иран. **dasa* < и.-е. **dékm* “10”, ср. ягн. *das*, ишк. *da*, сангл. *dos* тж. Нельзя установить, прошла ли осетинская фонема *d* в своем развитии стадию [*δ*], хотя такая возможность часто постулируется на основании того, что в большинстве восточноиранских языков иран. **d* изменилось во фрикативный *δ* или даже в фонему *l*, ср. согд. (маних.) *δs'*, шугн. *δīs*, хотан. *dasau* [*d* = *δ*], руш.: *dos*; сарык. *des*, язг. *dis*, вах *das* наряду с афг. *lás*, йидга *las* “10”.

В скифском языке в противоположность сарматскому уже во время Геродота (1-я пол. V в. до н. э.) иран. **d* через стадию зубного фрикативного *δ* развилось в фонему *l*. В пользу такой интерпретации говорят следующие факты:

I.1. Скиф. Παράλαται, племенное название, означающее, по словам Геродота (IV, 6), правящую скифскую династию и разъясняемое им в других местах с помощью выражения Σκύθαι βασιλῆται, т.е. “царские скифы”; < иран. **paradāta-* “поставленный во главе, по закону назначенный”, ср. авест. *paraḍāta-* (почетный титул владыки, букв. “поставленный впереди, во главе”), н.-перс. *pešdādiyān* (первая легендарная династия иранских царей у Фирдоуси). Следует заметить, что данная этимология является общепринятой [4, с. 161, 175; 7, с. 285, 298; 11, с. 15; 14, с. 112; 15, с. 322; 16, с. 85, 120; 17, с. 22].

I.2. Скиф. Σκόλοτοι, племенное название, которое, по Геродоту, было общим самоназванием всех скифских племен и происходило от имени их царя (σύμφασι [=Σκύθαις] δὲ εἶναι οὐνομα Σκολότους τοῦ βασιλέως ἐπωνυμίην – Геродот IV, 6) < иран. **skuda-ta-* “лучники” [17, с. 17–23], где *-ta-* являются показателем собирательности. (Ср. IX. 1). Производными от

данного этнонима являются, несомненно, греч. Σκύθαι “скифы”, ассир. *Ašgūzai* или *Išgūzai* тж. (ок. 680 г. до н. э.), др.-евр. *Askenez* или *Askeuez*, библейский эпоним скифов (Книга Бытия, X. 2, 3)⁵. Этим подтверждается, что первоначально в данном этнониме на месте скиф. *l* выступал зубной фрикативный *δ*, который передавался посредством греч. *θ*, ассир. *z*, др.-евр. *z*. Нельзя исключить связи этого этнонима с личным именем (ср. [17, с. 21–23]), поскольку в другом месте Геродот (IV, 78–80) сообщает о скифском царе, носящем имя Σκύλης (ср. греч. Σκύθησ “скиф”), т.е. “лучник”. Внешним подтверждением *post quem* процесса *δ > l* является ассирийский поход скифов (около 680 г. до н. э.), а также расселение их в причерноморских степях (VII в. до н. э.), поскольку лишь тогда греки могли соприкоснуться со скифами и познакомиться с их этническим самоназванием. Временные границы рассматриваемого процесса *ad quem* неизбежно связаны со скифским путешествием Геродота (начало V в. до н. э.).

I.3. Скиф. *maluwyat* “напиток, приготовленный на меду” (μελύγιου [гамма [Г] вместо дигаммы [F]). πόμα τι οκυθικὸν μέλιτος ἐψομένου σὺν ὕδατι καὶ ποτὶ τινί – Гесихий) < иран. **madu-* “мед” (ср. скр. **mádhu* “мед”, греч. μέθυ тж., осет. ирон. *myd*, дигор. *mud* “мед”) + суф. –*way-*.

I.4. Скиф. *maglí* “лебедь” (μαγλί [книжн. ἀγλή]. ὁ κυκνὸς ὑπὸ Σκυθῶν – Гесихий) < иран. **madgu-*, ср. н.-перс. *māy* “водоплавающая птица”, скр. *madgú-* тж.

I.5. Иран. **d*, несомненно, является источником скифского *l*, которое относительно богато представлено в скифской ономастике (преимущественно в антропонимии), например, имя Κολάξα’ισ – мифический предок скифов (возможно, из иран. **skuda-kšay-* “повелевающий скифами”), Λιτόξαισ, Λύκος, Παλαῖος, Σαῦλιος, Σκίλουρος и т.д., а также в киммерийской ономастике, например, Λύδαμις (ассир. *Tugdamme*), киммерийский владыка (из иран. **Duḡda-maiši-*, ср. ниже, III. 4).

II. Иран. **h-* > сарм. *ø* < скиф. *ø-*.

Западноиранские языки сохранили начальное *h-* (ср. например, ср.-перс. *haft*, тадж. *haft*, тат. *häf*, бахт. *haft* / *häft*, курд. *häft*, парачи *hōt*, ормури *hō/wō* “семь” < иран. **hafta* < и.-е. **septm* “7”), тогда как восточноиранские утратили *h-*, ср. согд. ’Bt [=avd], хорезм. ’Bd, афг. *ovā*, ягн. *aft/avd*, язг. *uvd*, мундж. *ovda*, сарм. **avda* [αβδα] “семь”, зафиксированное в аланском названии города Феодосии в Крыму: ’Αρδ-άβδα, переводимом как греч. ’Επτά-θεος “имеющий семь божеств” (<иран. **ərata-hafta-*), осет. *avd* “7” (< иран. **haftá*)⁶.

Аналогичным образом и в скифском языке не сохраняется начальный **h-*. Об этом могут свидетельствовать следующие данные:

II.1. Скиф. **arima-* “число один” (ἄριμα γὰρ ἔν καλέουσι Σκύθαι – Геродот IV, 27) < иран. **ha*rīma-* (букв. “число 1”). Компонент *ha-* (< и.-е. *-sm* “один”) в индоиранских языках часто выступает в составе сложений ср., например, авест. *ha-karət*, скр. *sa-kṛt* (< и.-е. **sm-k* ^w*ṛt* “один раз”). Относительно компонента **rīma-* “число” ср. ниже IV. 3.

II.2. Аристофан в комедии “Женщины на празднике Фесмофорий” вложил в уста скифского лучника формы ὦοτερ вм. ὠοτερ, ὀτερ вм. ὅτερ и т.д. Во времена Аристофана скифские лучники выполняли в Афинах обязанности службы по охране порядка, следовательно, указанная ошибка, очевидно, была у скифов очень распространенной. Не будет лишено вероятности предположение, что опущение сильного придыхания *ʰ* в греческих словах связано с тем, что в своем родном языке скифы не имели начального *h-*.

III. Иран. интервокальный **-š-* > сарм. *-s-* [-š-]: скиф. *ø* (киммер. *ø*).

Одной из наиболее характерных черт восточноиранских языков является развитие интервокального *-š-*. В северо-восточных диалектах интервокальных *-š-* обычно сохраняется без изменений (ср., например, согд. *γwš*, ягн. *γiš*, осет. ирон. *γos*, дигор. *qis* “ухо” < иран. **gauša-* тж.), тогда как в юго-восточных диалектах интервокальный *-š-* претерпел изменения, превратившись в отдельных языках в следующие фонемы (ср. [16, с. 116, 121]): *-ž-* (афг. *γwaž* “ухо”); *-ṣ-* (шугн. *γiṣ* тж.); *-l-* или *-l̥-* (сарык. *γewl*, ишк. *γil/γil̥*, сангл. *γol/γöl*); *-y-* (мундж. *γiṽ* “ухо”); *-w-* или *-ø-* (руш., хуф. *γōw*, йидга *γiṽ*, барт., орош. *γiṽ*, хотан. *gguṽa-*, язг. *γəvón* “ухо”).

В скифском языке интервокальный *-š-* видоизменился в фонему *-ø-* (или *-w-*). Такой вывод мы делаем на основании следующих данных.

III.1. Скиф. *spáu* [опоῦ] “глаз” (ἄριμα γὰρ ἔν καλέουσι Σκύθαι, ὁποῦ δὲ τὸν ὀφθαλμὸν – Геродот IV, 27) < иран. **spáuš-* “глаз” < и.-е. **spéksus-* тж. Словообразовательной основой в данном случае является иранский корень **SPAS-* [18, с. 1614], продолжение и.-е. корня **SPEK-* “смотреть, видеть” [19, с. 984–985], ср. лат. *specio* “смотрю”, скр. *spaśati*, авест. *spasyēli* “смотрит”. Скифское слово образовано аналогично скр. *cáksus-* “глаз” (производное от скр. глагола *cašte* “смотрит, видит”): **CAŠ-* [19, с. 638–639], ср. авест. *cašman* “глаз”, н.-перс. *čašt* тж.

III.2. Скиф, *kararú-* “крытая повозка, используемая для жилья” (καρარύεσ. οἱ Σκυθικοὶ οἴκοι. ἔνιοι δὲ τὰς κατηρεφέας [книжн. катηρετς] ἀμάξας – Гесихий) < иран. **kerəšaru-* “кибитка кочевников”, ср. тох. А

kursär тж. (мн. ч. *kursärwa/kurtsru*), в *kursar/kwarsär* (мн. ч. *kursarwa/kwärsarwa*).

III.3. Скиф. **krau-kasi-* “белый от снега”, скифское название Кавказа (...Scytae ipsi Persas Chorsaros et Caucasum Croucasim, hoc est nive candidum – Плиний, NH. VI, 50) < иран. **kraušu-* “снег, лед”, ср. греч. κρύος “холод” (из **krusos*), κρύσταλλος “лед, кристалл”, др.-в.-нем. *(h)rosa/(h)roso* “лед”, литов. *krusa/kriuša* “град”, русск. *кроха* [19, с. 622; 20, с. 23, 88]. Второй компонент данного сложения (т.е. *-kasi-*) обычно объясняют как “блестящий” [19, с. 622; 21, с. 116–117].

III.4. Имя собственное (греч.) Λύδαμις, (ассир.) *Tugdammē*, имя царя киммерийцев⁷ (VII в. до н.э.) < иран. **duyda-maiši-* “владеющий молочными овцами” (см. [8, с. 5]), ср. авест. имена собственные *Duyδδ.vā-* f. (мать Заратустры) и *Dawrā.maešī-* m. (“имеющий жирных овец, принесших приплод”). В данном антропониме проявляются две типично скифские языковые черты: (1) процесс перехода **d >* скиф. *l* через стадию зубного фрикативного *δ*, а отсюда неоднозначность записи: греч. Λ наряду с ассир. *T-*; (2) утрата интервокального *-š-*.

IV. Иран. **ry-*, **-ri-* > сарм. *-l-*: скиф. *-ry-*, *-ri-*.

В сарматском языке сочетания *-ry-* и *-ri-* преобразовались соответственно в фонемы */-l-/* либо */-ll-/*, ср. например, сарм. Ἀλανοί / *Alani* (осет. *Allon*) – название одного из главных сарматских племен < иран. **Aryāna-* [4, с. 245–247] осет. *fal-* (приставка) < иран. **pari-*, ср. авест. *pari-*, скр. *pari-*, греч. περὶ- [6, с. 33–41]. Скифский же, напротив, сохранил эти сочетания звуков без изменения, о чем свидетельствуют следующие примеры:

IV. I. Скиф. *anarya-* “гермафродит” (οἱ Ἐνάρεις = οἱ ἀνδρόγυνοι – Геродот I, 105; IV, 67) < иран. **a-narya-* (букв. “не-мужской”), ср. скр. *narya-* “мужской”, осет. *nāl* “муж, мужчина” [4, с. 151, 174; 7, с. 276, 296; 10, с. 13]. Менее вероятным является возведение к иран. **an-arya-* “неарийский” (ср. авест. *anārya-* [18, с. 120]), предположенное Мюлленгофом [14, с. 104].

IV.2. Скиф. *arya-* “арийский, ариец” (ср. авест. *a'rya-*, др.-перс. *ariya-*), выступающее обычно в именах собственных: Ἀρια-πείδης (< индоиран. **arya-paīcas-* “имеющий арийский облик”, ср. ниже V.2.) и Ἀρίαντας (< иран. **arya-vant-* “ариеподобный”, ср. [4, с. 156; 7, с. 280; 10, с. 12; 26, с. 158]).

IV.3. Скиф. **rima-* “число” (выступает в скифском сложении *a-rima-* [ἄριμα] “число один”, ср. выше II.1.) < иран. **rīma-* < иран.-е. **ariθmó-* “число”, ср. др.-в.-нем. *rīm* “ряд, очередность, число”, др.-исл. *rīm* “счет” и т.д. (из герм. **rīma-*), др.-ирл. *rīm* “число”, греч. ἀριθμός тж. [19, с. 60].

V. Индоиран. **ś* **i(h)* > сарм. *sz*: скиф, *ṣ* *ḍ*.

Иранские языки продолжают индоиранские фонемы **ś* и **j(h)*, восходящие к и.-е. **k* и **ǵ(g)*, двояким образом: либо в виде аффрикат *ṣ* *ḍ* (в древнеперсидском и языках, его непосредственно продолжающих), либо в виде аспират *s* *z* (в большинстве иранских языков). Сарматский относился ко второй группе языков, ср. осет. *dās* “десять”, авест. *dasa*, др.-перс. **daṣa* “10” (сохранившееся, в частности, а н.-перс. *dah*, тадж. *dah*, тат. *däh*, бахт. *deh* и т.д.) < и.-е. **dekm̥* “десять”, ср. выше, I.). Скифский же язык сохранил такое положение, как в древнеперсидском, т.е. аффрикаты *ṣ* *ḍ*. Об этом свидетельствуют следующие факты:

V.1. Скиф. *ṣapsa-* “растение, использовавшееся для окраски шерсти и волос в золотистый цвет” (Θάψινον. τὸ ξαντόν, ἀπὸ τοῦ ξύλον τῆς θάψου, ᾧ ξανθίζουσι τὰ ἔρια καὶ τὰς κεφαλὰς. τοῦτο τινες Σκυθικὸν λέγουσι. καὶ ὁ ποταμός, παρ’ ᾧ φύεται τὸ ξύλον, Θόψος κολεῖται – Гесихий) < индоиран. **śapsa-* (1) “какое-то растение”: афг. *sabah* “вид травы”, н.-перс. *sabz* “зелень, трава”, скр. *śaṣpam* п. “(свежая) трава” (с. метатезой неясного происхождения в сочетании *-ps-*), пракрит. *sappha-* “свежая трава” [27, III, с. 318–319, 797]; (2) “какое-то дерево”: хотан. **sausa-* (засвидетельствовано в заимствованиях: комп. *sūs* “кедр”, арм. *saus*, ‘ н.-арм. *sos* “платан”; ср. осет. ирон. *sūsqād*, дигор. *sōsqādā* “липа”) < и.-е. **kopso-* “вид растения (дерева)”, ср. алб. *thanë* f. “кизил” и псл. **sosna* “*Pinus silvestris* L.” (оба из и.-е. **kops-nā-* f.).

V.2. Скиф. *raiṣah-* п. “облик, вид” (лексема зафиксирована в сложных именах собственных: Σπαργα-πεῖθης. имя скифского царя, из индоиран. **spṛga-raiśas-* “подобный юной лозе” [4, с. 175, 183; 7, с. 297–298; 10, с. 16; 28, с. 164], а также Ἀρια-πεῖθης, имя скифского князя, из индоиран. **arya-raiśas-* “обладающий арийским обликом (украшением)” [10, с. 12; 14, с. 117; 16: 11; 28, с. 158]) < индоиран. **raiśas-* “вид, облик, цвет, украшение”, ср. скр. *péśas-* п. “вид, цвет”, авест. *paesah-* п. “украшение”. Не вызывает сомнений, что запись Геродота передает здесь аффрикату [ṣ], поскольку в другом месте он приводит имя князя Массagetов (сына царицы Τίμουρις) как Σπαργα-πίσης. Сопоставление обоих имен, скифского и массагетского, восходящих к единой индоиранской праформе **spṛga-raiśās*, однозначно свидетельствует о соотношении между скифским *ṣ* и массагетским *s*, аналогичном соотношению между др.-перс. *ṣ* и авест. *s*⁸.

V.3. Скифские заимствования в сарматском языке (т.е. праосетинском) и других соседних языках (в том числе финно-угорских, славянских, тохарских, хотанском, чувашском, тунгусских и др.)

В. И. Абаев [4, с. 138–143; 29, с. 7–12] приводит несколько осетинских слов, в которых продолжением индоевропейских заднеязычных палатальных является зубная фонема, и считает их заимствованиями из древнеперсидского языка. Однако это в равной степени могут быть и скифские заимствования. В пользу последнего, по нашему мнению, свидетельствуют следующие обстоятельства: (1) древнее соседство скифов и сарматов (предков осетин); (2) география заимствований: например, лексема **par(a)ṭu-* “секира, топор” проникла не только в осетинский, но также в хотанский, тохарские, финно-угорские, тунгусские, чувашский и, вероятно, в славянские языки (если мы считаем псл. **toporъ* скифским заимствованием с последующей метатезой); (3) отсутствие в древнеперсидском материале тех лексических элементов, для которых предполагается древнеперсидское происхождение (например, **par(a)ṭu-*, **raṭanā-* и т.д.).

Полагаем, что это достаточные основания для того, чтобы считать лексические элементы данного рода происходящими из скифского. Следующие “миграционные слова”, по нашему мнению, восходят к скифскому источнику:

V.3.1. Скиф. **aḍi-* “травя”, ср. *āḍi-gar-* “саранча”, букв. “(насекомое), пожирающее траву”: > тох. А *āti*, в *āt(i)yai* obl. sg. “травя” > тюрк. **ōt* “травя”.

V.3.2. Скиф. **aṭu-ka* adv. “быстро, внезапно” (ср. скр. *āsú-* adj. “быстрый”, греч. ὠκύς тж.): > тох. А *ātuk*.

V.3.3. Скиф. **ṭasta-* “рука” (ср. скр. *hasta-*, авест. *zasta-*, др.-перс. *dasta-* “рука”): > согд. *ḍst*, хорезм. *ḍst*, хотан. *dastā*; афг. *lās*, вах. *last*, шу-гун. *ḍust* “рука”. Данное предположение учитывает распространение форм типа *dasta-* в восточноиранских языках, поскольку трудно признать древнеперсидскую лексему генетическим источником этих всех заимствований.

V.3.4. Скиф. *gaḍa-* “дерево, древесина, лес” (ср. иран. **gaza-* 1) “древесина, дрова”, 2) “тамариск”, 3) “камыш” [30, с. 40]): > осет. ирон. *qād*, дигор. *ṷādā* “лес, (срубленное) дерево, бревно” (ср. осет. ирон. *qāz*, дигор. *ṷāzā* “камыш”); > венг. *gaz* “небольшой лес; поваленное дерево”.

V.3.5. Скиф. **par(a)ṭu-* “топор, секира” (ср. скр. *paraśú-*, греч. πέλεκυς, язг. *parūs*, парачи *pasō* “топор”): > осет. *fārāt*; > тох. А *porat*, В *peret* “топор”; > чув. *purDé*; > тунг. *purta* “нож”; > вотяк. *purt*, зырян. *purt* тж. (откуда заимствовано др.-русс. *порть* “топор”) [31, с. 76]; хотан. *padā* “топор”; псл. **toporъ* тж. (с метатезой согласных под влиянием глагола **tepq* “бью, ударяю”, ср., например, др.-русс. *топоръ*, польск. *topór* и т.д.).

V.3.6. Скиф. **raðanā*- f. “ремень, веревка” (ср. скр. *raśanā*- f. тж., н.-перс. *rasan*): > осет. *ratān* тж.

V.3.7. Скиф. **ðarmi*- “вид дерева” (ср. др.-перс. *ðarmi*- “кедр”, ср.-перс. *sarv* “кипарис”, хет. *kalmi*- “полено, обрубок дерева” < и.-е. **kolmi*-): > осет. *talm* “вид дерева; ильм”.

V.4. В скифской лексике и ономастике находим фонемы, передаваемые в греческом посредством ð и δ, например, Θαυμασάδας (бог вод у скифов, отождествляемый с греческим Посейдоном), Μαδύης (имя скифского царя), τάρανδ(ρ)ος (обитающее в Скифии рогатое животное, похожее на оленя⁹) и т.д. Поскольку иран. **d* в скифском регулярно соответствует / (ср. выше, I), не вызывает сомнения, что скиф. *d/ð/* должно в конечном счете представлять собой фонему, близкую авест. *z* и др.-перс. *d*. Per analogiam скиф. *ð* соответственно должно быть фонемой, близкой авест. *s* и др.-перс. *ð*.

VI. Иран. **-rn-* > сарм. *-rn-*: скиф. *-ll-*

Сочетание согласных *-rn-* в сарматском языке не претерпело изменений (см. ниже, VI.2), тогда как в скифском оно трансформировалось в геминату *-ll-*. Данный процесс на скифской почве подтверждается двумя свидетельствами:

VI.1. Скиф. *Māspallā* f., скифская богиня луны (Μεσπέλλη [книжн. Μέσπλη¹⁰]. ἡ Σελήνη παρά Σκύθαις – Гесихий) < иран. **Mās-pərənā*- f. (с закономерным сохранением **s* в позиции перед взрывным согласным), ср. др.-перс. *Māh*- f. “богиня луны”: *māh*- f. “луна”, бактр. *Maο* “божество луны”, фриг. (из киммер.?) Μάς или Μᾶ f. “богиня луны”¹¹. Данный скифский теоним образован из тех же элементов (только в обратном порядке), что и индоиранская лексема **pṛ̥ṇā-mās*- “полная луна”, ср. скр. *pūr̥ṇa-mās*- “полная луна”, авест. *pərənō.māh*- m. “луна, божество луны” [34, с. 61–62]. Следует заметить, что в хотанском мы встречаем слово *purṛā*- “луна”, которое будучи субстантивированным прилагательным жен. рода, продолжает индоиранскую лексему **pṛ̥ṇā*-f. (букв. “полная”).

VI.2. Скиф. **x^vallah*- n. “хвала, слава” (> псл. **chvala* f. тж.) < иран. **x^varnah*- n. “слава, величие”, ср. авест. *x^varənah*- “царский блеск, величие” (часто выступающее в качестве символа законной царской власти), хотан. *pharrā*-, др.-перс. (из индийского) *farnah*- n. “королевский блеск, слава, счастье” [35, с. 118], согд. *prn*, н.-перс. *farr* “блеск, величие”, бактр. *фар(ρ)ο*, осет. *färn* “счастье, богатство, покой”. Псл. **chvala* неоднократно признавалось иранским заимствованием [36, с. 143–145; 37; 38, с. 25–26; 39, с. 53–54]. Важнейшее доказательство в пользу иранского происхождения данной лексемы приводит Т. Милевский [28, с. 206–207; 40, с. 50],

показавший, что славянское сложное имя **Bogu-chvalь* “славный перед богом” (ср. др.-русск. *Богухваль*, чеш. *Bohuxval*, польск. *Boguchwał*) является точным отражением (“репродукцией”) мидийского *Bagā-farnah*- тж. Скифское существительное ср. рода с основой на *-ah-* (< и.-е. **-es-*) было преобразовано славянами как слово женского рода с основой на *-ā*. Адаптация такого типа является вполне регулярной, с учетом того факта, что другое иранское слово **x^varnah-* н. “пища” (ср. авест. *x^varənah-* н. тж. [18, 1873]), омонимичное (sic!) предыдущему, было заимствовано славянами как **chorna* f. “пища”, также “охрана, защита” [36; 41, с. 36; 42, с. 85–91]. В последнем случае источником заимствования, несомненно, явился один из диалектов сарматского (сохранено сочетание *-rn-*)¹².

VII. Иран. **w/*w'* > сарм, *v/θ*: скиф. *В/w*.

Характерной чертой восточноиранских языков является развитие **w* твердого либо **w'* мягкого. В сарматском языке первый позиционный вариант сохранился в виде *v* (ср. осет. дигор. *väss* “теленос”, ясс. *vas* “bidellum” [13, с. 19, 21], ср. скр. *vatsa-* “теленос”), второй же был полностью утрачен (ср. осет. ирон. *ssäž*, дигор. *insäi* “двадцать” [43, с. 555] < иран. **wī(n)sati*, ср. авест. *wīsaⁱti* “20”, скр. *vimśatiḥ* тж.).

В скифском языке **w'* (мягкое) сохранялось как *w*, тогда как **w* (твердое) развилось в спирант *β*. Наличие такой оппозиции показывают следующие примеры:

VII.1. Скиф. <**wira-* “муж, мужчина” (οἰόρ = ὁ ἀνὴρ – Геродот IV, 110) < иран. **wīra-* тж., ср. скр. *virāḥ*, авест. *vīra-* m. “Mann” [18, с. 145]. Данная этимология является общепринятой [4, с. 172–173; 7, с. 295, 298, 308; 10, с. 151]

VII.2. Скиф. **ahuwtra-* “ум, разум, мудрость” (ἄνωρ. νοῦς ὑπὸ Σκύθων – Гесихий) < иран. **anu-wīra-* тж., ср. курд. *bīr* “память”, н.-перс. *vīr* “разум, ум, память” (< иран. **wīra-*). Префикс *anu-* в аналогичной функции выступает также в санскрите, ср. скр. *anumatīḥ* (“суждение”: *matīḥ* f. “мысль, замысел, цель, понимание, суждение, молитва, гимн”, скр. *anukāmaḥ* m. “жажда, стремление”: *kāmaḥ* m. “стремление, любовь”).

VII.3. Скиф. *maluwyam* (μελύγιον) н. “напиток, приготовленный на меду” < иран. **madu-wya-* (ср. выше, I. 3).

VII.4. Скиф. **βaru-* “широкий” (прилагательное зафиксировано в скифском названии Днепра – βоруσθένης [Геродот, Птолемей, Страбон]) < ндоиран. **wāri-* adj. “широкий”, ср. скр. *ugá-*, авест. *vo^uru-*, греч. εὐρύ- тж. (< праи.-е. **ēwrHú-*).

VII.5. Скиф. **Arti-βāsa-*, скифская богиня счастья и порядка, соответствующая Афродите Урании (Ἀρτίμλασα = Οὐρομένη Ἀφροδίτη – Геро-

дот IV, 59) < индоиран. **Rti-wasištha-* “прекраснейшая *Rti-* (т.е. Судьба)”, ср. ср.-перс. *Ardibehešt* (один из язатов), бактр. Ардохос, богиня, изображенная как римская Фортуна [44, с. 149] < иран. **ərəti-wahišda-* [45, с. 318; 46, с. 324]. Первый компонент **Rti-* (ср. авест. *aši-*, ср.-перс. *ard*) является именем богини счастья (“Glücksgottin”) [15, с. 325, п. 4]; /μπ/ передает в записи Геродота скифский фриктивный [β].

VII.6. Киммер. *βāta* “бог ветра” (имя которого заимствовано фригийцами как *Φατα*, см. ссылку 11) < иран. **Wāta-* “бог ветра”: **wāta-* “ветер”, ср. авест. *Vāta-*: *vāta-* тж., бактр. Оадо “бог ветра”, осет. *wad* “буря, ветер”.

VIII. Индоиран. **th* > сарм. *t*: скиф. *h* (> *ø*).

Индоиранская фонема */*th/* (> скр. *th*, авест. *θ*) в сарматском совпала с фонемой */*t/*, тогда как в скифском она упростилась в *h* (> *ø*), ср., например:

VIII.1. Скиф. **Yakšām-pāyah*, название священного места близ реки Гипанис (Южный Буг), где находился источник с соленой водой (Ἐξαπλαῖος=Ἰραὶ ὁδοὶ “священные пути” – Геродот IV, 52) < индоиран. **Yakšām pathayas* (буквально “пути якшей”). Конечный компонент (-παῖος=ὁδοὶ “пути”) представляет собой скиф. ном. pl. **pāyah* от скиф. *pāu* (< **pahi*) “путь”, ср. скр. *pathi-* тж., мн. ч. *pathayas*, др.-перс. *paθi-* “путь”.

VIII.2. Скиф. **βāša-*, superl. “прекраснейший, -ая, -ее” (прилагательное зафиксировано в имена скифской богини счастья и порядка, отождествляемой Геродотом [IV, 59] с Афродитой Уранией) < иран. **wahištha-*, тж. (ср. выше, VII.5.).

Выводы. Представленные сопоставления фонетических взаимоотношений дают возможность, уже на этом этапе работы, сформулировать вывод о соотношении между сарматским и скифским языками. Приведенные факторы фонологического рода несопоставимо доказывают, что в скифском языке V в. до н. э. представлены такие явления, которые не наблюдаются ни в сарматском праязыке, ни в одном из происходящих от него языков (аланский, ясский, осетинский). Здесь можно указать на такие процессы, как: (1) иран. **d* > скиф. *l*, (2) интервокальное **-š-* > *-ø* (или *-w-*); (3) **-rn-* > *-ll-*. Кроме этого, скифский продолжает использовать индоевропейские гуттуральные палатальные согласные (и.-е. **k *g *ǵh*) в виде аффрикат /θ δ/ и приближается в этом отношении к староперсидскому, а в сарматском здесь употребляются, т.е. продолжается традиция большинства иранских языков.

Перечисленные расхождения наглядно показывают, что нельзя говорить о языках скифов и сарматов, как о близких друг другу диалектах какого-то единого североиранского языка. Это безусловно д в а р а з - н ы х и р а н с к и х я з ы к а.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Здесь нет надобности входить в обсуждение скифской проблемы в целом. Работами К. Мюлленгофа, В. Миллера, В. Томашека, М. Фасмера, В. И. Абаева и др. полностью доказано распространение ираноязычного (т.е. скифского и сарматского) элемента на территории Северного Причерноморья в период от VIII–VII вв. до н.э. до IV–V вв. н.э. Этот этнос был известен классическим авторам под общими названиями «скифы» (греч. Σκύθαι / лат. *Scythae*) и «сарматы» (греч. Σαυρομάται, Σαρμάται / лат. *Sarmatae*). Если под этими наименованиями скифов и сарматов скрывались также некоторые неиранские элементы, что возможно (ср. спорные толкования-этимологизации Джавахишвили, который предполагал северокавказские этно-глоттогенические связи скифов), то приходится согласиться, что для их этнической и языковой характеристики сделано пока недостаточно: ср., однако, попытку изучения О. Н. Трубачевым индоарийского (т.е. сиидского слоя) в Северном Причерноморье (см. [1, с. 39–63; 2, с. 13–29] и мн. др. его работы).

² Харматта [8] выделяет, например, такие изоглоссы, как иран. **ary* > 1) *ary*, 2) *al*, 3) *lr* (осет. *ir*), 4) *il* на основании главным образом антропонимии, данные которой могут быть интерпретированы иначе, чем в работе венгерского ученого, тем более что рассматриваемый им материал (1) неоднороден хронологически, (2) не имеет твердой этнической соотнесенности и (3) мог подвергнуться греческой адаптации.

³ Точка зрения Харматты оспаривается Л. Згустой [10, с. 268–271]. Отрицательно оценил подход венгерского исследователя также В. И. Абаев [7, с. 274], отметивший, что сопоставление фактов не всегда осуществляется им со строго синхронных позиций: возникает опасность усмотреть диалектные различия там, где в действительности мы имеем различия хронологические, отражающие разные этапы звукового развития одного и того же языка.

⁴ В одной из последних своих работ Абаев заявляет: «Концепция двух диалектов, скифского и сарматского, восходящая еще к Геродоту и принятая также Фасмером, имеет наиболее солидную базу» [7, с. 274].

⁵ В литературе по данному вопросу соотношение греческого названия Σκύθαι и скифского племенного названия Σκόλοτοι истолковывается по-разному; не убеждает, однако, ни точка зрения, отделяющая друг от друга оба эти этнонима, ни имевшие место попытки выяснить возникшую соотнесенность (ср., например, выведение греч. Σκύθαι из **skul-ta-*, где *-ta-* является коллективно-множественным показателем, а **skul-* якобы позаимствовано у доиранского населения этой территории [4, с. 243–244; 7, с. 363–364]).

⁶ Из восточноиранских языков лишь хотанский сохранил начальный *h-*, ср. хотан. *hauda* “семь”.

⁷ Невозможно определить, является ли данное имя собственное киммерийским или скифским, пока не будет решен вопрос об этнической принадлежности киммерийцев. Материал, которым мы здесь располагаем, еще более скромнен, чем имеющийся в отношении скифов, а трудности более значительны. Серьезную проблему представляет хотя бы уже само название этого народа: ведь греч. Κίμμεριοι эллины получили не от самих киммерийцев, а от оседлого анатолийского населения, которое обычных степняков называло **gimmariiai*, ср. хет. *gimmaraš* “степь”, лув. *immari-* тж. На данном этапе исследования следует склоняться к точке зрения, в соответствии с которой киммерийцы представляют собой народ иранского происхождения, родственник скифам. Об этом свидетельствует следующее: (1) сталкиваясь с киммерийцами в Малой Азии, восточные народы с трудом отличали их от появившихся там позднее скифов и часто смешивали оба этноса; (2) в греческих источниках эти народы не всегда различаются; (3) представления греков о киммерийцах имеют типично “скифский” характер, например, Нρώς Κίμμεριος представлялся в образе скифского лучника; (4) в Библии (Книга Бытия, III, 2, 3) *Askeuez* (т.е. эпоним скифов) считается сыном *Gomer* (т.е. эпонима киммерийцев); (5) по культуре и языку киммерийцы ближе всего к скифам [6, с. 125; 12, с. 169 и сл. 22, с. 115; 23, с. 131; 24, с. 88; 25, с. 10–13]; (6) археологически культуры киммерийцев и скифов почти тождественны [26, с. 171–173].

⁸ Уже Абаев сообщает, что скифские имена Σπαργα-πεϊθης и Ἀρια-πεϊθης выступают “с др.-персидским оформлением *θ* вместо *s*” (ср. [4, с. 175; 7, с. 297]), но он ограничивается лишь этой информацией.

⁹ Из индоиран. **śaran-tara-* (см. [32, с. 62–65; 33, с. 49–53]), ср. скр. *śarabha-* “вид оленя”, манс *šuorp, šōrp* “лось”.

¹⁰ В лексиконе Гесихия данная глосса находится между статьями μεσοφέρδειν и μεσπίλι (книжн. μεσκήλα), поэтому алфавитный порядок заставляет нас принять конъектуру: Μεσπέλλη (книжн. Μέσπλη).

¹¹ Фригийская богиня Μάς/Μᾶ в новофригийской надписи (Но. 48) соседствует с такими заведомо иранскими божествами, как *Miθra-* и *Wāta-* (ср. ... Μίτρα Φάτα κε Μας Τεμρογέιους κε Πουντος Βοσ κε ...), что склоняет к выводу об иранском (предположительно киммерийском) происхождении имени и данной богини.

¹¹ Фонологические, хронологические и формальные аспекты вышеупомянутых заимствований, свидетельствующих об интенсивных славяно-иранских контактах в скифский и сарматский периоды, будут рассмотрены нами в специальной работе.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. ТРУБАЧЕВ О. Н. О синдах и их языке // ВЯ, 1976. № 4.
2. ТРУБАЧЕВ О. Н. Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в северном Причерноморье // ВЯ. 1977. № 6.
3. GAUTHIOT R. Essai de grammaire sogdienne. Premiere partie. P., 1914–1923.
4. АБАЕВ В. И. Осетинский язык и фольклор. Т. I. М.; Л., 1949. С. 147–244.
5. АБАЕВ В. И. Isoglosse scito-europoe // Annali Istituto Universitario Orientati Napoli. S. linguistica. IV. 1962.
6. АБАЕВ В. И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке востока и запада. М., 1965.
7. АБАЕВ В. И. Скифо-сарматские наречия // Основы иранского языкознания. Т. 1; Древнеиранские языки. М., 1979.
8. HARMATTA J. Studies in the language of the Iranian tribes in South Russia // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. 1950/1951. T. 1.
9. HARMATTA J. Studies in the history and language of the Sarmatians. Szeged, 1970.
10. ZGUSTA L. Die Personennamen der griechischen Städte der nördlichen Schwarzmeerküste. Die ethnischen Verhältnisse, namentlich das Verhältnis der Skythen und Sarmaten im Lichte der Namenforschung. Praha, 1955.
11. VASMER M. Untersuchungen über die älteste Wohnsitze der Slaven. I: Die Iranier in Südrussland. Leipzig, 1923.
12. VASMER M. Skythen. Sprache // Reallexicon der Vorgeschichte. 1928. Bd 12.
13. NÉMETH J. Eine Wörterliste der Jassen, der ungarländischen Alanen. B., 1959.
14. MÜLLENHOFF K. Deutsche Altertumskunde. Bd III. B., 1892.
15. HUMBACH H. Scythe-Sarmatica // Die Welt der Slaven. 1960. Jg. V, Hf. 3–4.
16. ОРАНСКИЙ И. М. Введение. Иранские языки в историческом освещении // Основы иранского языкознания. Т. I: Древнеиранские языки. М., 1979.
17. SZEMERÉNYI O. Four Old Iranian ethnic names: Scythian – Skudra – Sogdian – Saka. Wien, 1980.
18. BARTHOLOMAE, Chr. Altiranisches Wörterbuch, Strassburg, 1906. (2-te unveränderte Aufl. B., 1961).
19. POKORNY, J. Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bern; München, 1959.
20. ILLICH-SVITYCH V. M. Nominal accentuation in Baltic and Slavic. Cambridge; London, 1979.
21. EILERS W., MAYRHOFFER M. Namenkundliche Zeugnisse der iranischen Wanderung? Eine Nachprüfung // Die Sprache. 1960. Bd VI.
22. MINNS E. H. Scythians and Greeks. Cambridge, 1913.
23. HARMATTA J. Le problème cimmérien // Archeologiai Eriesitő. 1946–1947. Ser. 3. № 7/9.
24. POTRAIZ, J. Die Skythen in Südrussland. Basel, 1963.
25. АБАЕВ В. И. О некоторых лингвистических аспектах скифо-сарматской проблемы // Проблемы скифской археологии. М., 1971.

26. КУКЛИНА И. В. Ранние известия о скифах и киммерийцах // ВДИ. 1981, № 2.
27. MAYRHOFFER M. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterouch des Altindischen. Bd I–III. Heidelberg, 1953–1979.
28. MILEWSKI I. Indoeuropejskie imiona osobowe. Wrocław, Warszawa; Krakow, 1969.
29. АБАЕВ В. И. Древнеперсидские элементы в осетинском // Иранские языки. Т. 1. М., 1945.
30. СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ И. М. Флора иранской прародины // Этимология. 1972, М., 1974.
31. REDEI K. Zu den indogermanisch-uralischen Sprachkontakten. Wien. 1986.
32. ISEBAERT L. Encore grec *tápanδ(ρoς)* “renne” // Giotta. 1982. LX, Hf. 1/2.
33. WITCZAK K. T. Tocharian B *karse* “hart, deer” and Hittite *karšaš* “locust, grasshopper” // Tocharian and Indo-European studies 1990. IV.
34. SCHERER A. Gestirnnamen bei den indogermanischen Völliera. Heidelberg, 1953.
35. BRANDENSTEIN W., MAYRHOFFER M. Handbuch des Altpersischen. Wiesbaden, 1964.
36. GOŁAB Z. The initial *x-* in Common Slavic: a contribution to prehistorical Slavic-Iranian contacts // American contributions to the Seventh International Congress of slavists. The Hague, 1973.
37. RECZEK J. Najstarsze słowiańsko-irańskie stosunki jezykowe. Kraków, 1985.
38. МАРТЫНОВ В. В. Балто-славяно-иранские отношения в глоттогенез славян // Балто-славянские исследования. 1980. М., 1981.
39. МАРТЫНОВ В. В. Язык в пространстве и времени. К проблеме глоттогенеза славян. М., 1983.
40. MILEWSKI T. Ewolucja morfologiczne indoeuropejskich zlozonyoh imion osobowych // BPTJ. 1957. XVI.
41. ТРУБАЧЕВ О. Н. Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология. 1965. М., 1967.
42. RECZEK J. Iranische Entlehnungen im Urslavischen // FO. 1968. IX.
43. ИСАЕВ М. И. Осетинский язык // Основы иранского языкознания. Т. 4: Новоиранские языки. Восточная группа. М., 1987.
44. GÖBL R. Zwei neue Termini für ein zentrales Darum der alten Geschichte Mittelastem, das Jahr I des Kušankönigs Kaniška. Wien. 1964.
45. ЛИВШИЦ В. А. [Перевод сурх-коральской надписи] // Массон В. М., Рамодин В. А. История Афганистана. Т. 1. М., 1964.
46. СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ И. М. Бактрийский язык // Основы иранского языкознания. Т. 2: Среднеиранские языки. М., 1981.

Перевел с польского Уткин А. А.

Кристоф ВЬЕЛЬ

ОСЕТИНО-АРИЙСКИЙ ГЕРОИЧЕСКИЙ МИФОЦИКЛ*

(Перевод с французского доктора филол. наук, профессора Северо-Осетинского
госуниверситета им. К. Л. Хетагурова Камболова Т. Т.)

Использованные источники и сокращения

Для устных преданий, собирание которых началось только во второй половине девятнадцатого века, проблема источников стоит совершенно иным образом, чем в Древней Греции или Древней Индии. Базовым материалом для изучения осетинского героического мифоцикла, называемого «нартовским», являются различные, порой многочисленные, версии, каждый эпизод которых записан непосредственно из уст *сказителей*, хранивших их в памяти, и устные повествования которых были записаны исследователями более или менее верно в зависимости от случая. Этот материал преданий, который единственно является «подлинным», следует отличать от современных литературных версий, в прозе или стихах, составленных впоследствии *редакторами*, стремившимися представить читательской публике связное и/или единообразное изложение совокупности этих эпизодов.

0.1. Для первых собраний версий, большинство из которых были резюмированы Ж. Дюмезилем в его *Légendes sur les Nartes*, вышедшем в свет в 1930 г. (сокращенно *LN*, когда речь идет о резюме), собраний, представленных здесь в порядке их появления, мы использовали следующие сокращения¹.

ОТ: «Осетинские тексты», собранные Д. Чонкадзе и В. Х. Цораевым, переведенные и прокомментированные А. Шифнером, *Записки Императорской Академии Наук* 14, прил. 4, 1868, с. 43-92; осетинский текст и русский перевод.

ССКГ V, VII и IX: «Осетинские народные сказания: нартовские сказания» Дж. Шанаева, *Сборник сведений о кавказских горцах* 5/2, (Тбилиси) 1871, с. 2-37; «Из осетинских народных сказаний: нартовские сказания» того же составителя, *ibid.* 7/2, 1873, с. 1-21; «Из осетинских сказаний о нартах» Г. Шанаева, *ibid.* 9/2, 1876, с. 1-64; на русском языке.

ОЭ I и III: В. Ф. Миллер, *Осетинские этюды*, М., 1881 и 1887 (Ученые записки Императорского Московского университета, Отдел историко-филологический, 1 и 8), т. 1, с. 14-77 (осетинский текст и русский перевод; ср. немецкий перевод с осетинского Н. Hubschmann, «Sage und Glaube der Osseten», *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft* 41, 1887, стр. 539-567) и с. 137-158 *passim* (только на русском), а также т. 3, с. 170-174 (на осетинском и русском).

СМЭ: «Осетинские сказки» В. Ф. Миллера, *Сборник материалов по этнографии* I, 1885, с. 113-140; на русском языке.

СМК: «Сказания о нартах» А. Кайтмазова, *Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа* 7/2, (Тбилиси) 1889, с. 3-36; на русском языке.

ДС: *Дигорские сказания* В. Ф. Миллера, М., 1902 (*Труды по востоковедению* 11); осетинский текст и русский перевод.

ДК: *Дигорон кадæнгитæ* М.С. Туганова [Tuig'anti Maxarbegi], Владикавказ, 1911; на осетинском языке.

ПНТО I, II, III и V: *Памятники народного творчества осетин*, Владикавказ, т. 1: *Нартовские народные сказания* Г. Шанаева, 1925; т. 2: *Дигорское народное творчество* М. К. Гарданова [Gardanti Mixal], перевод Г. А. Дзагурова [Dzagurti Gubadi], 1927; т. 3: *Ирон адæмы таурæгътæ, кадджытæ æмæ аргъæуттæ* Ц. Б. Амбалова [Æmbalty Cocko], 1928; т. 5: *Ирон адæмон сфæлдыстад*, 1941; на русском и осетинском языках.

ХИАУ: *Хуссар ирон адæмы уацмыстæ*, т. 1: *Нарты кадджытæ*, Цхинвали, 1929; на осетинском языке.

ИОЭ: *Из осетинского эпоса, девять нартовских сказаний* В. И. Абаева, М.-Л., 1939; осетинский текст и русский перевод.

0.2. После войны большинство из ранее опубликованных рассказов, особенно те, которые появились зачастую конфиденциальным образом, а также часть записанных, но не опубликованных, собранных в Северной Осетии в архиве Северо-Осетинского научно-исследовательского института во Владикавказе или в Южной Осетии в архиве Юго-Осетинского научно-исследовательского института в Цхинвали, были изданы в сборниках, которые на этот раз были созданы в соответствии с более жесткими научными критериями. Для них использованы следующие сокращения:

ИАС I и II: *Ирон адæмы сфæлдыстад*, под ред. В.И. Абаева [Abaity Vaso] и З.М. Салагаевой [Salægaty Zoja], 2 т., Орджоникидзе [= Владикавказ], 1961; на осетинском языке.

НТХ: *Нарты таурæгътæ æмæ хабæртæ*, изд. А. Х. Базырова, Цхинвали, 1973; на осетинском языке.

Н: Нарты, осетинский героический эпос, изд. Т. А. Хамицаевой и др., 3 т., М., 1989-1991 (серия *Эпос народов СССР*). Этот сборник в настоящее время считается эталонным. Первый том (1990) включает осетинские тексты, второй том (1989) их русские переводы и третий том (1991) их комментарии, сопровождаемые в каждом случае списком различных существующих версий (опубликованных или нет), а также некоторые дополнительные сведения (в частности, о сказителях и исследователях). Сборник текстов подразделяется на 41 главу, соответствующие крупным темам/эпизодам («сюжетам»), выделяемым в преданиях, и содержит 137 пронумерованных рассказов (процитированных в нашей работе как *Н.* + их номера арабскими цифрами), к которым в некоторых случаях добавляются (только на русском языке) одна или две «дополнительные» версии («приложения») к главе (процитированные у нас как *Н.* + глава римскими цифрами + *прил.* 1 или 2). Если использованный текст упомянут только в списке «вариантов», ему присваивается номер в рамках этого списка (цитируется у нас как *Н.* + глава + *вариант* с присвоенным номером).

0.3. К синтетическим версиям мы будем с осмотрительностью использовать элементы, зачастую беспорядочно смешиваемые В. Пфаффом² в его статье 1871 г. (сокращенно *ССК*, когда речь идет о самих преданиях), и мы даже воздержимся от цитирования в нашей работе мало достоверной³ «эпической» версии, появившейся в Южной Осетии.⁴ Напротив, по двум причинам мы используем вульгату, представленную в сборнике, опубликованном в Северной Осетии, несмотря на тот факт, что речь не идет о необработанных материалах. Во-первых, она была хорошо выверена специалистами (особенно В. Абаевым) на базе текстов аутентичных версий (которыми бы мы иначе не располагали); во-вторых, именно с учетом серьезного подхода к его составлению, она была почти полностью переведена на французский язык и прокомментирована Ж. Дюмезилем в его *Livre des Héros*, появившемся в 1965 г. (сокр. *LH*, когда речь идет о переводах). Эта синтетическая вульгата будет цитироваться в следующих сокращениях:

НК: Нарты кадджытæ, под редакцией В. И. Абаева и др., Дзæуджыхъæу [= Владикавказ], 1946, 2-е изд. 1949; на осетинском языке. См. русский перевод: *Сказания о нартах, осетинский эпос*, 4-е изд. (включающее дополнительные эпизоды). Цхинвали, 1981.

1. Общие положения

1.1. То, что те, кого называют осетинами [Ossètes]⁵, являются последними «потомками» древнего скифского населения через алан, своих более прямых «предков»⁶, не имеет особого значения. Что, на наш взгляд, представляется действительно примечательным, так это то, что этот маленький народ, расселенный в центре Кавказского массива (вокруг Владикавказа), язык которого принадлежит к северо-восточной иранской языковой группе, и который сам себя называет *Ир*⁷, прожил до середины прошлого века (XIX века – прим. переводчика), сохранив архаичную традиционную цивилизацию⁸. Действительно, несмотря на сменявшие друг друга фазы христианизации и исламизации, вызванные различными политическими обстоятельствами, но оказавшими только поверхностное влияние⁹, этот народ, и в особенности его элита, начал выходить из устной культуры¹⁰, чтобы войти в письменную культуру (т.е. прежде всего в культуру «Книги», Библии или Корана), только в самом начале девятнадцатого века (первая работа на осетинском языке, введение в Писание, была отпечатана в Москве в 1798 г.)¹¹. Кроме того, вследствие отсутствия настоящего систематического и мощного религиозного «корпуса», политеизм, наблюдавшийся тогда, даже если он, несомненно, и претерпел изменения в течение веков, особенно вследствие синкретичной интеграции христианских элементов, тем не менее, не испытал идеологического разрушения, сходного с тем, что в Индии или в Иране вызвали реформы брахманизма или маздеизма (который его не затронул)¹². Этот архаизм осетинских преданий был отмечен уже в ходе первых этнографических исследований¹³. В частности, они показали сохранение оригинального традиционного героического мифоцикла, мифоцикла «нартов», который также встречается у других кавказских народов, но в этих случаях характеризуется не только наличием общих элементов (персонажей, мотивов), но и некоторым числом значимых структурных трансформаций¹⁴. У осетин, которые нас в данном случае интересуют, этот родовой термин «нарт», признанный как соответствие санскритскому *nara* и греческому ἀνήρ¹⁵, может быть точно переведено как «герой». Как и в Греции, он означает совершенно особую человеческую расу, которая предшествовала расе современных людей, качественно превосходя ее (*нартае уыдысты тыхджын адам*, «нарты были могучим народом», *ХИАУ* 20; ср. *СМК* 3 = *Н. II прил.*), и которая была такой же смертной. Появившись, как считается, на земле после «великанов» (*уайгуытае*, см. *НТХ* 39 & 205 = *Н* № 3 и 2)¹⁶ и других сверхъестественных созданий¹⁷, эта раса отличалась и от тех, чье общее название – *зедтае амае дауджытае*¹⁸ – позволяет иденти-

фицировать их как божеств (бессмертных). Но она еще жила рядом с ними (*нарт æмхæрд, æмнуæзт уыдысты дауджытимæ*, «нарты имели обыкновение есть, пить с богами»), НК 64 = LH 69), и, как мы увидим, главные нарты были, кроме того, по происхождению полубогами. Однако однажды эта героическая раса полностью исчезла с лица земли (см. эпизод о «конце нартов», Н. ХLI, к которому мы еще вернемся).

Многие осетинские фамилии возводили своих первых предков к тому или иному нарту,¹⁹ так как подлинность существования и подвигів этих героев в то время рассматривалась как реальность, «подтверждаемая» следами, вписанными в пейзаж, составленный древними местами собраний, жилищами или могилами, которые им традиционно приписывались²⁰. Ученые²¹, напротив, никогда не сомневались в их «сказочном» характере, лишенном какой-либо историчности. Действительно, если в данном случае можно говорить о четко определяемой мифологической героической эпохе, то, напротив, не существует никакой осетинской героической эпохи [*Heroic Age*], устанавливаемой на основе самих текстов, которая могла бы побудить к глобальной исторической интерпретации последних²², даже если некоторые из их конкретных элементов, особенно выделяемые в ономастике, и были подвергнуты исторической интерпретации и даже «датированы»²³. Это может быть объяснено двумя причинами. Во-первых, отсутствие эпической повествовательной традиции нормированного типа не позволило сохранить существенные описания *реалий* прошедших эпох, которые, будучи закрепленными в тексте, могли бы переходить от поколения к поколению. Во-вторых, сказители нартовского цикла, которые не были «профессионалами» в научных исследованиях²⁴, не стремились расположить ретроспективно своих героев в наиболее древнем славном историческом контексте, память о котором они сохранили, и который мог служить правдоподобной рамкой для их историй. Таким образом, хотя зачастую материальные, а еще шире культурные *реалии* нартовского цикла и представляют собой подлинные скифские «пережитки»²⁵, тем не менее, в преобладающем большинстве они являются, прежде всего, теми, которые еще существовали у осетин в прошлом веке. Однако, поскольку в период начала записи преданий о нартах осетинский народ сам находился на стадии выхода из традиционного общества, некоторые из его обычаев или его верований, унаследованных от предков, в это время уже исчезли из социальной реальности и были известны только потому, что они еще сохранялись в недрах героических историй, которые только и могли о них свидетельствовать.

1.2. Отсутствие какой бы то ни было канонизации осетинского героического предания является ее важной характеристикой. Действитель-

но, нельзя даже утверждать, чтобы у осетин, в отличие от черкесов, «вплоть до 1850 г. предания о нартах *систематизированно* сохранялись профессиональными сказителями»²⁶, и даже если предположить, что это происходило, следует отметить, что, «начиная с этого времени, они продолжали существовать только благодаря ненадежному сохранению в памяти нескольких стариков»²⁷. Действительно, только Б. Гатиев²⁸, описывая традиционный праздник, свидетельствует о том, что люди проводили этот день на *ныхасе* (общественное место села), слушая «знатоков преданий», которые рассказывали им о чудесных подвигах предков (имея в виду нартов). Однако В. Пфафф незадолго до этого отмечал, что осетинские «сказители» (называемые *амонаг* или *кадагганаг*) не составляли профессионального сообщества, не делали из своего искусства ремесла и не считали себя специалистами по преданиям, и после признания своего собственного информатора о том, что тот забывает их, предупреждал об опасности их быстрой утраты²⁹. В. Миллер³⁰ со своей стороны установил, что осетинские дети имели о нартах только очень неясное представление. Наконец, М. Туганов³¹ сетовал на то, что осетины, перешедшие на русский язык, ничего более не знают о нартах и больше интересуются героями былин. Впрочем, запись рассказов цикла продолжалась вплоть до шестидесятых годов. Но, учитывая все большую со временем вероятность непосредственного влияния на рассказчиков как литературных версий, так и мотивов, заимствованных из сборников сказок, широко распространенных после советской революции и реализации программы ликвидации массовой безграмотности, предпочтение отдавалось наиболее старым версиям, на основе которых был произведен отбор, результаты которого были включены в сборник 1946 г. (НК).

Это отсутствие канонической формы, традиционно признанной в качестве таковой, составляет важную методологическую проблему для мифологического изучения нартовского цикла. Среди использованных версий ни одной не может быть отдано предпочтение *a priori*, однако мы попытаемся выделить черты, общие для наибольшего их числа, не отказываясь и от обращения к синтетической вульгате (НК, ср. ЛН), в которой не только эпизоды, как это уже отмечалось, текстуально основаны на аутентичных текстах, но которая, кроме того, часто имеет то преимущество, что в результате сопоставительной работы и целостного рассмотрения цикла проясняет то, что в сознании многих сказителей стало фрагментарным, неясным или противоречивым. Тем не менее, мы позволим себе использовать также единично отмеченные элементы в том случае, когда они носят явно архаичный характер, не сохранившийся в других случаях. Наконец, иногда мы будем вынуждены производить некоторые обобщения,

когда согласование деталей версий не будет представляться возможным. В этом случае цель будет состоять в том, чтобы представить максимальное число возможных соответствий с элементами, выявленными в предыдущих двух главах [речь идет о первых двух главах настоящего исследования Кристофа Вьеля, посвященных индийскому и греческому мифоциклам – *прим. переводчика*], даже если состояние осетинского героического предания не будет позволять в данном случае произвести полное «установление параллели» между целыми эпическими поэмами, как мы это смогли сделать с героическими мифоциклами в Греции или в Индии через их обширные эпические повествования.

1.3. Действительно, общая структура осетинского героического мифоцикла, в том состоянии, в котором она нам доступна, представляется чрезвычайно упрощенной. Нарты сведены к двадцати героям, называемым поименно, большинство из которых распределено между тремя фамилиями и только в трех поколениях. Положение героев в относительной хронологии не может, таким образом, служить аргументом для подтверждения сопоставлений, как это было в случае с Италией и Индией, тем более, что иногда некоторые персонажи, кажется, представляют, прежде всего, функциональные «типы», способные выступать в любых эпических поэмах, но в соответствии с привычной «ролью», которую они неизменно исполняют. Особенно это относится к главному женскому персонажу, Сатане, «идеалу кавказской хозяйки»³², но которая также всегда находит «уловку», чтобы решить проблемы (используя в благих целях *хин*, т.е. «магическую хитрость»). Касается это и Сырдона, этого «злокозненного» в обоих смыслах слова «бедствия нартов» (*нарты фыдбылыз*)³³, сколь коварного, столь и злонамеренного (использующего *хин* во зло), к которому можно с полным основанием применить термин «омрачитель праздника» или *трикстер*³⁴. Распространенность таких персонажей, а также зачастую взаимозаменяемые характеристики главных героев и изменчивость некоторых мотивов от одной версии к другой могли бы, таким образом, привести к тому, чтобы отдать предпочтение скорее инвентарю («грамматике») составных микроэлементов мифоцикла и отказаться от любой попытки выделить в его рамках некоторую упорядоченность на уровне эпизодов или даже эпических поэм.

Тем не менее, ниже будет показано, что два главных осетинских героя, Сослан и Батраз, между которыми нарты так и не смогли сделать выбор, когда однажды речь шла о том, чтобы назвать «лучшего» (*хуæздæр*) из двух (*ПНТО* II 57-58 = *Н.* № 89, ср. *LN* 141)³⁵, не только различным образом характеризуются, подобно Гераклу и Ахиллесу в Греции или Раме и Арджуне в Индии, но, кроме того, по своим основным, наиболее из-

вестным приключениям, принадлежат, как и последние, если не к двум эпохам, то, по крайней мере, к двум совершенно различным по своим рамкам и общим характеристикам *эпическим поэмам*.

Таким образом, мы начнем с сопоставления самого великого осетинского героя Сослана с Гераклом и Рамой, самыми великими, соответственно, греческим и индоарийским героями, с которыми он разделяет, во-первых, ряд общих характеристик, во-вторых, типовую последовательность событий на охоте, в этом случае повторяющуюся, дублирование которой после ряда испытаний приведет к смерти героя и к его увековечению, не проходя, таким образом, в этом случае через великое сражение с врагами богов. Затем мы представим эпизоды, сгруппированные под заголовком «великие войны нартов», т.е. внутренние или внешние конфликты, затрагивающие героев, с которыми связан мотив божественной воли. В этих крупных конфликтах центральным персонажем на этот раз является Батраз или его очевидный субститут. Затем будет детально проанализирован самостоятельный эпизод его рождения, что позволит нам выявить ряд соответствий, которые он имеет с греческим эпизодом о Пелее [Pelée] и Тетис [Thétis] и индийским эпизодом о Пуруравасе [Purūravas] и Урваши [Urvāśī], а потом перейти, с одной стороны, к изучению противоположных характеристик Батраза и Сослана, соответствующих аналогичным характеристикам, выявленным между Ахиллесом и Гераклом или между Арджуной и Рамой, и, с другой стороны, к рассмотрению отдельных характеристик, свойственных Батразу, параллельных характеристикам его греческого и индийского аналогов. Закончим мы несколькими отрывками из преданий, содержащих другие соответствия, касающиеся вновь солнечного и/или волшебным образом бронированного героя.

2. Деяния Сослана

2.0. Сослан (или, в черкесской форме, Созырыхъо), вне всякого сомнения, является самым популярным и наиболее богатым историями из всех нартовских героев (ср. *Н. VII-XIX*, № 30 – 55 + *прил.* и *вар.*). Любимый герой сказителей, он часто становится для них «истинным» героем, способным сыграть заглавную роль в любом эпизоде, иногда, таким образом, выполняя под своим именем функции, которые ранее могли быть возложены на Батраза или на какого-нибудь другого, менее знаменитого нарта. Однако в нашем анализе мы ограничимся признанными наиболее традиционными эпизодами деяний Сослана, теми, которые, как мы увидим, содержат наиболее полные сходства с характерами и историями героев Геракла и Рамы.

Как и в случае с Гераклом, в подвигах Сослана зачастую не обнаруживается преемственная связь между различными эпизодами. Эта *фрагментарность* его деяний предстает особенно наглядной в связи с тем, что Сослан характеризуется, подобно двум своим аналогам, как герой, который «покрывает землю своими подвигами»³⁶, большинство из которых были совершены в совершенно разных местах очень далеко от селения, где жили нарты. Кроме того, в Сослане распознается сам тип цивилизаторского «культурного героя»³⁷, особенно в том, что своими победами над чудовищами он добывает нартам новые пастбища, так же, как Геракл и Рама открыли своими подвигами новые пространства для цивилизации.

Именно этой особой связью с пространством, характеризующей одновременно и героя, и структуру его деяний, мы начнем описание основных характеристик Сослана, сопоставимых с качествами, выявленными у двух других великих героев, греческого и индийского.

2.1. Общая характеристика героя

2.1.1. Божественное отцовское происхождение

В различных сказаниях о рождении Сослана (*Н.* VII, ср. *НК* 64 = *ЛН* 69) постоянным элементом является то, что блистательная Сатана, которую великий дигорский сказитель Кертиби Кертибити³⁸ называл *Ахсинæ*, «Госпожа» (*ПНТО* II 9-10 = *Н.* № 31)³⁹, оказавшись однажды на берегу реки, возбудила желание в каком-то мужчине на другом берегу, и тот покрыл своим семенем камень, из которого родился Сослан. Этот мотив о существе *πετρογενής* (рожденном из камня) встречается уже в древности в связи с богом Митрой⁴⁰. Однако в данном случае мы считаем важным отметить тот факт, что, как правило, Сатана сама извлекает из камня того, кого она отныне будет называть «не рожденный мной сын» (*ме 'наеныййаргае лаппу Н.* №33), а также то, что старинная версия (*ОЭ* I 28 = начало *Н.* №42, ср. *ЛН* 76-77) гласит, что когда все боги (*zædtæ*) хотели сделать эту красивую женщину своей любовницей, один из них, Уастырджи (буквально «святой Георгий»), покровитель мужского начала (определяемый как «бог мужчин», *лагты дзуар*, в *НК*67), покрыл своим семенем камень и вдохнул туда «душу» (*уд*). Этот же Уастырджи, предстающий генетическим отцом Сослана, в другом старинном сказании (*ССКГ* V 17-22, ср. *ЛН* 29-32, не включенном в *Н.*) тщетно пытается соблазнить добродетельную Сатану, гостем которой он был, пользуясь тем, что ее супруг отправился в поход на год⁴¹. Женщина в конечном итоге решается под влиянием сильного желания (магического объекта) совершить *прелюбодеяние* с (другим) божеством. «Проступок» раскрывается по

возвращении ее супруга, который ее тотчас покидает. Чтобы вернуть его, она *наряжается* мужчиной и, не будучи узнанной, убеждает своего супруга, под влиянием той же похоти, принять анальное введение, т.е. совершить такой же проступок, что и она. Так они оказались в расчете и смогли прийти к согласию. Таким образом, через ключевой женский персонаж Сатаны проявляются все составляющие мотива Амфитрионы. Действительно, с одной стороны, в рождении героя именно она играет главную роль «матери» героя, реально его произведшей на свет, даже если она и не рождает его, в то время как его генетическим отцом является, по одной из версий, один из самых великих богов. В другом эпизоде, где она также играет главную роль, на это раз собраны отсутствующие элементы мотива, предшествующие самому зачатию, а именно отсутствие супруга, божественная хитрость, побеждающая женскую добродетель, «греховное» прелюбодеяние и даже изменение пола (соблазненной супругой, а не божеством), для того, чтобы сыграть «роль» мужа.

2.1.2. Самый могучий из героев

Сослан – единственный нарт, к которому применяется «фольклорный» мотив «искателя силы» (*тыхагур*). Он решает покинуть селение нартов, где ему нет равного, чтобы обойти мир и попытаться найти кого-нибудь, более сильного, чем он (Н. X, ср. НК 70-73 = ЛН 74-78). Со своей стороны, именно с ним хочет потягаться непобедимый великан Мукара, «сын Силы» (*Тыхы фырт*), как раз потому, что Сослан считается самым сильным из нартов (ССКГ VII 1-4 = Н. XV прил. 1, ср. ЛН 80-81), и герой в борьбе с великаном, в прямом смысле слова более «сильным», чем он, должен на этот раз проявить хитрость и показать себя «более сильным умом» (*зондаей тыхджындар*, ОЭ I 32 = Н. № 42, ср. ЛН 82).

На эту исключительную мощь, свойственную также Гераклу и Раме, указывает, во-первых, дигорский эпитет *næraeton*, «мужественный духом» или «героический» (где первый составной элемент связан с *нарт*), который преимущественно⁴² применяется к Сослану, во-вторых, его массивная внешность (широкие плечи и толстая шея)⁴³ и его небывалый рост, о котором свидетельствует реально существующий скелет, приписываемый Сослану⁴⁴.

2.1.3. «Маргинал» в путешествии по дикому миру

Итак, как мы сказали, молодой Сослан покидает селение нартов, чтобы посмотреть мир. И действительно, большинство необычайных

приключений героя, которые он совершает в одиночку, происходит, как у Геракла и Рамы, в диких «приграничьях», расположенных за пределами обитаемого мира. Так, из одного сказания мы узнаем о том, что он странствовал в течение семи лет (*ССКГ* VII 4 = *Н. XVI прил.*, ср. *LN* 99-100), а в другом он определяется как «странствующий рыцарь» (*хæтæг барæг, ПНТО* I 66 = *Н. XXXIX прил. 2*, ср. *LN* 140).

Как и в случае с Гераклом, герой может получать характеристику, соответствующую среде, в которой он действует, т.е. определяться как «дикий». И в сексуальном отношении его можно назвать «столь же предприимчивым с женщинами, как и Уастырджи»⁴⁵, даже если он и не является в полном смысле многоженцем (поскольку, хотя у него и было множество любовных приключений, у него не бывает никогда более одной жены в каждой истории). Однако следует особо подчеркнуть дикую жестокость некоторых его поступков, таких как уродование и расчленение, более подходящих в отношении подстреленных на охоте животных, чем к убитым или еще живым людям, над которыми, как и греческий герой, он их производит (*Н. XIII, ССКГ* VII 6, ср. *LN* 81-82 & 99-100, *LN* 81). Кроме того, этот персонаж, «патетический (...), полный противоречий, способный на ошибки и слабости»⁴⁶, допускает в достаточно достоверном эпизоде (*Н. XXXV*, ср. *LN* 92-94, *LH* 102-109)⁴⁷ три недостойных «преступления» (ср. термин *фудйеуæгдзийнад*, которым они определяются в *ПНТО* II 23), проанализированных Ж. Дюмезилем⁴⁸ как пример герологемы «трех грехов воина», которые, как мы установили, также свойственны Гераклу и Раме⁴⁹.

2.1.4. Охотник за дичью

Конечно, «все нарты ходят на охоту»⁵⁰ (хотя, насколько нам известно, Батраз никогда не выступает в роли охотника). Однако в случае с Сосланом не только многочисленные важные эпизоды его деяний вводятся типовой схемой последовательности событий охоты. В «рамочном рассказе», где три героя (почти всегда Уырызмæг, Хæмыц и Сослан) оспаривают шкуру убитой на охоте великолепной лисы и решают разыграть ее в состязании историй, эпизод, о котором Сослан рассказывает, как о реально случившемся с ним, как правило (в том случае, если это не рассказ о путешествии в страну мертвых) является историей о подстреленной и оживающей дичи (*Н. XXXIX*, ср. *LN* 139-140), настоящей охотничьей историей. И Сырдон однажды заставляет нартов поверить в то, что Сослан «убил столько дичи, что он не может ее принести» и говорит им, чтобы они отправили в лес повозки (*ССКГ* V 11-12 = *Н. XIX прил. 1*, ср. *LN* 107).

Главным оружием героя, как у Геракла и Рама, является лук. Это оружие, с которым он обычно охотится, и с ним же он совершает подвиг, попав в мишень, которой является или сын Сырдона (ср. тот факт, что Сослан после возвращения из страны мертвых также убил стрелой Сырдона, *ПНТО* I 50 = *Н.* XIX прил. 2, ср. *LN* 108, *LH* 144), или которая позволяет заполучить жену (два эпизода, которые мы, впрочем, обнаружили только в *НК*, ср. *LH* 95 и 114). Этот лук если не божественного, то, по крайней мере, сверхъестественного происхождения, когда речь идет о луке, который подарен ему таинственным «человеком [из страны] Гуым» (*НК*, ср. *LH* 80) в эпизоде, к которому мы скоро вернемся. Однако самым лучшим свидетельством известности и волшебности лука героя является то, что, по крайней мере, у дигорцев, радуга называлась «луком Сослана» (*Сослани æндурæ*).⁵¹

Наконец, по поводу особых отношений, поддерживаемых с диким животным миром этим героем, которого сопоставляют с волком (*бирæгъау*, *Н.* № 33), следует отметить, что в некоторых версиях рассказывается о его (почти полной) закалке после рождения в молоке волчицы, которое делает его (почти полностью) неуязвимым (*ОЭ* I 147, *Н.* № 32, ср. *LN* 111, *LH* 70-71), или о том, как в эпизоде Тотырадза он облачается в шубу из волчьих шкур⁵², чтобы испугать лошадь своего противника (например, *ПНТО* II 17, *Н.* № 119, ср. *LH* 106-107). Но в контексте, где мех является достаточно обычной вещью, элементом, соответствующим шкурам животных, в которые одеты Геракл и Рама, была бы скорее *человеческая кожа*, дополненная *скальпом великана*, из которых только Сослан делает себе «шубу» (*каери*). Сюжет такого эпизода засвидетельствован (*Н.* XIII, ср. *LN* 82-83, *LH* 81-83). Добавим также эпизод, где Сослан беседует с ласточкой, которую его мать отправила к нему предупредить об опасности, которая ей угрожала (*Н.* XVII, ср. *LN* 113, *LH* 111-112). Другие птицы, разного рода стервятники⁵³, перед этим отказались от ее поручения, потому что Сослан никогда не позволял им притрагиваться к остаткам его дичи. Этот рассказ соответствует эпизоду смерти героя, где он разговаривает сначала с теми же птицами-стервятниками, которые по той же причине отказываются предупредить нартов, затем с ласточкой, которая снова принимает поручение и которую он благословляет, потом с различными хищными плотоядными, которым он предлагает в качестве угощения свою плоть и передает им, благословением (тем, кто отказывается) или проклятием (тем, кто соглашается), свои собственные качества (так, волку он завещает свою храбрость (мифологическая благодарность за молоко волчицы, полученное при его рождении), а сове свое острое зрение) или сохраняет их собственные свойства, которыми они реально обладают

(например, медведю или лисе) (*Н.* XIX, ср. *ССК* 173-174, *LN* 106-108 и 114, *LH* 139-141).

2.1.5. Истребление чудовищ

По мнению Ж. Дюмезиля⁵⁴, «заманчиво выделить в Сослане черты, напоминающие Геракла: в своих подвигах он часто противостоит злым великанам, от которых он очищает землю, и сила его ужасна», в то время, как такие авторы, как Е. Мелетинский⁵⁵, подчеркивают «цивилизаторский» аспект героя, который добывает за счет побежденных великанов новые пастбища для скота нартов. Эти два дополнительных наблюдения были объединены у Диодора (I 24 5-6) в его комментарии о Геракле, где одновременно присутствуют идея об «очищении» и идея «включения в цивилизацию» территорий, ранее занятых чудовищами⁵⁶.

И даже если чудовища в данном случае сводятся к одному или двум великанам (человекоподобные существа, описанные уродливыми, одноглазыми или с несколькими головами, ср. *сæдсæрон уæйгутæ* в *ПНТО* II 68, *'ма авдсæронтæ*, *ibid.* 22), они участвуют в несомненно самом популярном из подвигов Сослана (*Н.* XV; не менее сорока отмеченных вариантов) и представляют собой сплав всех преимуществ «условной неуязвимости» (их нельзя, действительно, ни пробить, ни разрубить, ни ушибить). Сначала необходимо хитростью лишить возможности двигаться первого великана, вморозив его в лед, затем использовать его же собственное оружие, которое только и может его убить, и, наконец, использовать магические средства в отношении второго, еще более неприступного великана (ср. *LN* 80-81, *LH* 83-94).

2.1.6. Воин – помощник людей и богов

Если и не существует (или более не существует) предания о Сослане – помощнике богов, борце за них с их врагами и/или за *возрождение* ритуалов, связанных с ними (как в случае с Гераклом и Рамой), в одном эпизоде, где нарт прислуживает на их пиру, различные боги в зависимости от их функций по его просьбе делают полезные дары людям. В обмен он обещает им обычай или культ (*Н.* IX, ср. *НК* 67-69 = *LH* 71-73). Таким образом, в данном случае Сослану поручается основать, т.е. *установить* ритуалы. Наряду с этим основным действием в пользу *богов*, следует отметить и заботу о *людях*, о которой рассказывается в версии одного эпизода (часть текста которого дается в конце комментария к *Н.* № 48, и на которой основывается версия в *НК*, ср. *LH* 110-113), как однажды герой

отставляет главную цель своей миссии (т.е. спасение матери), чтобы поочередно спасти несчастного, умирающего от голода (которому он тотчас приносит дичь), и маленького ребенка, похищенного орлом (которого он сбивает стрелой), два добрых дела, которые компенсируют в глазах бога мертвых Барастыра все остальные «грехи» (*тарегъæдгун гъуддагтæ*) Сослана.

К тому же, после того, как герой в конце своих деяний живым спустился в свою могилу, он обратился к Богу, поскольку «обладал даром убеждать прислушиваться к своей молитве, и получил право выходить из своего кургана каждый раз, когда нарты объявляли тревогу (*фæдес*). При тревоге он выскакивал из своей могилы и, таким образом, даже из страны мертвых помогал нартам (*нартаен агъаз*)» (ПНТО II 22 = Н. №55)⁵⁷. Именно в связи с этой важной функцией «спасителя»⁵⁸, которая, таким образом, придается Сослану в этих рассказах, осетины отправляли его культ около предполагаемой могилы героя, обращаясь к нему с молитвой, как к богу, чтобы он дал им хорошую погоду или дождь⁵⁹.

Таким образом, своими основными характеристиками Сослан соответствует героям Гераклу и Раме. Он представлен как кровный сын «могущественного» бога Уастырджи, который разделяет с Зевсом и Индрой свойство неисправимого мужественного соблазнителя, а посредством Сатаны/Æхсины, его (официальной) «матери» в эпизоде, где эту героиню преследует своими ухаживаниями тот же самый бог, выделяются другие элементы, характеризующие союз Зевса и Алкмены или Индры и Ахалии [Ahalyā]. Исключительная мощь героя, которая иллюстрируется оригинальным мотивом «искателя силы», также подчеркивается в приписываемых ему определениях или внешности. Герой начинает очень рано путешествовать по дикому миру, поддерживая тесные связи с животным царством. По отношению к людям, как мы видим, он допускает жестокие членовредительства или ряд преступлений, подлежащих анализу в соответствии с герологемой «трех грехов воина». Его атрибутами являются волшебный лук и шуба, отличающаяся тем, что сделана она из человеческой кожи. Великаны, которых он побеждает, характеризуются условной неуязвимостью и/или множеством членов. Наконец, этот «подлинный» герой, который служил богам, своим естественным и культурным бессмертием продолжает действовать на службе у людей.

Теперь, выводя на сцену животное с чудесными рогами, мы обратимся к типовой схеме последовательности событий охоты, выявленной в подвигах Геракла и Рамы, объединяющее значение которой было уже отмечено. В данном случае в ней многократно используется встреча со

сверхъестественным существом, которое приведет героя к смерти и, как следствие, к увековечению.

2.2. Преследование волшебного оленя

2.2.0. Последовательность событий, соответствующая преследованию лани Серинии в подвиге Геракла или антилопы Марики в подвиге Рамы, проявляется в подвиге Сослана в двух эпизодах: в эпизоде, самым сюжетом которого является встреча с таинственным сверхъестественным существом, и в эпизоде смерти героя, где мотив служит для введения истории завоевания дочери Солнца (богини) и/или мести дочери Бальсаага (другой богини). Итак, первый эпизод – это встреча героя с «гумским человеком» (Н. XII), краткое содержание которого таково (ср. *LH* 78-81).

2.2.1. Сослан отправляется на охоту, но, уйдя на этот раз дальше, чем обычно (он переходит несколько перевалов или пересекает темный лес), он доходит до таинственного края (страны Гуым).

Здесь он замечает чудесного оленя (с золотым мехом или бег которого производит разнообразную музыку), которого он преследует, но как только он прицелился в него из лука, животное падает замертво перед ним, пораженное стрелами незнакомца, опередившего Сослана.

Два охотника поспорили, кому принадлежит животное, затем пришли к согласию и, как положено, поделили дичь. Но когда оба действующих лица отправились своей дорогой, между ними поднимается новая перепалка (так как Сослан, сожалея, что отказался от подарка, который другой ему предлагал, сам отказывается сделать ему дар, когда тот возвращается, чтобы потребовать его у него) и на этот раз она выливается в вооруженное столкновение, которое не доводится до победного конца (они смогли только ранить друг друга), прерывается и переносится на год в этом же месте. В день встречи, вместо того, чтобы драться, оба противника окончательно мирятся. Сослан приглашен к жителю Гуыма, который предлагает ему подарки, а затем нарт отплачивает тем же своему хозяину.

2.2.2. Как это уже было отмечено Ж. Дюмезилем⁶⁰, характерные элементы этого эпизода имеют юридический аспект, как спор по поводу убитой дичи (относительно его принадлежности и его дележа), так и в конечном счете установившаяся (посредством взаимных даров и визитов) дружба, в результате которой отныне каждый из них является «другом» (*лимаен*) другого. Следует добавить, что неизвестный персонаж, который живет в этой мифической стране (и даже владеет ею), где находится это животное является, несомненно, сверхъестественным существом (он «большой как башня» в *НК*)⁶¹, занимающим положение богини Артеми-

ды, с которой Геракл примиряется после охоты на лань Серинию, или место божественных обезьян, с которыми Рама заключил договор о дружбе некоторое время спустя после смерти антилопы Марики.

Однако, как мы уже отметили, мотив преследования чудесного оленя повторяется в подвиге Сослана второй раз, и иногда со значительными вариациями снова в ходе событий, ведущих к смерти героя.

В первом случае Сослан отправляется на охоту на оленя, которого ему описали как великолепным, так и недостижимым (оружие, используемое против него, волшебным образом не берет его). Действительно, когда он увидел его в золотом блеске (или полностью белого) и прицелился в него, все его стрелы пролетают мимо, и он бросается вслед за животным, которое убегает в горы и вскоре исчезает в пещере. Олень окажется дочерью Солнца, «воспитанницей» великанов, на которой герой после ряда испытаний сможет жениться (*ПНТО* I 41 = *Н. XIX*, *прил. 2*, *LN* 103, *ИАС* I 145 = *Н. № 59*, *LH* 116-117).

Во втором случае, который, вероятно, произошел немного позже (по крайней мере, в текстах, которые мы только что цитировали), Сослан также преследует великолепного оленя, который в тот момент, когда он его подстрелил, превращается на его глазах в красивую девушку (*ССКГ* V 9-10 = *Н. XIX* *прил. 1*, *ср. LN* 105-106, *LH* 134-135) или раненный, оставляя следы крови, внезапно исчезает, уступая место этой же девушке (*ПНТО* II 18-19 = *Н. №52*, *ср. LN* 113-114 и 107 для версии, достаточно близкой к *ПНТО* I 48), которая каждый раз оказывается дочерью небесного Бальсæга или (другой) дочерью Солнца⁶². Во всех случаях Сослан не только уклоняется от ее кокетничаний, но своими словами ранит ее, что стоит ему угрозы ужасной мести, той самой, что вызовет его смерть.

Таким образом, напомним комментарий Ж. Дюмезиля⁶³: «встречи с двумя животными, которые оба превращались в небесных девушек, дочь солнца и дочь Бальсæга – владельца своего рода колеса летнего солнцестояния [как мы это скоро увидим], приводят к противоположным результатам: любви и ненависти, счастью и несчастью, свадьбе и убийству». Но объединяющее значение самой схемы последовательности событий охоты идентично в обоих случаях, служа в действительности для введения финальных испытаний, определяющих божественный союз и/или обожествление героя.

2.3. Последние испытания

2.3.0. Как мы заявили выше, не существует (или более не существует) осетинского предания о Сослане – «помощнике» богов в борьбе про-

тив других сверхъестественных существ, которых они не могут убить сами (например, великанов)⁶⁴, каковыми были Геракл в Греции и Рама в Индии. Тем не менее, сказания о конце деяний великого нарта, особенно те варианты, в которых рассказывается о его женитьбе на дочери Солнца и испытаниях, от которых зависит его брак, содержат значительное число элементов, соответствующих тем, которые в Греции и в Индии вызвали или оправдали бессмертие самого знаменитого из героев и сделали возможным его соединение или воссоединение с божественной супругой.

2.3.1. Действительно, в соответствии с синтетической версией в *НК* (116-135, ср. *ИАС* I 145-147 = *Н.* № 50 и 53, а также *Н.* XIX прил. 2), эта «дочь Солнца» (*Хуры чызз*), Ацырухс, т.е. «Свет восхваления» или «Славный свет»⁶⁵, божественный характер которой был четко установлен Ж. Дюмезилем⁶⁶, была поручена ее отцом заботам семи великанов в качестве *хъан*. Этот термин обозначает ребенка, отданного на воспитание в чужую семью (в данном случае чужую по крови, поскольку «великан», *уэйыг* не является ни *зед*, ни *дауæг*), даже вражескую (что могло иметь место в данном случае) в соответствии с институтом «расширенного» *fosterage* (молочного родства), называемого *аталыкат*⁶⁷.

Когда Сослан, после преследования своего первого волшебного оленя, прибывает к дому, в котором живет молодая богиня, где его встречают два молодых парня, он тотчас вызывает великанов на битву. Те пытаются разрубить героя как обычную дичь, но тщетно, поскольку он неуязвим. Тогда Ацырухс объявляет им, что это герой, для которого она предназначена, и что они могут назначить плату, какую хотят, за то, чтобы Сослан смог взять ее в жены (ср. *LH* 117-118).

Условия, поставленные великанами Сослану, состояли в том, чтобы добыть листья дерева Аза, которое растет только в мире мертвых, а также огромное количество дичи. Чтобы исполнить это явно невыполнимое двойное испытание, герой нуждается в *помощи богов* для того, чтобы заручиться благосклонностью Барастыра, владыки мертвых, и активной поддержкой Аѳсати, «хозяина диких зверей» (*сырдты хицау*, *НК* 67). Выполнив свою задачу, Сослан получает Ацырухс в жены (ср. *LH* 118-119, 125, 133).

Однако после того, как он привел свою божественную жену в мир людей, счастье героя длилось только несколько лет (*НК* 136 = *LH* 134), поскольку – процитируем еще раз Дюмезиля⁶⁸ – в «своего рода диптихе», «после «доброй» встречи с дочерью Солнца происходит «недобрая» встреча с дочерью Бальсага, и в результате противоположных поступков, которые совершает Сослан в схожих обстоятельствах, после свадьбы приходит смерть». Но, добавим, и бессмертие. Действительно, из мести

оскорбленная богиня, которая в старинном рассказе именуется Азау-Хан, дочь Солнца (ПНТО I 48 = Н. XIX прил. 2, ср. LN 107), отправит против героя ужасное колесо Бальсага⁶⁹, причину трагической смерти Сослана во всех версиях (ср. Н. XIX).

Однако речь идет о необычной смерти, поскольку Сослан входит в свою могилу «живым» (*цардаей* в ПНТО II 21 и 22 = Н. № 52 и 55), откуда, как мы видели, он *продолжает действовать*, став из смертного героя, как Геракл или Рама, бессмертным. Сначала (в мифе) служа самим нартам, он освящается, как бог, культом, в котором ему поклоняются как живому существу, способному защищать в этом мире, и, таким образом, он – единственный нарт, ставший объектом подобного почитания⁷⁰.

2.3.2. Таким образом, если мы и не обнаруживаем в этом двойном эпизоде конца деяний Сослана мотивов, сопоставимых с мотивами, выявленными в великой битве между богами и великанами или *rākṣasa*, поскольку герой здесь не включен в конфликт такого масштаба, обе участвующие в нем богини представляют соответствия (первая) с индийской Ситой [Sītā] или (вторая) с греческой Герой.

Действительно, Ацырухс содержится у великанов, как Сита у *rākṣasa*. Она может быть завоевана героем только с активной помощью богов, как Сита могла быть возвращена только при содействии божественных обезьян. И в обоих случаях соединение или воссоединение героя с его божественной супругой, обусловленное «невероятным великим подвигом», является некоторым образом связанным с его собственным смертным обожествлением.

Другая дочь Солнца (или дочь Бальсага) является, как Гера по отношению к Гераклу⁷¹, антагонистом героя и виновницей его смерти, но также парадоксальным образом и самой причиной его бессмертия. Осетинская богиня, однако, появляется *после* того, как он женится (и приводит на землю) молодую дочь Солнца (сестрой которой она, кажется, является), в то время как Гера появляется *перед* тем, как Геракл женится *in fine* (придя на небо) на юной дочери Зевса (матерью которой она является). Отметим также, что эта богиня, связанная, таким образом, с ритуалом летнего солнцестояния, носит в старинном предании составное имя Азау-Хан, которое, на наш взгляд, можно интерпретировать как «Царица (хан) года», в котором первая часть связана со словом *аз*, «год»⁷². Здесь очевидна близость с тем, что богиня Гера, с одной стороны, функционально является «Царицей», как было видно из эпизода гигантомахии, а, с другой стороны, носит имя, которое этимологически объясняется как «Та года»⁷³.

На этом эпизоде, завершающем описание деяний Сослана, мы покидаем подвиг линейного типа, сконцентрированный только на одном вели-

ком герое, который чаще всего действует в диком окружении, «вне рода», чтобы приступить теперь к рассмотрению историй конфликтного типа с участием во внутренних и внешних войнах с самыми сложными интригами всех нартов и, в частности, лучших из них, нартов из рода *Æхсæртæггатаë*⁷⁴.

3. Великие войны нартов

3.1. Общие положения

Под этим подзаголовком «великие войны» здесь собраны различные истории. Прежде всего, речь идет об эпизоде внутренней войны между двумя нартовскими фамилиями *Æхсæртæггатаë* и *Боратаë* (*Н.* XXXIII), подобной войне в Индии между кузенами Пандава и Каурава; затем это эпизод осадной войны, которую нарты вели на чужой земле (*Н.* XIV и XXVI), как ахейцы в Трое; наконец, эпизод с осадой самого нартовского селения чужеземными завоевателями (*Н.* XXXIV). В первом случае *фактическим виновником* начала войны зачастую бывает Сырдон⁷⁵. В других двух случаях *ставкой* (явной или неявной) в войне является великолепная супруга, похищенная или страстно желаемая. Но во всех трех случаях ключевым героем является Батраз или его субститут (Айсана, Крым-Султан), обладающий теми же характеристиками (металлическими и молниевыми), что и он. Кроме того, основные события в деяниях героя Батраза, в частности, убийство его отца и ряд действий по отмщению, которые за ним следуют, вписываются в более общую рамку враждебности между двумя нартовскими фамилиями, упомянутыми выше, т.е. между родом «храбрых» (*æхсар*)⁷⁶ *Æхсæртæггатаë*, в который входят лучшие герои, и родом «наиболее многочисленным» (*адæмæй фудæр*, ПНТО II 42), *Боратаë*⁷⁷, главой которых является богач Бурæфærныг, отец семи сыновей, который был бы похож на Dhrtarāstra или на обратного Приама в том случае, если бы они вобрали в себя отрицательные черты своих недобрых сыновей Дуриодхана [Duryodhana] или Париса.

В эпизоде активной войны между двумя фамилиями, в варианте ПНТО II (42-46 = *Н.* №114), использованном в качестве базового текста Ж. Дюмезилем в его анализе⁷⁸, в самом начале выражается *воля богов* к этой вражде между нартами. Это «Бог, [который] их втянул в эти военные действия друг против друга, и [который делал так, что] они смывали кровью кровь» (*И дууæ мугкагей Хуцау кæræдземæ фæггегæ кæнун кодта 'ма тогæй тог æхсæнæгæ цудæнцæ*; ср. *сæ Хуцау кæræдземæ исæзнаг кодта*, *Н.* №115), т.е. высший Бог, «Бог богов» (*Хуыцæутты хуыцау*), как Зевс в Троянской войне или Брахман в войне Бхарата.

Наконец, как обоснованно отмечает А. Кристоль⁷⁹, этот конфликт между *Æхсæртæггатаë* и *Боратаë* приходится, как в Греции (и в Индии), на конец героической эпохи, предвещающей исчезновение нартов, так как вскоре нарты, ведя войны и не находя себе более достойных врагов, бросают вызов самому Богу, который тогда решает их полностью извести. Такова тема эпизода «конца нартов» (*Н. XLI*, например, №134)⁸⁰. В тексте синтетической версии в *НК* (372-373 = *LH* 259-260, основанном на тексте из *ХИАУ* 88-90 = *Н. №136*), нарты объявили, что они предпочитают, будучи обреченными Богом, погибнуть «полностью» (*бынтон*), т.е. «без потомков» (*æвæд*, поскольку Бог им посулил «плохое потомство» *фыдвæд*). Они отказываются от вырождающейся формы существования на земле, которая наступит в негероическом будущем, ради «вечной славы» (*æнусы кад*, ср. *Æнусы кой* в *ИОЭ* 53-54 = *Н. 137*), которая останется о них в этом мире, если они согласятся со своим уничтожением. Эта высшая форма образного увековечения, соответствующая форме увековечения греческих и индийских героев, помимо всего, как представляется, сочетается, как и в случае с последними, с продолжением «физической» жизни героев в нартовском раю, расположенном *вне* этого мира (в котором о нартах сохраняется только их славная память). По крайней мере, так можно понять в самом старинном свидетельстве об осетинских погребальных обрядах (ср. *ОТ* 25-36) то, что покойному желают счастливо-го пути в «страну нартов» (*ibid.* 26)⁸¹. Наконец, это увековечение славой особо касалось «лучшего» среди нартов, Батраза, как в случае с Ахиллесом в троянском подвиге и с Арджуной в подвиге Бхараты. Действительно, в конце сказания о смерти этого героя В. Пфафф⁸² добавляет, что осетины сохранили обычай, когда они поминают своих усопших (настоящих), *прославлять имя* нарта Батраза, которому они посвящают пироги и пиво (ср. *LN* 71), а в другой старинной версии этого же эпизода (*ОЭ* I 26 = *Н. № 100*, ср. *LN* 72, *LH* 235) говорится, что три слезы Бога, упавшие на тело мертвого героя, превратились в три больших «святилища» (*дзуар*) Осетии. Этот последний факт был интерпретирован Дюмезилем как признак «перехода от одной цивилизации к другой»⁸³, что мы понимаем в данном случае как переход от мифологической эпохи и мира нартовских героев к историческим временам, которые, таким образом, отмечены смертью Батраза. Что касается первого факта, то он подтверждает, что этот герой является *номдзыд*, т.е. буквально «пришедшим к имени»⁸⁴, слава которого увековечена культом.

3.2. Рождение Батраза

3.2.0. Если и было уже сказано, что нарт Батраз «представляет тип героя-воина», соответствующий Ахиллесу⁸⁵, тем не менее, так же, как в Греции для последнего или в Индии для Арджуны, и в данном случае нельзя говорить, как это когда-то сделал В. Пфафф⁸⁶ (например, в его «Содержании осетинского народного эпоса о Батразе»)⁸⁷, о существовании эпической *Батразиады*, последними остатками которой можно было бы считать сказания о герое. Конечно, эпизоды, в которых этот герой выступает под своим именем, т.е. под относительно недавним именем Батраз «храбрый Ос» («Osse valeureux»)⁸⁸ или под именами Крым-султан («Крымский султан») и Айсаны (несомненно, самым древним)⁸⁹, представляют его действительно как «лучшего» из нартов, таким же, как Ахиллес среди ахейцев и Арджуна среди бхаратов. Но его история, так же, как истории его аналогов, является *составной частью* конфликтных интриг более общего характера, которые также, а иногда в первую очередь, касаются и других персонажей. Хорошо засвидетельствованный эпизод о его рождении (*Н. XXIII*, ср. *LN* 50-54, *LH* 173-180), однако, сохранил более автономный характер. Именно с этого эпизода мы начнем представление персонажа, исходя снова с «точки зрения» кровного отца героя, в данном случае, нарта Хэмыца.

3.2.1. Хэмыц, как и Пелей или Панду/Пуруравас, тоже «греховодник» поневоле, который сам себя определяет как «женолюб» (*ус уарзæг*, см. *ПНТО* I 66 = *Н. XXXIX* прил. 2, *LN* 140)⁹⁰, но чаще является жертвой своего знаменитого зуба любви (ср. *Н. XXVIII*), который заставляет его «пройти сквозь стены, чтобы соблазнить чужую жену» (*ИАС* I 255 = *Н. № 92*, ср. *LH* 219-220). Действительно, этот зуб Архыза «был наделен замечательной способностью: было достаточно, чтобы он его показал любой женщине, чтобы лишить ее способности сопротивляться его воле» (*НК* 249 = *LH* 223). Если же, со своей стороны, соблазнитель отказывался от нее, несчастная превращалась в змею (*ОЭ* I 38 = *Н. № 93*, ср. *LN* 142). Таким образом, даже если нарты «были очень обязаны» Хэмыцу (*НК цит. выр.*) за его подвиги, ненависть, вызванная его сексуальными соблазнами чужих жен, явилась в некоторых версиях причиной его смерти (ср. *Н. XXIX*, *LH* 223-224).

Находясь какое-то время на охоте, Хэмыц, наконец, замечает великолепного белого оленя и прицеливается в него. Но прежде, чем он успел выпустить стрелу, животное повержено другим охотником (*Н. 75*, ср. *LH* 173). Тем не менее, Хэмыц подружился с этим незнакомцем, как правило, описываемым как «маленький человечек» (*мæнкъæй лæг*, *Н. ibid.*, ср. его

имя *Улинкѣа*, «высотой с локоть», в *ПНТО* II 23 = *Н. XXIII вар. 2*), который иногда демонстрирует свои сверхъестественные возможности (ср., например, в *ССКГ* V 27-29 = *Н. XXIII прил.*), и вместе они продолжают охоту. В конце этой совместной охоты (характерной для большинства версий) незнакомец по просьбе нарта открывает свою личность: в соответствии с некоторыми рассказами, он из «фамилии» Быцентѣ (Асеко, т.е. «Маленький», сын Бцена в *ССКГ* V 29, ср. *ХИАУ* 1-23 и 28)⁹¹ и/или «рода Донбеттыртѣ» (см. *ЛН* 175), и обещает Хæмыцу отдать свою «сестру» ему в жены.

Как Хирон для Пелея или *gandharva* для Пурураваса, это маленькое могучее существо служит, таким образом, посредником в соединении героя с той, которую некоторые версии представляют родной дочерью бога Донбеттыра (см. *ССКГ* IX 6 = *Н. XXX прил.*). Этот «водный Петр» (ср. элемент *дон* его имени), «владыка» вод (*даетты хицау*, *НК* 67) пребывает, как Нерей, в глубине моря и, как он, является отцом множества «водных девушек» (*доны чызджытѣ*)⁹², культ которых осетины раньше отправляли на берегах рек⁹³. Одна из его дочерей, красавица Дзерассѣ, которая в предыдущем нартовском поколении была замужем за отцом Хæмыца (и, таким образом, является его матерью), испытала сексуальные домогательства со стороны бога Уастырджи, которому она отказала, подобно тому, как Тетис или Урваши претерпели преследования со стороны, соответственно, Зевса и Посейдона или Митры и Варуны (*Н. II*, например, *СМК* 8-10 = *Н. ibid. прил.*, а также *ОЭ* I 46-48 = № 9, ср. *ЛН* 22-25, *ЛН* 29-30 и 34-45).

В нашем эпизоде дочь Донбеттыра, как правило, анонимна, но, как и Дзерассѣ и ее греческие и индийские водные аналоги, она бессмертна и обладает способностью к перевоплощениям. Так, в начале версии в *ССКГ* IX (1-6) Хæмыц преследует белого зайца и думает, что убил его, но когда он пытается его схватить, тот вновь пускается наутек, и так три раза кряду до тех пор, пока, в конце концов, животное не прыгает в море: в этот момент какой-то старик выходит из воды и, назвавшись слугой Донбеттыра, объявляет герою, что зайцем была родная дочь бога, и он сможет вскоре на ней жениться и открыть ее ослепительную красоту. Это превращение в *зайца* существует наряду с превращением в *лягушку*, которой в некоторых версиях девушка оборачивается на земле в дневную пору (*ПНТО* II 24, *Н. 176*, ср. *ЛН* 176-177), в то время как Дзерассѣ⁹⁴ наведывалась во фруктовый сад нартов в виде *олени* или *птицы* (*СМК* 5, *ИОЭ* 14 = *Н. № 7*, ср. *ЛН* 20, *ЛН* 25).

Некоторые сказания описывают свадьбу, которая состоялась у родителей девушки. Но во всех них неизбежно идет речь об условиях, от вы-

полнения которых зависит ее союз с героем. Вернувшись домой с женой, Хæмыц обязан обеспечить, чтобы ни в коем случае ее никто никогда не «оскорбил», иначе она покинет его (*ССКГ V 29, ОЭ I 14 = Н. № 73, ИАС I 226-227*); или чтобы она не была «раскрыта», т.е. лишена своего панциря (черепахи) или кожи (лягушки), которую она носит днем, чтобы защитить себя от солнца, но снимает на ночь (*ССКГ IX 7, Н. № 73 вар. прим. 10 = XXXIX вар. 2*), или просто чтобы ее никто из чужих не увидел (*ПНТО II 24, Н. № 75, ср. LH 178*).

Несмотря на то, что девушка чаще всего держится в стороне от нартов (например, на вершине башни, *ОЭ I 14-16*), однажды случается, что злокозненный Сырдон оскорбляет ее, разрушает панцирь или просто раскрывает ее существование, что достаточно для того, чтобы вызвать ее отъезд. Но так как она была беременна, прежде чем окончательно покинуть Хæмыца, она переносит зародыш на спину своего мужа, где образуется опухоль⁹⁵. Когда прошло положенное время, опухоль вскрывается, и оттуда выходит «пылающий» герой, раскаленный изнутри (*ССКГ IX 8-9*) или даже весь объятый пламенем (*ССКГ V 31*), что требует его немедленного охлаждения в бочках, полных воды (*ibid.*) или в море (*ОЭ I 16, ср. ССК 164, LH 179*). Именно в море, в соответствии с некоторыми версиями (*ХИАУ 30 = Н. № 76 вар. к прим. 2, Н. № 73 вар. к прим. 8, ср. LH 179-180*), ребенок сначала прожил некоторое время (не утонув) в морской семье матери. Выйдя оттуда, он отправился на небо к божественному кузнецу Курдалæгону, чтобы получить «закалку», заставив нагреть себя в огне горна, затем снова закалить в водах моря (*ОЭ I 18, ср. LN 54, ХИАУ 26-27 = Н. № 76, LH 188-189*). Таким образом, огненный Батраз становится героем называемым (и сделанным) «из стали» (*æндон*, см. *Н. № 75*), неуязвимым⁹⁶, действительно «закаленным».

Общим в сказаниях о Батразе является то, что в их начале молодой герой еще постоянно находится на небе у небесного кузнеца и оттуда он появляется, «разгоряченный», чтобы помочь нартам против их врагов (например, в *ОЭ I 26-28 = Н. № 80, ср. LN 54-55*), или для того, чтобы отомстить некоторым нартам (например, убийцам своего отца, *ОЭ I 20-22 = Н. № 95, ср. LN 67-68*; или гонителям Уырызмæга, *ПНТО I 73-74 = Н. XXIV прил., ср. LN 57-58*). Подобное «типовое» введение позволяет, по крайней мере в двух эпизодах, рассматривать в качестве очевидных субститутов Батраза персонажей, называемых то Крым-Султан, то Айсана, выступающих то для того, чтобы помочь нартам, осажденным агуырами⁹⁷, то для того, чтобы преследовать «плохих» нартов Боратæ в начале их войны с Ахсæртæггатаæ.⁹⁸ В первом из этих двух эпизодов, как Арджуна в Индралоке, герой получает от божеств, собравшихся у его небес-

ного хозяина, набор божественного оружия, среди которых меч, а также волшебный конь, столь же быстрый, сколь и неуязвимый (например, в ПНТО I 70-71 и 93-95 = Н. XXXIV прил. 1 и 2, ср. LN 134-135, НК 307-308). В старинной версии эпизода, в котором молодой Батраз мстит за смерть своего отца, он также овладевает волшебным мечом, оружием, выкованном Курдалагоном и имеющим те же свойства горячей стали, что и герой, и от которого он отныне неотделим (ССКГ IX 12 и 21 = Н. XXX прил., ср. LN 62 и 69), в то время, как в старинном предании о его детстве повествуется о том, что его волшебная лошадь родилась в ту же ночь, что и он (ОЭ I 149 = Н. XXIII, вар. I)⁹⁹. Следует, наконец, отметить, что даже когда Батраз не живет еще у своего небесного хозяина, он, как и его дублиеты, очень часто представляется еще совсем «юным» героем (минкий в ПНТО II 28 = Н. № 91), в лучшем случае подростком, который, впрочем, умрет, не достигнув зрелости¹⁰⁰.

3.2.2. После этого изложения фактов мы и в данном случае попытаемся вновь следовать той последовательности рассмотрения проблем, в которой они были затронуты в двух предыдущих главах, даже если после определения структурных связей между персонажами придется установить некоторые границы общего сопоставительного анализа эпизодов войны нартов ввиду отсутствия любой традиционной хронологии, которая могла бы придать упорядоченность их содержанию.

3.2.2.1. Последовательность соответствий между генезисом, соответственно, Батраза, Ахиллеса и ведического Аю [Āyu] вновь показывает, что невозможно, как это делается обычно, удовлетвориться слишком узким термином «мелюзиновый» для определения совокупности каждой из этих историй. Действительно, даже если мотив «мелюзинового» запрета, связанного с так называемой «мелюзиновой» природой невесты, и является важным элементом, он не может объяснить сам по себе все их сравнительно постоянные черты. Напомним, что речь идет об этом «грехе поневоле», связанном с будущим отцом (запретная сексуальная связь, которой они не могут сопротивляться, является непосредственной причиной смерти Хамыца и Панду); исходная последовательность событий охоты; роль посредника, выполняемая сверхъестественным существом, схожим с кентавром или с *gandharva*; водная природа бессмертной, схожей с Нереидой или с *apsaras*, дочерью важного бога, связанного с волнами, характеризующейся способностями к перевоплощению в животное, связанное с водой конкретным или метафорическим образом, т.е. вновь в птицу, земноводное и/или быстроногое млекопитающее (зайца или оленя вместо лошади), способности, чаще всего используемой для того, чтобы убежать от преследований смертного. Отметим, что в данном случае это не супру-

га героя, а его мать, такой же водной природы, которая «предварительно» испытала домогательства могущественного бога, которому она отказала, Уастырджи, играющему в данном случае роль, которую занимают Зевс/Посейдон или Митра/Варуна. Соединение смертного и бессмертной сопровождается запретом: нельзя, чтобы ее когда-либо «оскорбили», что по своему звуковому характеру соответствует союзу ἄφθογγος Тетис с Пелеем; недопустимо, чтобы ее «раскрыли», лишив покрыва или просто увидели, что своей визуальной формой соответствует «раскрытию», за-прещенному Пуруравасу, которого Урваши не могла видеть обнаженным. Несмотря на принятые меры предосторожности, чтобы не сближаться с богиней, условие, поддерживающее союз, однажды было нарушено и вызвало его немедленный уход. Пришествие героя Батраза, который, родившись раскаленным, тотчас был погружен в воду и стал из каленой стали, таким образом, характеризуется союзом *огня* и *воды*, соединением противоположностей, которое в Греции отметило рождение Ахиллеса (для которого та же типично металлургическая операция нагрева в пламени, затем закалки в воде «преобразилась» в алхимию божественной амброзии) и в Индии – рождение Аю (который, родившись, как и Батраз, в воде, где он прожил некоторое время, затем был отдан вместе с сосудом, содержащим огонь, что имеет в данном случае дополнительное ритуальное значение). Наконец, герой также проводит свое детство у сверхъестественного хозяина (в данном случае кузнеца), у которого он получает божественное оружие (чаще меч, чем копье) и коня в тот час, когда он отправляется воевать с другими нартами.

История генезиса Батраза, таким образом, контрастирует, в связи с божественным морским происхождением матери героя и мотивом Тетис, который касается его отца, с генезисом Сослана, героя с божественной небесной отцовской линией, по поводу матери которого обнаруживаются (несколько разбросанные) элементы мотива Амфитрионы. Следует также добавить, что осетинскому преданию свойственны, во-первых, оппозиция между телом из твердого минерала (камень), откуда извлекли Сослана, и мягким органическим телом (опухоль), откуда вышел Батраз, и таким образом, ни один из героев не рождается непосредственно из лона женщины; во-вторых, то, что их (частичная) и только *телесная* неуязвимость происходит для одного от купания в молоке, для другого – от стальной закалки¹⁰¹. Однако нам следует вновь, после краткого замечания Ж. Дюмезиля¹⁰², отметить сходную последовательность событий охоты (не считая мотива преследования), присутствующую одновременно в подвиге Сослана и в начале приключений Хэмыца (которая, кроме того, в данном случае отличается оппозицией между большим ростом *гуымира* / челове-

ка из Гуыма и маленьким ростом *бцена*)¹⁰³, как и в Греции в подвиге Геракла (лань Сериния) и истории Пелея, и в Индии в подвиге Рамы (антилопа Марика) и истории Панду.

Контрасты между характерами и манерами действовать героев Батраза и Сослана здесь выделены столь же четко, как в Греции качества Ахиллеса и Геракла. Действительно, напомним, Сослан является воином-охотником, добавившим к собственной «волчьей» коже шубу, сделанную из останков людей или чудовищ, использующим лук, основные подвиги которого происходят в диком приграничье, местах обитания дичи и сверхъестественных существ. Батраз, напротив, воин-«задира», с телом из стали (к которому он иногда добавляет латы), неразлучен с мечом той же закалки, предназначением которого является борьба на стороне нартов или против некоторых из них. Кроме того, как это справедливо отмечает В. Абаев¹⁰⁴, Батраз, герой с цельным характером, является лишь носителем *тых* («силы»), в то время, как Сослан по воле обстоятельств проявляет дар то *тых*, то *хин* («хитрости»)¹⁰⁵. Добавим «многоженство», которое характеризует Сослана, подобно Гераклу, как героя-«самца», героя «с сильным мужским началом», сексуально (слишком) зрелого, который противопоставляется примерному поведению, проявляемому Батразом в отношении женщин (ср. *ИАС* 1255-257, *LN* 219-222). Хотя иногда и указывается на то, что он женат, герой Батраз – несколько недозрелый в половом смысле подросток, которому не приписываются ни женские приключения, ни ребенок (в то время как за Сосланом иногда признают детей, например, близнецов в *ПНТО* I 81 = *Н. XXXIII прил.*). Можно принять мнение Ж. Дюмезиля¹⁰⁶ о том, что тот факт, что Батраз и Сослан, будучи *героями*, представляют некоторые черты, которые также относятся к *божествам*, связан с тем, что каждый из этих двух великих героев должен был в более древние времена поддерживать «тесные связи» с одним из этих богов. Однако труднее согласиться полностью с этим автором в том, что касается их соответствующей идентификации. Если, действительно, «прото-Батраз» мог быть в тесных *парадигматических* отношениях с божеством, одним из двух наиболее популярных *зедтаэ*, молниевым Уациллой («святым Ильей»)¹⁰⁷, то, напротив, намного менее убедительными (и несколько «макс-мюллеровскими») нам представляются аргументы, так же, как и другим до нас¹⁰⁸, когда речь идет о том, чтобы интерпретировать Сослана как «солнечного героя»¹⁰⁹ и связать, таким образом, парадигматическим отношением (самого) великого героя, каковым должен был быть «прото-Сослан», с бледной фигурой, какой обычно является бог Солнца в древних индоевропейских мифологических системах¹¹⁰. Нам представляется более логичным, что самый популярный герой

был в тесной связи с божеством, представленном другим самым популярным *заед*, т.е. «мужественным» Уастырджи¹¹¹, как раз выступающим в старинной версии в роли родного отца Сослана. Таким образом, два основных осетинских героя оказываются в дифференциальных парадигматических отношениях с двумя самыми популярными божествами, «святым Георгием» и «святым Ильей»¹¹², основные характеристики которых воплощает каждый из них, т.е. *чрезмерное мужское начало* у одного и *безжалостная молния* у другого, атрибуты, которые, напротив, были мифологически обобщены в Греции в рамках одной фигуры Зевса и в Индии в фигуре ведического Индры¹¹³.

Этот значительный контраст между воинскими типами Сослана и Батраза, конечно, затушевывает функциональные различия, которые могли бы быть также выявлены в сложных историях, где выступает Батраз (или его дублиеты), между ним и другими нартами, принимающими в них участие. Мы не рискуем в данном случае говорить о сходстве между другими персонажами, которые также, впрочем, играют ключевые роли в этих эпизодах, с одной стороны, и основными персонажами троянского подвига или подвига Бхараты, но не Ахиллеса или Арджуны, с другой стороны, особенно потому, что потенциально большое число *ролей* в осетинском героическом мифоцикле всегда обеспечивается достаточно ограниченным числом *актеров*.

Вернемся к некоторым другим характеристикам, свойственным только Батразу, соответствующим качествам, выявленным у Ахиллеса или Арджуны. Батраз также является *обезглавливателем* (как об этом свидетельствует самая старая версия его мести за отца, *ОТ* 46 = *Н.* № 105, ср. *LN* 65, *LH* 227-229), что также было свойственно в порядке исключения Ахиллесу (в том смысле, что он это проделал только один раз, что для Греции уже много) и от случая к случаю Арджуне. Но, как и его греческий и индийский аналоги, Батраз наиболее четко представляет два типа воинских «признаков», связанных с состоянием *ярости* [*furor*], и в его случае особо хорошо подходящих к его грозовой природе. Речь, во-первых, идет об этом огненном жаре, который, подобно пламени, вылетающему из лба Ахиллеса или из пор кожи Арджуны, охватывает нарта каждый раз, когда он краснеет от гнева или усилия, и за которым вновь следует охлаждение/закалка в воде бочки или моря (ср., например, *LH* 194-195 & 206). Батраз обладает также «громовым» криком (*НК* 209 = *LH* 193), схожим с криком Ахиллеса. У него к тому же необыкновенное *дыхание* (например, *ССКГ* IX 17-19, *ОЭ* I 24-26, ср. *LN* 64, 72)¹¹⁴ со столь разрушительными предметными последствиями, каковыми не были умственные последствия от звука раковины Арджуны. И так же, как в случае с

Ахиллесом или Арджуной, Афина, дочь Зевса или Ханумат, сын Ваю, сопровождали звуковые действия героев, вторя им, можно предположить, что и с осетинским героем в подобных действиях когда-то имело связь (*метонимическую*) некое божество второго плана (в божественной иерархии). Возможно, им был бог воинов, помощник и спутник великого святого Ильи, Тыхост, т.е. буквально «Громкоголосый» (состоящее из *тых* «сила» и *уац* «голос», если только второй член не связан с *уасун* «выть»)¹¹⁵, персонаж, более близкий к людям, чем Уацилла, и с которым, как полагал Ж. Дюмезиль¹¹⁶, «прото-Батраз» когда-то имел более тесное сходство. Наконец, следует сказать несколько слов о лошадях. В нартовских историях они часто наделены даром речи: лошадь Батраза, Дур-Дур, пророчествует герою незадолго до его смерти в некоторых старинных версиях этого эпизода (ССКГ IX 13, ср. ССК 168-160). Этот мотив применяется и к беговым лошадям Ахиллеса и, в Индии, к лошадям главного противника Арджуны.

3.2.2.2. Здесь следует наметить границы нашего анализа ввиду отрывочного состояния осетинского героического мифоцикла, лишенного какой-либо общей хронологии, объединяющей его различные эпизоды. Многочисленные мотивы или особые черты персонажей, появляющихся в «великих войнах» нартов, могли бы еще быть сопоставлены с некоторыми элементами, выявленными в троянском подвиге или в подвиге Бхараты. Но, не имея возможности подтвердить эти сопоставления их положением, недостаточно определенным, следовало бы сначала произвести внутренний анализ всех их вариантов в рамках различных версий эпизодов, в которых они обнаруживаются, с тем, чтобы попытаться сначала уловить структурную логику констант и переменных внутри самого предания. Этот тип аналитической операции был использован В. Абаевым¹¹⁷ к эпизоду об осажденном нартами городе, что позволило ему выявить многие структурные параллели с троянским действием¹¹⁸, и Ж. Дюмезилем¹¹⁹ к эпизоду о войне между *Æхсæртæггатаë* и *Борæтаë*.

Позволим себе, тем не менее, отметить по поводу этого последнего эпизода, на этот раз с сопоставительной точки зрения, во-первых, что мотив *Æхсæртæггатаë*, одним лишь словом лишенных всех своих военных преимуществ и обессиленных на долгие годы, напоминает способ, которым Пандава были надолго отстранены от власти их кузенами Каурава; во-вторых, что мотив «ложной невесты», приведенной в девичью, представляется соответствующим изменению пола, приписываемому Ахиллесу и Арджуне в сопоставленных нами эпизодах их деяний.

3.3. Сыбæлц и Схъæл-Бесон

В заключение остановимся на двух персонажах, которые, если бы их предания были более богатыми, могли бы стать объектом исследования в параграфе, сопоставимом по важности с параграфами, посвященными солнечным героям Мемнону и Карне. Оба нарта имеют с ними общие черты, в частности, те, которые в повествовательном более полном жизнеописании индийского героя распределены в рамках совершенно различных по хронологии эпизодов.

Во-первых, речь идет о герое Сыбæлце, сыне очень старого отца («завшивевшего», *СМК* 9 = *Н. II прил.*, ср. *LN* 23) и матери (*ibid.*), сестры (*ПНТО* II 75 = *Н. №* 124, ср. *LN* 132) или дочери (*НК* 320)¹²⁰ Хæмыца. По *НК* (320-325)¹²¹, как только родился этот ребенок, Солнце в первое же утро осветило его лицо. Позднее герой отправился к Солнцу и, женившись на одной из его дочерей, стал его зятем. Когда он решает вернуться к себе со своей супругой, она получает от Солнца волшебную кольчугу в подарок своему свекру. Но у старого отца его отобрали враги, которые вырвали у него и две полоски кожи на спине (или ребро, в *ПНТО* II, ср. *LN* 133). Оставшись на страже около своего плуга, герой по очереди сводит счеты с ворами, получив обратно кольчугу и полоски кожи, которые он возвращает отцу.

Ж. Дюмезиль¹²² четко выявил «редкий» индо-осетинский мотив телесного изувеченья, связанного с волшебной броней Солнца, которую в Индии носил с самого рождения, как и его отец, сын Солнца Карна, сам избавившийся от нее и сам себя искалечивший. Можно было бы также указать на связь между солнечным героем и плугом, сходную с четко выделенными отношениями между Карной и его колесницей, но для Сыбæлца сопоставление должно здесь остановиться из-за отсутствия других преданий о нем.

Однако элементы, сопоставимые с историей Мемнона и Карны, можно обнаружить в эпизоде великой войны между *Æхсæртæггатаæ* и *Борæтаæ*. В одной старинной версии появляется герой по имени Схъæл-Бесон в роли воина, одетого в «естественные» латы, появившиеся в этом мире тогда же, когда и он (впрочем, и имя его означает «тот, у кого есть доспехи для защиты»)¹²³. Поверив в их неуязвимость (в то время как вследствие женской хитрости они потеряла свою силу, о чем он не знал), в самом конце эпизода он вышел один навстречу армии «лучших», и был убит ими, ускорив, таким образом, как и Карна, уничтожение своего лагеря (*ПНТО* I 85-86, ср. *LN* 144)¹²⁴.

Следовательно, представляется, что те элементы, которые в Индии для подобного же героя были распределены между предварительным эпи-

зодом с «похищением лат» (отсутствующим в греческом предании) и великим финальным эпизодом главного поединка решающей битвы, в устном осетинском предании распределены, в зависимости от того, о каком из этих эпизодов идет речь, между двумя различными героями, но сохраняющими общую черту облачения в волшебные латы, в одном случае в солнечную броню, в другом – в естественную. Как мы уже видели, оба эти свойства имеют связь с броней Карны.

Итак, конец этой главы наглядно показывает, что в случае живого «народного» предания, не претерпевшего канонизации содержания, которая могла бы вызвать в нем определенную эпическую повествовательную кристаллизацию, героический мифоцикл демонстрирует большую изменчивость мотивов и атрибутов второстепенных персонажей, что делает их сопоставление более проблематичным. Тем не менее, в этой главе было показано, что, несмотря на вариативность, свойственную различным версиям их историй, оба основных героя осетинского героического цикла, Сослан и Батраз, прочно сохраняют связанные с ними характерные элементы, которые также относятся в Греции к Гераклу и Ахиллесу и в Индии к Раме и Арджуне. И если, ввиду отсутствия какой бы то ни было макрохронологии преданий, этих двух нартов нельзя отнести, как их аналогов, к двум различным, имплицитным или эксплицитным, «эпохам» (самое большее, они относятся к разным «поколениям»)¹²⁵, речь, тем не менее, идет о двух разных *подвигах*, поскольку основные приключения первого происходят «вне» нартовского мира, в то время как деятельность второго (и его дублетов) происходит только в рамках нартовского коллектива, особенно в войне.

Наконец, интерес сопоставительного анализа осетинского материала связан с тем, что, являясь сначала третьим, промежуточным по своему географическому расположению, объектом сопоставления, он часто оказывался и интересным мифологическим промежуточным звеном, конкурентно или параллельно содержащим в своей структуре ранее рассмотренные изменения между греческой традицией и традицией Индии (ср. роль обеих богинь в эпизоде смерти Сослана, одна близка Сите, другая Гере; соположение великой осадной войны и великой внутренней войны; или различные условия, поставленные перед союзом Хамыца с дочерью вод).

ПРИМЕЧАНИЯ

* Перевод осуществлен по изданию: Vielle CHRISTOPHE, *Le mytho-cycle héroïque dans l'aire indo-européenne (correspondances et transformations helleno-aryennes)*. Louvain-La-Neuve, 1996.

¹ Для обозначения осетинских слов мы основывались на официальной кириллической транскрипции, которую мы транскрибируем латинскими буквами способом, соответствующим транслитерации с русского языка, который используется в *Revue des Etudes arméniennes* (с *ï* для *й* и *è* для *э*). См. сравнительную таблицу различных обозначений для осетинского языка В. И. Абаева и др., *Annali dell Istituto Orientale di Napoli, Sez. Linguistica* 6, 1965, р. 55-56, и А. Christol, *Lalies* 8, 1990, р. 47.

² См. по его поводу Гаглойти 1977, с. 113-114.

³ См. критику Дюмезиля 1995, с. 114-118.

⁴ *Нартæ, ирон адæмы эпос*, составленной и переложенной в стихах Б. Андиевым, М. Тугановым и др. Сталинир (= Цхинвали), 1942; на осетинском языке на грузинской графике. Ср. издание на кириллической графике: *Нартæ*, Цхинвали, 1975; и стихотворную русскую адаптацию: *Нарты, эпос осетинского народа*, М, 1957 (сокр. НЭОН у Дюмезиля).

⁵ Французская форма от русского *осетин*, возводимая через грузинский язык к этнониму *Ас*, который осетины, наоборот, сами используют только для обозначения своих соседей, балкарцев (*Асы*, см. Абаев, 1958, с. 79-80).

⁶ См. *infra* сноска 11, а также Dumézil, 1930, р. 151, 1978, р. 7-9.

⁷ Всеми рассматриваемый (после Миллера 1882b, с. 55, ср. Dumézil 1977, р. 243) как соответствие санскритского *arya*, старо-персидского *ariya* (ср. современное персидское *Irān* «страна арианов»), несмотря на некоторые фонетические трудности (см. Абаев 1949a, с. 245-247, 1958, стр. 545-546, и его кавказскую интерпретацию Г. С. Ахвледиани, *Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института* 22, 1960, с. 29).

⁸ [В примечании автор излагает устаревшие представления о социальной структуре осетинского народа, поскольку основывается, судя по цитируемой литературе, на выводах авторов конца XIX – начала XX века, в основном на работах В. Ф. Миллера (Миллер 1882b). При этом отмечается, что «этническое единство осетин обеспечивалось за пределами племенного деления, как диалектным взаимопониманием, так и общностью обычаев, верований, культов и календарных праздников, особенно подчеркивающейся существованием всеосетинских «святилищ» (*дзуаров*, слово, которое обозначает также любое сверхъестественное, особенно божественное, существо) и ритуальной важностью, придаваемой большим «пирам» (*куывд*)».

⁹ См. Vyhan 1936, р. 216 & 218-219, а также Charachidzé 1987 в *разных местах*.

¹⁰ Не считая заслуживающей упоминания староосетинской надписи XI-XII вв. греческими буквами, обнаруженной на реке Зеленчук и изученной Л. Згустой (*The Old Ossetic Inscription from the River Zelenčuk*, Wien, 1987, *Österreichische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse. Sitzungsberichte* 486, *Veröffentlichungen der iranischen Kommission* 21).

¹¹ Этот «катехизис», редактором которого был епископ Моздока, грузин Гайоз («Сажус»), был в печати, когда граф Ян Потоцкий повстречался с его автором в ноябре 1797 г. во время своего *Путешествия в степи Астрахани и Кавказа*, опубликованного

(после его смерти) в Париже в 1829 г. его другом и учеником Юлиусом фон Клапротом, тем самым, который после собственного путешествия на Кавказ в 1807-1808 гг. (см. его *Reise in den Kaukasus und nach Georgien*, 2t., Halle-Berlin, 1812 и 1814), издал в Париже в 1822 г. *Mémoire dans lequel on prouve l'identité des Osses, peuplade du Caucase, avec les Alains du moyen ege*, решив, таким образом, «великую историческую проблему» выживания алан, которых искал и Потоцкий (ср. дневник его путешествия на датах 19 ноября и 15 декабря 1797 г.), но безуспешно, поскольку он рассматривал осетин как потомков не алан, а «индийских сарматов, пришедших с берегов Дона» (см. пункт 4 «Объектов для исследования», которые в 1806 г. он предложил Клапроту для его путешествия).

¹² См. Benveniste 1959, p. 138.

¹³ См. Гатиев 1876, Миллер 1882.

¹⁴ См. Dumézil 1968, p. 453-455 & 471-484.

¹⁵ См. Dumézil, *ibid.*, p. 456, Bailey 1980, Christol 1996, § 5 n. 15 (*contra* Абаев 1982, с. 74-75).

¹⁶ См. также текст, приведенный Тугановым 1925, с. 373 (ср. *Н.* №5, начало).

¹⁷ Об этих первых созданиях см. Бязыров 1980, а также текст (без ссылок), приведенный Bailey 1980, p. 256, § 6 (очевидно, взятый в *ПНТО V – Н.* № 3 *ad* прим. 1), который, как в *Н.* № 2-3 и 5, приводит их последовательность во времени.

¹⁸ Абаев 1960, Dumézil 1978, p. 302-305.

¹⁹ Миллер 1882, с. 192, 1892, с. 3, Dumézil 1930, p. 14.

²⁰ Миллер 1892, с. 2-3, Туганов 1925, с. 376-377.

²¹ Не считая В. Пфаффа, который в начале осетинских исследований видел в «великих войнах» нартов историческую действительность, подобную той, какой должна была быть для других: Троянская война в Греции или война Бхараты в Индии (см. по этому образцовому случаю заблуждения при исследовании истории: Dumézil, 1968, p. 545-548). Очень хорошую аналогию провел В. И. Абаев (1963, с. 1068-1069) между проблемой историчности Троянской войны и нартовским эпизодом с осажденным селом: в некоторых ее версиях, вместо того, чтобы носить вымышленное название, поселение получает имя крепости, действительно взятой осетинами в XIV в. (по свидетельству грузинских хроник). Таким образом, событие, память о котором сохранилась в народе как о факте, связанном с понятием «знаменитая осада», как таковое было использовано «несколькими рассказчиками, нуждавшимся в современности» (*по выражению* Абаева), которые его задним числом ловко вставили в одну из героических историй своего традиционного репертуара.

²² Несколько фантастическая «аланизация» нартов в народном осетинском воображении, таким образом, является достаточно поздним явлением, продуктом своеобразного патриотизма.

²³ Абаев 1949b, Кузнецов 1980, Bailey 1980, p. 237-238 & 259-260, Дзицойты 1992.

²⁴ Об этих сказителях см. Bailey 1980, p. 248-249, Хамицаева 1991. Это не мешало тому, чтобы многие из них были прекрасными сказителями (сопровождавшими иногда

свое выступление игрой на *фæндыре*, струнном инструменте) и/или исключительно хорошими «хранителями» архаичных элементов.

²⁵ Миллер 1882, Dumézil 1930, p. 152-166, 1978 в *разных местах*.

²⁶ Dumézil, 1930, p. 11 (выделено нами – *К.В.*).

²⁷ Id. *ibid.*

²⁸ 1876, с. 33.

²⁹ 1871, с. 170 и 175.

³⁰ 1892, с. 3.

³¹ 1925, с. 371.

³² Dumézil 1986b, p. 134.

³³ Ср. Dumézil *ibid.*, p. 133-134.

³⁴ Ср. Bailey 1980, p. 240-241, §8. Таким образом, по мнению Ж. Дюмезиля, он обладает многими характеристиками, сходными со скандинавским богом Локи (1986b, p. 136) или греческим Гермесом (1985, p. 227), но он также представляет, как считает А. Кристоль (1996b), аналогии с греческим героем *Одиссеем* (ср. Абаев 1963, p. 1061 и 1068, относительно этой общей характеристики Одиссея и Сырдона).

³⁵ Ср. Christol 1996, § 6.2, относительно связей с греческой тематикой «лучшего».

³⁶ Dumézil 1986b, p. 132.

³⁷ Ср. Мелетинский 1957, с. 72-73.

³⁸ Об архаизмах, сохранившихся в его репертуаре (1834-1914), на основе сборника *ПНТО* II, см. Абаев 1963, с. 1052.

³⁹ См. также Dumézil 1986b, p. 138. Форма *æxsiþnæ* встречается и в других дигорских текстах.

⁴⁰ Dumézil 1978, p. 97-98.

⁴¹ Супруг, который в другом рассказе (*ОЭ* I 56-58, ср. *LN* 27-28, рассказе, включенном в «состязание» рассказов, = *Н. XXXIX вар. 1*) похвывается, в свою очередь, тем, что соблазнил собственную супругу Уастырджи в соответствии с инверсией ролей, отмеченной Дюмезилем (1930, p. 24, прим. 1).

⁴² Bailey 1980, p. 240 § 6 & 258, Абаев 1982, с. 38.

⁴³ Bailey 1980, p. 258.

⁴⁴ Миллер 1882b, с. 261.

⁴⁵ Dumézil 1965, p. 133.

⁴⁶ Dumézil 1978, p. 50; сопоставлен в этом с Гераклом этим же автором, 1983, с. 124.

⁴⁷ Версия *ПНТО* II (= *Н. Ibid. вар. 2*) была переведена Bailey 1980, p. 262-263.

⁴⁸ 1985b, p. 115-122. Текст в *НК(ср. LH109)*, процитированный Дюмезилем в конце его анализа, в соответствии с которым в день последнего суда возобновляется поединок между Сосланом и его несчастным противником, в общих чертах представляет предание, содержащееся в *ПНТО* II (22-23 = *Н. № 55*).

⁴⁹ И, кроме того, в случае с Сосланом, допущенное им таким образом кошунство, несомненно, объясняет связанное с ним своего рода зловещее предзнаменование в мо-

мент его смерти, которое в индоевропейском ареале обычно применяется к «нечестивым воинам» (ср. Blaive 1991, p. 243-246, и *supra* II № 125).

⁵⁰ Dumézil 1978, p. 208.

⁵¹ Миллер 1882b, с. 285.

⁵² Что, как и в случае с Гераклом (ср. *supra* I, п. 70), было интерпретировано как «историческая» память о религиозных обрядах шаманов (ср. Абаев 1963, с. 1058-1059, а также обоснованную критику Дюмезиля (1978, с. 275-280) подобных интерпретаций).

⁵³ Однако в одном эпизоде в *HK* (ср. *LH* 93) Сослан использует ручного грифа.

⁵⁴ 1983, p. 124.

⁵⁵ 1957, с. 72-73.

⁵⁶ Ср. *supra* I *ibid.*

⁵⁷ Dumézil 1978, p. 106.

⁵⁸ Dumézil *ibid.*

⁵⁹ Миллер 1882b, с. 261 и 285.

⁶⁰ 1965, p. 81.

⁶¹ Напоминает *гуымиров* (ср. Абаев 1958, с. 530), мифическую расу «огромного» роста (*стыр*, *НТХ* 205 = *Н.* № 1) и очень «сильную» (*тыхджын*, *ibid.*; гумское существо также представляется как «могучий человек», *къобор лег*, ср. Bailey 1980, p. 256-257), которая предшествовала на земле расе великанов (ср. *Н.* № 2-3), и с которой, на наш взгляд, название Гуым имеет косвенную связь (мифологическое объяснение, которое, таким образом, противопоставляют ставшей частью истории этнонимической интерпретации, приведенной Кузнецовым 1980, с. 112-114).

⁶² Dumézil 1978, p. 139.

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Может быть, следует искать элементы этого предания на пересечении героического и божественного циклов, в эпизоде «пограничного» подвига (ни один из великих нартовских героев в нем не участвует) дигорского героя Ацаэмæза («безродного» героя в том смысле, что он принадлежит к фамилии Асæтæ, которая, как считается, живет вдали от селения трех великих нартотских родов). В этом эпизоде, три варианта которого находятся в нашем распоряжении (*ПНТО* I 3-15 и II 68-72 = *Н.* XXXI *прил.* и № 106, *ИАС* I 279-281 = *ibid.*, *вар.*, ср. *LN* 123-124, *LH* 239-245), и который характеризуется необычным «переизбытком чудесного» (Dumézil 1965, p. 245), «Владелец (из) Насрана» (Насран-Æлдар), представленный как родной племянник бога Уастырджи (*ПНТО* I), лишился своей супруги (обладающей совершенно божественными способностями лечения и перевоплощения), похищенной могущественным чужеземным властителем. Чтобы попытаться вернуть ее, он сначала попросил помощи у своего «побратима», родного отца героя, но того убивают (*ПНТО* I). Тогда он собирает огромную армию сверхъестественных существ (*уæйгутæ*, *сæумон уæцеллатæ*, *изæрион идаугутæ*, *ПНТО*, II 68), но она остается заблокированной на берегу моря и не осмеливается напасть на властелина-похитителя. Приходится ждать, пока Ацаэмæз, выбравшийся подобно Гераклу из своей колыбели,

затем много лет бродивший в лесу, в одиночку переправится через море и вступит в поединок с могущественным властелином, к тому же неуязвимым в том смысле, что после каждого дня битвы он каждую ночь чудесным образом оправляется от своих ран. В конце концов, с помощью собственного оружия неуязвимого противника Ацамаэз настигает и убивает его и, таким образом, благодаря помощи героя, и только его одного, Насран-Æлдар получает обратно свою жену.

⁶⁵ Dumézil 1978, p. 237-240, 1982, p. 96-100, Абаев 1989б с. 32.

⁶⁶ 1978, p. 140-144.

⁶⁷ Dumézil 1968, p. 505, п. 2.

⁶⁸ 1978, p. 145.

⁶⁹ О ритуальной роли в летнем солнцестоянии этого одушевленного орудия, см. Dumézil 1978, p. 98-100.

⁷⁰ Ср. Dumézil 1978, p. 104-106, 1986b, p. 186-187.

⁷¹ Ср. *supra* I прим. 56 и § 2.3.1.

⁷² С которым также могло быть связано название таинственного дерева Аза(н), объекта испытания, обуславливающего божественную женитьбу (*contra* интерпретация Bailey 1980, p. 261).

⁷³ См. W. Putscher, *Rheinisches Museum* 108, 1965, p. 317-320.

⁷⁴ В соответствии с преданием (зафиксированным в одном случае), которым мы обязаны превосходному сказителю Кертиби Кертибити (*ПНТО* II 5, ср. *LN* 23; этот текст мы не нашли в *Н.*), близнецы *Æхсær* (т.е. «храбрый») и *Æхсæртæg*, предки (эпонимы) основных *Æхсæртæггатаэ*, родились после первого полного уничтожения рода *Æхсæртæггатаэ*, что напоминает первое уничтожение кшатриев [*kṣatriya*] (*kṣatra* соответствует осетинскому *æхсær*, см. Dumézil 1968, p. 460, Абаев 1989, с. 224-225), которое, как считают в Индии, произошло в конце первой героической эпохи.

⁷⁵ Ср. Dumézil 1986b, p. 152-153.

⁷⁶ Ср. *Н.* №115 и Туганов 1925, с. 373 (*contra* формулировка *Н* №5).

⁷⁷ Ср. Dumézil 1968, p. 457-462, об отличительных характеристиках обоих родов.

⁷⁸ 1968, p. 504.

⁷⁹ 1996, § 8.2.

⁸⁰ *Н.* № 134 – это текст, приведенный Тугановым 1925, с. 377, на который ссылается Дюмезиль 1930, p. 14 и 187-188 (ср. также 1965, p. 260-261).

⁸¹ Ср. Dumézil 1930, p. 14.

⁸² 1871. с. 169.

⁸³ 1930, p. 188.

⁸⁴ Ср. Bailey 1980, p. 236, об этом архаическом эпитете.

⁸⁵ Абаев 1963. с. 1063.

⁸⁶ См. Dumézil 1930, p. 50, 1968, p. 546.

⁸⁷ 1871, с. 163.

⁸⁸ Ср. Абаев 1958, с. 240-241 (другое объяснение имени у Bailey 1980, p. 239-240, § 7).

⁸⁹ См. его интерпретацию Bailey 1980, p. 239-240, § 3.

⁹⁰ Ср. Bailey 1980, p. 240 § 4, для объяснения его имени в значении «соблазнитель».

⁹¹ *Быцента* представляют собой мифологическую расу «карликов» (см. Bailey 1980, p. 242 § 14, о значении их имени), отличающихся от богов тем же, что и великаны или *гуымырыта*, но, в противоположность последним, характеризующихся очень небольшим ростом (см. Dumézil 1978, p. 344). В некоторых вариантах эпизода речь идет не о *быцен*, а о *камбады*, что, кажется, является просто другим названием (см. Bailey *цит. раб.*, p. 256 § 6, об интерпретации этого имени в том же значении «маленький») для обозначения тех же «могучих карликов» (*маенкый маерздух лаг* в ПНТО II 23, ср. ИАС I 226 = Н. №74 и ЛН 175-176).

⁹² См. Миллер 1882b, с. 249, Dumézil 1986, p. 30.

⁹³ См. примечание Г. Шанаева к ССКГ IX *loc. cit.* = Н. *ibid.* прим. 5.

⁹⁴ Ср. орнитологическую интерпретацию ее имени Bailey 1980, p. 246.

⁹⁵ Об этом переносе беременности см. Dumézil 1978, p. 216.

⁹⁶ Поскольку, так же, как в случае с Ахиллесом, само божественное оружие было неуязвимым и делало таким и героя в пределах его покрытия (ср. *supra* п. 212 и 214, а также Burgess 1995, p. 236). Это именно *богом выкованная сталь*, из которой состоит Батраз, дает ему его неуязвимость. Многие старинные версии его смерти гласят, что он мог быть убитым только благодаря тому, что маленький кусок его тела не был из стали (ОТ 49-50 = Н. № 105, ОЭ I 24, ср. ЛН 70 и 72, ЛН 234).

⁹⁷ Ср. Dumézil 1978, p. 354.

⁹⁸ Ср. Dumézil 1968, p. 521-522.

⁹⁹ См. СМК 10, НТХ 47 и ИОЭ 21 (=Н. II *прил.*, № 4 и 8, ср. ЛН 24-25), об истории, рассказанной по поводу дочери вод, которая иногда носит имя Дзерассæ: когда она покидает этот мир, чтобы укрыться в кургане, она вновь подвергается преследованиям Уастырджи, который на этот раз добивается своего и даже отдает ее тело похоти своего коня и пса. Потом из могилы одновременно выйдут маленькая девочка (Сатана), жеребенок и щенок (Силам, «мать всех собак мира», НК 65 = ЛН 70).

¹⁰⁰ Если термин *junior* (*юноша*) был удачно выбран Дюмезилем для характеристики Батраза, то, напротив, он не очень подходит для Сослана (ср., например, 1968, p. 460). Он только на первый взгляд кажется из того же поколения, что Батраз (если произвести генеалогическую синхронизацию, в которой Сатана и Уырызмег составляют связующее звено), но в рассказах он представляется скорее из поколения Хæмыца (ср., например, их ссору за шкуру лиса, Н. XXXIX, или спор, когда они не могут определить, кто самый старый и самый молодой, ОЭ 136 = Н. № 93) или когда он ведет себя в присутствии Батраза как взрослый по отношению к «молодому» (см. ПНТО II 25 или ИАС I 229 = Н. №77, ср. ЛН 185, пример маленького Батраза, обруганного Сосланом за то, что он использовал лук раньше положенного возраста, третируемый своим старшим как «щенок», *куыдзы хъæвдын* или как *хъыбыл хъæбул* в Н. № 99 и ОТ 43). Отметим, что применитель-

но к Батразу часто используется мотив зла, причиненного, вольно или невольно, молодым героем своим товарищам по играм (см. *ССКГ* IX 9-10, *НК* 194-196 = *LH* 180-183), мотив, который в Греции использовали не к Ахиллесе, а к его другу Патроклу (ср. *supra* I п. 185), и в Индии не к Арджуне, а к его сводному брату Бхиме (*supra* II п. 226).

¹⁰¹ Хотя и с некоторым смещением обоих мотивов, ср. Dumézil 1965, p. 71 (наблюдения которого, в сочетании с наблюдениями Бургесса [Burgess 1995, p. 218, 221, 237, 240] об Ахиллесе, несколько искажают сопоставление Сослан/Ахиллес Тордарсона [Thordarson 1972] и Кристоля [Christol 1996, § 6.3].

¹⁰² 1965, p. 177. п. 1.

¹⁰³ Ср. *supra* п/ 61 и 91.

¹⁰⁴ 1963, с. 1061-1062.

¹⁰⁵ См. пример, приведенный *supra* § 2.1.2.

¹⁰⁶ 1978, p. 93-94.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 17-21 & 67-71. Ср. Ахиллес / ἄσπερσπῆ Зевса, Арджуна / vajra Индры.

¹⁰⁸ См. *ibid.*, p. 274, п. 1.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 91-106.

¹¹⁰ См. Sergent 1995, p. 324.

¹¹¹ См. Dumézil 1978, p. 118 (а также *supra* п. 45).

¹¹² См. *ibid.*, p. 77.

¹¹³ См. *ibid.*, p. 21, и *supra* II п. 80.

¹¹⁴ Ср. Dumézil 1978, p. 25-26, 1985, p. 215-216.

¹¹⁵ См. Абаев 1979, с. 323, Dumézil 1982, p. 99.

¹¹⁶ 1978, p. 71-74.

¹¹⁷ 1963.

¹¹⁸ Рассмотренные А. Кристолем [Christol 1996, § 7], но, на наш взгляд, в свете генетических критериев, ошибочные.

¹¹⁹ 1968, p. 504-520.

¹²⁰ Ср. Dumézil 1968, p. 141.

¹²¹ Ср. Dumézil *ibid.*, p. 141-143.

¹²² *Ibid.*, ср. также 1978, p. 133 и 144.

¹²³ См. Bailey 1980, p. 243.

¹²⁴ См. Dumézil 1968, p. 520.

¹²⁵ Ср. *выше* п. 100.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. АБАЕВ В. И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949а.
2. АБАЕВ В. И. Историческое в нартском эпосе // КУЛОВ К. Д. и др. Нартский эпос. Орджоникидзе, 1949б. С. 42-47.

3. АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка – в 4 т. М.-Л., 1958, 1973, 1979 и 1989.
4. АБАЕВ В. И. Osse «dawæg / idawæg» // Hommages à Georges Dumézil. Bruxelles 1960. P. 1-8. (Пер. с русского).
5. АБАЕВ В. И. Le cheval de Troie. Parallèles caucasiens // Annales E. S. C 18, 1963. P. 1041-1070. (Пер. с русского).
6. АБАЕВ В. И. Нартовский эпос осетин. Новое дополненное издание. Цхинвали, 1982.
7. БЯЗЫРОВ А. Х. Мифические предания и поверья о происхождении осетин // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института, 25.1980. С. 161-169.
8. ГАГЛОЙТИ Ю. С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цхинвали, 1977.
9. ГАТИЕВ Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах 9/3, 1876. С. 1-83.
10. ДЗИЦОЙТЫ Ю. А. Нарты и их соседи. Владикавказ, 1992.
11. КУЗНЕЦОВ В. А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе, 1980.
12. МЕЛЕТинский Е. М. Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос. Материалы совещания 19-20 октября 1956 г. Орджоникидзе, 1957. С. 33-73.
13. МИЛЛЕР В. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин // Журнал Министерства народного просвещения, 222, 1882. С. 191-207.
14. МИЛЛЕР В. Ф. Осетинские этюды, т. 2. М., 18826.
15. МИЛЛЕР В. Ф. Кавказско-русские параллели. М., 1892.
16. ПФАФФ В. Ф. Путешествие по ущельям Северной Осетии, VI: содержание и оценка главных сказаний осетин о нартах // Сборник сведений о Кавказе, 1, 1871. С. 163-175.
17. ТУГАНОВ М. С. Кто такие нарты? // Известия Осетинского института краеведения, 1, 1925. С. 371-378.
18. ХАМИЦАЕВА Т. А. Сказители осетинского нартского эпоса // Нарты, осетинский героический эпос, т. 3. М., 1991. С. 135-153.
19. BAILEY H. W. Ossetic (Narta), in Hatto ed., 1980. P. 236-276.
20. BENVENISTE E. Etudes sur la langue ossète. Paris, 1959.
21. BLAIVE F. Le mythe indo-européen du Guerrier Impie et l'épopée ossète // *Ollodagos* 2, 1991. P. 231-248.
22. BURGESS J. Achilles' Heel: the death of Achilles in ancient myth // *Classical Antiquity* 14, 1995. P. 166-177.
23. BYHAN A. La civilisation caucasienne. Paris, 1936. (Пер. с немецкого).
24. CHARACHIDZE G. La mémoire indo-européenne du Caucase. Paris, 1987.
25. CHRISTOL A. Epopée homérique, épopée caucasienne: parallèles narratifs // Actes du colloque homérique de Grenoble, 1996.

26. CHRISTOL A. Сырдон и Одиссей // Осетия XX век. Владикавказ, 1996. С. 145-153. (Пер. с французского).
27. DUMEZIL G. Légendes sur les Nartes suivies de cinq notes mythologiques. Paris, 1930.
28. DUMEZIL G. Le livre des héros. Légendes sur les Nartes. Paris, 1965.
29. DUMEZIL G. Mythe et épopée I. L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens. Paris 1968.
30. DUMEZIL G. Les dieux souverains des Indo-Européens. Paris, 1977.
31. DUMEZIL G. Romans de Scythie et d'alentour. Paris, 1978.
32. DUMEZIL G. Apollon sonore et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie. Paris, 1982.
33. DUMEZIL G. La Courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (26-50). Paris, 1983.
34. DUMEZIL G. L'oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (51-75). Paris, 1985.
35. DUMEZIL G. Heur et malheur du guerrier. Aspects mythiques de la fonction guerrière chez les Indo-Européens, 2-e éd. remaniée. Paris, 1985b.
36. DUMEZIL G. Loki, 3-e éd. refondue. Paris, 1986b.
37. DUMEZIL G. Le roman des jumeaux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (76-100), éd. J.H. Grisward. Paris, 1995.
38. POTSCHER W. Hera und Heros, *Rheinisches Museum* 104, 1961. S. 302-355.
39. SERGENT B. Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes. Paris, 1995.
40. THORDARSON F. Die Ferse des Achilleus – Ein skythisches Motiv? // *Symbolae Osloenses* 47, 1972. P. 109-124.

Жорж ШАРАШИДЗЕ

ИНДОЕВРОПЕЙСКАЯ ПАМЯТЬ КАВКАЗА

*(Перевод с французского осуществлен доктором филологических наук,
профессором Северо-Осетинского государственного университета
имени Коста Хетагурова Т. Т. Камболовым)*

Диалоги с Дюмезилем

Эта книга, хотя она и не написана в соответствующей форме, представляет собой диалог, но не с человеком, которого более нет, а с его мыслями и творчеством. Она отвечает двум потребностям, двум вопросам, которые, впрочем, тесно связаны. Один из них носит строго исторический характер, другой же охватывает более обширную сферу, смещая привычное поле научных задач.

Совсем недавно Дюмезиль, выведя из тени позабытую всеми осетинскую молитву, придал ей плоть и вдохнул жизнь, используя единственный метод, который может оживить угасший текст: высветив его логические цепочки и восстановив их связи с более широкой системой, которой они когда-то принадлежали. Казалось, что их краткого представления было достаточно, поскольку взаимосвязи представлялись очевидными. Однако не всеми они воспринимались как таковые, поскольку молодые критики, несомненно, обескураженные кавказской торжественностью материала, считали, что на этот раз сравнение выходило за положенные рамки и основывалось на слишком хрупких аргументах. Соответственно, возникла необходимость в том, чтобы дать новую, подкрепленную и расширенную, аргументацию, более того – изменить исходный угол зрения и доискиваться фактов и концептов с наблюдательного пункта, расположенного в самих Кавказских горах. У Дюмезиля не было времени для того, чтобы предпринять подобный поиск: я занялся этим, и в течение двух лет он в качестве эксперта с удовольствием взвешивал, выверял, оценивал материалы, которые я ему регулярно приносил.

Однако наши диалоги, которые я хочу здесь продолжить, не ограничивались этим невинным материалом, так как нам предстояло провести операцию, которая была значительно менее невинной. Полем для манев-

ров был Кавказ, а осетины вновь оказались вмешанными в дело. Но на этот раз сама идея Дюмезиля вызвала критику тех, кто стремился поставить под сомнение научную обоснованность исследования, играя фразами, искаженность смысла которых была легко различима. Дать достойный ответ этим ложным интерпретациям стало неизбежной задачей, и Дюмезиль хотел, чтобы она решалась самым тщательным образом, чтобы ни один аспект не остался без внимания. Вновь потребовался человек, хорошо знающий Кавказ. Поскольку сам он не осмеливался уже полагаться на время, которое ему отсчитывала судьба, естественно, эта работа также попала ко мне. Именно так материалы, которыми подпитывались наши диалоги, отяжелели под весом нового урожая.

Все началось с нескольких строчек Дюмезиля в том живом и образном стиле, который хорошо известен его читателям: некоторые наивные люди и многие недоброжелатели придали им чрезмерное значение, принимая, или делая вид, что принимают, риторику за чистую монету.

Однако известно, насколько следует быть осторожным, воспринимая буквально все, что говорят или пишут великие люди, особенно когда речь идет о «незначительных фразах», которые очень часто являются лишь игрой слов или образными выражениями. Вместо того, чтобы следовать этому простому правилу, слишком нетерпеливые интерпретаторы выуживают наугад высказывания, которые выражают всего лишь сомнения автора или вопрос, который он задает самому себе. Они цепляются за них и подкрепляют, превращая, таким образом, в доктрину то, что, в общем, является только внутренней речью, которая должна оставаться в виде наброска или вопроса.

Это злоупотребление интерпретацией редко бывает умышленным – хотя, как мы увидим, может быть и таким: речь скорее идет о легкомысленных людях, которые воспринимают стилистические фигуры в их сугубо предметном значении, как доктор Коттар у Пруста.

Так, однажды Клод Леви-Стросс заметил в виде парадокса, высказанного для стимулирования рассуждений, что такая пословица, как «Камень, который катится, не собирает мох», могла бы быть вполне проанализирована как миф. Что только этим якобы не было сказано! Толкователи не преминули увидеть в этом один из аспектов его общей теории, сформулированный следующим образом: «Все является мифом» – т.е. прямо противоположным образом тому, что всегда проповедовал автор.

Такой же была судьба знаменитой фразы про «мифы, которые нас думают», в ней не менее усердные краснобаи умудрились обнаружить что-то вроде антропологического номинализма, хотя это противоречило мысли Леви-Стросса.

А какая участь постигла фразу, в которой Жорж Дюмезиль уверяет, что он так до конца и не понял разницу между мифом и сказкой? Дальновидные комментаторы без колебаний обнаружили в ней заготовку теории литературных жанров или – еще хуже – камень, положенный в основание здания «диэгетики» (или «нарратологии», как больше нравится читателю). И это в то время, когда речь шла об очень простом и очень непосредственном выражении трудности, с которой мы все сталкиваемся в нашем ремесле и которая не поддается ударам тяжелого вооружения теоретика. Тем более что Дюмезиль лучше, чем кто-либо другой, знает – все его творчество это доказывает – что миф и сказка отличаются как минимум одной решающей чертой: миф использует сказку, но не сказка – миф.

Однако следующее более серьезно. Речь идет о двух ныне известных линиях в *Mythe et épopée* I, где Дюмезиль, обращаясь больше к себе, чем к читателю, задается вопросом и выражает свое затруднение в отношении достаточно бесспорных, но неожиданных фактов. Прежде всего изложим эти факты.

Народный эпос осетин, последних 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 структуры даже в том случае, когда они разрабатывали свой собственный 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**. Дюмезиль это замечает, это вызывает его удивление, и он его выражает.

Приведем сам текст. Я воспроизвожу целый абзац и обращаю внимание на то, что особенно последняя фраза внесла беспокойство в некоторые умы:

Также весьма примечательно то, что ни один из соседних неиндоевропейских народов, которые заимствовали у северных осетин большую часть нартовского эпоса, не сохранил организацию героев по трем функциональным родам и что, когда они переняли некоторые из тем, основанных на структуре трех функций, они их изменили, удалив – кроме одного черкесского варианта о сокровищах, – именно эту структуру. Однако в принципе ничто не препятствовало усвоению идеологии этого типа: с одной стороны, она не представляет трудности в интеллектуальном плане; с другой стороны, у осетин она не менее чужда реальной социальной жизнедеятельности, чем у их соседей, и, тем не менее, у осетин она продолжает комфортно существовать. Таким обра-

зом, все происходит так, как если бы осетины сохраняли от своих самых дальних предков чувствительность, восприимчивость в отношении «трех функций», которой не имеют ни черкесы, ни абхазцы, ни чеченцы и ингуши, ни, в целом, индоевропейские народы Кавказа, предки которых никогда не исповедовали трехчастную идеологию. Какими бы ни были затруднения, которые ощущаются при допущении таких наследственных «борозд», внешне все выглядит именно таким образом¹.

Жорж Дюмезиль ставит перед собой вопрос, как это делаем и мы, как это делает любой настоящий читатель. Это очень естественно, это свидетельствует о движении, свойственном любой правильно развивающейся мысли. Также естественно было и то, что реакция ученого перед лицом этого комплекса неожиданных фактов получила живую и образную формулировку. Тем более что утверждающий характер ее был значительно смягчен особенностями стиля, изложения, мысли. Стиля: «какими бы ни были...»; письма: кавычки вокруг «борозд»; мысли: употребление слова «внешне».

Несмотря на эти знаки, эти сигналы, некоторые читатели, с добрыми или злыми намерениями в разных случаях, вознамерились извлечь из этого пассажа – и особенно из последней фразы – своего рода биокультурную теорию, которую они великодушно приписали автору; другие льстили себе мыслью, что обнаружили в нем доказательное ядро их собственной доктрины. Она содержится в двух предложениях. Одно ограничивается высказыванием, второе претендует на доказательство. Вот они:

1. В отличие от осетин-индоевропейцев, народы Кавказа, которые их окружают, умственно неспособны, в силу своего происхождения, усвоить или сделать плодотворной трифункциональную структуру.

2. Сопоставление осетинской и кавказских культур это доказывает: первые умело вращают свою трифункциональную мельницу, в то время как вторым она неизвестна или они ее деформируют.

Именно эту расширенную формулировку следует дать проблеме, поставленной Дюмезилем в *Mythe et épopée* I.

Но следует идти дальше и распространить исследовательское поле на другие зоны умственной деятельности, осуществляемой в этих цивилизациях, поскольку очевидно, что недостаточно ограничиваться произведениями устной литературы, пренебрегая важной помощью теологии; Дюмезиль хотел, чтобы это полезное расширение было произведено.

В действительности, первое предложение не может считаться обоснованным, если второе не находит подтверждения в каком бы то ни было уголке Кавказа. Ограничение рамками эпоса не может ничего доказать ни в

одном смысле, ни в другом. Напротив, необходимо использовать весь комплекс, охватывающий самые значимые аспекты кавказской идеологии.

Мы придем к заключению, что должны быть опровергнуты оба предложения, изложенные выше. Не из философских оснований, которые здесь не рассматриваются, а просто *потому, что они противоречат осетинским и кавказским религиозным фактам*. Интерпретация, которая в них угадывается, кроме того, несправедлива по отношению к автохтонному населению Кавказа: она ставит под сомнение их способность ухватить принцип структуры (которая, в конечном итоге, достаточно проста), в то время как, наоборот, «арийский мозг» осетин единственный способен это сделать. Тем более что это не так, как это будет показано дальше: кавказцы умеют прекрасно улавливать и использовать трифункциональные системы, когда нуждаются в них, чтобы найти удобное решение своих собственных философских или теологических проблем. Просто эта потребность не обнаруживается на поле эпической литературы, где действуют другие требования. Но она многократно и с силой проявляет свое влияние в другой фундаментальной области человеческой жизнедеятельности, которая и будет объектом исследования, проводимого здесь, и будет служить основой доказательства: в теологии, рассматриваемой посредством богослужений и религиозных обрядов.

В настоящее время многие компаративисты, кажется, склоняются к тому, чтобы отказаться от этой все же важнейшей в жизни людей и в сохранении культур области: было бы неплохо вернуть их к ней, напомнив, в частности, о том, что большие потрясения, вызванные открытием трифункциональной системы у многих народов индоевропейского происхождения, сказались в первую очередь в религии и теологии. Только потом гипотеза, метод и исследование были перенесены на другие сферы.

Этот возврат к анализу теологических взаимосвязей, несомненно, обусловлен самим материалом рассматриваемой проблемы. Но он соответствует также призыву, с которым Дюмезиль обратился в начале своего *Apollon sonore* и который повторил в первых строках *La Courtisane et les Seigneurs colorés*.

В этих двух томах эскизов он представляет, предлагает нам проблемы, проекты и — я бы добавил — направления исследования. В них он «приводит [...] условия задач вместе с тем, что [ему] кажется для каждой из них основным способом решения», надеясь, что «другие ученики, может быть, будут вдохновлены ими или, по крайней мере, подвергнут их проверке»².

Здесь представлено решение задачи одним из его учеников, выполненное, как и требовалось, с соответствующей проверкой. Мы покажем,

как анализ комплекса сугубо кавказских фактов подтверждает постоянство древних индоевропейских схем в рамках осетинской религии, позволяя определить их силу и очертить поле их действия. С другой стороны, использование осетинских данных и их арийских или латинских параллелей даст ключ к загадкам, присущим грузинскому и сванскому политеизмам, чуждым индоевропейскому миру. Наконец, эти сопоставления прольют некоторый свет на зачастую загадочные механизмы, позволяющие осуществлять идеологические обмены между двумя чуждыми друг другу культурами, продолжительное соседство которых, однако, не могло не вызвать намеренного или невольного взаимовлияния, в результате которого системы, разрабатываемые каждым народом, неизбежно претерпели изменения.

Таким образом, осетинские факты подвергнуты кавказскому испытанию. Такое развитие событий вполне естественно. Эти потомки скифов и алан закрепились в течение веков в центре Главного Кавказского хребта на обоих его склонах. Они переняли в основном обычаи, образ жизни и психологические установки своих местных соседей, черкесов и абхазцев на севере, грузин и сванов на юге. Персонажи и организация их сверхъестественного мира не избежали воздействия кавказской среды. Само осетинское многобожие несет его отпечаток, и оно не может быть понято без сопоставления с кавказской цивилизацией. Однако эта близость еще более явно выделяет расхождения, которые выявляются повсюду в основных сферах, таких, как структура религиозных обрядов или система правовых процедур. Если материал и остается большей частью кавказским, в отношениях, которые его организуют, охотно используются другие, пришедшие издалека, схемы, которые вслед за Дюмезилем следует признать продолжением или воспроизведением форм индоевропейского мышления.

Неназываемые или чужие боги

В своем тридцать седьмом мифологическом эскизе Дюмезиль показывает, что молитва осетинских женщин к Духу Божьему построена по трехчастной схеме, соответствующей в принципе канону индоевропейской идеологии³. Она произносится по случаю торжеств в честь Хуцау Дзуара, Духа Божьего, но в действительности обращена к восьми божествам. Мы приводим ее текст в том виде, в каком она была записана Гатиевым около 1870 года (переведена на французский язык Дюмезилем):

I

Слава тебе, Боже!

О, Дух Божий, это твоей волей эти бедные женичины собрались здесь и благодарят тебя за твои милости! О, защитник этого аула (= сельской общины), вырасти детей, родившихся в этом году и принесенных в твоё святилище, и накрой их своим правым крылом, чтобы никакая болезнь не постигла их!

О, Мады Мойрам, эти бедные женичины поручены тебе свыше и ждут от тебя многих милостей, не отказывай им в них! Их дети под твоей защитой: укрой их от дурного глаза! О, Майрам, услышь мольбу пришедших сюда женицин: той, которая хочет иметь детей, пошли их столько, сколько просит ее сердце; ту, которая устала от детей и не хочет более рожать, избавь от многочисленных родов; той, которую не любит ее муж и обижает ее, пошли то, чего желает ее сердце; ту из женицин, которая улыбается «сквозь зубы», желая зла другим, и насылай на них порчу, поставь в последний ряд zdeшних женицин и пошли ей постыдную смерть!

О, дух (оспы) Аларды, от тебя идет детская болезнь, от которой мы просим тебя оградить детей этого аула и прогнать ее в моря и в далекие горы!

II

О, дух мужчин (перифраз для Уастырджы, «святого Георгия»), где бы ни находились наши мужчины, в пути или на отдыхе, будь с ними, защищай их от врагов, которые хотят показать на них свою силу! Сломай эту силу, чтобы враги вернулись домой, покрытые позором!

О, Злой (перифраз для Тыхоста, помощника грозового Уациллы, «святого Ильи» как воителя), мы живем под тобой: не допусти в наш аул плохих людей!

III

О, дух волков (перифраз для Тутыра), спаси от своих волков наш скот!

О, дух баранов (перифраз для Фæлвæра), ты хозяин наших баранов, будь их защитником! Множь их число, чтобы самый бедный из хозяев дома мог приносить их в жертву!

О, хозяин злаков (перифраз для Уациллы, «святого Ильи» в его качестве покровителя грозы и дождя), дай нам хороший урожай и хорошую погоду, дай прорасти зернам, посеянным нашими мужчинами, чтобы

*наши закрома были заполнены всякого рода зерном до крыши, и насылай только умеренные дожди!*⁴

Как пишет Дюмезиль, «организация молитвы прозрачна». Я добавлю, что эта «прозрачность» никак не связана с субъективными интерпретациями исследователя. В действительности, распределение на три группы посредством двух бинарных подразделений, которые устанавливает текст, является фактом самой осетинской молитвы. Первый разрыв текста – формального порядка: в обращениях I группы боги, к которым призывают женщины, называются их именами; имена других, из групп II и III, не называются, поскольку эти божества не входят в сферу, доступную женскому полу: являясь объектами очень строгого табу, они именуются только перифразами, впрочем, совершенно прозрачными. Эта начальная группировка, таким образом, дифференцируется в самой себе, пронизывая своей формой остальную часть молитвы.

Второй разрыв – содержательного порядка: он действует внутри остальной части текста между группами II и III. Было бы бесполезно искать малейшую связь между II и III, поскольку эти ряды не имеют ничего общего: II касается воинской силы и только ее; а III – производства и только его.

Таким образом, мы естественно подведены к тому, чтобы увидеть здесь список богов, распределенных между тремя функциональными группировками, которые следуют друг за другом в соответствии с индоевропейской формулой:

Первая функция: область религии как таковой, по крайней мере в том виде, в каком она открыта для женщин в культуре, где разделение полов действует столь мощно (первые три бога).

Вторая функция: специалисты вооруженного боя и силы (два следующих).

Третья функция: покровители скотоводства и сельского хозяйства (три последних).

Функциональный характер двух последних групп очевиден, достаточно прочитать текст. Возьмем их в порядке восхождения функций, т.е. начиная с конечной группы трех богов, которыми завершается молитва.

Овчарни и амбары

Диптих, который объединяет вожака волков и пастыря овец, несомненно, отсылает нас к очень древнему представлению, возможно индоевропейскому, наверняка греко-скифскому. Это хороший пример тех чу-

дес, которыми Кавказ иногда награждает тех, кто его изучает. Первый, Тутьр, имеет сугубо негативную функцию: держать волков, хозяином которых он является, в стороне от овечьих стад, запирая их в загонах и забивая им глотки камнями. Второй, Фæлвæра, берет на себя покровительство над разведением овец⁵. Что касается третьего, Уациллы, то это «пророк Илья», дух грозы, близкий восточным христианам, особенно на Кавказе, власть которого, естественно, распространяется на атмосферные явления и успешное ведение сельского хозяйства⁶. У осетин, так же, как у грузин, святому Илье поклоняются в двух различных обрядах, один из которых предназначен для приручения его опасной электрической активности, другой же сугубо аграрный, как на это указывает название осетинского праздника, *хоры бон* («день зерна»), от начала до конца пронизанного молитвами, касающимися сева, прорастания и сбора зерновых. Молящийся взывает так: «Помоги нам, сделай так, чтобы наши амбары были заполнены до крыши пшеницей, просом и овсом – и чтобы оставалось и снаружи». Затем он поворачивается к правоверным и кричит три раза: «Чего вы просите?» И те отвечают: «Зерна, зерна, зерна» и т.д.⁷

Следует отметить, что сфера, отведенная третьей функции, охвачена исчерпывающим образом, по крайней мере в рамках, свойственных осетинской среде. Действительно, в Осетии в былые и недавние времена производство ограничивалось в основном разведением овец и зерновыми культурами, редкими, а потому ценными. Такое распределение экономической деятельности, сведенной к этим двум составляющим, далеко не является общим для этих районов Кавказа: например, у горских грузин к югу от хребта основу их богатства составляют коровы⁸.

Чтобы построить схему третьей функции, мы обратились к двум компонентам различного происхождения: с одной стороны, к очень популярному на Кавказе местному культу, культу Уациллы, «святого Ильи»; с другой стороны, к паре, которая наверняка является осетинской: ни у грузин, ни у их сородичей сванов хозяин волков и пастырь овец не связаны друг с другом. Столь характерное сочетание Тутьр/Фæлвæра остается инородным телом в кавказской среде. Известно, что оно, скорее всего, восходит к очень древним временам, если принять во внимание его замечательную симметрию с парой Ликург/Алкандр, обнаруживаемой у Плу-тарха (Lycurgue, 10, 5-11, 10). Просто происходит обмен характеристиками между элементами этих пар: в Спарте «отстранитель волков» Ликург (таково значение его имени) крив и кроток. Партнер же его, Алкандр, воплощает грубияна. У осетин качества носят обратный характер: грубияном является предводитель волков, а кротость является уделом овчара, кривого Фæлвæра.

Воин и Злой

Группировка второй функции не менее ясна, чем предыдущая. Как и в ней, использованы две традиции, разные по возрасту и происхождению, одна кавказская, другая осетинская или индоиранская.

Первая имеет отношение к Уастырджи, осетинскому «святому Георгию», которого женщины не могут называть по имени и именуют его эпитетом, впрочем прозрачным, «духа мужчин» (воинов). В Осетии, как и на остальном Кавказе, святой Георгий является преимущественно мужским богом. Если коротко, он покровительствует всем мужчинам в выполнении ими своих мужских дел: он дает победу и успех грабителям, воинам и охотникам, отправляющимся вдаль искать удачу⁹. В молитве женщин дается четкое определение его функций: «...Куда бы ни пошли и где бы ни находились наши мужчины... будь там с ними, защищай их от врагов, которые хотят показать на них свою силу». Таким образом, речь идет о воинской силе, самой сути второй функции.

Другой дух никак не связан с кавказским многобожием. «Злой», в котором признают Тыхоста (или Тухуаста), призван сюда, чтобы подчеркнуть очень интересный аспект второй функции: грубую силу, а не ту, которую дает воинам божественная защита святого Георгия, специалиста войны. С Тыхостом, имя которого, несомненно, означало «с сильным голосом», мы оказываемся в религиозном мире, необычном для Кавказа, в котором следует видеть, несомненно, наследие скифского прошлого¹⁰. Этот силач к тому же внушает ужас: «О, Тыхост, мы живем под тобой! Того, кто хочет вторгнуться силой в наши пределы, разбей его, уничтожь его!»¹¹ – говорят во время его торжеств.

Его основная функция заключается в том, чтобы обеспечивать защиту общины от любой внешней угрозы: когда-то он появлялся при простом крике *фæдис!* («тревога») верхом на серой лошади¹². Его действия сопровождаются редкой жестокостью:

*«Тем, кто на них (тех, кому он покровительствует) смотрит завистливым взглядом, Тыхост вырывает правый глаз и отрывает правую ногу»*¹³.

Такой бог, уродующий людей сам, без вмешательства посредника, не мог родиться на склонах Кавказа. Он скорее напоминает скифского Ареса, который, по Геродоту, требовал от приносящих ему жертвы в качестве таковых человеческие руки, отрубленные у еще живых людей (Геродот, 4, 62).

Вторая функция, в том виде, в котором она приведена и организована в молитве женщин, объединяет, как и третья, два компонента,

чуждых друг другу: местного святого Георгия и явно пришедшего изда- лека Тыхоста. Наконец, и это главное, сам факт группирования и способ, которым оно произведено, остаются чуждыми кавказской доктрине и практике. Речь идет не только о божественных персонажах и культовом материале, но и о функционировании мышления. Простой операцией, заключающейся в выделении и изолировании комплекса черт, определяющих использование воинской силы, осетинская религия показывает, что она использует способы умственной деятельности, неизвестные на Кавказе, даже если используемые материалы и остаются большей частью автохтонными. Таким же странным для любого кавказца является то раз- деление, которому осетинская молитва подвергает воинскую функцию, распределенную между богом-покровителем воинов и брутальным богом, который действует самолично, прибегая к членовредительству.

Во всем этом нет ничего местного, но все это, напротив, напоминает индоевропейские представления и обряды. Следует запомнить этот факт: организация и материал второй функции представляются намного значи- тельнее, чем у двух других, соответствующими системе предков, будучи только в весьма незначительной степени обязанными принимающей культуре.

Женская религия

Многие читатели, искушенные в анализах Дюмезиля, явно были озадачены этой первой группировкой, в которой боги называются их именами и которая представляет схему первой функции, обработанной на кавказский манер. Их можно понять, т.к. все собранные в ней божествен- ные персонажи — местного происхождения: их следует анализировать, понимать, оценивать в соотнесении с местными грузинскими и сванскими системами, форму и содержание которых они используют. Но тогда воз- никает закономерный вопрос: как, в чем они зависят от этой страны, об- реченной на обособленность? В чем они принадлежат этой религии, в которой разворачивается первая индоевропейская функция?

У этих последовательных, несомненно слишком последовательных, критиков мысль Дюмезиля вызывала больше сомнений, чем вопросов, Они действительно считали, что большинство элементов, собранных в этой начальной группе, не было на своем месте, что они бы лучше подо- шли к группе третьей функции. Эти возражения имеют важное значение и, соответственно, требуют внимательного анализа компонентов первой функции в том виде, в котором она смонтирована осетинами или их ис- точником. Следует отметить, что эти возражения основываются на недо-

разумениях, и сами факты опровергают их. Проверим это незамедлительно относительно чаще всего упоминаемого упрека в «женственности». Действительно, три божества, прославляемые в рамках первой функции, являющейся предметом спора, особым образом защищают женщин. Но, по правде говоря, это неизбежно в кавказской среде. И прежде чем спросить у этих богов, кто они такие, следует учесть то явление, мощное воздействие которого ощущается на всем Кавказе: половую сегрегацию – мужчины здесь, женщины там, – которая, впрочем, не имеет ничего общего с изоляцией «гинекейского» типа или с «гаремом». В этом вопросе пришлые осетины кажутся, может быть, больше кавказцами, чем их соседи грузины или сваны. Они тщательно следуют поведению отстранения или избегания, которые устанавливаются правилами во взаимоотношениях мужчин и женщин и которые в буквальном смысле отмеряют ритм их повседневной жизни¹⁴. Предписания и запреты, естественно, становятся еще более обстоятельными и строгими во всем, что касается божественного. Религия является в основном мужским делом, и мир богов остается почти недоступным для женщин. У горских грузин их не допускают к большинству культов. Существует одно исключение, касающееся культа Квириа [K'viria], помощника верховного Бога. Сваны к западу от хребта поступают иначе: для женщин предназначены их особые культы, которые они отправляют тайком и без шума; речь идет о культах богинь Ламариа [Lamaria] («святая Мария») и Барбале («святая Барба»)¹⁵.

Кавказские женщины, как у осетин, так и у других народов, имеют к религии доступ только в очень ограниченной сфере. Эти ограничения определяют полностью форму и содержание женской молитвы, особенно когда речь идет об интерпретации сути первой функции с помощью чисто кавказского материала, что имеет место в нашем случае. Женская религия не может иметь обычные обряды, она должна иметь другой облик. Компаративист должен учитывать эту неизбежную адаптацию и быть готовым воспринять необычную картину первой «индоевропейской» функции. Рассмотрим ее тройное применение, предполагаемое в молитве женщин.

Женское божество в царстве женоненавистничества

Критики бы ошиблись и стали бы большими женоненавистниками, чем народы Кавказа, особенно грузины, если бы полагали, что тот факт, что к богу обращаются женщины и по поводу женщин, неизбежно переносит его в мир плодородия и лишает возможности выполнять более благородные функции. Это совершенно не так, как это показывают разномыслия

разные, но взаимосвязанные способности, на которые законно претендует Хуцауы Дзуар, Дух Божий. Кто он, этот бог, которого женщины чествуют осенью и которого они в своих молитвах упоминают сразу после Бога богов, Хуцауы Хуцау? Его осетинское описание кратко, но главное в нем есть:

– Он располагается сразу после верховного Бога в любых религиозных обрядах.

– Он стоит *рядом с Богом*: «О, Дух Божий, который и сейчас и всегда стоишь перед Богом!»¹⁶

– Он защитник социальных общин в их совокупности. В этом качестве в его торжествах отправляются два разных культа, один из которых празднуется мужчинами, а другой – женщинами, но «в отдалении» от первых¹⁷. Это единственный мужской бог, который, таким образом, терпимо относится и к особому женскому культу. Это оговаривается дважды: во-первых, в начале молитвы: «О, Дух Божий, этой твоей волей эти бедные женщины собрались здесь!», во-вторых, в конце церемонии в ходе общей трапезы, которой завершается любой религиозный обряд:

«Да благословит Господь Дух Божий, потому что он не забыл о нас, бедных женщинах! Только благодаря его милости мы тоже празднуем этот праздник. Другие духи не подумали о нас...»¹⁸.

Вряд ли можно выразиться более ясно.

– Что касается мужчин, то они жертвуют ему столько козлов и баранов, сколько родилось детей и было выдано замуж девушек в течение года, обращаясь взамен с просьбой о рождении сына:

«О, Дух Божий, преумножь наше потомство мальчиками!»¹⁹

– Женщины просят его вырастить детей, родившихся в этот год и принесенных в его святилище, защитить их от болезней (текст молитвы).

Может быть, кто-то скажет, что описание по разрозненности качеств далеко отстоит от владычества. Разрозненность? Абсолютно нет, наоборот. Далеко от первой функции? Совершенно нет, она присутствует полностью. Соединение таких явно несхожих черт, *как пребывание около Бога богов и власть над брачным союзом*, не является совпадением: оно проистекает из самой природы персонажа, как это предполагает Дюмезиль в своих кратких заметках и как это будет полностью подтверждено кавказским материалом²⁰.

Конечно, некоторые услуги, ожидаемые от Духа Божьего – бракосочетание, новорожденные, борьба с детскими болезнями – могут вновь напомнить о третьей индоевропейской функции. Однако речь идет о совершенно другом, во-первых, потому что мы находимся на Кавказе, где концепты сочетаются по-другому; во-вторых, потому, что после внима-

тельного прочтения мы пришли к заключению, что рассматривается вообще не оплодотворяющая деятельность. Все становится ясно, как только происходит сопоставление осетинского бога с его южнокавказским аналогом, описание которого, к счастью, произведено лучше, поскольку культ продолжает жить еще и сегодня, в то время как культ Духа Божьего уже давно исчез. Эти два персонажа высокого ранга заслуживают особого внимания, не из-за их превосходства в божественной иерархии, а потому что их сопоставление выявляет отношения между двумя теологиями в целом, первая из которых арийского происхождения, а вторая – сугубо местная.

Кавказский бог, которого мы собираемся рассматривать, несомненно, является древним, поскольку он отмечен одновременно у восточных горских грузин и у их западных сородичей, сванов²¹. Он имеет христианское имя: Квириа («святой Кириак [Cuthiaque]») в Грузии; Тарглезер [Targlezer], сванское искажение грузинского Мтавар-Ангелоз [Mtavar-Angeloz] («Архангел»), на западе²². Он отличается чертами, в основном соответствующими образу его осетинского аналога.

– Это второй персонаж пантеона, идущий сразу после верховного Бога Мориге [Morige], «Повелителя»; по-свански Упал Детсеш [Ural Detsech], «властитель небес»²³.

– В силу этого высокого положения он находится около Бога, «у дверей Бога», где он устанавливает свой шатер. Это канонический порядок, и он никогда не меняется. Один пример из многих:

«Слава тебе, высочайший Боже, Создатель небес, Создатель сухого пространства, это ты создал также людей, и тобой существуют все духи! Слава тебе, великий Квириа, наделенный силой и милостью, шатер которого рядом с Господом, посредник между людьми и Богом!»²⁴

Этот бог первой величины имеет точные и хорошо сформулированные функции. Они проливают свет на слишком краткие заметки в осетинском материале, в частности, на отношения с Богом богов. Верховный кавказский бог действует издалека, ни одно святилище не посвящено ему, и от него не ожидают никакой особой услуги, поскольку он щедро оказывает их все. Его могущество, слишком обширное и слишком высокое, может проявляться только опосредованно. Отсюда и роль помощника, «великого Квириа»: он осуществляет и реализует на человеческом и земном уровне все полномочия Бога, восседающего вдали на троне. Грузинские горцы выражают все это очень ясно: «Квириа, хозяин земли, имеет свой шатер в божественной ограде, рядом с Мориге. Все, что происходит на земле, в его ведении, и он отправляет правосудие под своим шатром»²⁵.

Знатоки Индии и Ирана обнаружат здесь картину, очень близкую к описаниям Риг Веды или Авесты, и оценят все значение этого местного кавказского бога для предпринятого здесь сопоставления. Отсюда вытекает важный вопрос: откуда сходство между этими структурами, индоиранской и кавказской? Надеемся, что эта книга будет способствовать его решению. В любом случае, будет легче понять основания осетин или их предков, когда они отбирали эту божественную фигуру для того, чтобы составить из местного материала группу первой функции. Дух Божий, идущий следом за Властителем небес, которым является их Бог богов, является именно тем, кого можно было ожидать в этом месте в соответствии со схемой индоевропейской конструкции: богом, осуществляющим власть во всех ее видах, но на земном и человеческом уровне²⁶. В данном случае здесь проявляется сама квинтэссенция канонической первой функции, даже если она сделана из кавказской субстанции.

Выбор пола ребенка

Как и его осетинский аналог, грузинский Квириа отдает предпочтение женщинам, что, как бы это ни раздражало слишком усердных критиков, совершенно не компрометирует его подлинность как весьма мужского бога!

Подобно Духу Божьему, он является покровителем общины в целом. Именно в этом качестве он допускает женщин в религиозную жизнь и обряды. Как и в Осетии, они отмечают культ, который принадлежит им, в обособлении от культа мужчин. Для Грузии совершенно необычно, чтобы женщины отправляли культ, воздаваемый мужскому богу, а не богине. Более века назад это необычное явление поразило всех наблюдателей. Однако, несмотря на свою редкость, оно объясняется совершенно естественным образом, и следует не удивляться, а попытаться понять. Впрочем, Дюмезиль указал решение, исходя из размышления над осетинским материалом, рассматриваемым сам по себе: «Этот Дух Божий [...] является главным образом защитником социальной общины со всеми его элементами [...], но преимущественно групп мужчин и групп женщин»²⁷.

Эта точка зрения справедлива и идеально совпадает с заключением, к которому я пришел в результате длительного исследования этой проблемы, рассматриваемой в сугубо кавказском аспекте. Исчерпывающее изучение грузинских материалов показало, что Квириа должен рассматриваться как бог общины во всей ее совокупности. И именно потому, что он обязан обеспечить ее преемственность по мужской линии, покровителем которой является, он должен, способствуя сохранению общины, за-

щищать и женский компонент социальной группы. Заинтересованный в благополучии общества и, соответственно, в регулярности обменов в их законной форме, этот управляющий на человеческой земле неизбежно должен был позволить женщинам доступ к этому сектору власти, т.к. именно как «близкий» и действующий владыка он принимает группу женщин в мужскую религию²⁸.

Участие осетинского Духа Божьего в проблемах рождения поставило под сомнение его принадлежность к первой функции, к небесной власти. Такое же подозрение, если угодно, может быть связано с Квириа: он тоже причастен к рождению сыновей. Это может быть объяснено самым естественным образом, если обратиться к местным представлениям. По причинам, которые связаны с текстурой грузинской религиозной системы, рождение сыновей зависит от власти верховного Бога, Мориге. Поскольку он никогда не выступает непосредственно, это поручение передается его «помощнику» Квириа: именно к нему обращаются, чтобы получить сына, особенно первого сына. Это соответствует покровительству, которое он, с другой стороны, оказывает общине: как властитель близкого, земного уровня, он обеспечивает приход в мир младенцев-мальчиков и, следовательно, сохранение мужской линии. Отметим, что речь идет не о зачатии, не о плодovitости, а об определении пола ожидаемого ребенка в соответствии с процедурой, многочисленные примеры которой сохранил грузинское язычество²⁹.

Однако участие этих близких богов у сванов и грузин, как и в Осетии, не ограничивается тем, чтобы выбрать пол и сделать из девочки мальчика, как это часто практикуется. Их роль, и особенно роль Квириа, заключается в том, чтобы также включить детей в религиозное сообщество и сохранять их в добром здравии. Будучи хранителем и распределителем бесчисленных «частей», из которых состоит верховный Бог – в соответствии с теологической концепцией, общей для всего исконного Кавказа – Квирии поручено получать для вновь пришедшего в общество ребенка часть от божественного существа, без которой ни один человек не сможет жить³⁰. Его роль в выздоровлении детей или сохранении их здоровья проявляется двояко. Во-первых, тем, что у кавказцев болезнь является сугубо божественным промыслом: какой бы ни была ее природа, она проистекает из нарушения отношения человек/бог либо вследствие избытка божественного (обладание божеством), либо из-за его недостатка (утраченная или ослабленная связь с божественным). Более того, судебские функции могут привести его, больше чем других духов, к тому, чтобы завладеть ребенком и, таким образом, сделать его больным. Соответственно, его просят одновременно не ослаблять мистическую связь соуча-

ствия, которая соединяет его с маленьким протеже и, наоборот, не делать свою власть над душой ребенка тяжелой, не «ловить» ее (тогда бог сам превращается в болезнь).

Несмотря на диспропорцию грузинского и осетинского материалов – первый из которых достаточно богат, а второй дает только основные представления – параллелизм между двумя божественными фигурами остается заметным, поскольку их описания покрывают друг друга деталь к детали. Впрочем, с двумя различиями, значение которых будет оценено позже: в описании Духа Божьего отсутствует компонент «правосудие», а у Квириа – компонент «бракосочетание». За этими двумя исключениями в определении первого нет ничего, что бы так же не фигурировало в описании второго. Многочисленные и имеющие четкие связи грузинские и сванские данные позволяют лучше понять компетенцию осетинского бога и определить поле ее приложения. Отметим, таким образом, что ни по природе своей власти, ни по направлению своей деятельности Дух Божий не устраняется из области власти и религии. Его участие в рождении сыновей, взрослении детей и сохранении их здоровья вытекает из его качества помощника верховного Бога, положения, которое его ставит на тот же уровень, что и хозяина земли грузинской. Он не более, чем последний, вовлечен в процессы оплодотворения, зачатия, акушерства. Осетинские факты, как в обрядах, так и в молитвах, полностью соответствуют типу действий, определенному для Квириа. Благость, которую ждут от него, не касается беременности, а только мужского пола ожидаемого ребенка. Становится понятной и стоящая перед осетинами обязанность приносить по жертве на каждого новорожденного: этот дар соответствует тому, который в соответствующем грузинском культе позволяет осуществить посвящение ребенка богу. Таким же образом объясняется загадочное обращение в молитве осетинских женщин: «О, защитник этого аула, взрасти наших детей, родившихся в этом году и принесенных в твое святилище!»

Все оказанные услуги в действительности связаны с полем деятельности этого близкого к человечеству властителя, которым являются и грузинский Квириа, и осетинский Дух Божий.

Женские истории и эпидемия-соучастница

Святая Мария и регулирование рождения

Богоматерь, несмотря на ассоциации с тяжелыми явлениями, предшествующими развитию болезни, и задачи, которые выпали на ее долю, является прямой противоположностью этого чуждого элемента в святая

святых первой функции. Ее появление рядом с Духом Божиим полностью соответствует принципу, которому подчиняется объединение первых двух богов: установлению связи между доступными женщинам частями первой функции. Их немного. Обращение к Духу Божьему предполагает участие женщин не как таковых, а только как одного из элементов общества в целом. Наоборот, культ Мады Майрам, «Матери Марии», принадлежит женскому полу: это единственный исполняемый без уловок обряд, который позволяет женщинам участвовать в полной мере в религиозной жизни. В остальном они от нее решительно отстранены, и большинство ритуализированных поведений, регулирующих повседневную жизнь, имеет только одну цель – запретить им любой контакт с божественным³¹. Не следует недооценивать силу этих ограничений: они тем более тягостны, что действуют изнутри, а не извне, подобно статьям закона. Речь идет о психологических установках, покоящихся в самой глубине сознания, и потому с трудом преодолимых, как об этом свидетельствуют, например, эти слова одного грузинского горца, неожиданно обрывающиеся в изложении мифа (в 1934 г.): «Бог Пиримзе [P'irimze] тогда хотел – это тяжело произнести, тяжело как эта земля-мать, так тяжело, я страшусь бога...»³².

Такое сильное внутреннее давление оставляет мало места для выбора, особенно когда речь идет об «отродые женщин» (как говорят грузины!): они могли обрести себя в первой функции только через божество, которое было бы одновременно чисто женским и разрешенным действующей системой. Это и есть Майрам, которая является покровительницей женщин на небесном уровне. Текст молитвы ясно говорит об этом: «Эти бедные женщины были тебе доверены свыше...».

Подобное наблюдается на языческом Кавказе в целом: богине поручается все, что связано с женским миром. Через нее, и только через нее, женщины участвуют в религиозной деятельности и входят в сношения с божественным. Ее имя происходит, как и в Осетии, от Девы Марии, испытавшей языческое влияние: «Богоматерь» у горских грузин, Ламариа у сванов³³.

Осетинский культ в основном соответствует кавказской системе. Все сделано для того, чтобы сегрегация действовала. Божество и праздник являются исключительно женскими: обряды проходят отдельно, у «старой женщины», в жилой комнате, предназначенной для женщин; приношения, как у грузин и сванов, состоят из молочных продуктов, овощей и злаков – без кровавой жертвы. Во время торжества в конце осени девушки просят Бога внять пожеланиям их сердец, затем, в значительно более точных формулировках, они просят Майрам дать каждой жениха «умного, доброго, молодого, красивого и богатого, и который бы ее тоже любил».

Текст молитвы, которая нас занимает, содержит больше деталей, что естественно, поскольку в данном случае она учитывает весь прекрасный пол, а не только девушек. Рассматриваемые черты принадлежат исключительно женщинам – в соответствии с кавказскими правилами. Отметим, что речь не идет о плодовитости, несмотря на формулу: «тем, кто хочет иметь детей, пошли их столько, сколько просит их сердце!», так как эта формула сопровождается противоположным пожеланием: «ту, которую дети тяготят, и которая не хочет более их рожать, избавь от многочисленных родов!».

По правде говоря, это соединение удивительно для традиционной религии, я не знаю больше ни одного подобного примера. Обычно просят многочисленное потомство и более ничего. Здесь же, напротив, речь идет о настоящем регулировании рождаемости: много детей тем, кто их хочет, ни одного тем, кто их больше не желает! Удивителен также тот факт, что упоминается и учитывается волеизъявление женщины: такая предупредительность не в кавказском стиле!

Следующая просьба также не является характерной для этого царства женоненавистничества. Действительно, на Кавказе мало принято, если не совершенно неуместно, проявление какого-либо интереса к чувствам и поведению супруга. Однако именно это имеется в виду, когда Майрам просят вернуть безразличных или неверных мужей. Здесь, должно быть, проявилось влияние другой модели: здесь явно присутствуют матримониальные понятия или обряды ариев.

Если составить перечень затрагиваемых тем, можно обнаружить, что они ограничиваются «проблемами женщин», которые бы хорошо подошли для оглавления современного женского журнала: как оберегать и растить детей; супружеская любовь и плохие мужья; адюльтер, легкомысленные женщины и чары. Речь, действительно, в менее фривольной форме идет именно об этом: молитва к Майрам содержит женские аспекты существования и связывает их с миром богов. Здесь представлена именно та религия, которую видят и переживают женщины.

Соблазненная оспа и ее тайны

Обращение к Оспе, кажется, увеличивает затруднения критиков перед необычной картиной первой функции, принявшей кавказский облик, поскольку трехчастные классификации индоевропейского мира внушили нам мысль, что болезнь может быть одной из движущих сил лишь третьей функции, т.к. механизмы здоровья идут вместе с механизмами благополучия во всех ее формах. Однако это происходит по-другому на Кавка-

зе, где болезнь часто является делом божественного промысла. И персонаж ветряной Оспы совершенно естественным образом завершает список населения небесного мира, доступного женщинам, без взаимодействия с третьей функцией. Это значительно более сложный дух, чем можно предположить на основании простой фразы, отведенной ему в нашей молитве. Его случай вскрывает двойной парадокс: только женщины называют его по имени и обращаются к нему, но они же исключены, так же, как и посторонние, из культа, который ему воздается каждый год в течение месяца, начиная с Пасхи³⁴. С другой стороны, как можно было предвидеть, наоборот, именно мужчины исполняют обряды в его честь, поют гимны и возносят молитвы, в которых славят его. Все это кажется противоречивым. Однако противоречие слишком хорошо организовано, чтобы не быть сознательно установленным. Таким образом, мы имеем сложную задачу, которая может быть сформулирована в трех вопросах, первые два из которых являются взаимодополняющими и взаимообратными:

– Почему мужчины, которым запрещено обращаться к богу Оспы, чествуют его под его именем в долгих и настойчивых молитвах?

– Почему женщинам, которые только и имеют право обращаться к нему, запрещено любое участие в обряде?

– Почему этот запрет распространяется на посторонних, отнесенных, таким образом, к тому же классу, что и женщины?

Мы должны разобраться в этой путанице и, если это возможно, объяснить ее. В противном случае будет непросто определить отношение между Аларды и женщинами и, соответственно, понять, в чем эта связь с духом Оспы способствует женскому представлению первой функции.

Оспа, кто это?

Это самый зловредный из духов, утверждал осетин Б. Гатиев в прошлом веке. В случае эпидемии ему жертвовали ягненка, говоря: «Это чтобы умиловить Аларды, который после своего посещения оставляет только трупы и чудовищ». Также стараются приручить этот ужасный персонаж, посвящая ему целый месяц празднеств в Згиде [Zgit]; там есть его святилище, деревянное здание без окон, к которому не допускают животных, особенно домашний скот. Туда приходят только мужчины, выбранные самим Аларды, объявляющим свое решение устами прорицателя. Избранные празднуют рядом с храмом. Во время этих пиров – из которых исключены женщины и посторонние – неустанно поют гимн богу, в котором его больше всего просят уйти прочь, как можно дальше, после того, как он пресытится праздниками и развлечениями:

«Вознесем славу Аларды! [...] Смеясь, радуясь на наших головах, Он! Он порадует наши сердца. Далеко! Далеко уйдет наш Аларды. Туда! Туда!»

Мужчины довольствуются тем, что говорят «Он», о «Нем», но остерегаются обратиться к нему напрямую. Такая сдержанность понятна, когда речь идет о столь опасном существе: грузины, например, избегают произносить его имя; они говорят «господа»³⁵, особенно в известной колыбельной, которая на самом деле является песней, предназначенной для отворота болезни. Она содержит красочное описание блюд и пиров, которые ждут гостя, несущего смерть.

Следует понимать, что в Осетии, как и в других частях Кавказа и, несомненно, в других местах, опасная болезнь и приглашенный дух являются одним и тем же божественным существом. Внимание и деликатное гостеприимство, которые ему оказывают, не должны вводить в заблуждение: все знают его слепую, беспощадную жестокость. Сваны так описывают его жилище на огромном лугу, затерянном в скалах за морями: в середине дома возвышается колонна, полностью покрытая человеческими глазами. Хозяйка дома, мать бога Оспы, так объясняет эту удивительную архитектуру и ее декор, достойный мрачного Кокто:

«Каждый раз, когда мой сын-оспа поражает глаз человека, он приносит его сюда и прикрепляет к этой колонне. Он поражает глаза людей, если в доме больного много пыли или если в нем пролита вода на огонь»³⁶.

Очевидно, что подобное живое бедствие, к тому же бог, не могло быть отстранено обычными средствами, используемыми против демонов или колдунов. Неподвластный жалости, он мог быть только обманут: именно для этого использовались праздники и песни, которых у него было в избытке. Но вся эта пышность торжеств и музыки, которые ему посвящали, должна осторожно направляться, поскольку ситуация деликатная. Действительно, от него ожидают, чтобы он ушел как можно быстрее, если он уже пришел; и чтобы он не приходил, если он еще этого не сделал. Все это вызывает лживые речи и даже чрезмерную любезность.

В первом случае – как в грузинской лечебной колыбельной песне – дух-болезнь уже пришел, речь идет о том, чтобы с ним хорошо обойтись, утомить его праздниками настолько, чтобы, пресытившись или устав, он покинул дом и тело больного; и все это следует делать, изображая радость, с песнями и танцами, поскольку следует ввести ужасного гостя в радостное состояние, ведущее к его благорасположению.

В другом случае – как в осетинской профилактической церемонии – речь также идет о том, чтобы отвратить хозяина этих мест, предлагая ему растянувшиеся на тридцать дней празднества и постоянно уважительно приглашая его уйти прочь: «Далеко! Далеко...».

Особый образ воздействия духа Оспы также исключает любое внешнее вмешательство: он получает обладание над тем, кого он выбрал, устраивается в его теле и внедряется в его разум. Именно поэтому с такой почтительностью обращаются с маленьким больным, принимая все его малейшие капризы: в нем живет бог. Как для любого явления божественного обладания, основанного на выборе, на возвышенной любви небесной силы, не существует другого способа, кроме уговоров. Не имея возможности изгнать бога, остается убедить его уйти – или не приходить, если еще есть время³⁷. Этот результат может быть получен только двумя способами. Во-первых, способом, используемым мужчинами в святилище Аларды: он заключается в том, чтобы дать богу бесконечные праздники, предназначенные для его развлечения, для его «увеселения», занимая и удерживая его в отдалении от домов и их обитателей. Это предполагает и согласие бога, поскольку именно он выбирает участников обряда.

Второй способ доступен не всем, даже когда речь идет об «избранных». Он предполагает со стороны тех, кто прибегает к нему, глубокую и почти онтологическую сопричастность, подлинную близость с духом-болезнью, которого следует убедить уйти, так сказать, из самого себя. Так поступают осетинские женщины в своей молитве: они извлекают выгоду из своего рода природной близости с Аларды, чтобы очень свободно обращаться к нему. В противоположность мужчинам, запутавшимся в своих антифразах и риторике, они разговаривают с ним без обиняков, откровенно возлагая на него ответственность за зло и попросту прося его показать свои способности в другом месте.

Такая непринужденная манера обращения с этим опасным существом предполагает со стороны осетинских женщин своего рода дружескую связь с Оспой. Как это объяснить?

Раздвоенная оспа: христианская или мусульманская?

С одной стороны, Аларды терпимо переносит от женщин, и только от них, необычную фамильярность, но с другой стороны, он исключает их из своего культа, разрешая его оправлять местным мужчинам и только им. Как согласовать эти несогласующиеся вещи? Кавказские факты в очередной раз могут нам помочь выйти из затруднительного положения.

На самом деле, на Кавказе существует не *один*, а *два духа* Оспы, два разных и противоположных существа. Они, в общем, соответствуют двум формам, которые в действительности принимает болезнь: *variola vera*, менее опасная, и *variola haemorrhagica* или «черная оспа», которая оставляет после себя «только трупы и чудовищ», по образному осетинскому

выражению. Эта дихотомия выражается посредством трех символических структур, очень серьезно воспринимаемых и строго исполняемых там, где они проявляются – отдельно или вместе.

На юго-западе, в районах древней Колхиды, простая оспа – «христианская»; ее противоположность – «мусульманская». Следует все делать, чтобы не раздражать «мусульманскую болезнь», самую опасную. Именно поэтому запрещается осенять себя крестным знамением в комнате больного или вводить туда священника, что могло бы рассердить духа, который, напомним, сам живет в больном. Также выздоравливающему дают попробовать свиное мясо: если он его вкушает, все радуются, поскольку это означает, что он во власти «христианской» болезни, менее опасной.

В других местах, в центральных и восточных горных районах, противопоставление строится на достаточно близкой, но уже не религиозной, а этнической взаимосвязи: «грузинская» оспа против «татарской» оспы. Таким образом, речь идет о двух случаях одной дихотомии между «автохтонной» и «чужой» («татарин» в Грузии является эквивалентом «варвара» для эллинов). Чужая болезнь, как правило, приводит к смерти и оставляет после себя в лучшем случае увечных и калек. Местная же болезнь значительно более безобидна, чаще поражает детей, но не создает угрозы для их жизни (или делает это только в редких случаях)³⁸.

Наконец, сваны к западу от Кавказского хребта противопоставляют «женскую» оспу и «мужскую» оспу, соответствующие «христианской», или местной болезни и «мусульманской», или чужой³⁹. Эти структуры комбинируются и образуют связную систему: приверженцы религиозной дихотомии объясняют, что мусульманские духи являются мужчинами, а христианские духи женщинами; со своей стороны, сваны, которые придерживаются половой дихотомии, уточняют, что мужская оспа – чуждого происхождения, принесенная из мусульманских краев.

Эта двойственность духов оспы лучше всего объясняет противоречия, которые, как представляется, проявляются в осетинских обрядах. Все проясняется, если учитывать, что «Алард» двое, причем противоположных полов. Тогда становится понятно, что профилактические обряды, исполняемые *мужчинами*, направлены против чужой и мужской оспы, самой грозной, которая оставляет только мертвых и чудовищ и к которой не осмеливаются обращаться. Совершенно естественно также то, что обряд строго запрещен *для чужих*, поскольку он предназначен для того, чтобы воспрепятствовать вторжению и закреплению онтологически чуждого существа, пришедшего извне. Поэтому мингрелы, которые используют дихотомию религиозного типа – «христианская» оспа в проти-

вопоставлении «мусульманской» оспе – исполняют свои обряды, защищая себя с той стороны, откуда, по их мнению, приходят мусульманские духи, т.е. со стороны Турции или татар. Общий принцип заключается в том, чтобы избегать любого проникновения из внешнего мира в том или ином виде: религиозном, этническом, даже в половом. Наконец, производится исключение женщин тогда, когда культ адресуется духу мужского пола, почитаемому мужчинами: кавказская сегрегация функционирует неукоснительно, становясь еще более строгой, когда речь идет о религии.

Представляется совершенно закономерным, что в отместку мужчины не имеют право клясться именем женской Аларды и обращаться к ней. Богиня Аларды принимает молитвы только от женщин. Их близость легко объяснима: они связаны своей принадлежностью к женскому полу – сегрегация проявляется на всех уровнях, противопоставляя богинь и женщин вместе богам и мужчинам вместе; они связаны также своей общей автохтонностью. Отсюда и вольный тон молитвы. Кроме того, осетинская нозология соответствует общей кавказской схеме, которая предполагает раздвоение оспы. В то время как мужчины пытаются разжалобить жестокую чужую оспу, которая убивает и уродует тех, которых она выделила, женщины дружески упрашивают близкую им Аларды, действие которой ограничивается детскими болезнями.

Важно то, что узкая специализация богини является последствием ее соответствия кавказской системе оспы. Таким образом, следует отбросить стремление видеть в этом только проявление связей между «материнским» культом Аларды и областью плодovitости в целом. Конечно, в молитве упоминается только «болезнь детей» и защита детей, но не в этом заключается результат расширения компетенции женского пола на основании совершенно естественного где-нибудь в другом месте заключения типа: кто говорит женщина, говорит материнство, а значит – детство. Очевидно, что это совсем наоборот: ограничение детьми является отличительной чертой Аларды, входит в ее теологическое определение. Молитва посвящена ей, и только ей, не потому, что молитва произносится женщинами, а потому, что речь идет о «мягкой» женской оспе, а не о могучем мужском боге: это простая последовательность кавказской нозографической системы, при том, что понятия плодovitости или материнства здесь не затрагиваются ни в малейшей степени. Присутствие Аларды в молитве женщин, таким образом, не вытекает из взаимодействия между областями третьей и первой функций. Напротив, она здесь потому, что представляет основной аспект первой функции в женском роде, по крайней мере, такой, как она может пониматься в кавказской среде.

Арийские теологемы на кавказской земле

Проверка, объявленная в начале, состоялась. Прочтение осетинской молитвы сквозь призму кавказского воображения подтвердило ее трифункциональный характер: доказательство, набросок которого когда-то был сделан Дюмезилем, таким образом оказывается подкрепленным и дополненным. Она также позволила уточнить некоторые механизмы, действующие в этой арийской структуризации в основном кавказского материала, и оценить глубину влияния, оказанного принимающей средой на системы индоевропейского происхождения. Но следует быть готовым, наоборот, разглядеть местные фигуры и схемы, измененные под воздействием далекой скифской или даже индоиранской модели. Существование такого процесса было указано выше, и было отмечено поле его распространения: применительно к суверенным богам первой функции – индоевропейский стиль – и хозяевам неба и земли – кавказский стиль – он приводит в действие пружину одной из операций, обеспечивающих переход от одной идеологии к другой. Более того, этому процессу мы обязаны информацией о представлениях о божественной власти, носителями которых были предки осетин во время их кавказского перевоплощения: и это тот вопрос, о котором мы до настоящего времени не знали практически ничего.

Речь идет о втором после Бога – Квириа в Грузии, Духе Божьем в Осетии. Мы видели, что их портреты почти полностью накладываются друг на друга. Точность и постоянство этого соответствия только лучше выделяют двойное расхождение между осетинским богом и его грузинским аналогом. Отличие, с одной стороны, касается судебной функции, признанной за Квириа, который «ставит свой шатер правосудия рядом с Богом», в то время как она полностью ускользает из сферы деятельности осетинского Духа Божьего. Но зато последний исполняет услугу, из которой он сделал себе специальность и которой нет у Квириа: он играет решающую роль в бракосочетании. Как объясняются эти расхождения? Для начала обратимся к бракосочетанию.

Брачные пути

Почему осетинская теология придала Духу Божьему – или сохранила за ним – эту власть в матримониальных обрядах и супружеском союзе? В силу какой мировоззренческой необходимости, для реализации какой системы? Необходимость, несомненно, была мощная, поскольку она привела к потрясению социальных механизмов, которые осетины во всем остальном разделяют с другими кавказскими народами.

Действительно, на Кавказе, и особенно у горских грузин, немыслимо, чтобы боги участвовали в бракосочетании, на каком бы то ни было этапе. Эта сфера остается для них совершенно чуждой. В этом смысле осетинские религиозные воззрения прямо противоположны представлениям их кавказских соседей. В самом деле, обряды бракосочетания в их решающей части – введении невесты в новую семью, – осуществляются с помощью одиннадцати божеств, не считая верховного Бога. Многие из этих духов, имеющие узкую специализацию, упоминаются только в связи с особой услугой, которой они и обязаны своим существованием. Одни выступают в метонимическом виде, такие, как дух оглобли, призванный покровительствовать путешествию на повозке, или дух живота, «чтобы животы были всегда наполнены хлебом»; другие – в метафорическом смысле, как дух овец, которого просят обеспечить новобрачной «мальчиков, многочисленных, как овцы»⁴⁰. Обилие призываемых духов и иногда ничтожность их власти не могут не напоминать – без учета половой отнесенности – римское бракосочетание с созывом множества существ, часто представляющих собой смехотворную толпу, жестоко высмеянную святым Августином.

Собрание этих духов в молитве, произносимой в конце брачных обрядов, представляет для Кавказа серьезную аномалию. Тем более что возглавляет их это высокопоставленное существо, каковым является Дух Божий, упоминаемый первым – после духа головы, т.е. духа главного столба, обеспечивающего продолжение рода, и перед которым проходит церемония⁴¹:

«О, Дух Божий! Сейчас и всегда, ты стоишь перед Богом – мы умоляем тебя: упроси его, чтобы он дал этой новобрачной и ее супругу свое благословение и свою помощь, и чтобы он обратил их сердца друг к другу так, чтобы они никогда не обижали друг друга».

Подобная молитва, не говоря уже о том, что она компрометирует участием в бракосочетании второго после верховного Бога духа, самым своим содержанием совершенно непривычна на склонах Кавказа: кавказская этика не принимает во внимание согласие, а еще меньше любовь, между супругами, эти понятия ей абсолютно неизвестны.

Не менее удивителен в кавказской среде второй способ участия Духа Божьего в матримониальном мире:

«Горцы-осетины жертвуют ему столько козлов и овец, сколько родилось девочек и мальчиков в этот год и сколько девушек было выдано замуж».

Праздновать уход девушки, выданной замуж, и праздновать это настолько широко, чтобы просить божественного участия, это не только

противоречит всем традициям, но находится в очевидном противоречии с кавказской системой матримониальных обменов и доктриной, которая регулирует ее функционирование. Как я показал во многих работах, создание союза и жизнь в браке считается грузинскими горцами проклятием, которое воспринимается с эмоциональностью, свойственной поэмам Гесиода, и выражается теми же словами, приводя к глубокому и искреннему женоненавистничеству: существование брака является бичом, с особой остротой ощущаемым «выдающими замуж». Из-за причин, которые частично связаны со структурой системы родства и с элементами дисгармонии, которые она содержит, выдать девушку замуж означает вызвать озлобленность и враждебность в отношении «берущих замуж»⁴².

Таким образом, исключено, чтобы две услуги, оказываемые Духом Божиим в матримониальных практиках – покровительство «выдаванию замуж» и гарантия гармонии и любви между супругами, – были кавказского происхождения. Более того, религия и бракосочетание на Кавказе не пересекаются. Значит, следует искать в другом месте.

Обратимся теперь, естественно, к другому компоненту осетинского политеизма – скифской и, через нее, иранской или индоиранской традиции. Положение Духа Божьего – второе после Бога богов, – его функции, совершенно такие же, как у его грузинского аналога Квириа, «распорядителя земли», обращают наш взор в сторону индоевропейского владычества в его аспекте Митры, а точнее, к «третьему владыке», Ариаману. Достаточно только ступить на путь, обозначенный Дюмезилем, который точно отмечает, что система, организующая молитву осетинских женщин, как представляется, относится к самой древней индоиранской теологии:

Сначала объединяя, прежде всего, обращение к Богу и более предметную молитву к его Духу, она напоминает древнюю двучастность владычества, которую индоиранцы получили от своих индоевропейских предков в ведических гимнах и ритуалах: более далекий Варуна дублируется более близким к миру людей Митрой (со своим главным помощником Ариаманом, «третьим владыкой», покровителем всех связей, существующих в сообществе ариев); в Авесте Ахура Мазда дублируется в нижнем положении Спентой Майнью, «Действенным духом»; в списке гатических существ, замещающих функциональных богов, начальная пара образована более далеким Аша Вахиштой, «Очень хорошим порядком», и более близким к людям Воху Манахом, «Доброй мыслью»⁴³.

В этом распределении ролей та, которая достается осетинскому Духу Божьему, «таким образом, напоминает в ведической религии Ариамана, «третьего властителя», главного помощника и иногда субститута второго суверенного бога Митры»⁴⁴.

Известно – и это стало еще более ясным после работ Дюмезиля – что Ариаман, продолжая и в каком-то смысле уточняя фигуру Митры, имеет тесную связь с союзом, браком и деторождением – без малейшей половой определенности. Соответствие этих добрых супружеских услуг с теми, которые осуществляет осетинский Дух Божий, примечательно, поскольку речь идет не о случайных сходствах, а о существенных чертах, организованных схожим образом. Приведем их перечень по Шредеру, которым, в основном, воспользовался Дюмезиль⁴⁵:

– Он занимает важное место в великом свадебном гимне в Атхарва Веде [Atharva Veda].

– Он помогает девушке найти мужа и обеспечивает супружеское счастье («Мы приносим жертву Ариаману, богу добрых союзов, который находит мужа» [Atharva Veda, 14.1]).

Он обеспечивает в ритуале самого бракосочетания двойную главную роль, при отправлении и по прибытии [невесты], охватывая, таким образом, процесс во всей его совокупности:

– Он присматривает за отправлением невесты, помогая ей покинуть свою исходную группу (как это излагается в Риг Веде, 10, 85, 23).

– Он принимает ее, когда она прибывает в свой новый дом – совместно со многими другими богами.

Он обеспечивает – естественное дополнение к его матримониальной роли – сохранение социальной группы. Отсюда, как отмечает Дюмезиль, его эпитет *puruṣāta* – «со многими рождениями». Эта черта не должна ввести в заблуждение: здесь нет ничего, что касается зачатия. Шредер прекрасно сформулировал главное в этих матримониальных свойствах Ариамана:

Короче, сходство с Ариаманом настолько явно, насколько это возможно. Он тоже, как и Митра, является богом, который соединяет одних людей с другими; просто у него эта черта ограничивается брачными узами⁴⁶. Следует, впрочем, отметить, что он исполняет эту функцию, не придавая ей остроты никаким фаллическим элементом (лучше сказать «половым»), как это могло бы быть. Он не является богом зачатия, но богом бракосочетания, поскольку брак – это согласие⁴⁷.

Эти черты и эти формулировки в равной степени подходят осетинскому Духу Божьему:

– Он играет ведущую роль в главной молитве бракосочетания.

– Он следит за успехом союза и супружеским согласием.

Комбинация этих двух дополнительных услуг – отправление и прием новобрачной – полностью определяет функции Ариамана, выделяя его власть во всем, касающемся передвижения, дорог, что является замеча-

тельным последствием его более общей способности к поддержанию социальных связей, обеспечивающих существование общества.

Двойное участие Духа Божьего в передвижении невесты – главного процесса бракосочетания – структурировано не менее четко. Но здесь, в соответствии с приемом, привычным для кавказских религиозных систем, оба компонента структуры проявляются на разных уровнях, ритуальном и литургическом или формульном. Именно Дух Божий покровительствует решающему акту, которым новобрачная – невестка, как говорят кавказцы – отделяется от своей отцовского рода, «освобожденная как тыква от своего корневища»: такие слова использует Атхарва Веда для определения услуги Ариамана (14.1). Эта власть характеризуется ритуальной обязанностью приносить в жертву Духу Божьему «столько коз или овец... сколько было выдано замуж девушек в этом году». Вот и участие в обряде: он обеспечивает отправление.

Что же касается прибытия с его неизбежным следствием – вхождением невесты в род мужа, – оно также происходит при участии Духа Божьего, но актуализируется через текст молитвы, «исключительно предназначенной для этого случая»⁴⁸. Жертва с одной стороны, молитва с другой, принцип этой дополнительной дистрибуции кавказский, но материал, который она организует, не является таковым: Дух Божий обеспечивает завершение матримониального цикла, не привязываясь к пути, как Ариаман, а появляясь в начале и конце, в первом и последнем актах.

Очевидно, что это значительное расширение, произведенное осетинами на основе кавказских данных, не вытекает из беспричинного увеличения объема. Было бы нелепо думать, что простая игра случая или их фантазия могла бы привести потомков скифов к тому, чтобы желать и произвести *ex nihilo* это добавление, которое как раз и относится к индоиранской теологии. Факты это подтверждают: осетины или их источник целенаправленно и вполне осознавая императивы, свойственные их религиозной системе, еще очень близкой к индоевропейским корням, приступили к этой реконструкции.

Запрещенное правосудие

Черпая силу в этой убежденности, компаративист чувствует себя лучше подготовленным для того, чтобы попытаться объяснить вторую черту, негативную, отличающую осетинского Духа Божьего от грузинского Квириа: отсутствие любой связи с правосудием, известным специалистом в котором является последний. Если осетины – или их предки – проигнорировали, устранили замечательную характеристику грузинского

бога и только ее – все остальные, даже второстепенные, были тщательно сохранены – это потому, что они считали ее несовместимой со своей собственной концепцией «третьего властителя» и, таким образом, не соответствующей требованиям индоиранской системы.

Этот факт тем более необычен, что можно было бы ожидать особенно хорошего сохранения функции правосудия в этой зоне владычества Митры – Ариамана, из которой, несомненно, происходит осетинский Дух Божий. Все, казалось бы, позволяет предположить естественное, почти автоматическое соединение этого судебного заднего плана, свойственного всему тому, что исходит от Митры, и функции поборника справедливости, основной в определении грузинского бога, дающей основание для определения его сущности – Квириа *Справедливый*. Однако ничего этого нет, и ожидаемая тождественность не проявляется. Почему?

Это связано как раз с митринским аспектом владычества и с его требованиями, не согласующимися с представлением о правосудии, которое олицетворяется в Квириа и осуществляется им. Судебная деятельность кавказского бога в действительности несет четкий исключительно репрессивный характер, каким бы ни был уровень его участия. В ипостаси помощника далекого Бога ему поручено приводить в исполнение приговоры. В этом качестве он набрасывается на людей во главе «черных волков Бога», называемых *есаулами* [Isaul] – одного имени которых достаточно для того, чтобы вспомнить о самом грубом насилии, поскольку это звание младших офицеров в казачьих частях: «Есаулы – это волки в рядах Квириа».

Напомним молитву грузинских горцев, известную в большом числе вариантов, очень близких друг другу:

«Если появляются есаулы Бога, посланные Богом под командованием великого Квириа, они принимаются все опустошать и тяжело наказывать людей...»⁴⁹.

Когда же он действует как покровитель особого сообщества, Квириа использует другие способы: впрочем, и в этом случае они не менее жестоки и не менее эффективны, поскольку он «наказывает людей [...], поджигая их дома и фураж».

Понятно, что это сугубо репрессивное и осознанно жестокое правосудие несовместимо с миром деяний Митры и других богов, являющихся его продолжением, или вдохновителем которых он является, таких как Ариаман в Индии и Сраоса [Sraoša] в маздеистском Иране. Уже давно сформулированы черты, которые определяют эту зону индоиранского владычества, в отличие от зоны, предоставленной Варуне: успокоение, действие без жестокости, правосудие в его умиротворяющем аспекте, т.е.

то, что Митра в целом несет в самом своем имени («договор», «друг»). Таким образом, он являет собой полную противоположность Квириа, которого легко можно представить, наоборот, в образе Варуны первой функции, бога, склонного к жестокости, к грозному и быстрому суду, и которого люди скорее боятся, чем любят – по крайней мере, в роли поборника справедливости. Таким образом, эта теологическая несовместимость направляла осетин или их источник, вынуждая их при создании фигуры своего Духа Божьего убрать судебскую характеристику, свойственную кавказскому Квириа.

Теология и ее подземный поток

Это исключение правосудия совершенно очевидным образом дополняет присоединение бракосочетания. Комбинация этих двух изменений, негативного и позитивного, дает важную информацию, которая, в сочетании с другими технологиями, использовавшимися когда-то осетинами или их предками, хорошо свидетельствует об их приверженности индоиранской теологии и о жизнестойкости древних трифункциональных схем в еще недавнюю эпоху.

Теологические требования действовали с большим постоянством: преобразуя свою систему для ее адаптации к реалиям принимающей земли, но озабоченные сохранением двойственности функции владычества, мудрые осетины прошедших времен черпали вдохновение в далекой модели, которую представлял Ариаман – или Митра-Ариаман, последний из которых происходил из первого и уточнял его определенные черты. Таков первоисточник вдохновения, которому Дух Божий обязан своим существованием. Как известно, образ Варуны имел уже свое место в кавказском политеизме в фигуре высшего Бога, далекого от людей и земли, недоступного и могущественного.

Как не восхищаться точностью и эффективностью механизмов, которые участвовали в разработке молитвы с трифункциональной структурой! Испытывая в течение веков сильное кавказское давление, *осетины позволили оказывать на себя, так сказать, избирательное влияние, без умственной пассивности. Может быть, они и потеряли своих исконных богов, тень которых мы различаем у скифов Геродота, но они позволили проникнуть в свою обновленную религию только тем чужим фигурам, которые были способны занять в ней свое место. Воздействие субстрата или соседства осуществлялось только через фильтр их древней системы мышления, организующий принцип которого сохранял трехчастную классификацию.*

Мы имеем в данном случае дело с удивительной алхимией, о превращениях которой следует поразмышлять: она показывает нам в действительности, как мыслительная структура выживает в самой себе, полностью обновляясь, посредством своего рода оживляющего погружения в совершенно чуждую среду. Действительно, прежние осетинские теологи – как их назвать иначе? – приспособили свою исконную систему, смонтировав ее из материалов, заимствованных из системы, совершенно отличной от своей, чтобы прийти к финальному состоянию, воспроизводящему изначальную трехчастную структуру, но сделанную из чужих компонентов. Именно этот процесс дал рождение молитве осетинских женщин.

Осознанное и успешное использование подобных технологий четко доказывает, что те, которые их используют, делают это, отдавая себе в этом полный отчет. Здесь действуют именно теологи, а не автоматы или любители! Во времена, когда происходил этот процесс реконструкции, трифункциональная структура полностью осознавалась и сохраняла всю свою эффективность: одним словом, речь не могла идти об инертной системе – если таковая вообще существует, – переданной механически, но только о полностью продуктивной схеме.

Таким образом, перед нами возникает большая загадка, ответ на которую должен быть найден в дальнейшем исследовании. Как объяснить то, что генеративная трифункциональная схема оказалась достаточно сильной для проведения реконструкции новой системы с тремя функциями на кавказском материале, но в то же время неспособной сохранить исконную систему, которую осетины или их предки имели и использовали во время их обустройства на Кавказе? Ведь сохранить исконную теологическую организацию, которую они получили непосредственно от своих индоиранских предков, должно было быть проще. Вместо этого они утратили свою трифункциональную структуру, чтобы вновь ее обрести в другой форме несколько веков спустя. В этом есть некоторое противоречие, должно быть, связанное с одной из тех тайн, которые создает феномен выходящих на поверхность подземных рек: каков маршрут их подземного русла и что происходит в ходе их невидимого течения?

Отсюда и вопрос: что произошло с осетинской трифункциональной организацией во время погружения в кавказскую почву? Другие этапы движения, первый и последний – назовем их фазой I и фазой III – известны.

Фаза I: трифункциональная система до кавказской обработки. Она исчезла в своем изначальном виде, погрузившись в чужую среду.

Фаза III: возрождение трифункциональной системы, той, которая используется в молитве женщин. Детально известны технологии, привле-

ченные для ее создания, а также происхождение и природа каждого из использованных материалов.

Таинственной остается фаза II, фаза погружения. А именно здесь произошло что-то важное: химические реакции, которые позволили спасти трифункциональный порядок в том виде, в котором он дошел до нас. Наличествующие религиозные системы обменялись элементами, конфигурациями и организационными схемами. Какими и в каком направлении? Как и почему существование грузинского и сванского политеизма сделало возможным это необычное возрождение индоевропейской теологии?

Считать своих богов или думать о них?

Грузинская опись

Политеистические религии во время большинства празднеств неизбежно связаны с навязчивой озабоченностью, постоянной тревогой: не забыли ли кого-нибудь, пригласили ли или назвали ли всех богов, никем ли из них не пренебрегли, даже из наименее значительных (мысль о злой оскорбленной фее)? Для избавления от этой почти ежедневной угрозы не существует другого средства, кроме использования процедуры обращения, гарантирующего исчерпывающий характер. Охотно прибегают к предосторожностям формульного типа: обратиться к неизвестному богу, играющему роль джокера, который может по своему усмотрению занять пустое свободное место; или, еще проще, молящийся просит прощения заранее и на всякий случай у бога, которого могли забыть, уверяя его, что неупоминание его будет позднее исправлено в виде особого жертвоприношения; или же община периодически проводит обряд возмещения, одним разом отплачивая за все накопленные отсрочки.

Но это только временное решение с узко ограниченными последствиями, неспособное решить проблему в целом. Поэтому общим для религий является использование, наряду или вместо этих полумер, более обдуманных методов. В действительности, их существует только два, как при любом суммировании всех реальных или воображаемых слагаемых: в первом случае это простое перечисление, в котором совокупность рассматривается линейно; во втором случае используется скорее рассуждение, и при помощи анализа и синтеза определяются категории, выделяются и объединяются группы: этот способ основывается на классификации.

Оба метода засвидетельствованы на Южном Кавказе, у народов, которые находились в контакте с осетинами и их предками в течение веков:

грузинские горцы на востоке используют первый, сваны на западе – второй. Это распределение неслучайно и связано с двумя причинами. Первая, очень общая, связана с явлением, оказывающим влияние на все сферы религиозной деятельности. Речь идет о свойственной сванскому мышлению тенденции подвергать рассматриваемые объекты очень глубокому анализу и сильной концентрации. Имея перед собой одну и ту же проблему, сваны и грузины используют почти прямо противоположные методы: первые склоняются к тому, чтобы сгруппировать и привести в порядок элементы, а вторые довольствуются их простым построением. Склонность сванов к классификации находит здесь совершенно естественное приложение. Вторая причина имеет более непосредственное отношение: грузинские горцы не располагали системой анализа религиозной реальности, в то время как сваны ее выработали или заимствовали извне. Рассмотрим в действии эти два способа, начиная с самого простого, с составления описи.

Грузинские горцы не затрудняют себя аналитической философией для соединения своих литургических рядов. Они ограничивают свои усилия упорядочением двух первых упоминаемых богов: в начале высший Бог Мориге, вторым – Квириа, в соответствии с его функциями «распорядителя земли». Затем, как правило, идет дух, которому посвящен обряд. Но третье положение ему не гарантировано и может быть занято любым другим существом. Дальше боги располагаются как попало и невозможно определить хоть какой-то принцип их расположения: отсюда и это длинное перечисление, в котором проходят парадом все существа божественного мира. Так обстоит дело во всех молитвах с многочисленными адресатами, произносимыми в течение века на всем пространстве грузинских гор в каждом обряде, отправляемом пятью племенами: хевсурами, пшавами и т.д. Варианты этих литургических текстов, числом до ста, выстраиваются с 1870 г. по 1968 г.: в них ничего не изменилось с тех пор, как был произнесен первый из них, беспорядок остается прежним. По причине этого постоянства в нестабильности каждый образец может представлять весь комплекс.

Вот его краткий обзор, основанный на молитве, произнесенной в Хевсуретии около 1930 г. Было бы напрасно искать в ней малейший намек на упорядоченность или даже на иерархическое выстраивание (кроме первых двух богов, как это принято); третий является малоизвестным духом с ничтожной властью, за которым на четвертом месте следует могущественная (или *могущественный*: пол может меняться) Богоматерь, идущая перед святым данного селения. Затем появляются три божества высокого происхождения: Пиркуши, дух-кузнец, бог молнии, Копала и

архангел Микиел, могучий воин. А также еще один безтитультный на десятом месте, за которым следует местный Квириа и покровитель разбойников Санеба. Наконец, замыкают строй два местных святых⁵⁰.

Весь этот порядок не несет никакого значения, тем более что последовательность перечисления меняется от молитвы к молитве, от села к селу, оставаясь все такой же случайной. Следует признать очевидное: единственный принцип этих структур заключается в том, чтобы перечислить всех богов, и здесь сложение означает выведение итога. Необходимо запомнить это: усилие направлено на хорошую работу количественной памяти, а не мышления.

Сванские классификации и потоки водки

Если грузины ограничиваются перечислением богов, то сваны, напротив, стараются думать о них. Эта забота о том, чтобы придать порядок религиозному материалу, проявляется при малейшем изучении текстов: как только несколько божеств собираются в одних и тех обстоятельствах, их чествование организуется в соответствии с порядком, принцип которого явственен. В противоположность рудиментарному выстраиванию в грузинской молитве, сванские классификации легко разворачиваются, комбинируются и гармонизируются, формируя, в зависимости от случая, развернутые, суженные или сведенные к строгому минимуму варианты.

Каждый общий пир – а они бесчисленны, особенно в течение долгой и суровой кавказской зимы – протекает в соответствии со следующим порядком. Главное заключается в прославлении сверхъестественных существ, в честь каждого из которых опустошается по три чарки или чаши с водкой. Эти жертвенные возлияния организуются по трем четко выделенным фазам:

– Восхваление *богов*, которое само по себе включает большое число тостов, образующих четко структурированный комплекс.

– Чествование легендарных *воинов*, которые сами являются объектом поклонения. Наиболее известным и чаще всего чествуемым является мифический воин Кахан [K'ahan], прославившийся тем, что когда-то убил чудовище, захватившее высокогорную часть страны сванов.

– Последние возлияния посвящаются *богине Ламарии*, которая покровительствует женщинам, коровам и молочным продуктам, злакам, обеспечивая *пропитание и изобилие*. Кроме того, она покровительница очага⁵¹.

Даже не изучая содержание и структуру первой группы тостов в честь божеств, можно позволить себе утверждение, что в данном случае

мы имеем структуру индоевропейского типа с тремя функциями, которые следуют в каноническом порядке: *боги, войны, изобилие*. Эти три больших подразделения только расширяют и схематизируют, применяя ее ко всему общинному пиру, очень детальную структуру, которая организует первую группу возлияний, предназначенных богам, «всем богам». Именно эту первую молитву сваны называют «общее чествование». Включена ли она в более широкий комплекс, как здесь, или, наоборот, произносится отдельно, в ней всегда соблюдается один и тот же порядок, который должен считаться каноническим:

1. Великий Бог, властитель Неба (*Унал дѣтсеи [Upal detsech]*).

2. Тарглезер, великий визирь предшествующего, который соответствует, напомним, Квирии грузинских горцев и Духу Божьему осетин, представляя божественную власть на земле.

До сих пор все можно было предугадать: начало молитвы соответствует как кавказским нормам, так и индоиранской иерархии, имея во главе далекого бога и близкого бога, два облика владычества.

3. Джгираг [Djgyrag]: это сванский святой Георгий, бог-воитель по преимуществу, защитник мужчин в походах вне обжитой территории. Вспомним черты осетинского Уастырджи, приведенные в начале этой книги, поскольку он имеет те же функции в Осетии, что и в Грузии и Сванетии: покровитель мужчин в бою. Тем не менее, его воинское призвание отмечается у сванов сильнее, чем где бы то ни было на Кавказе. В святилище Джгирага собирается своего рода воинское братство, состоящее из мужчин различных кланов. Входящие в него имеют штандарт с головой хищника – огромного волка – который ведет на войну всю Сванетию. Этих мужчин считают непобедимыми, и этим качеством они обязаны покровительству бога⁵². Существование этого «сообщества воинов» является уникальным фактом на Кавказе: в связи с этим он заслуживает еще большего внимания, особенно когда речь идет о сопоставлении с индоиранским миром, где подобные квазивоенные механизмы представляли одну из основ социальной системы (реальной или воображаемой – с нашей точки зрения, это одно и то же).

4. Следующие чаши, в количестве, меняющемся в зависимости от средств каждой семьи, посвящены духам-покровителям различных сванских общин. Это не очень четко очерченные существа, с единообразными, если не сказать размытыми, чертами. Услуги, которых от них ожидают, остаются очень общими и не выходят за пределы сельской жизни: плодородие, изобилие, богатые урожаи, здоровье. Речь идет о целой группе местных практически взаимозаменяемых святых, власть которых не выходит за пределы территории, защищаемой каждым из них. Их связь

с тем, что является движущим механизмом третьей индоевропейской функции, очевидна: они имеют только эти же свойства. Эта специализация, которая не всегда эксплицитно выражена для каждого духа, настолько некоторые из них бесплотны, очень четко проявится, как только эта «развернутая» молитва будет сопоставлена со своим «сокращенным» вариантом.

5. Ламариа: ее вовлечение в сельскую экономику заметно, но, в отличие от безликих подчиненных, упоминаемых перед ней, она богиня высокого ранга, власть которой распространяется на всю страну. Ее репутацию формируют особенно три функции, которыми владеет только она: одна возлагает на нее покровительство очагу; другая находится в привилегированной области изобилия, покровительства молочным продуктам, основе жизни на склонах Эльбруса; последняя услуга касается обработки злаков, а продукты питания столь же жизненно важны, как и молочные продукты: мы вернемся к этому немного позже. Эти свойства особо отмечаются в формулах, неустанно повторяемых во всей Сванетии⁵³:

«О, Ламариа, дай нам в достатке сена и мяса! Увеличь число наших молочных коров! Успокой наших молочных [коров]!»

Еще более подробно:

«О, Ламариа, покрытая славой, полная милостей, мы посвящаем тебе эти приношения, эти пироги из очага. Снизойди и прими их, и не сердись на нас, и прости нас! Обеспечь помощь и защиту скоту, отстрани от него злых демонов и дьяволиц, защити его! Не допусти, чтобы что-то произошло с молочными коровами, преумножь их!»

Цитирование других текстов не даст ничего нового: перечень ожидаемых благодеяний не меняется. Однако еще больше к Ламарии должны были беспрестанно взывать в ее качестве хозяйки очага. Молитвы, с которыми к ней обращаются, содержат в начале или чаще всего в конце формулу: «О, богиня – хозяйка очага (*k'eri emgene gherbet*)!»

Бесчисленные домашние обряды, которые посвящены ей, происходят у центрального очага. Ее ежегодный «публичный» обряд проходит в специальном алтаре, прилегающем к главному святилищу. В день торжества – пусть латинисты прислушаются! – женщины возводят там или приносят туда на листе железа или на камне четыре очага, в которых горит огонь на протяжении всей церемонии с жертвоприношениями без крови, молитвами, танцами и пиршеством без мяса, предназначенном исключительно для женщин, которые одни молятся в этот день. Покровительница очага каждого дома, Ламариа в то же время является богиней огня. Впрочем, сам термин, которым сваны ее называют, хорошо показы-

вает, что речь идет в данном случае о необычном божестве: *gherbet* «бог» – в этих языках нет рода.

Четко очерченная структура организует эту общую молитву, которая является, как известно, объектом двойного использования. Она или достаточна сама по себе, когда ее произносят несколько раз в течение многочисленных праздников, отмечающих трудный переход от зимнего солнцеворота к «Новому году», «семи дням», как говорят сваны (в Европе – «двенадцати дням»); или же она составляет первую из трех частей, впрочем, очень неравных, которые входят в череду приношений, совершаемых во время общинных пиров. Структура комплекса воспроизводит, очевидно, структуру своего первого компонента. Это говорит об устойчивости восприятия трифункциональной схемы в сванской религиозной практике, поскольку она регулирует ход каждого празднества, объединяющего всех богов, или когда считается, что собраны все боги, каким бы ни было средство, используемое для этого.

Она придает свою структуру и триаде приношений, чрезвычайно важной в жизни сванов, поскольку она обязательна во время каждой смены жилья (обстоятельство, частое в такого типа обществах, где «большая семья» должна периодически выделять из себя одну ячейку): три первых приношения делают «Великому Богу создателю», три следующих – Джгирагу («святому Георгию»), последние – Ламарии⁵⁴. Ниже мы вернемся к этому тексту, но нет необходимости в долгих комментариях, чтобы уловить его принцип и увидеть в нем новое воплощение трифункциональной системы. Она реализуется здесь в сокращенной форме, но канонический порядок функций, тем не менее, сохраняется полностью.

Структура этих сванских литургических комплексов представляется наблюдателю еще более четкой, чем в молитве осетинских женщин. Деление приношений на три различные группы не является результатом работы толкователя, а, напротив, оно построено совершенно осознанно самими сванами, которые считают эти фазы обязательными для хода церемоний. Таков главный факт: во второй половине XX века сваны знают с уверенностью, что привлечение «всех богов» не может быть произведено без этой тройной серии приношений владетельным богам, героям или богам героев, духам изобилия или богине изобилия. Откуда, от кого они получили это знание и эту уверенность? Изначальное, далекое происхождение их известно: это арийская, даже индоевропейская теологическая система. Это в отношении самого принципа трехчастности. Способы же его реализации содержат элементы и конфигурации, которые слишком специфичны и недостаточно достоверны, чтобы дать нам направление поисков и вывести на тех, кто только и мог их передать.

Военные братства и воинские боги

Конечно, именно наиболее подробная сванская молитва может дать материал для анализа. Нет необходимости возвращаться к двум существам, упомянутым во главе, к Владыке небес и его помощнику Тарглезеру, более близкому к людям. В данном случае эта кавказская теологема была сделана для того, чтобы служить вместилищем той, которая в индоевропейских религиях организует функцию владычества, и которая здесь, как и там, раздвоена. Тем не менее, есть принципиальная разница, которая оставляет каждому его своеобразие: в Грузии и у сванов распределение божественного принципа между двумя существами, дальним и ближним, не является настоящим разделением на две части индоевропейского типа; это другое: речь скорее идет о том, что индийский тип Митра/Ариаман претерпевает вертикальное разделение с иерархизацией уровней и передачей власти (Великий Бог/Великий визирь), в то время как индоевропейская теология, особенно арийская, противопоставляет два ряда антитетических божеств, соперничество которых обеспечивает гармоничное функционирование этого владычества *bifrons*.⁵⁵ Ничего из этого нет на Кавказе.

Намного более удивительным является сванское преобразование, произведенное на основе арийской воинской функции. Известно, что святой Георгий – Уастырджи по-осетински, Джгираг по-свански – представляет собой абсолютный аналог индоиранского боевого бога. Но в сванском материале есть нечто более необычное. Религия кавказцев, как и религии многих других народов, включала множество героев, каждый из которых был способен составить местный образ индоевропейского бога второй функции. Эта универсальная деятельность, какой является война, удовлетворялась взаимозаменяемыми персонажами, что было одним из фундаментальных принципов любой армии. Чертой, свойственной индоевропейской системе, является сама идея «воинской функции»: выбор той или иной фигуры не имел никакого значения. Однако сванский Джгираг является объектом верований и обрядов, которые не могут быть кавказского происхождения и идея которых, несомненно, была привнесена извне. Воинские братства, которым он покровительствует, являются уникальными на всем Кавказе, начиная с античности и до наших дней, как в воображаемом, так и в реальном мире. Возьмем пример у других кавказцев. Пять племен грузинских гор богаты могучими военными богами: святой Георгий из Хакмат [Hahmat'i], Копала [K'or'ala], мечущий молнии и убивающий демонов, своего рода кавказский Индра, Яксар [Iaqsar] и многие другие. Однако общины или кланы, которым покровительство-

вали эти непобедимые герои, не выделяются из других социальных групп ни необычайной воинской доблестью, ни исключительными занятиями: у них точно такие же индивидуальные способности и то же коллективное поведение. Так, мужчины клана Карати [K'arat'i], находящиеся под покровительством могущественного бога Копала, не считаются лучшими воинами, чем мужчины клана Муцо [Mutso], покровитель которого – малоизвестный сельский дух. И так повсюду.

Наоборот, известно, что мужчин из сванского братства, которому покровительствует Джгираг, боятся больше, чем членов любой другой общины, и они слынут за лучших воинов во всей Сванетии. Их великолепный штандарт с головой волка, одновременно очень стилизованный и реалистический со своими серебряными клыками, ведет всю страну на войну. Это не должно вводить в заблуждение: символическое и воображаемое действуют в данном случае реально, поскольку мужчины Джгирага составляли во все времена военное образование, намного более опасное, чем обычные воинские группы. Конечно, военное братство, занимающееся этой единственной деятельностью, владеет лучше, чем другие, техникой войны, хотя бы благодаря постоянству своей организации. Однако важнее то, что оно внушает подлинный священный ужас, и репутация в данном случае делает больше, чем доблесть в бою⁵⁶.

Если эти достоверные факты ничего не напоминают в истории кавказских социумов, то, напротив, они имеют свое точное соответствие у арийцев древних времен, не говоря о других индоевропейских народах. Обратимся, например, к двойственному индийскому представлению об Индре, боге побед, сопровождаемом отрядом небесных воинов, марутов [Marut], что является отражением в небесном мире реальных отрядов воинов-людей, мария [marya]. Хорошо известно, особенно из классической книги Викандера, значение для индоевропейского мира этих квазивоенных объединений, которым на небесном уровне покровительствовал воинский бог⁵⁷. Это социальный и религиозный механизм того же типа, который функционировал еще недавно в Сванетии. На Кавказе, как и у ариев, воображаемое и социальная действительность комбинировались и иногда смешивались до такой степени, что мы должны принять двусмысленность как органическое свойство такого типа представлений. Как бы то ни было, достоверно, что такая система ничем практически не обязана местной цивилизации. Она не могла сформироваться без вмешательства чужой модели, предложенной народом, представления которого, может быть и практика, еще оставались близкими к арийским корням. Поскольку это не относится к самим осетинам, следует искать подальше: ниже мы постараемся это сделать.

Распыленная третья функция

Сванские возлияния, обращенные к богам «третьей функции», подразделяются на две части. В первой фазе они адресуются множеству духов в различном количестве, которых можно считать практически недифференцированными, поскольку их власть ограничивалась хорошим функционированием сельского хозяйства: плодородием, изобилием, здоровьем. Эти две черты – многочисленность и недифференцированность – могли бы определить одну из форм, которую охватывает третья функция в списках индоиранских и, вероятно, индоевропейских богов, если подключить римские данные. В то время как две первые функции представлены их привычными носителями – как может быть иначе? – Митрой-Варуной для владычества, Индрой вместе с марутами или без них – для войны, субстанция третьей функции охотно «расчленяется на большое число сельских, плодородных, местных, в целом младших, божеств»⁵⁸.

Множественность варьирует, как у сванов, от нескольких богов до неопределенного неисчислимого. Это соответствует как древней Индии, так и Риму. Показателен в этом отношении перечень, составленный Дюмезилем в Риг Веде: в нем наблюдается увеличение, при замещении или присоединении к близнецам Ашвинам [Avin] божеств, дающих изобилие, плодородие, выздоровление... В одном из этих списков, например, после Индры и его союзников марутов следуют «Все-боги», затем Пушан [Pûshan], защитник животных, за которым идут богини Матери-вод, носительницы бальзама жизни, дающие лечение и т.д. Группировки этого типа обилуют в ведических текстах⁵⁹. Это расширение *in fine*, с различным содержанием и масштабами, прекрасно иллюстрирует «тенденцию к измельчению, к распылению сущности третьей функции»⁶⁰. Это ведет, как при любом увеличении видов, к обесцениванию полученных таким образом единиц, проявляющемуся в семантической нейтрализации упоминаемых богов: именно таким образом ведические гимны представляют в этом месте своего рода неразличимую божественную массу, которую они называют значимым образом «Все-боги», *Viçve Devâh*.

Римская религия также легко переводит во множественное число представление о своей третьей функции, когда надо перечислить богов. Например, ритуал братьев Арвалов [Arvales] в 224 году до нашей эры дает следующий список: Янус, поневоле идущий первым в качестве бога пороков, Юпитер и Марс для владычества и войны. Затем все остальные выявляют ту или иную связь с третьей функцией: Юнона [Junon], божественные девственницы (нимфы), Фонс [Fons] (персонифицированный источник, покровительствующий ремеслам), Сумман [Summanus] (один из бо-

гов Тита Тация: скотоводство и богатство), наконец Веста [Vesta], кормилица и богиня очага⁶¹. Это разнообразие проявляется во многих случаях, особенно в сцене создания римского общества, в которой Ромул для первой функции и Тит Таций для третьей устанавливают обряды, каждый в соответствии с функцией, которую он представляет. Ромул, владыка, основывает только один культ, культ Юпитера. Тит Таций, богатый скотовладелец, напротив, вводит массу из четырнадцати богов, список которых для нас сохранил Варрон: семеро относятся к сельскому хозяйству, двое присматривают за родами, еще двое обеспечивают смену сезонов, другие двое осуществляют связь с подземным миром; только Сумман остается неопределенным⁶².

Таким образом, сванский список соответствует принципу группировки, который можно возвести к индоевропейскому уровню, поскольку он засвидетельствован одновременно в Риме и Индии.

Функциональная значимость сванских духов, появляющихся после Джгирага, в связи с их недостаточной отчетливостью и, соответственно, их относительной неопределенностью, могла бы показаться недостаточно обеспеченной. Один-единственный факт способен рассеять любые сомнения; впрочем, он имеет важные последствия. Множество возлияний, необходимых для встречи богов третьей функции, приводит сванские семьи к впечатляющему поглощению спиртного, т.к. каждый бог получает три тоста, а чаши и чарки глубоки! Неимущие общины не имеют средств для подобной расточительности: водка делается из зерна, продукта, ценного вблизи Эльбруса! В этом случае, в соответствии с практикой, знакомой сванской религии, расширенный ритуал заменяется сокращенным вариантом, который имеет такое же символическое воздействие: возлияния «Все-м-богам» третьей функции сокращаются и заменяются возлияниями, которые адресуются одной Ламарии. Эквивалентность легко устанавливается: сущность третьей функции, вместо того, чтобы быть распыленной в безликой массе сельскохозяйственных духов, концентрируется в одной единственной богине, которая дает пропитание и следит за очагом. Такая замена заслуживает почти математического доказательства.

«Крайняя» Веста и дробильщица зерен

Итак, сваны прибегают к пяти вариантам коллективных молитв, организация которых воспроизводит канонический порядок трехчастной индоевропейской системы. Тем не менее, какими бы ни были повод, природа и масштаб, в каждом из них богиня Ламария непременно располага-

ется на последнем месте. Именно в этом заключается совершенно особая черта, точный эквивалент которой обнаруживается только в списках функциональных богов, используемых в теологиях Ирана и Рима. Многие типы ведических группировок производят «удлинение» третьей функции, полученное за счет добавления богини-кормилицы Сарасвати (персонифицированная река, как полагали когда-то; но индологи недавно показали, что, наоборот, это богиня дала свое имя реке). Она обеспечивает богатство, пищу (молоко, медовый напиток), изобилие, благополучие и т.д. Такое же добавление есть и в списках зороастрийских архангелов, где существо Армайти [Armaiti] играет роль, схожую с ролью Сарасвати в ведических гимнах – с той лишь разницей, что она является Матерью-кормилицей, а не Матерью вод, как в Индии. В соответствии с другими постулатами иранской религии, это крайнее положение занимает богиня Анахита [Anâhitâ], также мифическая река. Засви детельствованная одновременно в Индии и в нескольких вариантах иранской религии, эта теологема должна рассматриваться как общая для арийских народов⁶³.

К этому добавляется главный факт, свойственный современному Ирану, несомненно, неотделимый от предыдущих: присутствие в конце списка в иранских перечислениях божества Огня. В авестийских группировках ему отводится конечное расположение. Ясна [Yasna], которому приносится «жертва» (бескровная) и который лично приглашает богов для их чествования, последним призывает персонифицированный огонь, Атара⁶⁴.

Иранская теология разделяет роли, доверяя добавочную роль богине-кормилице, а роль замыкающего строй – Огню. Однако в Риме эти обе роли исполняются одной богиней, Вестой. Ее функции хорошо известны: она кормилица, особенно в ее тесной связи с хлебопечением зерновых, также связана с водой, иногда с землей. Но ее репутация приобретена особенно благодаря ее качеству богини огня в двух видах: домашнего очага и общественных алтарей⁶⁵. Правило предусматривает, чтобы Веста занимала последнее место в любом списке римских богов при любых обстоятельствах. Цицерон формулирует это требование, говоря, что в любой молитве, любом жертвоприношении Веста является *extrema* (крайней) (*De natura deorum*, II, 27). Некоторые тексты реальных или легендарных молитв свидетельствуют о том, что это правило соблюдалось. Мы приводили песнь Арвалов, которая показывает ритуальную практику. А теперь приведем легенду. Вот как Ромул, намеревающийся основать Рим, проведя знаменитую борозду, приглашает богов, «которых следовало испросить»:

«При действии, которым я основываю Град, Юпитер и ты, Марс, отец мой, и Веста, мать, присутствуйте!» (Овидий, *Fastes*, IV, 827–828).

Веста интересна сама по себе, поскольку соединяет в себе две природы, которые Иран распределил между Анахитой и Атаром. Но она представляет еще больший интерес в свете предпринятого здесь сравнения. Поскольку, если и должна существовать во всем мире другая Веста, другая богиня изобилия и огня, тоже *extrema*, то можно было бы рассчитывать на встречу с ней в замыкающем положении в теологии какого-нибудь арийского или даже индоевропейского народа, или, по крайней мере, у осетин, этих потомков северных иранцев. Однако ее точный аналог дают нам сваны, абсолютно чужие для индоевропейского мира. Только с одной разницей: сванская Ламариа *extrema* присматривает за коровами и молочными продуктами, что не входит, очевидно, в обязанности ее римской сестры. Если только не видеть признаки аналогичной связи со скотом в том факте, что старшая из жриц-весталок сжигает телят, извлеченных из чрева их принесенной в жертву матери, или же в большом выгребании «навоза» (*stercus*) в святилище Весты 15 июня⁶⁶. Но это не важно: даже будучи реальным, это единственное расхождение является мелочью по сравнению с прочностью и регулярностью параллелей. Посудите сами: две богини объединены исключительным, совершенно специфическим ритуалом, тесно очерченной технической компетенцией и необычным теологическим своеобразием.

Исключительность ритуала: только весталки проникали в *penus*, к самому святому месту в храме Весты. Только женщины допускались туда во время торжественной весенней уборки. Даже верховный жрец не имел туда доступа. И культ Ламарии был предназначен для женщин, и основные ритуалы должны были проходить в тайне от мужчин.

Техническая специализация: введение Весты в третью функцию происходит точным и очень специальным образом: она действует только *начиная с дробления зерна* и до выпечки хлеба. Именно поэтому мельничные ослы отдыхают в день весталий. Как рассказывает Овидий, их проводят «со связками хлеба, подвешенными на шее, с цветочными венками, покрывающими шероховатые жернова. Когда-то крестьяне пользовались печами только для сушки закваски, и богиня печей имеет свой собственный культ. Что же касается хлеба, его пекли в самом очаге, в золе» (*Fastes*, VI, 311–315). Помимо покровительства молочным коровам, Ламарии особо поручены зерновые, *начиная с дробления зерна*. Всем этим она правит, и все это, впрочем, женская работа: дробление зерна, мойка и сушка, перемалывание, выпечка хлеба.

Теология огня: двойственность римских огней – вещь известная: самый священный в онтологическом смысле огонь горел постоянно в храме богини, в *aedes Vestae* (храме Весты). Но зажигали и другие огни, перед святилищами; у них было короткое существование, время обряда. Они горели не в храме (*ara*), в священном алтаре, а в маленьких переносных очагах, *foculi*, которые ставили рядом с постоянным огнем в храме Весты⁶⁷. Сваны разделяют именно эту концепцию и эти обряды с двойственной ролью огней, стационарных и переносных, священных и домашних: основной, постоянный, священный огонь горит в святилище Ламарии; в дни культа поклоняющиеся богине зажигают там дополнительные огни в очагах, которые они изготавливают на месте или приносят из дома.

Масштаб параллелей ощутим тем более, что касается одновременно порядковой структуры, форм и содержания с малейшими концептуальными и материальными деталями. Речь больше не идет о совпадающих фактах, но именно об одном и том же явлении. Вплоть до того, что сванские теологические данные следует рассматривать как новые элементы, которые надо добавить в индоевропейский сопоставительный материал, в который они входят в том же качестве, что и арийские, латинские, греческие и многие другие факты: в этом-то и заключается загадка.

Заимствование мышления местным населением

Усвоение теологии

В связи с обнаружением новых вариантов, существованием требующих объяснения сходств и решением ранее отложенных вопросов показательный пример сванов способен изменить считавшуюся известной теологическую картину, как если бы вдруг обнаружили ранее неизвестный и до сих пор таившийся в недрах Кавказа народ индоевропейского происхождения. Случай с «крайним» огнем дает хороший образец адаптации, которая может быть связана с появлением на сцене сванской религии... или ее источника. Исходные данные сопоставительной задачи определены: иранцы имеют богиню-кормилицу и бога огня, Рим – богиню огня, которая одновременно является кормилицей; все трое способны занимать последнее место в списке богов. Таким образом, три божества распределяют между собой три черты: «кормилица», «последняя», «огонь». Арийцы реализовали только отдельные формулы: «кормилица» и «последняя» (Сарасвати или Армайти); «огонь» и «последний» (Атар). В Риме формула включает «кормилица», «последняя» и «огонь», объединяя

все три характеристики в Весте. Как для любой проблемы реконструкции, особенно в лингвистике, можно рассмотреть два типа развития. От множества к одному: расчлененная формула является первичной, значит, тогда это Рим ввел инновации, произведя синтез. От одного к множеству: унитарная схема более архаична, она сохранилась в Риме, а ввели инновацию как раз арийцы, произведя разделение божества типа Весты (пол здесь не имеет значения: случается, что, как толкательницы ядра, богини могут и поменять его).

Привлечение списков сванских богов меняет данные задачи. Они доказывают, что существовал другой индоевропейский, несомненно арийский, народ, который разработал, перенял или сохранил уплотненную формулу типа Весты. Отсюда и весомые последствия для предыстории индоевропейской теологии: каким бы ни был избранный способ развития, унитарная формула типа Весты должна быть отнесена к исконным индоевропейским временам, поскольку она засвидетельствована не только в Риме, но также в религиозной системе этого неизвестного арийского народа, который вдохновил сванов. Я говорю о сванах, а не об осетинах, потому что последние, как мы увидим позже, имеют только одну из разъединенных формул, типа Атар («последний» и «огонь»). Чтобы закончить рассмотрение этого вопроса, допустим, что свидетельство сванов подсказывает следующее предварительное решение: индоевропейская теология располагала и двумя разъединенными вариантами, и унитарным вариантом одновременно; большинство арийских народов из них сохранили только первые, но латиняне и арии, вдохновившие сванов, напротив, сохранили только вторую. Можно было бы вообразить, что сванская теология сама могла бы произвести синтез, исходя из классических индоиранских данных, переделав, в свою очередь, местную Весту. Но это невозможно в связи со слишком точными соответствиями между латинской богиней и Ламарией: дробление зерен, например, в сочетании с двойственностью огней! При таком сравнительном материале комбинация содержания имеет столь же важное значение, что и структурная компоновка.

Однако рассмотрение структур и вариаций, которые им придали сваны, выявляет удивительный феномен. Мы никогда не узнаем природу и число теологических конфигураций, которые им предлагал арийский народ и которые они использовали в качестве моделей. Но несомненно, что они сами часто используют пять совершенно различных списков богов, построенных по принципу трех функций и в соответствии с канонической иерархией. Эти вариации не случайны. В действительности их совокупность покрывает все поле возможных элементов, картину которых дают сложенные вместе индоевропейские теологии. Каждая сванская

комбинация соответствует одному типу группировок, существующих в комбинациях арийских религий или в Риме. Здесь обнаруживается особенно редкая разновидность: все сведено к трем членам. Кроме сванского случая, это известно только в Риме и в некоторых отдаленных районах древнего Ирана или в некоторых старинных армянских эпических текстах⁶⁸. Но я не думаю, что можно где-то встретить эти пять вариантов объединенными в одну-единственную теологическую систему. Все происходит так, как если бы сваны или их источник располагали совершенным каталогом, включающим все трифункциональные схемы, используемые арийцами и некоторые другие, чтобы составить свои списки богов, от самого широкого до самого сжатого. Для того, чтобы сложилась эта ситуация, какой бы ни была ее историческая основа, надо было, чтобы совпали два обстоятельства. Во-первых, чтобы теология, служившая моделью, была действительно хорошо развита. С другой стороны, учитывая время, истекшее после этих контактов (как минимум тысячелетие), и исконное использование заимствованных структур, мы должны признать за сванами способность понимать и ассимилировать принцип трехчастных классификаций, так же как большую ловкость в приведении в действие их механизмов.

Следует противостоять большому соблазну, который ведет к деформации, к искажению религиозного мышления, отказывая ему в творческой активности, которая, на самом деле, единственная дает ему жизнь. В соответствии со слишком распространенной иллюзией, опровержению которой никогда не придавали достаточно внимания, ментальные структуры якобы передаются как инертный материал, кирпичи или строительные камни, в то время как справедливо обратное: кроме отдельных случаев, они сохраняются только ценой реконструкции, повторяемых преобразований, при условии, что соблюдается изначальный способ использования. Теология сванов дает этому четкое подтверждение. Мы уверены, что они использовали функциональные механизмы, хотя и чужие, с полным пониманием причины. Большое разнообразие использованных индоевропейских формул достаточно для того, чтобы доказать это. Но можно в этом убедиться еще более непосредственным образом.

Сваны не ограничились тем, чтобы отметить или просто адаптировать всю палитру функциональных списков. Структурировав большей частью эти концептуальные ансамбли вместе с их собственными материалами, они подвергли их различным ментальным операциям в зависимости от потребностей культа, переделывая конфигурации без изменений схемы, которая их организовывала. Прodelав это, они обратились к настоящему расчетам, в логическом смысле термина, на этих объектах.

Однако невозможно произвести расчеты, начиная со сложных членов, способ структурирования которых неизвестен. Проведение операций по изъятию или перестановке элементов, приводящих к равенствам, где группа из четырех или даже трех богов заменяет огромный список, насчитывающий пятнадцать богов, предполагает, что имелось четкое представление о принципе классификации.

В Сванетии, как и в Риме, трех богов достаточно для того, чтобы представить всю совокупность небесного населения: здесь мы далеки от грузинских перечислений, которые призывают от пятнадцати до тридцати богов, чествуемых вперемешку. Эта экономия элементов, компенсируемая силой структуры, предлагается сванам, когда они должны выполнить одним махом множество обязательств, взятых в прошлом перед богами, особенно, когда семья меняет дом. Достаточно принести жертву и сделать приношения Великому Богу, Джгирагу, Ламарии. Эта триада представляет, таким образом, всю совокупность богов – в противном случае операция не достигала бы своей цели (принести жертву всем одновременно). Однако три божества, которые ее составляют, могут быть дифференцированы только при приложении трифункциональной схемы и никакой другой, поскольку нет черт, которые могли бы подвести под общий знаменатель эту тройную оппозицию, кроме тех, которые дают смысл индоевропейской системе: Великий Бог, противопоставленный двум другим, как небесный владыка, святой Георгий как воитель, Ламария как кормилица. Если бы мы ранее никогда даже не подозревали о соединении этих трех взаимодополняющих функций, в данном случае мы должны были бы сделать это открытие и сформулировать принцип дистрибуции функций. Таким образом, исключено, чтобы сваны могли выявить и включить такие триады субституций, не зная способ их использования.

Наконец, можно только поражаться, с какой ловкостью они сумели сыграть, даже разыграть, комбинацию, содержащуюся в трехчастной системе, произведя своего рода классификационное накручивание, которое напоминает виртуозность индийских целителей, жонглирующих вставленными в оправу триадами. Вспоминаются, например, ведические гимны, где обожествленное слово *Vās* соединяет различные множества функциональных перечислений, которые объявляются, называются, чтобы появиться вновь в различных видах (особенно в Риг Веде, 10,125)⁶⁹. Сванские теологи всегда поступают так, изначально представляя функциональную структуру ансамбля, когда в самом начале произносят общую, самую подробную молитву, которая сама включена в группу, первой частью которой она является. Этот сложный монтаж с трехчастным продолжением, который соответствует одновременно и суммарному ком-

плексу и начальному элементу другого суммарного комплекса, не имеет аналогов в арийском мире, хотя специалистам по Индии и Ирану это следует проверять.

Что бы это ни было, риторическая утонченность, созданная и реализованная самими сванами, или использование исчезнувшей арийской модели, приведенные умозрительные жонглирования показывают, что эти кавказцы прекрасно умели заставить работать самые тонкие механизмы индоевропейской теологии.

Книга могла бы закончиться на этой фразе, которая формулирует главное: проверка, обещанная в начале, произведена и доказательства представлены. Мы теперь убеждены, что кавказский ум – чтобы не сказать мозг – абсолютно не закрыт для способов чужого мышления, даже индоевропейского происхождения. Однако нам надо еще пройти небольшой путь, поскольку еще два вопроса ждут своего решения. Что во всем этом из осетинской теологии, о которой мы немного подзабыли в дороге? Это богатое мировоззренческое наследие, столь мудро заимствованное местным населением Кавказа, что случилось с ним самим? Наконец, мы хотели бы удовлетворить законное любопытство читателя: если это не Осетия дала сванам их модель, откуда же они ее взяли?

Осетинская религия в школе сванов

Еще недавно Дюмезиль сожалел об этом: скифы – или их пресс-секретарь Геродот – не сообщили порядок, в котором они располагали своих богов в тех случаях, когда религиозный обряд требовал их объединения. Осетинская теология оказалась более щедрой: она предлагает две ясные классификации. Одна, молитва женщин, известна нам. Другая, значительно более предметная и широко используемая, остается, тем не менее, без употребления, т.к. не поддавалась любым попыткам анализа. Я очень надеялся, что эта книга уменьшит или преодолеет это сопротивление: теперь это сделано благодаря способу использования, который дает сам принцип сванских сверхклассификаций.

В 1960 году Дюмезиль при мне анализировал эту молитву – в ту зиму я был его единственным слушателем в *École Pratique des Hautes Études*, – и мы пришли к единодушному заключению, что к ней неприложима трехчастная модель. С тех пор, в течение четверти века, она не поддавалась нашим совместным усилиям: все потому, что у нас не было правильного ключа, поскольку нам не были тогда известны сванские факты. Теперь, когда ключ у нас, структура группировок становится такой же ясной, как структура женской молитвы. Вот этот непокорный текст, ради-

кально сокращенный, поскольку большинство богов нам известно. Обращенный к четырнадцати богам, он произносится по случаю каждого культа.

Первые четыре бога нам знакомы: Великий Бог, Уастырджи («святой Георгий»), Уацилла, Дух Божий. Среди пяти следующих все, кроме злого Тыхоста, новые: Дух села, Дух эпидемий, Реком и Мыкал-Габыртæ («Михаилы – Гавриилы»). Затем следует пара Тутыр / Фæлвæра, вожак волков, объединенный с пастырем овец. Затем Сауы дзуар («Черный дух»), который правит темными лесами, и «мужская» оспа Аларды, призываемый (призываемая), как подобает, мужчинами. Наконец, незнакомый, но, несомненно, самый замечательный (с индоевропейской точки зрения) Огонь, призываемый такими словами: «О Хур-а(р)т-Хурон («Огонь, спутник Солнца»), ты идешь к Богу, попроси его, чтобы он даровал нам свое милосердие и свое великодушие!»⁷⁰

Последняя часть показалась нам ясно организованной и очень интересной, кроме финального положения Огня. Но начало оставалось непонятным из-за трех первых богов, которые следовали друг за другом в беспорядке. Наконец, нам не было понятно их соединение с остальными духами.

От четвертого бога к последнему классификация могла быть легко принята за трифункциональную. В первой функции было достаточно Духа Божьего, связи которого с владычеством типа Митра / Ариаман были уже показаны.

Следующие четыре бога без труда заполняют рамки воинской функции: кроме Рыны-Бар-Дуага (орфография оригинала. – *Ред.*), который мог создать проблему, все являются могучими и в целом известными небесными воителями. Хъæуы зæд, дух села, имеет свойство, связанное с молнией, как многие из воинских божеств; ему поручено «защищать село от людей». Рыны-Бар-Дуаг буквально означает «дух, который имеет власть над болезнями». Он тоже могуч, и от него ожидают, что он будет сражаться с эпидемиями: поэтому в день его культа к нему обращаются вкупе с великими воинскими святыми. В данном случае, как это доказывают личности двух богов, объединенных сразу после него, все обстоит именно так: все являются известными воинами, специалистами в битве, что подчеркивается благодеянием, требуемым от них: «силой побеждать врагов». Последним идет Тыхост, злой в чистом виде, разрубающий и расчленяющий врага.

Четыре следующих духа включены в ту или иную область сельской деятельности, изобилия, здоровья. Нам известна пара Тутыр / Фæлвæра, совместные действия которых обеспечивают разведение овец, главного

источника благосостояния осетин. Сауы дзуар, «Черный дух», является своего рода хранителем дремучих («черных») лесов, которые он защищает от разорения и пожаров. Все это вписывается в мир третьей функции.

Наконец, и это самое ценное в приведенном списке, персонифицированный огонь призывается в самую последнюю очередь, как это было и в Авесте. Отметим также замечательное соответствие между осетинской формулой «[ты] идешь к Богу» и основной ролью Агни, который также идет к богам с дарами, с жертвоприношениями. Эта способность идти к Богу, положение замыкающего строй в молитве с многочисленными адресатами, тот факт, что речь идет об Огне, а не о Сафа, духе очажной цепи, все это указывает на то, что осетинский текст сохранил очень древние черты. Должно быть, они перешли по прямой линии арийского теологического наследства и на этот раз без отклонений на кавказских перевалах. Следует отметить также, что в данном случае мы имеем окончание списка индоиранского типа, с мужским Огнем, отделенным от богини-кормилицы, а не латинского (Веста) или сванского (Ламариа) типа. Это подтверждает, что осетинская формула связана с арийскими вариантами формулы, отличающимися от той, что сохранилась у сванов.

Этого нельзя сказать об остальной части молитвы, как и об ее структуре в целом. Остается проанализировать организацию первой триады и объяснить ее связь с тремя следующими частями. Нечеткое или произвольное в свете осетинской теологии объединение трех первых богов проясняется, как только в этом видят использование сванского приема. Принцип его известен: *начальная часть комплекса воспроизводит его структуру в другой форме*. Именно об этом здесь идет речь: божества, к которым обращаются в начале, образуют функциональную триаду в каноническом индоевропейском порядке; небесный Владыка; святой Георгий и война; Уацилла, дух злаков, от которого в данном случае требуется только богатый урожай. Мы видим использование метода сверхклассификации, свойственного сванской теологии, хотя и с довольно значительными отличиями. В сванских списках первая часть выступает как функциональный компонент общего ансамбля. В осетинской же молитве две группировки остаются противопоставленными, не взаимоувязанными: начальная триада заранее задает структуру ансамбля, сама не участвуя в ней. С другой стороны, пропорции становятся противоположными при переходе от сванов к осетинам: у первых начальная группа более многочисленна, а у вторых введение сводится к простой триаде, в то время как остальная часть намного более развернута. Это напоминает организацию многих ведических гимнов с простой триадой, появляющейся перед будущей структурой, но не включенной в нее.

Сванские списки все четко структурированы, в них нет ничего лишнего и ничто не упущено. Напротив, осетинская «общая молитва» отличается намного менее жесткой и строгой организацией: функция владычества рассеяна; воинская функция безосновательно переполнена; третья функция также расчленена и, более того, собрана вновь каким-то случайным образом.

Мы имеем в данном случае прекрасную иллюстрацию процесса развития, множество примеров которого дает история языков или мышлений и которая предполагает невольное или осознанное взаимовлияние культур разного происхождения: чужие народы, перенимающие мышление, обрабатывают его, используют его, защищают его лучше, чем те, у которых они его заимствуют. Как бы ни представляли конкретную реализацию этих маршрутов, этих концептуальных путей, очевидно, что индоевропейские островки, сохраняющиеся еще в осетинской религии, не существовали бы более или были бы другими, если бы в прошлые времена предки сванов не получили уроки трифункциональной теологии, щедро даваемые народом, у которого эта система была еще богато представлена.

Возвращение аланам их утраченной религии

Однако для того, чтобы урок был усвоен, каким бы усердным ни был ученик, нужно было, чтобы и обучение было организовано. Но кем? Народом и в эпоху, когда теологическая доктрина арийцев была еще известна в своих мельчайших изгибах и достаточно близка своим пользователям, чтобы быть понятой и использованной со всеми своими логическими следствиями, когда она была еще достаточно живой, чтобы могла развернуться хрупкая комбинация, содержащаяся в системе, которую сваны сумели без труда использовать. Скифы и сарматы античности слишком давно покинули историческую арену, чтобы оказать какую-то помощь. В этом случае на ум приходят те, кто, несомненно, были этническим и языковым звеном между далекими скифскими предками и осетинами, аланы, которые несли в своем имени само имя ариев (*Alan-oi*, *Alan-i* является канонической формой, к которой неизбежно должна была прийти иранская *Aryana*). Вместе со своими сородичами роксаланами («светлыми ариями», ср. лат. *lux*), они заставили говорить о себе в Европе с начала христианской эры до V века. Из пространства предков, которое они занимали после скифов между Крымом и Кавказом, они отправлялись в походы, в которых доходили до Галлии и Испании, где они, в конце концов, растворились, разбитые визиготами. Так они ушли из западной исто-

рии, но остались в своем азиатском домене, который все больше и больше суживался. Под давлением еще более опасных конкурентов, гуннов и некоторых других, они поднялись к высокогорьям Кавказа, где в итоге закрепились, забыв о великих просторах степей.

В VI веке Прокопий Цезарийский точно указывает их расположение: они занимают территорию, прилегающую к землям сванов (*De bello persico*, I, 15). Поскольку последние никогда не покидали своего местожительства – в течение более двух тысячелетий, – эта локализация весьма достоверна. Можно дать еще более точные данные (я привожу здесь только общие результаты, полученные в результате долгих и тщательных исследований). Между V и XII веками нашей эры часть аланского народа жила в районе, находящемся вокруг перевала Клухори [K'luhori] на высоте 2800 метров над уровнем моря, на Большом Кавказском хребте, который включал к северо-западу от современной Сванетии север Мингрелии, северо-восток Абхазии и за хребтом юг страны черкесов (все эти этносы автохтонные, не имеющие отношения к индоевропейцам). Аланы сами исчезли к XII веку, растворившись в местном населении, но оставили свое имя региону: *Аланетия* в грузинских документах; *Алания* в европейских. У меня перед глазами карта Грузии, составленная в 1766 году под покровительством герцога де Шуазеля: на ней видна маленькая провинция *Алания*, расположенная именно там, где она должна быть. Письменные и картографические памятники находят подтверждение в еще более заслуживающих доверия многочисленных, регулярных и точных фактах, установленных на основе данных топонимии и исторического языкознания.

Большое число названий мест объясняется в этой аланской провинции только на основе иранского языка, промежуточного между скифским и осетинским, который мог быть только языком алан, как на это указывают значение и форма топонимов. С другой стороны, автохтонные кавказские языки, на которых там говорят, такие, как абхазский и сванский, содержат большое число слов аланского происхождения, которые обозначают, особенно в сванском, главные в повседневной жизни предметы или существа. Напротив, в осетинском есть десятки слов, заимствованных из сванского и мингрельского (другое местное кавказское наречие) в очень давние времена и таким образом восходящих к аланскому периоду: и в этом случае это наиболее обиходные слова, такие как «камень» или «огонь»! Все эти обмены, многочисленные и организованные в значимые ряды, слишком интенсивны и глубоки, чтобы их объяснить простыми заимствованиями извне: напротив, они предполагают длительный симбиоз между населением, говорящими на этих языках, совершенно чуждых

друг другу (таких же разных, как, например, арабский, французский, русский и эскимосский). Факты сами формулируют объяснение: одна группа аланских завоевателей, передовая южная линия когда-то более широкого наступления, захватила провинцию, называемую Алания еще во времена Шуазеля. Поработив народы, которые там находились, кроме сванов, они понемногу смешались с теми, кого они покорили, вплоть до полного растворения в их среде⁷¹.

Теперь становится понятно, как местная сванская теология смогла подвергнуться столь глубокому влиянию ментальных структур арийского происхождения.

Узнаем ли мы когда-нибудь, почему осетины не смогли или не захотели использовать свое собственное культурное наследие? Можно рискнуть высказать одно объяснение. Может быть, просто потому, что их умозрительная деятельность находила себе полное применение в усилиях поэтического творчества, о котором свидетельствуют красота, изобретательность, богатство нартовского эпоса, в ущерб теологическим построениям. Цивилизации дают иногда пример такого рода окончательного выбора: одни строят соборы, в то время как другие лепят фигурки медведей на булавочных головках. Несомненно также то, что обстоятельства, в которых аланы прибыли, обосновались и жили на Кавказе, поставили их под постоянное давление таких разных народов, как венгры, монголы, славяне, татары и многие другие, поскольку большая часть отряда освоила северокавказское пространство, примыкающее к бескрайним степям, которым было суждено в течение веков служить полем для маневров все новым и новым ордам кочевников.

Наоборот, относительная изолированность сванов, закрытых в цитадели Кавказа, частично защитила их от таких культурных ненастий: в качестве чужих, пришлых соседей у них была только эта аланская группа, затерявшаяся к югу от хребта, в Алании на картах Шуазеля. Таким образом, обстоятельства сложились так, чтобы могло произойти ментальное заимствование. Но почему оно было произведено? Несомненно, для этого были две причины, одна из которых зависит от другой. Система классификации, действующая у алан, должна была соответствовать потребности, незаполненности сванской религиозной системы. Можно легко представить себе ее сущность: сонм местного кавказского небесного населения представлялся методом пересчитывания, полного перечисления. А функциональное трехчастное разделение как раз предлагало концептуальные средства описания всего религиозного поля без использования скучного пересчета. Именно это абстрактное соображение могло соблазнить древних сванских теологов.

Более того, их собственная ментальная организация, как известно, направляла их на почти навязчивую классификаторскую деятельность, которая проявлялась во всех областях человеческого существования, от экономики до космогонии, проходя через архитектуру, семейные отношения и символические соединения. Эта умственная предрасположенность подготовила их к тому, чтобы понять и перенять трехчастную систему, еще действовавшую у средневековых алан, и обеспечила им интеллектуальное воодушевление, необходимое для приведения в действие всех полученных таким образом умозрительных возможностей. Это, несомненно, не было доступно для осетинского религиозного мышления, не соответствовало его стилю, какого бы высокого и чистого происхождения оно ни было.

История под лазером

Поиски, проведенные в этой книге, вывели на свет из его кавказского укрытия аланский народ, о существовании которого, конечно, знали, но цивилизация которых считалась навсегда утраченной. А ведь они внесли серьезный вклад в систему индоевропейских религий. Во-первых, это связано с появлением нового исторического свидетеля там, где его как раз и не хватало, в неклассических арийских провинциях, в стороне от великих книг Индии и Ирана. В будущем к аланам надо будет обращаться каждый раз, когда надо будет установить или проверить, должна или не должна та или иная религиозная конфигурация быть отнесенной к доисторической индоиранской общности. Кроме того, само содержание свидетельства достойно удивления, поскольку несет в себе неизвестное и непредвиденное. Только при этом предположении становится ясно, что теологическая структура латинского типа с богиней огня в финальной позиции, кормилицей, связанной с дроблением зерна, должна считаться доарийской, принадлежащей к более древнему фону индоевропейских религиозных представлений.

Наконец, умозрительные игры, которыми занимались аланы, начиная с функциональной раздачи индоевропейской системы, подтверждают еще раз, что трехчастная идеология процветала и обогащалась благодаря мыслителям и метафизикам, не только арийским, но также грузинским и сванским.

Самым удивительным, самым замечательным во всем этом остается то, что открытие, сохранение и восстановление многовековой теологии ариев произошли благодаря тому, что они свернули в высокогорья Кавказа, и то, что именно сванские варвары вернули науке религию алан, которая бы иначе исчезла.

Честно говоря, поиски именно этого доказательства составляли одну из целей этой книги. Другая заключалась в том, чтобы ответить на призыв Дюмезиля, его приглашение продолжать исследование, от которого ни он, ни я не ожидали, что оно может стать спелеологическим, и обнаружить выходящий на поверхность поток теологии, спрятавшейся в самой глубине Кавказа. И тот и другой проекты были осуществлены. Отныне это достоверный, доказанный факт: чтобы перенять, сохранить и заставить действовать с полной отдачей ментальный аппарат трех индоевропейских функций, совершенно не обязательно вырабатывать его самому в собственном социальном прошлом, в своей материальной истории и своем культурном наследии. Что же касается диалога с Дюмезилем, он также достиг искомой цели: для одних функций он нашел новые аргументы, для других – новые трехчастные конфигурации, но сделал он это совсем иным образом, чем предусматривалось. И это очень хорошо. Поскольку от тех, кого он считал своими соратниками по поискам – *commilitones*, по его выражению, – он ожидал, что они сделают что-то другое, чем он, и другими средствами.

Это здесь и произошло. Самой своей завершенностью это исследование отличается от того, которое осуществлял он; если правда то, что они часто пересекались, то это только для того, чтобы вскоре разойтись: структурный метод подчинен не генетической реконструкции, а сопоставлениям, которых требует история взаимовлияния миров. Не преследуя цели возрождения этих наследственных связей или восстановления их, исследование занимается отношениями между культурами, которые не имеют общего прошлого. Например, как рассматриваемые в этой книге индоевропейцы и другие, кавказцы и другие...

Сам подход иной: он предполагает бесчисленные исследования, проводимые в чуждых друг другу цивилизациях. Эти исследования почти микроскопической точности, вписанные в пространство и время, нацелены, посредством умножения и повторения, на все пространство истории, на все прошедшие эпохи, на все уровни человеческого общества. Этот тип исследования близок к тем новым путям исторического изучения, вызвавшим удовлетворение Броделя, в которых задействованы наблюдения, полученные во многих других науках, начиная от диалектологии и топонимии. Наше исследование также начинается в современности, чтобы погрузиться как можно глубже в прошлое, но с той разницей, что оно оперирует в первую очередь религиозными фактами в сочетании с данными языкознания, топонимии и социальной антропологии.

Может быть, перед нашими исследованиями открывается новый путь: теология здесь рассматривается как исторический факт, предназна-

ченный в сопряжении с другими для построения того, что я хотел в шутку назвать «микроисторией», но Дюмезиль, мастер формулировок, окрестил, сказав мне незадолго до своей кончины: «То, что вы здесь делаете – это история религий под лазером...».

«Арийцы»: способ употребления

Читатель, обеспокоенный настойчивым употреблением слов «ария», «арийский», возможно, увидел в этом позицию, занятую автором, если не провокацию. Это не так, хотя эта терминология используется совершенно осознанно. Объяснимся. Хотя речь идет в данном случае о чисто технических наименованиях, связанных с географией дорог и историей языков, потому неизбежных, я мог бы опустить их, заменяя более невинным словом «индоиранский». Но я предпочел повторять вновь и вновь «арийский» с первой и до последней строки, т.к. мне казалось правильным и здравым освободить это слово от тяжелой идеологической рамки, которую на него незаслуженно навесили. Мы должны без колебаний употреблять его, повседневно и попросту, поскольку это единственный способ вырвать это слово из темных глубин человеческой души, куда его бросило злоупотребление эрудитов прошлого века и безумие недавнего помешательства, навсегда вернуть его науке, из которой оно не должно было никогда уходить.

Кто такие арийцы? Или, вернее, кем были, поскольку они относятся к самым отдаленным временам, даже если они иногда сохраняли себя благодаря таким удивительным воскрешениям, как то, о котором свидетельствует настоящая книга. Ария – это название, которое давали самим себе за много веков до нашей эры народы, образующие одну из групп индоевропейской языковой семьи. Отправившись в путь неизвестно откуда (из Восточной Европы, из Азии?) в течение третьего тысячелетия, одни из них направились в сторону Индии, другие к Ирану, а третьи – в направлении Ближнего Востока, где они создадут королевство Митанни [Mitanni], недолговечное и не имевшее будущего. Другие отряды «иранского» языка, которые, однако, никогда не достигли Ирана, поднялись на север. Они приобрели известность от Дуная до Китая – под именем скифов и сарматов, которых позже сменили аланы – прежде чем стать маленьким осетинским народом на Кавказе. Еще долгое время спустя после их рассеивания все эти народы говорили на диалектах, столь близких друг другу, что продолжает оставаться неизвестным, не свидетельствуют ли имена арийских царей Митанни на надписях, датированных 1380 годом до нашей эры, о недифференцированном состоянии индоиранского языка, протоиндийского или протоиранского.

Какой бы ни была их собственная судьба, все называли себя одним именем вплоть до самых незначительных нюансов. Те, которые закрепились в Индии, называли себя *ария* (*ārya*), так же себя именовали и завоеватели иранского нагорья: в изложении своей генеалогии Дарий называет себя ария. Что же касается многочисленных и непоседливых народов, которые предпочли обширные пространства южноевропейских степей и которые более известны под скифской вывеской, они называли сами себя именем *алан* (*ālan*), происходящим непосредственно из иранского ариа-на (*arya-na*), очень жизнестойким, поскольку его можно прочесть еще и на картах герцога Шуазеля.

Термин «арийский» является лишь исконным наименованием политического и диалектального объединения, развитая форма которого стала «индоиранской». Например, языковой факт будет признан «арийским», если он засвидетельствован одновременно в санскрите и иранском языке, а также в том «затеряншемся» иранском языке, которым является осетинский.

Также мы будем считать «арийской» религиозную черту, теологему, ритуал, если они содержатся в священных книгах Индии и Ирана, не забывая об устной осетинской традиции. Теология, которую автохтонные сваны переняли у алан, чтобы вернуть позднее осетинам, называется «арийской», потому что она объединяет характеристики, в равной степени представленные в Индии и Иране.

Именно в этом и заключается смысл употребления слова «арийский»: в этом и ни в чем другом. Достаточно следовать этому, истинному, его смыслу.

Глоссарий народов и богов

Абхазцы: кавказский народ северо-западной группы, живущий по обеим сторонам Кавказского хребта между Черным морем и землей сванов.

Аланы: североиранский народ, унаследовавший скифам и предшествовавший осетинам.

Аларды: осетинский дух (осетинские духи) оспы. Опасный и загадочный персонаж: недовольный своей раздвоенностью, он имеет половые различия и сам исповедует религию, христианскую или мусульманскую.

Аул: название, которое татары, а за ними и русские, давали селениям Северного Кавказа.

Барбале: сванская богиня Солнца.

Грузины: южнокавказская группа. Те, о которых идет речь здесь, «горские», живут к востоку от хребта, недалеко от массива Казбека. Они

сохранили в неприкосновенности свою цивилизацию. Вместе со сванами они являются свидетелями самого древнего Кавказа.

Джгираг: святой Георгий по-свански.

Дух головы: осетинский дух бракосочетания, воплощенный в главном столбе, который поддерживает дом жениха.

Дух Божий: второй после Бога в осетинском пантеоне. Своего рода скифский Митра или Ариаман.

Дух оглобли: осетинский дух, присматривающий за прочностью коренной оглобли брачной повозки.

Дух овец: осетинский дух, имеющий чисто метафорическую функцию, гарантирующую новобрачной мальчиков, «столь же многочисленных, как овцы в стаде».

Дух живота: осетинский дух, обеспечивающий новобрачным «животы, всегда полные еды».

Есаул: стая небесных волков на службе у великих сванских богов.

Кавказские: применяется к автохтонным народам Кавказа и к их сорока языкам, которые образуют три группы (северо-восточную, северо-западную, южную), изолированные в мире (не индоевропейские, не семитские, не тюрко-татарские). Распределение чисто языковое, культурное и историческое.

Кавказские северо-восточные: около тридцати очень различных языков. Народы, обустроившиеся в течение тысячелетий между Кавказским хребтом и Каспийским морем.

Кавказские северо-западные: черкесы, абхазцы и убыхи составляли очень однородный культурный ансамбль, но с очень отличающимися языками. Жили между Крымом и Кавказским хребтом на протяжении тысячелетий.

Кавказские южные: народы, говорящие на родственных между собой языках, живущие к югу от хребта более трех тысяч лет.

Кахан: легендарный воин, объект культа у сванов.

Карати: грузинское горное село.

Копала: великий бог молнии у горских грузин.

Квириа: второй после бога в грузинском пантеоне.

Ламариа: богиня огней, покровительница дробления зерна; сванская Веста.

Майрам: святая Мария по-осетински. Богиня женщин на всем Кавказе.

Микиел: дух-воин в грузинском язычестве (не христианском).

Мингрелы: южно-кавказский народ, живущий между Черным морем и землей сванов.

Мориге: «Повелитель», высший бог горских грузин.

Мтавар-Ангелос: «Архангел», дух-воитель у грузин.

Муца: грузинское горное село.

Мыкал-Габьртæ: «Михаилы-Гавриилы», осетинские духи-воители.

Осетины: говорящие на языке индоевропейского происхождения, эти «северные иранцы», закрепившиеся на Кавказе, являются потомками скифов и алан.

Пиавы: племя горских грузин.

Пиримзе: «Лик Солнца», дух в грузинском язычестве.

Пиркуши: дух-кузнец грузинских горцев. Бог обезобразил его и сделал ему «угрюмое лицо» (его имя), поскольку его красота сводила с ума всех женщин.

Рыны-Бар-Дуаг: «дух, который имеет власть над эпидемиями» в Осетии.

Сафа: осетинский бог очажной цепи; полностью отличается от Хур-а(р)т-Хурон, который олицетворяет Огонь.

Святой Илья: см. Уацилла.

Святой Георгий: языческий дух, почитаемый на всем Кавказе. См. Джгираг и Уастырджи.

Санеба: грузинское божество разбоя, благородного на Кавказе рода деятельности. Бог опоясал его мечом, навсегда отбивающим охоту от крови.

Сауы дзуар: «Черный дух», покровитель дремучих («черных») лесов.

Скифы: говорившие на «иранском» языке в дописьменный период, они никогда не достигли Иранского нагорья, предпочтя степи южной России.

Сваны: южнокавказская группа на склонах Эльбруса. Они сохранили большие комплексы автохтонной идеологии, а также некоторые другие, заимствованные у пришлых соседей. Маньяки таксономии, они классифицируют все, что им попадает под руку или мозг. Из трех булыжников и двух понятий они изготовят систему мироздания.

Тарглезер: великий визирь высшего бога, аналогичный сванскому Квириа.

Три функции: в соответствии с теорией Дюмезиля, которая служит рамкой для этого исследования, народы, говорящие на индоевропейских языках (индийцы, иранцы, латиняне, кельты...), некогда разделяли одну религию и одну идеологию, основанные на принципе трех функций. Основные элементы мира и общества организуются по трем дополняющим друг друга, но иерархизированным сферам: магическое и юридическое владычество, далекое и близкое, высшее выражение священного;

физическая сила и воинская деятельность; благосостояние и плодородие во всех их видах – производство и воспроизводство, здоровье, сладострастие, богатство, – разделенные на разные специальности и воплощенные многочисленными и разнообразными божествами, из которых тому или иному может быть поручено представлять в совокупности всю функцию.

Тутыр: вожак волков, осетинский дух. Напоминает Ликурга, «отстранителя волков».

Тыхост: или Злой. Осетинский дух грубой силы. Он расчленяет свои жертвы. По жестокости напоминает скифского Ареса.

Фæлвæра: осетинский дух овец, в сочетании с вожаком волков Тутыром.

Хъæуы зæд: дух клана у осетин. Воплощенный в башне-крепости клана, которая наклоняется как Пизанская башня, если каждый день не танцуют вокруг нее.

Хевсуры: самое консервативное племя грузинских горцев.

Хур-а(р)т-Хурон: дух огня у осетин.

Хуцауы Дзуар: осетинское имя «Духа Божьего».

Хуцаутты Хуцау: осетинский «Бог богов», владыка богов и неба.

Черкесы: кавказская северо-западная группа, соседи осетин к северу от Кавказского хребта.

Чеченцы-ингуши: кавказская северо-восточная группа, восточные соседи осетин.

Уастырджи: осетинское имя святого Георгия.

Уацилла: святой Илья по-осетински. Дух грозы и особенно сельского хозяйства у всех восточных христиан; пользуется большим уважением на Кавказе.

Унал Детсеи: «небесный Повелитель», высший бог сванов.

Яксар: языческий дух грузинских горцев. Воитель и освободитель плененных душ.

Жоржу Дюмезилю^{***}

Кавказоведение потеряло самого великого из своих учителей. В ближайшем выпуске этого журнала, который был и остается его, ему будут возданы соответствующие почести. Но я не могу позволить себе расстаться с человеком, который был мне дороже всего на свете, не обратившись к нему в последний раз, не для того, чтобы почтить его память, а просто для того, чтобы сдержать обещание и изложить кавказские данные, которые я предназначал для него.

Речь идет о проблеме, которая его очень волновала, и о герое, который был ему дорог более полувека, великом нарте Сослане/Сосрыко. Дюмезиль видел в нем «эпического наследника скифского солнечного божества, которого Геродот называет Аполлоном». Солнечные черты этого великого персонажа, впрочем, не вызывают сомнений, особенно странный конец, который ему уготован в осетинском и черкесском эпосах.

Посудите сами: у осетин он убит иногда загорающимся от трения зубчатым колесом, которое является одушевленным существом, самостоятельным или состоящим на службе у небесного патрона. Скатившись с вершины горы, у подножья оно отрезает герою ноги. У черкесов «режущее Колесо» менее чудесно: лишенное собственной жизни, оно представляет собой всего лишь аксессуар ритуальной игры, которой охотно предается нарттовская молодежь. Она заключается в том, чтобы скатывать это колесо с вершины склона, у подножья которой тот или иной из них принимает его головой или торсом. Лишь однажды его использовали не по назначению, и оно уродует и смертельно ранит Сосрыко.

«Эти две концепции дополняют друг друга, – пояснял Дюмезиль, – чудесное Колесо у осетин и праздничное Колесо у черкесов оба обладают чертами, которые напоминают солярные обычаи или игры, еще в прошлом веке практиковавшиеся во всей Европе». Например, в Лотарингии в честь солнцестояния молодые люди изготавливали колесо из соломы, поджигали его и скатывали с вершины холма к подножью. Общепризнано, что везде, где появляется колесо, оно символизирует Солнце. Это очевидно, и можно присоединиться к мнению Дюмезиля: зубчатое колесо, одушевленное или нет, скатывающееся с горы, чтобы убить Сослана, «похоже на солнечное колесо. Несомненно, когда-то оно соответствовало в мифах какому-то ритуальному аксессуару солнцестояния».

Несмотря на эту убежденность, Дюмезиль не был удовлетворен аргументацией, которая в его глазах имела тот недостаток, что основывалась на типологических сопоставлениях, чуждых Кавказу: солярный символизм колеса и его ритуальный характер были установлены, исходя из европейских фактов. Поэтому уже давно он просил меня иметь это в виду: может быть, однажды я соберу более убедительные доказательства, полученные на кавказской почве. Я дал обещание. Однако только с приближением зимнего солнцестояния 1986 г., т.е. с опозданием на несколько недель, я обнаружил те факты, которые тщетно искал ранее. Вот они: преподношу их тому, кому я их обещал.

Они необычайно показательны. Как это часто бывает на Кавказе, компоненты ансамбля распределяются между смежными, но различными областями и гармонично сочетаются друг с другом, чтобы создать систе-

му. Точнее, речь идет о трех территориях, наиболее близких к осетинам и черкесам и наиболее связанных с ними исторически: сваны на западе, хевсуры на востоке и между ними население Рачи-Лечхуми. Каждый из них дает одну из деталей системы, соответственно касающуюся одного из аспектов проблемы: мифа, символа, обряда.

Миф: зубчатое колесо сванов. – Еще недавно можно было видеть на стене святилища Эсери или на священном тополе в Лахамуле зубчатое колесо, изготовленное полностью из металла, диаметром около тридцати сантиметров. Его использовали при произнесении наиболее торжественных клятв. Это колесо, именуемое *girged* «круг, круглый», одушевлено и передвигается *sponte sua* (*само по себе*), как *hastae* (*копья*) Марса в Риме. Установленное однажды на вершине соседней горы, оно спустилось до Лахамула. Во время вторжения карачаевских разбойников оно спряталось в святилище святого Георгия.

Символ: соляное Колесо Рачи-Лечхуми. – Оно называется *gvegry* (тот же корень и то же значение, что у сванского *girged*). Окружность сделана из сплетенной виноградной лозы, а лучи из ореховых ветвей. Снаружи – листья разных сортов падуба с необычайно острыми шипами, *Ilex colchica*. Его солнечное значение не вызывает никаких сомнений: рачинцы изготавливают его в период между зимним солнцестоянием и концом года и вносят его в дом на рассвете нового года. В Лечхуми утыканное шипами колесо проносят вокруг очага, центра дома и мира.

Обряд: горящее Колесо хевсуров. – За день до Пасхи, в день обновления, подростки изготавливают *guržina*, большое цельное колесо, сделанное из ветвей, сплетенных в мелкую решетку, набитое внутри соломой и снабженное своего рода длинной деревянной осью. Они закатывают его на вершину ближайшей горы; на следующий день на рассвете они поджигают солому и скатывают горящую *guržina* до села.

Это и есть те кавказские соляные колеса, на которые надеялся Дюмезиль. Их соединение четко определяет, предоставляя доказательства на основе кавказских фактов и в кавказском обличье, тройное значение небесного орудия, убивающего Сослана: металлическое, зубчатое, одушевленное колесо; колесо из растений – символ Солнца в движении, вооруженное острыми шипами, которые, несомненно, являются одновременно солнечными лучами и убийственным оружием; горящее колесо, спускающееся с горы. Все искомые фигуры представлены здесь, и их соединение привело бы в восторг моего старого друга. Однако они слишком замешкались с проявлением своего существования. Несомненно, таково было желание судьбы или, скорее, таинственных законов кавказской космологии: может быть, следовало

хранить в плену и неизвестности живые колеса Солнца до триумфального Богоявления зимнего солнцестояния.

ПРИМЕЧАНИЯ

* О правильном употреблении терминов «ария», «арийский» см. последние строки настоящей книги: «Арийцы»: способ употребления».

** О теории Дюмезиля см. статью «Trois fonctions» в глоссарии.

¹ DUMÉZIL G. *Mythe et épopée* I. Paris: Gallimard, 1968. P. 570. В то время, когда эта книга находилась в печати, в свет вышли *Entretiens* (Беседы), которые Дюмезиль провел с Дидье Эрибоном. В них он сделал очень важное уточнение, отметив, что «в данном случае речь не идет о расе, о бессознательном, органическом предрасположении», Paris: Gallimard, coll. «Folio», 1987, p. 140.

² DUMÉZIL G. *Apollon sonore et autres essais*. Paris: Gallimard, 1982. P. 7.

³ DUMÉZIL G. *La Courtisane et les Seigneurs colorés*. Paris: Gallimard, 1983. PP. 114–119.

⁴ ГАТИЕВ Б. Суевория и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах, IX, 3, Тифлис, 1986. СС. 41–42; DUMÉZIL G. *La Courtisane et les Seigneurs colorés*. Paris: Gallimard, 1983. PP. 116–117.

⁵ ГАТИЕВ Б. Суевория и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах, IX, 3, Тифлис, 1986. СС. 41–42; DUMÉZIL G. *La Courtisane et les Seigneurs colorés*. Paris: Gallimard, 1983. PP. 148–151.

⁶ DUMÉZIL G. *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris: Payot, 1978. PP. 66–71.

⁷ ГАТИЕВ Б. Указ. соч., СС. 31–32.

⁸ Это подтверждается всеми этнографическими исследованиями; см., в частности, ИТОНИШВИЛИ В. Семейная жизнь горцев Центрального Кавказа (на груз. языке), I, Тбилиси, 1969. СС. 212–245.

⁹ CHARACHIDZÉ G. *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Paris: Maspero, 1968. PP. 471–490.

¹⁰ DUMÉZIL G. *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris: Payot, 1978. PP. 71–74.

¹¹ ГАТИЕВ Б. Указ. соч. С. 58. G. DUMÉZIL. *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris: Payot, 1978. P. 72.

¹² МИЛЛЕР Вс. Осетинские этюды, II. М., 1887. СС. 257–258; DUMÉZIL G. *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris: Payot, 1978. PP. 72–74.

¹³ ГАТИЕВ Б. Указ. соч. С. 19.

¹⁴ КАНУНОВ И. Сочинения. Орджоникидзе, 1963. СС. 109–112; DUMÉZIL G. *Romans de Scythie et d'alentour*. Paris: Payot, 1978. PP. 80–86.

¹⁵ CHARACHIDZÉ G. *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Paris: Maspero, 1968. PP. 75–76.

- ¹⁶ ГАТИЕВ Б. Указ. соч. С. 58; G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les Seigneurs colorés*. Paris: Gallimard, 1983. P. 115.
- ¹⁷ ГАТИЕВ Б. Указ.соч. С. 41; G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les Seigneurs colorés*. Paris: Gallimard, 1983. P. 116.
- ¹⁸ ГАТИЕВ Б. Указ. соч. С. 43; G. DUMÉZIL. *La Courtisane et les Seigneurs colorés*. Paris: Gallimard, 1983. P. 118.
- ¹⁹ ГАТИЕВ Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах, IX, 3, Тифлис, 1986. С. 41.
- ²⁰ DUMÉZIL G. *La Courtisane et les Seigneurs colorés*. Paris: Gallimard, 1983. PP. 115 et 117.
- ²¹ CHARACHIDZÉ G. *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Paris: Maspero, 1968. PP. 11–12.
- ²² БАРДАВЕЛИДЗЕ В. Из истории архаических грузинских верований (на груз. языке). Тбилиси, 1941. С. 32.
- ²³ БАРДАВЕЛИДЗЕ В. Архаические религиозные верования грузинских племен (на груз. языке). Тбилиси, 1957. С. 71.
- ²⁴ БАРДАВЕЛИДЗЕ В. Традиционные социокультурные памятники восточных грузинских гор (на груз. языке), I. Тбилиси, 1974. С. 203.
- ²⁵ CHARACHIDZÉ G. *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Paris: Maspero, 1968. PP. 296–297.
- ²⁶ DUMÉZIL G. *Les dieux souverains des Indo-Européens*. Paris: Gallimard, 1977. PP. 56–76.
- ²⁷ DUMÉZIL G. *La Courtisane et les Seigneurs colorés*. Paris: Gallimard, 1983. P. 115.
- ²⁸ CHARACHIDZÉ G. *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Paris: Maspero, 1968. PP. 317–332.
- ²⁹ CHARACHIDZÉ G. Op. cit, PP. 305–315, 508–509, 522–523.
- ³⁰ CHARACHIDZÉ G. Op. cit, PP. 320–325.
- ³¹ CHARACHIDZÉ G. *Le système religieux de la Géorgie païenne*. Paris: Maspero, 1968. PP. 80–87; ГАТИЕВ Б. Указ. соч. СС. 26–58.
- ³² ВИРСАЛАДЗЕ Е. Устная литература грузинских горцев (на груз. языке). Тбилиси, 1958. СС. 154–155.
- ³³ БАРДАВЕЛИДЗЕ В. Традиционные социокультурные памятники восточных грузинских гор (на груз. языке), I. Тбилиси, 1974. СС. 154–155.
- ³⁴ Кроме противоположного упоминания, все осетинские факты, касающиеся осы, получены из материалов, опубликованных Б. Гатиевым. Указ. раб СС. 48–50.
- ³⁵ Множественное число «господа» используется грузинами умышленно. Ср. КОТЕТИШВИЛИ В. Народная поэзия (на груз. языке). Кутаиси, 1934. СС. 280–295.
- ³⁶ НИЖАРАДЗЕ Б. Исторические и этнографические статьи (на груз. языке), I. Тбилиси, 1962. СС. 147–148.

³⁷ СAKHOKIA M. Le culte de la petite vérole en Géorgie. Paris, 1903; БАРДАВЕЛИДЗЕ В. Архаические религиозные верования грузинских племен (на груз. языке). Тбилиси, 1957. СС. 85–93.

³⁸ БАЛИАУРИ М. Неопубликованные материалы 1929–1941 гг., приведенные в: БАРДАВЕЛИДЗЕ В. Архаические религиозные верования грузинских племен (на груз. языке). Тбилиси, 1957. С. 81–83.

³⁹ Там же. СС. 83–85

⁴⁰ ГАТИЕВ Б. Указ. соч. СС. 20–21.

⁴¹ Там же. СС. 40–41.

⁴² CHARACHIDZÉ G. Le système religieux de la Géorgie païenne. Paris: Maspero, 1968. PP. 62–72; CHARACHIDZÉ G. Prométhée ou le Caucase. Paris: Flammarion, 1986. PP. 170–183.

⁴³ DUMÉZIL G. La Courtisane et les Seigneurs colorés. Paris: Gallimard, 1983. P. 122.

⁴⁴ Ibid, PP. 115–116.

⁴⁵ Von SCHRÖDER L. Die Arische Religion, I. Leipzig, 1914. PP. 385–386; DUMÉZIL G. Les dieux souverains des Indo-Européens. Paris: Gallimard, 1977. PP. 96–97.

⁴⁶ В действительности власть Ариамана в социальных связях значительно шире.

⁴⁷ Von SCHRÖDER L. Die Arische Religion, I. Leipzig, 1914. P. 386.

⁴⁸ ГАТИЕВ Б. Указ.соч. С. 20.

⁴⁹ БАРДАВЕЛИДЗЕ В. Архаические религиозные верования грузинских племен (на груз. языке). Тбилиси, 1957. СС. 12–14; CHARACHIDZÉ G. Le système religieux de la Géorgie païenne. Paris: Maspero, 1968. PP. 297–300.

⁵⁰ Материалы по этнографии Грузии (на груз. языке), I. Тбилиси, 1938. СС. 26–38; CHARACHIDZÉ G. Le système religieux de la Géorgie païenne. Paris: Maspero, 1968. PP. 284–285.

⁵¹ БАРДАВЕЛИДЗЕ В. Указ. соч. С. 72–75; G. CHARACHIDZÉ. Le système religieux de la Géorgie païenne. Paris: Maspero, 1968. PP. 285–288.

⁵² БАРДАВЕЛИДЗЕ В. Указ. соч. СС. 37–44.

⁵³ БАРДАВЕЛИДЗЕ В. Из истории архаических грузинских верований (на груз. языке). Тбилиси, 1941. СС. 10–24; НИЖАРАДЗЕ Б. Исторические и этнографические статьи (на груз. языке), I. Тбилиси, 1962. СС. 72–76; ЧАРТОЛАНИ М. Из истории материальной культуры грузинского народа (на груз. языке). Тбилиси, 1961. СС. 175–186.

⁵⁴ Ibid. PP. 83–84.

⁵⁵ Хотя такой вариант встречается и в ведических спекуляциях, с Митрой, подчиненным Варуне.

⁵⁶ БАРДАВЕЛИДЗЕ В. Архаические религиозные верования грузинских племен (на груз. языке). Тбилиси, 1957. СС. 41–42.

⁵⁷ WIKANDER S. Der Arische Männerbund. Lund, 1938. PP. 64–74; DUMÉZIL G. Los dios de los Indoeuropeanos. Barcelone: Seix Barrai, 1971. P. 17.

⁵⁸ DUMÉZIL G. Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne. Paris: Gallimard, 1947. P. 102.

⁵⁹ DUMÉZIL G. Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne. Paris: Gallimard, 1947. PP. 47–58.

⁶⁰ Ibid. P. 57; относительно «Всех-богов», как массе см. L. RENOUE. Études védiques et paninéennes, 4. P. 1.

⁶¹ DUMÉZIL G. Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne. Paris: Gallimard, 1947. P. 102; DUMÉZIL G. La religion romaine archaïque. Paris: Payot, 1966. PP. 174–175.

⁶² VARRON. De lingua latina, 5, 74.

⁶³ DUMÉZIL G. Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne. Paris: Gallimard, 1947. PP. 57–64.

⁶⁴ DUMÉZIL G. Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne. Paris: Gallimard, 1947. PP. 78–80.

⁶⁵ DUMÉZIL G. Tarpeia... P. 106–107; DUMÉZIL G. La religion romaine archaïque. Paris: Payot, 1966. PP. 308–321.

⁶⁶ DUMÉZIL G. La religion romaine archaïque. Paris: Payot, 1966. P. 313.

⁶⁷ DUMÉZIL G. La religion romaine archaïque. Paris: Payot, 1966. PP. 310–311.

⁶⁸ DUMÉZIL G. Tarpeia. Essais de philologie comparative indo-européenne. Paris: Gallimard, 1947. PP. 41–44; CHARACHIDZÉ G. Arménie. La religion et les mythes. Dictionnaire des mythologies, I. Paris: Flammarion, 1981. P. 68a.

⁶⁹ DUMÉZIL G. Les dieux souverains des Indo-Européens. Paris: Gallimard, 1977. PP. 29–33.

⁷⁰ ГАТИЕВ Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах, IX, 3, Тифлис, 1986. СС. 57–58.

⁷¹ АБАЕВ В. Осетинский язык и фольклор. М., 1949. СС. 272–330.

*** Перевод осуществлен по изданию *Revue des études géorgiennes et caucasiennes*, №2, 1986. P. IX–XI. Выражаем благодарность профессору Т. А. Гуриеву за любезно предоставленный материал.

Alain CHRISTOL (Rouen)

**PAROLE ET ASSEMBLÉE:
DE LA SCYTHIE AUX BALKANS**

*(Académie des Sciences de Bulgarie
Linguistique Balkanique XLV, 2006, 3)*

J'ai eu l'occasion de rencontrer le Professeur Rikov et de rester quelques années en relation épistolaire avec lui, ce qui m'a permis d'apprécier ses travaux de comparatiste, en particulier dans la revue „Orpheus“; aussi c'est pour moi un grand plaisir et un honneur que de contribuer à ce recueil dédié à sa mémoire.

1. Un balkanisme sémantique

Dans son relevé des „balkanismes“, SANDFELD (1968: 34-35) retient la présence de lexèmes polysémiques, signifiant à la fois ‘parole’ et ‘assemblée’, comme roumain *cuvînt* ‘mot’, issu de latin *conventus* ‘assemblée’. Sandfeld cite également vieux slave съборъ ‘réunion’, qui a donné bulgare *събор* ‘réunion; conversation, parole’ et des verbes signifiant ‘parler’.

On peut aussi mentionner bulg. *дума* ‘mot’, en face de russe *дума* ‘assemblée’. En vieux russe ce mot signifie ‘pensée’ et ‘machination, complot’ (= grec ἐπιβουλή/*epiboulè*; JOSEPHE, BJ 53.7, etc.) mais aussi ‘conseil, reunion’ (Sreznevskij, s. v., traduit par ‘совѣтъ, совѣщаніе’, voir VAILLANT 1951: 291).

Pour russe *совѣтъ* ‘conseil, avis’, puis ‘assemblée’, la situation est différente: le mot ne signifie pas ‘parole’ et les emplois avec le sens d’ ‘assemblée’ sont probablement un calque sémantique du français *conseil* ou de l'allemand *Rat*, mots qui ont eux-mêmes repris la polysémie du latin *consilium*.

Le sens de *дума* en bulgare est isolé en slave et confirme l'association balkanique des deux notions, ‘conseil, assemblée’ et ‘mot’. L'explication la plus généralement admise est l'influence du grec. SANDFELD (1968: 34) cite grec *ὁμιλία*/*homilia* ‘assemblée, entretien, discours’, mais *homilia* ne signifie pas ‘mot’ et, dans le sens linguistique de ‘mot’, le grec emploie plutôt λέξις/*lexis*. VAILLANT (1951: 291) évoque λογαριάζω/*logariázō* ‘calculer, penser’ et

λόγιον/*lógion* ‘mot, sentence, dicton’, comme modèle possible pour *δυμᾶμι* ‘penser’ et *δύμα* ‘parole’, mais *lógion* ne signifie pas ‘assemblée’.

2. Ossète *ныхас/nyxas* ‘parole’

La polysémie [‘assemblée’ + ‘mot’] se retrouve en ossète, c’est-à-dire dans la langue qui est le dernier représentant vivant de l’iranien d’Europe, langue des Scythes, des Sarmates et des Alains. Dans l’épopée des Nartes, *ныхас/nyxas* a deux significations. La plus fréquent est ‘mot, parole(s), conversation’:

(1a) Ustytæ fequsyn kodtoj Dzerassæjy nyxas Narty xistærtæn (HK 16)
 устытæ фехъусын кодтой Дзерассæйы ныхас Нарты хистæртæн
 femme-PL écouter-INF faire-PF2/P3 Dz.-GEN parole(s) Nartes-GEN ancien-PL/DAT
 ‘Les femmes rapportèrent (litt. firent entendre) les paroles de Dzerassæ aux Anciens des Nartes’

(1b) jæ nyxas uyd kardæj kærdağdær
 йæ ныхас уыд кардæй кærдагдær (HK 21)
 lui-GEN parole être-PFI/S3 épée-ABL aiguisé-COMPAR
 ‘Sa parole était plus tranchante que l’épée’

(1c) sæ nyxas a-dargh kodtoi (TO 22)
 сæ ныхас а-даргъ кодтой
 eux-GEN *nyxas*-NOM/SG PREV-long faire-PF2/P3
 [даргъ ‘long’, даргъ кæнын ‘faire durer’]
 ‘Ils avaient de longues conversations’.

La lexie *ныхас кæнын* signifie ‘parler’; elle est construite, avec l’auxiliaire dénominatif *кæнын* ‘faire’, sur une matrice dérivationnelle (‘faire X’) d’un type fréquent en ossète, comme en turc (*X etmek*) ou en persan (*X kardan*):

(1d) uæd læppu nyxas kænyn bajdydta
 уæд læппу ныхас кæнын байдыдта (ИА 342)
 alors garçon parole faire-INF commencer-PF2/S3
 ‘Alors le garçon se mit à parler (= prit la parole)’

Comme on le voit en (1d) et en (1a), *nyxas* peut avoir une valeur collective, ‘paroles’, mais le pluriel (*nyxastæ*) existe et signifie ‘mots’ ou ‘conversation’:

(1d) Æс-хъомыл дæн уырысимæ, нæ сæм фæ-дæн сæны хъæстæ
цы уаисадæм кæрæдзимæ, зæгъут-ма раст уæ ныхастæ

(Kosta Xetagurov, *Æxsiny læg* 5)

...dire-IMPER/P2 direct(ement) vous-GEN parole-PL

‘J’ai grandi parmi les Russes, mais sans boire une gorgée de leur vin.

Pourquoi nous taire quand nous sommes ensemble? Laissez-donc libre cours à vos paroles!’

Dans le sens ‘mots, parole’, *ныхас* est en concurrence avec *дзырд* ‘mot’, participe passé passif de *дзырын* ‘dire’; en fait, *дзырд* semble avoir un sens plus concret et n’intègre pas le sème d’échange, présent dans *ныхас*.

3. *ныхас/nyxas* ‘assemblée’

Le même mot *ныхас/nyxas* désigne l’assemblée des Anciens dans le village des Nartes. Les Nartes se réunissent sur la grande place du village; leur assemblée s’appelle *ныхас/nyxas* ou *стыр ныхас/Styr nyxas* ‘Grande Assemblée’.

(2a) abon dyn Narty Styr nyxasmæ ænæ hæsgæ næj

абон дын Нарты стыр ныхасмæ æнæ хæсгæ нæй (HK 189)

aujourd’hui toi-DAT Nartes-GEN Grand Nyxas sans porter-INF NEG-être- PRES/S3

‘Aujourd’hui je ne peux pas ne pas t’emporter au Grand Conseil des Nartes’

[La femme de Xæmyc est ‘mélusinienne’: la nuit, elle est femme et le jour, grenouille (*xæfs/xæφc*); il doit donc l’emporter dans sa poche, pour la dissimuler au regard des autres Nartes et éviter leurs moqueries]

(2b) Uyryzmæg badtis Nyxasy uælæ (HK 21)

Уырымæг бадтис ныхасы уæлуйæ

U. siéger-PFI/S3 N-GEN au-dessus-de

‘Uyryzmæg présidait (litt était assis au dessus de) l’Assemblée’

4. Le *nyxas* dans l’Ossétie moderne

En 1902, dans le numéro 1399 du journal „Kazbek“, publié à Vladikavkaz depuis 1895, on a une description du *nyxas* d’Alagir, à 10 verstes de la ville, à l’entrée des gorges de l’Ardon, devant une grotte. Le journaliste donne la signification du mot ossète en ces termes:

«Ныхас» – осетинское слово. Оно означает: слово, речь, разговор. Этим же именем называется и место для соборищ сельчан в аулах, вероятно, потому, что это

есть место для разговоров или «ныхасов». «Ныхасы» существуют во всех аулах. Солнечная сторона, защищенная от ветра, расположенные амфитеатром ряды ступенек сидений, вот близкое подобие ныхаса (ППКО II, p. 207)

'*Nyxas* est un mot ossète. Il signifie 'mot, parole, conversation'. Le même mot désigne aussi l'endroit où se réunissent les assemblées de village, vraisemblablement parce que c'est le lieu des discussions, c'est-à-dire des *nyxas*. Il y a des *nyxas* dans tous les aouls (villages caucasiens). Une prairie ensoleillée, à l'abri du vent, des rangées de gradins en amphithéâtre qui servent de sièges, voilà à quoi ressemble à peu près un *nyxas*'

À l'époque où cet article a été écrit, le *nyxas* est le lieu où on vient écouter des conteurs ou des chanteurs épiques accompagnés de la lyre caucasienne, la *fændyr*. Mais le souvenir demeurait d'un rôle politique du *nyxas*, en des temps où les villages de montagne jouissaient d'une grande autonomie: le *nyxas* était le lieu où se géraient les affaires du village, où se réglaient les différends entre villageois. C'est ce rôle que lui donnent les récits des Nartes.

5. Étymologie(s) de *nyxas*

Le mot *nyxas* n'a pas d'étymologie iranienne évidente. V. I. ABAEV (ИЭСОЯ II: 220) pose un étymon **ni-kāsa* et rapproche le verbe sanskrit *kāś-a-te* 'se montrer, être visible', dont l'étymologie reste incertaine (GOTO 1987: 115).

Ce rapprochement est contesté par CHEUNG (2002: 211), pour des raisons phonétiques: **k* ne donne pas normalement oss. *x*, et pour des raisons sémantiques: les sens 'se montrer' et 'discuter' paraissent irréductibles. Pour le second argument, on rappellera que la racine **bheH₂-* signifie 'dire' (gr. φημί) et 'briller, être visible' (gr. φαίω, skt. *bhāti*), et que lat. *dicere* 'dire' est issu de **deik-* 'montrer'. L'écart sémantique n'est donc pas un argument décisif. Pour la phonétique, on a des exemples de spirantisation de **k* sans qu'on puisse donner des règles précises.

J. Cheung rapproche sogd. **x'ns* 'dispute, conflit', d'une racine nord-iranienne **xaz* 'combattre' (impft S3: *x'zyd* 'il a combattu': SAMADI 1986: 233). Là encore, rien n'est décisif et il faut admettre un changement de niveau, du *faire* ('combat') au *dire* ('joute verbale' => 'discussion') puis, par effacement du sème conflictuel, une double évolution, de 'discussion' à 'mot' et de 'discussion' à 'assemblée'. Et l'obstacle phonétique subsiste, comme le reconnaît J. Cheung.

Nous retiendrons la polysémie du mot ossète *nyxas*, 'parole' et 'assemblée', sans pouvoir affirmer lequel des deux sens est le plus ancien.

Se pose alors une question: cette polysémie relevée dans les Balkans et en iranien du Caucase est-elle une simple coïncidence? Doit-on au contraire admettre qu'il y a eu un lien entre ces deux domaines qui paraissent bien éloignés?

6. De la Scythie aux Balkans

Si on refuse d'admettre une simple coïncidence, plusieurs scénarios sont a priori possibles:

(a) Des langues scythiques ont été en contact avec le domaine balkanique et ont exercé une influence culturelle et linguistique sur le latin de Dacie et le slave de Mésie.

(b) Lors de leur passage dans les steppes pontiques, les Proto-Bulgares, comme les Hongrois, ont été en contact avec des peuples de langue scythique et ces contacts ont eu des incidences sur le lexique. Ensuite, les Bulgares ont transmis certains de ces traits lexicaux aux langues balkaniques.

(c) Le troisième scénario est une variante de (b). Les Proto-Bulgares auraient véhiculé la polysémie, la transmettant d'abord aux Alains, ensuite aux langues balkaniques. Cette hypothèse supposerait que la polysémie ['assemblée' + 'parole'] ait existé dans le domaine turc. Ce qui reste à prouver.

Pour ce qui est de (a), on sait que des peuples que les auteurs antiques désignent du terme générique de Scythes ont atteint le Danube et sont allés jusqu'en Pannonie. A l'époque romaine, des Iraniens d'Europe, Sarmates, Roxolans, Yazyges, menacent l'empire le long du Danube (LEBEDYNSKY 2002: 52-55). Sous le règne de Dioclétien, vers 300, est créée la province de Petite Scythie (Scythia Minor), dans l'actuelle Dobrudža.

Plus tard, les Jasses, chassés des steppes Pontiques par les Mongols, ont suivi la même route pour trouver refuge en Hongrie. Quelques mots transcrits sur des manuscrits juridiques, vers 1450, montrent que leur langue était très proche de l'ossète moderne.

Il y a donc eu, à plusieurs reprises, des contacts physiques entre les Iraniens venus des steppes et les peuples installés dans les Balkans.

7. Alains et Bulgares

Les Turcs Bulgares ont certainement eu, au cours de leurs migrations de la Volga vers le Danube, des contacts avec les Alains, Iraniens d'Europe qui avaient succédé aux Sarmates. De tels contacts impliquent des échanges culturels et commerciaux. Malheureusement, la langue des Turcs Bulgares est mal connue: le lexique des épitaphes de la Volga est tardif (XIII-XIV^e siècle),

limité par la nature des textes conservés et n'a pas d'homogénéité dialectale: pour 'fille', on trouve aussi bien la forme bulgare *hir* (tchouvache *xër*) que *qyz*, la forme des dialectes oguz et qipchak, et cet exemple n'est pas isolé (ХАКИМЗЯНОВ 1978: 15-19, 79; 1987: 65-88). Enfin, ces textes ne donnent aucun élément lexical qui relève des notions étudiées dans cet article. Nous sommes encore plus démunis pour la langue parlée par les Bulgares à leur arrivée dans les Balkans. On ne peut donc pas évaluer l'importance de l'influence „scythique“, qui se manifestait certainement par des emprunts linguistiques.

En ossète, parmi les nombreux mots d'origine turque, il n'en est guère qui présentent des traits phonétiques „bulgares“ (-*r* final au lieu de -*z*, etc.). Il faut donc admettre soit que les contacts ont été très brefs, soit que la culture scythique restait rebelle à l'emprunt, c'est-à-dire qu'elle dominait encore les steppes pontiques au moment du passage des Bulgares.

Il est intéressant de confronter cette situation à celle des Hongrois.

8. Alains et Hongrois

Les Hongrois, venus du nord (Volga), entrent dans l'histoire comme membres d'une confédération dite des „10 tribus“, dont le nom turc (transcrit en grec dans la forme *Onogouroi*) est attesté dès 463. Vers 700, les terres riveraines de la Mer d'Azov (ancien Palus Méotide) sont appelées *Onoguria*. Ces Hongrois, soumis au moins en partie aux Khazars, étaient voisins des Alains.

Vers 800, une partie des Hongrois part vers l'ouest et va se sédentariser sur le territoire de l'antique Pannonie, auquel ils donneront leur nom, l'actuelle Hongrie. Mais il subsiste des Hongrois au voisinage du Caucase jusqu'aux invasions mongoles. En 1329, le pape Jean XXII adresse une lettre au roi Jeretamir (région du Kouban) et „à tous les chrétiens, aux Hongrois, aux Malchaïtes [Kabardes ou Balkars?] et aux Alains“ (*Hungaris, Malchaytis ac Alanis*).

Contrairement aux Bulgares dont nous ignorons tout de la langue après leur passage dans les steppes pontiques et avant leur slavisation, les Hongrois ont conservé leur langue jusqu'à l'époque moderne. Les données linguistiques permettent de connaître le sens des emprunts, donc la hiérarchie des cultures entre Iraniens d'Europe et Hongrois: pas d'emprunt certain en ossète mais de nombreux mots „scythiques“ en hongrois (ОЯФ 34, КАМБОЛОВ 2006: 238-240). Pour prendre un exemple, hgr. *hid* 'pont' est identique à oss. *xid* (digor *xed*), mot d'origine iranienne (vieil iranien *haetu* 'digue, chaussée').

Un tel déséquilibre semble indiquer que, même après avoir perdu leur suprématie sur les peuples des steppes pontiques, les Alains ont continué à exercer une influence culturelle importante sur les nouveaux venus.

Il faut certes rester prudent sur la date de ces emprunts, car des Iraniens peuvent avoir accompagné les Hongrois dans leur migration vers l'ouest; d'autres les ont rejoints au XIII^e siècle et on parlait encore un dialecte proche de l'ossète digor vers 1450, au sud de Budapest (supra, § 5). On notera simplement que le petit nombre de Jasses et leur faible prestige politique et culturel excluent que les Hongrois leur aient fait des emprunts importants.

Il est donc probable que les mots scythiques empruntés par le hongrois l'ont été avant le franchissement des Carpathes.

9. Conclusion

Au terme de cette étude, on ne peut exclure que la polysémie caractéristique des Balkans, ['mot' + 'assemblée'] ait eu une autre source que le grec. Il s'agit bien entendu d'une hypothèse de travail, qui souffre de deux lacunes: l'absence de données sur la langue des Proto-Bulgares au moment de leur entrée dans les Balkans et l'absence de données sur la langue des Alains avant les textes ossètes recueillis au XIX^e siècle.

Tout ce qu'on peut affirmer c'est que des contacts entre langues scythiques et langues balkaniques ont eu lieu à deux niveaux:

a) à la fin de l'antiquité, lors du séjour des tribus turco-bulgares dans les steppes pontiques.

b) de l'antiquité aux invasions mongoles, lors des nombreuses migrations des Sarmates puis des Alains où Jasses, des steppes pontiques vers le bas Danube et la plaine de Pannonie.

Si l'hypothèse envisagée ici est valable, un nouveau champ d'enquête s'ouvrirait, celui de l'influence des langues scythiques sur le domaine balkanique.

BIBLIOGRAPHIE

- ALEMANY, A. 2000. Sources on the Alans. Leiden-Boston-Köln.
CHEUNG, J. 2002. Studies in the historical development of the Ossetic vocalism. Wiesbaden.
CHRISTOL, A. 1986 [1990]. Introduction à l'ossète. – *Lalies*, 8, 1986 [1990], 7-50.
– 1992-1993 [1995]. *Scythica* 7. De la parole à la prière (ossète *kuvyn*). – *Revue des Etudes Géorgiennes et Caucasiennes*, 8-9, 1992-1993 [1995], 79-87.

- DRELLAS, G. 1987. Problèmes de la linguistique balkanique. – BSL, 82, 257-281.
- GOTO, T. 1987. Die „I. Präsensklasse“ im Vedischen. Wien.
- GrW = R. BIELMEIER. Historische Untersuchungen zum Erb- und Lehnwortschatzanteil im ossetischen Grundwortschatz. Frankfurt-Bern-Las Vegas, 1977.
- LEBEDYNSKY, Iar. 2002. Les Sarmates. Paris.
- SAMADI, M. 1986. Das chwaresmische Verbum. Wiesbaden.
- SANDFELD, Kr. 1968. Linguistique balkanique. Paris (reprod.; 1^{er} éd. 1930).
- TO = Textes ossètes, recueillis par A. CHRISTENSEN. Copenhagen, 1921.
- VAILLANT, A. 1951. Deux notules. 2. Slave *duma*. – Revue des études slaves, 291-292.
- VASMER, M. Schriften zur slavischen Altertumskunde und Namenkunde. Bd I. Berlin, 192(reprod. 1971).
- ИА = Ирон æргъæуттæ [Contes ossètes]. Орджоникидзе, 1983.
- ОЯФ = В. И. АБАЕВ. Осетинский язык и фольклор. Москва, 1949.
- ИЭСОЯ = В. И. АБАЕВ. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I (1958), т. II (1973), т. III (1979), т. IV (1989), т. V (1995). Москва-Ленинград.
- КАМБОЛОВ, Т. Т. 2006. Очерк истории осетинского языка. Владикавказ.
- НК = Нартские сказания – Нарты кадджытæ. Владикавказ, 1946.
- ППКО = Периодическая печать Кавказа об Осетии и Осетинах. Т. I (1981), т. II (1982). Цхинвали.
- ХАКИМЗЯНОВ, Ф. С. 1978. Язык эпитафий Волжских булгар. Москва.
- 1987. Эпиграфические памятники Волжской Булгарии и их язык. Москва.

Anna BUTLER

THREE DIGORON NOTES

In 1961 an extensive collection of Ossetic folklore was published in two volumes in Ordzhonikidze under the title Ирон адæмы сфæлдыстад. The collection includes both Iron and Digoron material and a large section of volume one is devoted to texts from the Ossetic Nart Epos. Among the Digoron Nart texts there is a large number of words and phrases which are difficult to interpret. Three such cases are discussed below.

(1) гæндзæхгин “stoat, ermine”

This word occurs in I.A.S. 1, p. 312, in the following context:

Мет нæуæг уард адтæй. Сæумæй фæсарæфтæмæ фæххадтæнцæ, фал гæндзæхгини фæд дæр не ссирдтонцæ.

“Snow was freshly fallen. They wandered from morning till afternoon but they did not find even the trail of an ermine.”

In the Miller-Freiman Dictionary, p. 389, гæндзæхгин is defined as “a kind of small animal in the Nart legends”. The same definition is given on p. 646 of the glossary of I.A.S. 2.

гæндзæхгин appears to be an adjective formed by the addition of the common Digoron adjective suffix -гин to the noun гæндзæх “convulsion”. The word гæндзæх “convulsion” is known in the plural in the phrase Dig. гæндзæхтæ цæгъдун Ir. гæндзæхтæ цæгъдын “to writhe in convulsions”.¹

The animal which could be described as “having a convulsion” is the stoat which, in its winter coat, is called the ermine, *Mustela erminea*. This animal is known to perform an unusual “dance”, the precise reasons for which are uncertain. The movements of the stoat are described in the 9th edition of the *Encyclopaedia Britannica* as follows:

Although among the fiercest, it is also one of the most playful of creatures, gamboling on the turf, turning somersaults and performing the most grotesque antics, apparently without other purpose than its own amusement. In approaching its prey even it indulges in the same playful propensity, but it may then be done with the view of allaying suspicion in its intended victim².

The ermine is found in the Caucasus. It fits the above passage well since it is a small animal which can be found in the winter.

According to the Russian-Ossetic Dictionary, p. 114, the Iron name for “stoat” is сыбираг мыстулæг, literally “Siberian weasel”.³ The name мыстулæг “weasel” occurs in Iron only, its Digoron equivalent being æpbræ.⁴ The word гæндзæхгин is possibly an old name for the stoat from the hunters’ language.

(2) Æнсури мæйæ “the month of the Wild Boar”

This month name occurs on p. 95 of I.A.S. 1 in the following context:

Аци бонæ, хорхæтæни æнсури мæйи куд фæууы, уотæ ци сйех уа мæнæ аци уазт.

“Today may this dam here become as frozen as it becomes in the month of the Wild Boar at the winter solstice.”

Æнсури мæйæ occurs very rarely and only in Digoron as the name of a winter month, generally thought to correspond to January⁵ or December-January.⁶ In his article on the Ossetic month names, Abaev wrote:

“Dig. æнсур Ir. æссыр means ‘fang’. But how is the ‘month of the Fang’ to be understood? Does this name too, perhaps, contain a hint at a cruel, ‘biting’ cold?..”.⁷

Here Abaev had in mind the Iron name of the month of January, тгæнджы мæй, “month of ringing (frost)”.

Munkácsi records Baiev’s idea that æнсур is shortened from анзи сæр.⁸ This is unlikely, however, since анзи сæр exists and means “New Year’s Day”.⁹

From the above passage it would appear that the time of æнсури мæйæ is at least partly in December, since it includes the winter solstice. In Ossetic the name of the wild boar is in Iron хгæддагхуы¹⁰ and in Digoron тускъа, which is related to English “tusk”.¹¹ It is therefore possible that æнсурæ “tusk, fang”

might have been used to refer to a wild boar, perhaps in the hunters' language. The wild boar, *Sus scrofa* ranges throughout Asia, through the Caucasus and into Southern Europe. Its mating season is from November till January, when the tusky males are at their most prominent, fighting ferocious battles with their rivals.¹² Hence a winter month, perhaps December or December-January might well have been known as the "month of the Wild Boar" among the hunting communities of Digoria.¹³

Another name for the winter month of January in Digoron is "St Basil's month", named after St Basil the Great of Caesarea. St Basil's Day is January 1st.¹⁴

(3) æхсæз уедагæ "six rows" (used of barley)

In I.A.S. 1, Story 81, one reads of some of the bloodthirsty feats of the Nart hero Batraz including his slaying of the son of the Chief of the Corn. The closing sentences of the story read as follows (p. 254):

Хуарелдар фæллæбурдта хъæбæр хуари æфсерæмæ, уæди уæнгæ ибæл задæй æхсæз æфсери, æма'й æ къохæй исхафта. Æфсерæ уадзунмæ ибæл нæбал гъавта æ фурти мастмæ. Уасгерги имæ дзоруй: – Адт, мæ бæхæн ма си уæддæр *сайæнваги фагæ фæууадзæ! – зæгъгæ, æма си е дæр еунæг æфсерæ фæууагъта. (Еци хуарæн ес нур дæр æхсæз уедаги.)

"The Chief of the Corn snatched a spike of barley; up to then six spikelets had grown upon it and he rubbed it with his hand. He intended to leave no spikelet any longer on it, in grief for his son. Wasgergi says to him, 'Hey! Leave, nevertheless, enough fodder¹⁵ out of them for my horse!' and so he left a single spikelet out of them. (This cereal now has six rows.)"

This passage is probably an aetiological explanation of the origin of the six-rowed barley (*Hordeum vulgare*), which is the most common type of barley. Barley is probably man's oldest cereal crop and has long been classified by the different types of fruiting head which have developed. In their 1967 book, L. and M. Milne describe the different types as follows:

Through selection, the form of the fruiting head was improved, to become more regular until each notch in the terminal spike came to contain on opposite sides either three spikelets with a single floret apiece ('six-rowed barley', *Hordeum vulgare*) or one spikelet ('two-rowed barley', *Hordeum distichum*)...¹⁶

Six-rowed barley is also known by the botanical name *Hordeum hexastichum* L.¹⁷ In addition to the two-rowed and six-rowed types mentioned above, a four-rowed variety also exists. Ossetic distinguishes between the different kinds of barley with the following names: Ir. сиск “six-rowed barley”,¹⁸ Ir. (and Dig.?) кæрвæдз “four-rowed barley”,¹⁹ and Ir. хъуыдалы, Dig. хъудали “two-rowed barley”.²⁰

The passage above stresses the six spikelets that were growing on the spike of barley when the Chief of the Corn snatched it. Thanks to Wasgergi’s timely intervention, the cereal survived. The narrator then describes the barley as it has existed since then. The Ossetic word Dig. уедагæ, Ir. уидаг normally means “root”. Miller also lists the meaning “vein”.²¹ A specialised but related meaning “line, row” should be understood when the word is used in reference to barley.

NOTES

¹ Miller, p. 389; V. I. Abaev, *Dictionary*, vol. 1, pp. 513-14.

² *Encyclopaedia Britannica*, 9th ed., vol. 8 (Edinburgh, 1879), p. 526.

³ The Siberian weasel, *Mustela sibirica*, is a species separate from the stoat. See Grzimek, *Animal Life*, vol. 12, p. 45.

⁴ Miller, pp. 195, 833; Abaev, *Dictionary*, vol. 1, p. 183 and vol. 2, p. 143.

⁵ J. Klaproth, *Reise in den Kaukasus und nach Georgien*, vol. 2 (Halle, 1814), p. 599; Munkácsi, p. 210; Miller, p. 163; Abaev, *Dictionary*, vol. 1, p. 189.

⁶ Abaev, *Months*, p. 1.

⁷ Abaev, *Months*, p. 2.

⁸ Munkácsi, p. 210, note 2.

⁹ Miller, p. 38; Abaev, *Dictionary*, vol. 3, p. 75.

¹⁰ Russian-Ossetic Dictionary p. 202.

¹¹ Miller, p. 1229; Abaev, *Dictionary*, vol. 3, p. 320.

¹² Grzimek, *Animal Life*, vol. 13, p. 87.

¹³ The “month of the Wild Boar” might have been so called because the animal was hunted during the winter. According to the *Shooting Times and Country Magazine*, Feb. 9-15, 1984, p. 29, today the boar is hunted in North Ossetia from September to December.

¹⁴ Abaev, *Dictionary*, vol. 1, pp. 239-40; Abaev, *Months*, p. 2; Munkácsi, p. 210.

¹⁵ “enough fodder” translates Ossetic *сайæнваги фарæ, literally “enough of a fodder sufficiency”. I emend the form сайæйнаги, which occurs in the I.A.S. 1 passage, to сайæнваги in the light of сайæнвар “fodder sufficiency” from сайæн “fodder” and фар, Dig. фарæ “sufficient, enough”. This word occurs in the Iron version of this story on p. 230 of Нарты Кадджытæ (Dzæwdzhyqæw, 1946).

¹⁶ L. and M. Milne, *Living Plants of the World* (London, 1967), p. 304.

¹⁷ *Flora Europaea*, ed. T. G. Tutin et al. (Cambridge, 1964), vol. 5, p. 204 and index p. 107.

¹⁸ Miller, p. 1099; Abaev, *Dictionary*, vol. 3, p. 210 translates this word as “four-rowed barley”.

¹⁹ Miller, p. 676; Abaev, *Dictionary*, vol. 1, p. 587.

²⁰ Miller, p. 458; Abaev, *Dictionary*, vol. 2, p. 321.

²¹ Miller, p. 1304.

ABBREVIATIONS:

Abaev, *Dictionary*

V. I. Abaev, Историко-этимологический словарь осетинского языка, Leningrad, vol. 1, 1958, vol. 2, 1973, vol. 3, 1979.

Abaev, Months

“The names of the months in Ossetic”, pp. 1-7 in *W. B. Henning Memorial Volume*, ed. M. Boyce and I. Gershevitch (London, 1970).

Grzimek, *Animal Life*

B. Grzimek, *Animal Life Encyclopaedia* (New York, 1975).

I.A.S. 1-2

Ирон адæмы сфæлдыстад, 2 vols (Ordzhonikidze, 1961).

Miller

V. Miller and A. Freiman, *Ossetisch-russisch-deutsches Wörterbuch*, Leningrad; vol. 1, 1927, vol. 2, 1929, vol. 3, 1934.

Munkácsi

B. Munkácsi, *Blüten der ossetischen Volksdichtung* (Budapest, 1932).

Russian-Ossetic Dictionary

Русско-осетинский словарь, ed. 2, compiled by V. I. Abaev, edited by M. I. Isaev (Moscow, 1970).

Е. Б. БЕСОЛОВА

К ЭТИМОЛОГИИ ТЕРМИНА «НАРТ»

В статье рассматриваются семантика и этимология термина *нарт* с этнолингвистической точки зрения. Посредством анализа лингвистических данных обосновывается развитие значения термина «**нарт** < **лучник** < **лук**» и его связь с солярной символикой.

Ключевые слова: семантика, этимология, нарты, культ, лук, лучник.

Существуют различные взгляды на *Нартов*: как на народ, как на героев вообще, как на один род воинов (*Æхсæртæггæтæ*). В порядке *гипотезы* мы решили дать своё толкование термина *Нарт*, а, следовательно, и природы интересующего нас фольклорного феномена. Наша точка зрения не противоречит ни одной из названных, а лишь уточняет и углубляет знание вопроса.

Исследование семантики и этимологии заявленного термина требует, на наш взгляд, обращения к языку в аспекте его этнолингвистического изучения.

У древних и средневековых кочевников Центральной Азии лук и стрелы, как известно, были и орудием охоты, и основным видом оружия дистанционного боя со времени освоения верховой езды и распространения тактики рассыпного строя в конном бою. Важная роль лука и стрел в военных действиях и охоте способствовала их знаковой функции в качестве символов или атрибутов власти, дипломатии, религиозных культов и обрядов в культурах древних и средневековых кочевников.

С древнейших времён и до появления огнестрельного оружия лук и на Северном Кавказе являлся важнейшим оружием дальнего боя. *Культ лука* как символа бога войны и символа власти сформировался, по мнению Ф. Кардини, раньше культа меча в среде северокавказских народов (Кардини 1987:98).

На серебряном сосуде из кургана под Воронежем помещены сцены из легенды о Таргитае и трёх его сыновьях. Особенный интерес вызывает

третья сцена на сюжет известной из Геродота скифской генеалогической легенды, повествующей об испытании, предложенном мифическим родоначальником скифов Таргитаем-Гераклом трём своим сыновьям и о вручении победившему в нём младшему сыну, Колаксаю, *отцовского лука как символа царской власти над скифами*. Символика данного изображения, по Д. Раевскому, отражает «определённые идеологические концепции своей эпохи и своей среды» (Раевский 1985: 65). Мы видим, что лук в данной композиции играет активную роль, ибо действие персонажа имеет характер политического символа – на сцене представлен момент передачи лука, а традиция устойчиво связывает лук со скифским миром. Ещё пример. Парфянский лучник – самое частое изображение на реверсе парфянских монет. Инвеститурные сцены, замечает Д. Раевский, лишний раз служат доказательством богоданного характера власти этих царей, а сам Таргитай выступает в роли божественного патрона скифских владык (Там же: 67). Лук, как видим, – *сакральным символом царской власти*.

Б.А. Литвинский также отмечает крайне широкое распространение у индоиранцев толкования лука как специфически царского оружия божественного происхождения (приводится параллель: в древнеиндийском коронационном ритуале существовал эпизод, когда жрец царю передавал лук как символ победы Индры над драконами). Законность династии оправдывалась через установление логической связи между царской властью и божественными силами (Литвинский 1972: 63).

По определению Геродота, «каждый скиф – конный стрелок», и находки археологов подтверждают это. Почти в каждом погребении обнаруживаются остатки лука и бронзовые наконечники стрел (двухлопастные – в ранних могилах, трёхлопастные, или трёхгранные – в более позднее время) (Раевский 1993:42). Самое частое изображение на предметах, найденных при раскопках – изображение лучника. Скифский воин немыслим без колчана с луком и стрелами, который подвешивался к поясу с левой стороны.

Скифы славились как искуснейшие стрелки: «стрелами бьющиеся, из всех стрелков в мире самые искусные, наудачу стрел не пускающие» (Иванеско 1998:93). По Г. Денисону, скифская конница считалась лучшей в мире. Её основой был конный лучник. Стрельба велась на скаку, когда скифский отряд, не приближаясь вплотную к противнику, вдруг разворачивался, мчался мимо и притворно обращался в бегство. Обернувшись назад, скифский лучник успевал выпустить несколько стрел. Результаты скифского налёта (тактика обстрела массой стрел) оказывались убийственными для врага, в то время как сами скифы оставались недостижимыми. Благодаря специальной выучке лошадей, которых приучали к управ-

лению шенкелями, лучник-скиф получал возможность стрелять из лука на полном скаку, а их двухперые и трехперые наконечники стрел, отлитые из бронзы, обладали повышенной дальнобойностью и пробивной силой, помогали скифскому лучнику держаться на безопасном расстоянии от врага (Денисон 1,1897:113).

Именно с того времени, когда воины стали конными лучниками, символическое значение данного вида оружия значительно возросло, и, видимо, не случайно в этот период лук стал одной из инсигний царского достоинства у скифов. Лук и стрелы символизировали для скифов оружие как таковое и военную власть царя. Чем не материал для легенды?

Лук и стрелы были едва ли не главным оружием скифов, и самый термин «скиф» означает, возможно, стрелок из лука», – заключает В. И. Абаев в «Скифо-европейских изоглоссах» (Абаев 1965: 25).

Ещё в 1945 году В. И. Абаев писал, что «недостатка в попытках объяснения этого загадочного слова нет. Но почти все они безотрадны... Следует в самой эпической традиции найти какое-либо указание, чьими детьми мыслились герои эпоса. Такое указание имеется. В записанных известным этнографом Кавказа Г.Ф. Чурсиным солярных мифах осетин имеется такое утверждение: «Когда-то у солнца были дети, богатыри Нарты»... Такая генеалогия Нартов хорошо согласуется с духом эпоса, в котором ... солнечная мифология занимает заметное место. Мы вправе ожидать, что в термине *Nartæ* «дети Нара» *nar* должно означать «солнце». Это приводит нас к **монг.** *nara* «солнце» как вероятному этимону термина *Nartæ* (Абаев 1945: 18).

На наш взгляд, *термин «Нарт» был сначала обозначением лука, а затем уже стал термином социальным, обозначая собой дружинный слой скифо-сармато-аланского общества, ремеслом которых были войны и набеги.* Мы исходим из того, что семантика орудий вооружения, как правило, крепко привязана к их функции, и передвижение значений имеет место обычно лишь в кругу смежных функций.

Нам представляется, что такая гипотеза вполне допустима.

Относительно же монгольского *nara* «солнце» как вероятного этимона термина *Nart*, мы солидарны с чл.-корр. С. А. Арутюновым в том, что закреплению термина в форме ***Нарт*** способствовала, скорее всего, возможность случайного созвучия со словом ***НАР(АН)***, *означающим солнце в монгольском языке*, которое и стало на определённое время «статусно престижным». Как бы значительно ни было бы воздействие воинственных пришельцев-монголов на культуру и язык кавказских народов, невозможно вообразить, чтобы лишь в середине XV века или позднее сформировалось в своей современной форме столь значимое по-

нятие, как легендарный народ Нарты. Попытаемся обосновать своё мнение.

Как известно, функции лука и лучников отражают следы разных мифологических и исторических напластований и народных воззрений. В мифопоэтическом мышлении лук и стрела как атрибуты Аполлона означали энергию Солнца, его лучи и его очищающие и оплодотворяющие силы (Андреева 2000: 461). Во множестве мифологических текстов запечатлено отождествление корпуса лука в категориях пространства с нижним миром, а в категориях циклического времени – с периодом между закатом и восходом и синонимичными ему фазами: смертью и рождением, осенью и весной (Мифы...2, 1998:76). Семантика лука как космического женского чрева лежит в основе фаллической символики стрелы, обнаруживаемой, например, в грузинских поверьях о стреле, способствующей возрождению мужской силы. Остриё стрелы в космологической схеме совпадает с центром преисподней, а в тождественной ей схеме солнечного суточного цикла – с гранью между закатом и восходом. В классической мифологии оно в зачаточном состоянии сохраняется в мотиве поединка с хтоническим противником, поверженным стрелой в полночь в преисподней. В биологическом цикле фазе полночи соответствует рубеж между смертью и рождением – реинкарнация. Первичная символика острия стрелы обнаруживается в мотиве яйца, разбиваемого ею в космогонических мифах, а также в эпическом мотиве зачатия героя во время охоты его отца (Там же: 76-77).

Таким образом, лук со стрелой являются ритуально-мифологической метафорой матери-земли и неба-отца, соединённых священным браком.

Распахнутые руки лучника соответствуют в схеме тетиве-земле, правая кисть совпадает с восточными воротами горизонта и фазой утра, весны, рождения. Известен мотив рождения героя из правой руки, или правого бока матери или отца; это – инд. *Индра*, осет. *Батра(д)з*.

Левая кисть совпадает в схеме с западными воротами горизонта и фазой вечера, осени, умирания. В эпической биографии лучника мотив смерти от левой руки существует на периферии сюжета: противник героя – левша; ср. также роль левой руки в погребальных ритуалах осетин.

Лук и стрела могут структурно интерпретироваться как вертикальная модель мира, представленная кругом с вписанным в него крестом. Круг с крестом – самый распространённый *солярный* знак.

Лук, дуга, арка, радуга – символы небесного свода, бога Неба. В обрядах инициации прохождение через дугу-арку означает новое рождение. Дуга, являясь частью круга, символизирует жизненную силу, потенциал-

ный дух. Дуга, полукруг – на неё переходит символизм круга, но с добавлением значения движения. Дуга – та же небесная арка, радуга. Обычно радуга рассматривается как символ единства неба и земли. Но то, посредством чего устанавливается эта связь, не обязательно должна иметь своим следствием уподобление или отождествление. Известно, что само это значение радуги, которое в той или иной форме встречается в большинстве традиций, является прямым следствием ее *тесной связи с дождём*, где последний олицетворяет схождение небесных влияний в земной мир. Ср.: родоначальница нарттов, героиня другого древнейшего цикла – Сатана, родилась от союза Солнца (Уастырджи – её отец – староосетинское солнечное божество) и Воды. Налицо символизм *радуги*: мост между небом и землёй, объединение верха и низа, естественного и сверхъестественного, сакрального и мирского.

Символика радуги неоднозначна, по сути, она уподобляется космическим потокам, посредством которых совершается взаимообмен между небом и землёй, что непременно согласуется с *изогнутой* её формой.

В мифологии древних народов радуга являла собой знак смерти, а также выступала в связующей роли между этим и загробным миром, лестницы в небо, дороги в рай. В мифах радуга предстаёт в виде громадного лука – оружия богов; небесного символа, знаменующего лучи Священного Солнца, несущих с собой мир и покой. У всех славян существует верование в то, что радуга набирает, высасывает, «пьёт» воду из озера, моря, реки или колодца, подобно змею. Лук с вложенной в него стрелой в архаических культурах выступает как символ оплодотворенного чрева; по этой причине в мифологии и фольклоре распространен мотив испытания жениха посредством стрельбы из лука. Стрела же является одним из самых распространенных изображений «солнечного луча»: *«Стыр зæппадзы ын сарæзтон. Баваæрдтой дзы сæ мады 'мæ зæппадзы ныхыл æрттивæг болат ныссагътой. Сæ мады номыл фехстой арвмæ æфсæн фæттæ. Фæттæ хурыл сæмбалдысты, 'мæ хур æрдынаг æркодта зæппадзыл»* (Сказание о нартах 1989:28) – Построили просторный склеп. Поместили туда свою мать, и на фасаде склепа блестящий булат прибили. В честь (во имя) матери пустили в небо железные стрелы. Стрелы достигли Солнца, и Солнце соорудило над склепом арку (дугу).

В некоторых случаях к стреле привязывается нить, которая должна пройти через мишень (а также ср.: сказание «Как Батраз сокрушил крепость Гур»).

Лук и стрелы в различных культурах связываются с солнечными божествами, олицетворяя энергию Солнца, лучи его и очищающие и оплодотворяющие его силы. Символ силы и воинственности, лук со стрелой

выступает как образ космически организованного мироздания, как модель мира, ограниченного от хаоса. Семантика слов *дуга – радуга – лук* позволяет привести мнение В. И. Абаева о том, что для «сынов Солнца» истинно нартовскими по размаху, а по характеру – по-настоящему боевыми играми-состязаниями в древнейшей части эпоса были стрельба из лука и испытания мечей (Абаев 1945:101).

Лук, дуга, радуга – *полукружья Солнца*, его *производные и символы*. Ср.: топоним **Нар**, название от балт. * *ner-* / *nar-* «изгиб»; (у реки) «*излучина*» (Топоров, Трубачёв 1962). Существуют и иные интерпретации данного топонима, с ними можно ознакомиться в монографии А. Дз. Цагаевой (Цагаева 1975:283).

Арка, мост, дуга есть символы связи, соединения двух точек сакрального пространства – земли и неба, выступая как вариант мирового древа. Но мост также связывает между собой мир живых и мир усопших. В более общем смысле он символизирует переход из одного состояния в другое.

Выявленные В. В. Цимидановым сходжения нартовского эпоса и срубной культуры, подвели археолога к любопытному заключению.

Многие древние религиозно-мифологические представления, отразившиеся в эпосе осетин, восходят к **значительно более ранней эпохе, чем скифо-сарматская**. Истоки этих представлений, по его же мнению, наличествуют и в бронзовом веке, тем самым доказывая факт присутствия индоиранского наследия в Нартиаде (Цимиданов 2007: 29). Замеченная В. В. Цимидановым архаичность нартовского эпоса полностью разделяется нами и не даёт возможность согласиться с тем, что термин *нарт* «по корню своему *монгольского* происхождения» (Абаев 1945: 28) (выделено нами – Бесолова).

Солярные мифы составляют сердцевину многих мифологий. Солнце, как известно, олицетворяет жизнь, свет, высшую космическую силу. Лучи солнца несут плодородие и изобилие, они же иссушают и убивают, поэтому Солнце символизирует и жизнь, и смерть (ср.: лук Аполлона – это солнце, мечущее лучи-стрелы во врагов). Во многих мифологиях оно – верховное божество. Культ предков и культ Солнца связаны во многих культах как символы защиты и спасения. Оно как активный принцип творения ассоциируется со светом, огнём, факелом, луком, стрелой, а также с конём, быком, львом и другими зверями. Восхождение и нисхождение Солнца – есть формы сообщения между духовным миром и материальным; оно же источник высших ценностей, духовной власти и духовного авторитета (Мифы...2,1998:461).

Земным эквивалентом солнца является огонь. Невидимая сущность Небесного Солнца, пребывающая в человеке как источник огня и энергии, заключена в Нартах. Солнечная мифология в Нартиаде представлена древнейшим циклом сказаний о Сослане. Культ Солнца проявляется и в подвигах героя, и в его родственных связях, и в сравнениях с солнечным богом Митрой. Черты «солнечности» в сказаниях цикла прекрасно выделены Ж. Дюмезилем в мифологическом этюде «Солнечные мифы» [Дюмезиль 1976 :68-76].

Солнце в Нартиаде, как и для большинства индоевропейских народов, ассоциируется с Колесом. Лук (оружие) представляет собой *полукружье* Бальсагова колеса, несущего гибель Сослану.

Названия холодного оружия в осетинском языке, как известно, принадлежат к древнему иранскому наследию.

Названия **лука (оружия), радуги** (т. е. полукружий Солнца) в осетинском языке в ирон. диалекте – *æрдын*, дигор. – *æрдунæ / æндурæ*; ср.: название радуги в дигорском диалекте – *Сослани æндурæ* лук Сослана (Абаев 1945 : 51).

Группа иранских слов, обозначающих *лук* (оружие), а также *радугу* (авест. *druča paurvanča* «с луком и стрелой», параллельное хотан. *durna* «лук» (< *druna*-) и *pūrna*- «стрела», согд. *br'wn* «лук», пехлевийск. *drwn*=*dron* «лук», ново-персид. *duroṇah* (< *drauna-ka*) «лук», хот.-сак. *durna*-, ср.-перс. *drōn* (< **drauna*), дигорск. *ærdunæ* (*æндурæ*), ирон. *ærdyn* «лук» (оружие); «радуга»; др.-инд. *druna* «лук» < иран. **druna* (Абаев 1973:403-404, Семереньи 1967:23) даёт основание для возведения термина «*Нарт*» к ним и заключить, что *Нарты* – *лучники*.

Анализ лексических данных позволяет предположить следующее развитие значения термина «*нарт-лучник*»:

др.-инд. *druna* < иран. **drun(a)* > (*æ*)*rdunæ*, (*æ*)*rdyn* > *ærdon* > (*næ*)*ærdon* > *næرتون*.

1. Группа согласных **dr* обнаруживает метатезу: осет. *rd* < **dr*: **dnin(a)* > (*æ*)*rdunæ*, (*æ*)*rdyn* (Чёнг 2008:45);

2. Характерное для осетинского языка появление протетического гласного, чаще всего *æ*, перед начальной группой согласных прослеживается в скифском в редких случаях, именно перед *r* (Абаев 1979: 335):

осет. (*æ*)*rdyn* / (*æ*)*rdunæ* < др.-иран. *drun(a)* «лук (оружие)»;

3. *u* > *o* перед *n*: др.-иран. *druna* > *ærdun(æ)* > *ærdon(æ)*;

яркая иллюстрация – у В. И. Абаева: *ærdun-ast* > *Ærdonastos* «имеющий восемь луков», *ærdun-ægær* > *Ærdonagaros* «имеющий избыток луков» (Абаев 1979:287);

4. Фонологически в результате общеосетинской апокопы произошла утрата конечной гласной *-a*: др.-иран. *druna* > *ærdon(æ)* > *ærdon*;

5. В некоторых позициях звонкие согласные оглушались: *ærd(on)* > *ært(on)*.

По мнению Дж. Чёнга, оглушение согласных до сих пор ещё не получило объяснения (Чёнг 2008: 52).

6. Одним из важнейших средств табуирования слова было отрицание, которое ставилось в начале слова: **næ* < *ипан*. **na*: *næ* + *ærtон*.

Табуировались обычно божественные сущности, к ним относился и боевой лук.

7. Далее происходит стяжение *æ*: (*næ*)*ærtон* > *nært(on)*.

В итоге мы имеем ***nærtон***; по замечанию В. И. Абаева, «...единичный *Нарт* будет ***Нæртон*** – вторичное образование с помощью суффикса *-он...*» (Абаев 1945: 90). Далее Василий Иванович разлагает термин *нартæ* на основу *нар* и суффикс *-тæ*. Основа *нар*, как мы уже знаем, означает «изгиб», как и *изогнутый* лук.

Подводя итог исследованию, отметим, что в данной номинации поразительным образом соединились языковые характеристики с экстралингвистическими данными. Семантика лука-оружия тесно привязана к его функции и отражает следы различных напластований мифологических воззрений осетин. Как тут не присоединиться к вопросу известного учёного: «...Можно ли допустить бесследное исчезновение лучников-скифов из истории? – спрашивает Н. Я. Марр. – В пределах материальной, да и духовной культуры приходится серьёзно считаться со словотворчеством с помощью племенных названий» (Марр 1935: 37).

По словам В. И. Абаева, создатели нартовского эпоса как «историки – неисправимые фантазёры», а как «художники, они – большие реалисты. Этим своим «стихийным» реализмом они невольно послужили истории, передав в ярких и неумирающих красках древний уклад жизни, создав исключительно жизненные типы героев, сохранив мировоззрение отдалённого прошлого» (Абаев 1945: 108).

ЛИТЕРАТУРА

1. *Абаев* 1945 – *Абаев В. И.* Нартовский эпос // Изв. СОНИИ. Т. X. Вып. 1. – Дзауджикау, 1945. – 118 с.
2. *Абаев* 1965 – *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. М: Наука, 1965. 168 с.
3. *Абаев* 1979 – *Абаев В. И.* Скифо-сарматские наречия // Основы иранского языкознания: Древнеиранские языки. – М.: Наука, 1979. – 272 с.
4. *Андреева* 2000 – *Андреева В. и др.* Энциклопедия символов, знаков, эмблем. – М.: Локид; Миф, 2000. – 576 с.
5. *Денисон* 1897 – *Денисон Г.* История конницы. В 2-х томах. – СПб., 1897. – Т. 1 – 486 с., Т. 2 – 371 с.
6. *Дюмезиль* 1976 – *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. – М.: Наука, 1976. – 276 с.
7. *Иванеско* 1998 – *Иванеско А. В.* Вооружение нартвов (на материале осетинских сказаний) // Донская археология. 1998. №1. – С. 92–95.
8. *Кардини* 1987 – *Кардини Ф.* Истоки средневекового рыцарства. – М., 1987. – 384 с.
9. *Литвицкий* 1972 – *Литвинский Б. А.* Древние кочевники «Крыши мира». – М.: Наука, 1972. – 270 с.
10. *Март* 1935 – *Март Н. Я.* Термин «скиф» // Избранные работы. Т. 5. – М.–Л., 1935. – С. 1–43.
11. *Мифы народов мира* 1998 – *Мифы народов мира.* Энциклопедия в 2-х т./ Гл. ред. С. А. Токарев. М: НИ «Большая Российская энциклопедия», 1998. – Т. 2. – 720 с.
12. *Раевский* 1985 – *Раевский Д. Н.* Модель мира скифской культуры. – М., 1985. – 256 с.
13. *Раевский* 1993 – *Раевский Д. Н.* Скифы. Кто они и откуда пришли? // Наука и жизнь. 1993. № 5. – С. 36–44.
14. *Семереньи* 1967 – *Семереньи О.* Славянская этимология на индоевропейском фоне // Вопросы языкознания. 1967. № 4. – С. 3–25.
15. *Сказания о нартах* 1989 – Сказания о нартах. В 5-ти томах. Том I / Сост. К. Ц. Гутиев. – Орджоникидзе: Ир, 1989. – 496 с.
16. *Топоров, Трубачёв* 1962 – *Топоров В. Н., Трубачёв О. Н.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднестровья. – М., 1962. – 380 с.
17. *Цагаева* 1975 – *Цагаева А. Дз.* Топонимия Северной Осетии. В 2-х частях. Часть II. – Орджоникидзе: Ир, 1975. – 560 с.
18. *Цимиданов* 2007 – *Цимиданов В. В.* Нартовский эпос осетин и срубная культура: поиск сходжений // Известия СОИГСИ. Вып. 1 (40). – Владикавказ, 2007. – С. 17–36.
19. *Чёнг* 2009 – *Чёнг Дж.* Очерки исторического развития осетинского вокализма // Пер. с англ. Т. К. Салбиева. – Владикавказ: Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева, 2009. – 496 с.

REFERENCES

1. *Abaev* 1945 – *Abaev V. I.* Nartovskij jepos // *Izv. SONII*. T. X. Vyp. 1. – Dzauzhikau, 1945. – 118 p.
2. *Abayev* 1965 – *Abayev V. I.* Scythian-European isoglosses. At the junction of East and West. Moscow: Nauka, 1965. 168 p.
3. *Abaev* 1979 – *Abaev V. I.* Skifo-sarmatskie narechija // *Osnovy iranskogo jazykoznanija: Drevneiranskije jazyki*. – M.: Nauka, 1979. – 272 p.
4. *Andreeva* 2000 – *Andreeva V. i dr.* Jenciklopedija simbolov, znakov, jemblem. – M.: Lokid; Mif, 2000. – 576 p.
5. *Denison* 1897 – *Denison G.* Istorija konnicy. V 2-h tomah. – SPb., 1897. – T. I. – 486 s., T.2. – 371 p.
6. *Djumezil* 1976 – *Djumezil' Zh.* Osetinskij jepos i mifologija. – M.: Nauka, 1976. – 276 p.
7. *Ivanenko* 1998 – *Ivanenko A. V.* Vooruzhenie nartov (na materiale osetinskih skazanij) // *Donskaja arheologija*. 1998. № 1. – S. 92–95.
8. *Kardini* 1987 – *Kardini F.* Istoki srednevekovogo rycarstva. – M., 1987. – 384 s.
9. *Litvinskij* 1972 – *Litvinskij B. A.* Drevnie kochevniki «Kryshi mira». – M.: Nauka, 1972. – 270 s.
10. *Marr* 1935 – *Marr N. Ja.* Termin «skif» // *Izbrannye raboty*. T.5. – M.–L., 1935. – S. 1–43.
11. *Mify narodov mira* 1998 – *Mify narodov mira*. Jenciklopedija v 2-h t./ Gl. red. S. A. Tokarev. M.: NI «Bol'shaja Rossijskaja jenciklopedija», 1998. – T. 2. – 720 s.
12. *Raevskij* 1985 – *Raevskij D. N.* Model' mira skifskoj kul'tury. – M., 1985. – 256 s.
13. *Raevskij* 1993 – *Raevskij D. N.* Skify. Kto oni i otkuda prishli? // *Nauka i zhizn'*. 1993. № 5. – S. 36–44.
14. *Semeran'i* 1967 – *Semeran'i O.* Slavjanskaja jetimologija na indoevropejskom tone // *Voprosy jazykoznanija*. 1967. №4. – S. 3–25.
15. *Skazanija o nartah* 1989 – *Skazanija o nartah*. V 5-ti tomah. Tom I / Sost. K.C. Gutiev. – Ordzhonikidze: Ir, 1989. – 496 s.
16. *Toporov, Trubachjov* 1962 – *Toporov V. N., Trubachjov O. N.* Lingvisticheskij analiz gidronimov Verhnego Podnestrov'ja. – M., 1962. – 380 s.
17. *Cagaeva* 1975 – *Cagaeva A. Dz.* Toponimija Severnoj Osetii. V 2-h chastjah. Chast' II. – Ordzhonikidze: Ir, 1975. – 560 s.
18. *Cimidanov* 2007 – *Cimidanov V. V.* Nartovskij jepos osetin i srubnaja kul'tura: poisk shozhdenij // *Izvestija SOIGSI*. Vyp. 1 (40). – Vladikavkaz, 2007. – S. 17–36.
19. *Chjong* 2009 – *Chjong Dzh.* Očerki istoričeskogo razvitiya osetinskogo vokalizma // *Per. s ang. T.K. Salbieva*. – Vladikavkaz: Izdatel'sko-poligraficheskoe predpriatie im. V. Gassieva, 2009. – 496 s.

SUMMARY

This present article discusses the etymology and semantics of the term nart with ethno-linguistic perspective. Through the analysis of linguistic materials the development of the meaning of "**nart<archer<arch**" and its connection with solar symbolism are substantiated.

Key words: semantics, etymology, nart, cult, bow, archer.

Я.В. ВАСИЛЬКОВ, Д. РАЗАУСКАС

БАЛТИЙСКИЙ КЛЮЧ К ПРОБЛЕМЕ ВИЯ-ВАЙЮ*

(Сборник в честь семидесятилетия академика Г. М. Бонгард-Левина.

Москва. Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2003)

В настоящей статье предпринимается попытка возрождения и подкрепления старой гипотезы В. И. Абаева об индоиранских связях гоголевского Вия, которая в середине 1950-х годов возбудила всеобщий интерес, но впоследствии оказалась отвергнута большинством специалистов и надолго забыта. В защиту абаевской идеи на протяжении последней четверти века выступали только Г. М. Бонгард-Левин и Э. А. Грантовский в вышедшей несколькими изданиями популярной книге о древних ариях¹, что и дает нам повод представить статью по этой теме в сборник, посвященный юбилею Григория Максимовича, в знак нашего уважения и признательности.

Ниже будут приведены в подтверждение концепции В. И. Абаева аргументы, опирающиеся на материалы индийской, иранской, славянской и имеющей в данном случае ключевое значение балтийской мифологий. Но прежде есть смысл изложить вкратце «историю вопроса».

Гипотеза В. И. Абаева и ее критики

До середины XX в. почти все исследователи и комментаторы расценивали гоголевское примечание на первой странице «Вия» («Вий – есть колоссальное создание народного воображения... Вся эта повесть есть народное предание») как литературную мистификацию, столь обычную в творчестве романтиков. Эта традиция была оспорена в работах В. И. Абаева (АБАЕВ 1958; АБАЕВ 1965: 112–115; АБАЕВ 1958–1995: IV, 68–71), гипотетически возведшего образ Вия к восточнославянской мифологии (укр. *Вій* < др.-слав. **Vъjъ*, праслав. **Věj*) и отметившего при

* Одним из авторов (Я. В. Васильковым) работа над статьей велась в рамках проекта, поддержанного грантом РГНФ (№ 02-04-00173а).

этом его особую связь с образом иранского бога ветра *Vayu*, который выступал одновременно и как бог смерти (особенно наглядно – в авестийской заупокойной службе *Aogəmadaēša*, ст. 77–81²). Продолжением древнеиранского *Vayu* В. И. Абаев считал осетинский мифологический образ вайюга (*wæjug* / *wæjyg* < др.-иран. **Vayuka*) – одноглазого исполина (демона), стерегущего железные ворота мира мертвых.

Когда гипотеза Вия-*Vayu* воспринималась уже как почти доказанный факт, последовало опровержение ее в статьях О. Н. Трубачева и Вяч. Вс. Иванова, показавшееся настолько убедительным, что более эта гипотеза в отечественной науке почти не обсуждалась. О. Н. Трубачев, считая укр. имя *вій* ‘мифическое существо с веками до земли’ производным от *вія* ‘ресница’, утверждал, что «семантическая характеристика укр. *вій* ‘имеющий веки / ресницы’ – не позволяет нащупать ничего специфически общего с ир. *Vayu*» (Трубачев 1965: 42–43). Имелось в виду прежде всего отсутствие (как полагал автор) каких-либо упоминаний о закрытости глаз или о какой-либо деформации органа зрения в мифологии *Vayu*. Возражения О. Н. Трубачева развил затем Вяч. Вс. Иванов: Вий, по его мнению, не связан с *Vayu*, зато с осетинским вайюгом его сходство даже больше, чем подметил В. И. Абаев. Во-первых, общей для них является связь с железом (вайюг открывает железные ворота мертвых; у Вия – железные лицо, палец, рука). Во-вторых, для обоих характерна «деформация органа зрения» (у Вия веки до земли; вайюг одноглаз). Вяч. Вс. Иванов указал поразительные аналогии вайюгу и особенно Вию как раз по этой линии («деформированность органа зрения») в кельтской традиции³. Привлекает в этой связи Вяч. Вс. Иванов (вслед за А. Афанасьевым) и русскую сказку, где старик-колдун велит поднять ему брови и ресницы железными вилами. В итоге раскрывается кельто-славяно-осетинская мифологическая параллель: образ демона смерти с деформированным органом зрения, который связан к тому же с железом (возможно, с неким использовавшимся в ритуале металлическим орудием). Все эти персонажи, согласно Вяч. Вс. Иванову, не соотносятся с ветром и не имеют ничего общего с арийским Вайю. Последний, как и его индоевропейский (далее: и.-е.) прообраз, – божество ветра, лишь в одной из двух своих иранских дуалистических ипостасей как бы случайно оказавшееся «связанным со злом и смертью», но в целом – светлое, благое, ничем не напоминающее «подземный, засыпанный землей образ гоголевского Вия» и не отмеченное какой-либо «деформацией органа зрения» (Иванов 1971). В 1980 г. Вяч. Вс. Иванов совместно с В. Н. Топоровым поместил небольшую заметку «Вий» в двухтомной энциклопедии «Мифы народов мира» (то же ср. в однотомном «Мифологическом словаре» 1991 г.). В этой заметке

Вий признается «персонажем восточнославянской мифологии, чей смертоносный взгляд скрыт под огромными веками или ресницами... По русским и белорусским сказкам, веки, ресницы или брови Вия поднимали вилами его помощники, отчего человек, не выдерживавший взгляда В., умирал. Сохранившаяся до 19 в. украинская легенда о В. известна по повести Н. В. Гоголя». Мифологизм Вия и древность истоков образа доказываются здесь ссылками на «соответствия имени В. и некоторых его атрибутов в осетинских представлениях о великанах-вайюгах». Здесь сохраняется в целом концепция Вяч. Вс. Иванова о том, что Вий – образ мифологический, но он не связан с индоиранским богом Ветра, а входит в область более узкой, восточнославянско-алано-кельтской мифологической (демонологической) изоглоссы⁴.

В посвященных Вию недавних работах украиноведа Е. Е. Левкиевской (1994; 1998; 2000) серьезной прямой критики концепции В. И. Абаева нет, она просто отводится как несостоятельная, при этом формулировка сути этой гипотезы у Е. Е. Левкиевской заставляет предположить, что она знакома с ней весьма отдаленно⁵. Но статьи Е. Е. Левкиевской работают против гипотезы В. И. Абаева косвенным образом, подрывая одну из ее основ: в них ставится задача доказать, что мифологического существа с функциями и именем Вия в украинской традиции никогда не существовало (прямым же объектом критики служит скорее вышеупомянутая словарная статья В. В. Иванова и В. Н. Топорова). Характеристики и функции, скомбинированные Гоголем в образе Вия, встречаются у различных персонажей украинского фольклора. Например, есть волынский сказочный персонаж *Шелудивый Буняк* – двое помощников вилами поднимают ему закрывающие глаза веки, и он сразу видит то, что не способен видеть другие. В галицком предании фигурирует некий *Солодовый Буньо*: его отрубленной голове поднимают вилами длинные свисающие брови, и тогда мертвый взгляд сжигает целый город. Есть еще *Касьян*, выступающий иногда в русских и украинских поверьях как *сторож ада*, но чаще – падший ангел, заточенный под землю и наделенный смертоносным взглядом; черный, покрытый шерстью, он лежит в пещере, весь засыпан землей; чтобы свести ущерб от его «дурного глаза» к минимуму, Бог дал ему праздник 29 февраля, один раз в 3 года. В этот день нечистая сила поднимает ему веки, свисающие до колен, Касьян оглядывает мир, и тогда болеют люди и скотина, вянут растения, случается мор и неурожай. Есть, наконец, и псевдоисторический персонаж, половецкий хан Боняк или Буняк, упоминаемый в летописях, – он сжигает город силой своего взгляда (кстати, в Начальной летописи под 1096 г. этот хан Боняк, пожегший окрестности Киева, назван «шелудивым»). В другой летописной

легенде половецкий хан Боняк оказывается способным *выть по-волчьи в степи*, подобно Вию у Гоголя⁶: «И, восстав, Боняк отъеха от рати, и поча выти волчьски, и отвыся ему волк, и почаша мнози волци выти. Боняк же приеха поведи Давыдови, яко победа есть на Угры», т.е. можно понять так, что волки ему на своем языке сообщают о совместной победе половцев и русских над общим врагом – уграми.

Все это, по мнению Е. Е. Левкиевской, разрозненные, никак не связанные друг с другом персонажи (даже явное сходство большинства имен никак ее не озадачивает). К Вию они относятся лишь как отдельные фольклорные элементы, использованные Н. В. Гоголем для создания своей литературной «мистификации». Возражения против точки зрения Е. Е. Левкиевской целесообразно привести ниже, после того как будут рассмотрены балтийские материалы о божестве ветра, позволяющие увидеть и славянские мифологические данные в совершенно новом свете. Пока же мы постараемся оспорить те аргументы Вяч. Вс. Иванова, на основе которых он доказывал отсутствие связи между Вием и арийским божеством ветра Вайю.

Амбивалентность стихии ветра и бога ветра в индоевропейских мифологиях

В самом ли деле арийский **Vayu* изначально являл собою светлое, благое божество, лишь позднее в контексте иранского религиозного дуализма оказавшееся ассоциированным в одной из своих ипостасей со смертью? В этом заставляет усомниться изначальная амбивалентность стихии и божества ветра во многих и.-е. (и не только и.-е.) архаических традициях. Формулировка В. П. Горана: «‘Ветер’ в античной культурной традиции – амбивалентный символ. Он может репрезентировать и жизнь в форме представления о дыхании, и смерть в образе бури, понимаемой как сорвавшаяся с цепи демоническая сила»⁷ (ГОРАН 1991: 45) – распространяема и на другие и.-е. традиции. Так, у русских «Голубиная книга» выводит происхождение ветров от Святого Духа и от дыхания Первосущества, но в то же время природные ветры у славян делятся на «добрые» (например, поволж. и прикасп. *святой воздух* ‘благоприятный ветер’) и «злые» (А. А. Плотникова в СД 1995–1999:1, 357; СМ 2002: 74). Фольклор изобилует свидетельствами демонизма ветра, в особенности вихря, смерча, их связи с болезнями⁸ и смертью⁹. Разделяют славяне с соседними народами и особую магию борьбы с вихрем: русские, чтобы обезвредить смерч или вихрь, бросают в него нож; южные славяне «в области Фрушка Гора (Зап. Воеводина) при сильном ветре или вихре кидают *вилы*

или нож в том направлении, откуда дует ветер, “останавливая” его» (СД 1995-1999: I, 371). Точно так же в кельтской Бретани, «если рабочий на поле видит ветром поднятое сено, он кидает в него нож или *вилы*, чтобы не унес дьявол» (FW 1949: 585). У латышей нападению Вихря (*Viesulis*) можно противостоять лишь одним способом: ему следует нанести удар «в самое сердце» железными *вилами*¹⁰ (курсив везде наш). В балтийской мифологии образ божества ветра, как мы увидим, характеризуется амбивалентностью и дуализмом, вплоть до разделения на «добрую» и «злую» ипостаси, при этом «злой» Ветер, изначально связанный с хтоническим миром и смертью, по мере христианизации все более сливается с фольклорным чертом (лит. *vālnias*, лтш. *velns*) и душами умерших (лит. *vālās*).

Индоиранский Вайю как божество смерти

Как и в других и.-е. традициях, у иранцев и стихия ветра, и образ бога ветра изначально, по-видимому, были отмечены дуализмом. В. И. Абаев (1958–1995: III, 70) приводил осетинскую сказку, в которой перечисляются как добрые дела ветра (пригоняет тучи в засуху, разгоняет их в ненастье, веет зерно, вращает крылья мельниц), так и злые (разносит скошенное сено, сжатый хлеб, вырывает деревья и пр.), и для объяснения этой архаики нет нужды привлекать зороастрийские концепции. Божество ветра у иранцев уже в дозороастрийский период было определено амбивалентным. Как пишет М. Бойс (1987: 14), архаический Вайю – «дыхание самой жизни: милосердное, пока ее поддерживает, и грозное, когда ее отнимает» (ср. [WIKANDER 1941; WIDENGREN 1965]), причем зловещий аспект дозороастрийского Вайю был достаточно сильно выражен (ZAHNER 1955: 82).

Предполагается, что лично Заратуштра, основатель маздаисийской религии, отвергал Вайю как языческого бога-демона¹¹, но после него Вайю был признан религиозной традицией. В зороастрийских текстах говорится о Вайю благом, принадлежащем Святому Духу (Спента-Манью), и злом, принадлежащем миру зла и мрака (грань между амбивалентностью и дуальностью здесь трудноуловима). Автор 15-го Яшта «Авесты» специально посвящает его именно благому (а не злому) Вайю¹²; тем не менее и этот бог сохраняет известную амбивалентность, одновременно характеризуясь такими эпитетами, как *vmdix^varəṇə* «находящий (для почитателя) благую долю» и *zinakə* «вредоносный» (WIKANDER 1941: 7–9; ZAHNER 1955: 83). Эсхатологическое представление о роли Вайю на посмертном пути души засвидетельствовано уже в достаточно древнем тексте авестийской заупокойной службы Аогəmadaēša, в стихах 77–81 с

рефреном: «Одним лишь путем не пройти – тем, где безжалостный Вайю». Из более поздних текстов ясно, что имеется в виду посмертный путь в рай, на котором Вайю неизбежно преграждает дорогу грешнику. В то же время арийский Вайю, по-видимому, бог, который первоначально нес и функцию умерщвления живых существ. В Яште 15 Вайю назван «уносящим прочь связанных», а в «Видевдате» (5. 8–9) на вопрос Заратустры, убивают ли людей благие субстанции – огонь и вода, Ахура-Мазда отвечает, что убивают не они, а два демона смерти: Асто Видоту («Разлагающий плоть», ср.-перс. Астовидад) связывает умирающего, а Вайю уносит его прочь. В более поздних текстах «злой Вай» отождествляется с Астовидадом¹³. В пехлевийских текстах Вай прямо обвиняется в том, что он убивает людей¹⁴. Для него может быть реконструирована смертоносность взгляда. При этом причина смерти живого существа, на которое упадет взгляд Вайю, состоит в остановке, пресечении *дыхания*. В «Большом Бундахишне» о Злом Вае (пехл. *Vây i vattar*) сказано: «Когда он касается человека рукой – это сон; когда он бросает на него свою тень – это лихорадка; *когда же он видит его своим оком, то сокрушает его душу-дыхание*¹⁵». Иначе говоря, являя себя человеку, обреченному на смерть, Вай останавливает его дыхание своим *взглядом*.

В еще более поздних текстах Вай сливается с образом Зрвана, божества Судьбы-Времени, передавая ему некоторые зловещие функции. В мифологии Зрвана засвидетельствован примечательный мотив *зашивания глаз* (он зашивает глаза умершим). Мотив этот включает в себе идею взаимной невидимости живых и мертвых, присутствующую и в мифологии Вия: когда мертвый и живой встречаются взглядом, живой умирает. Если у Н. В. Гоголя Хома Брут гибнет именно потому, что *посмотрел* на Вия (см. ниже в статье описание смерти Хома), то в пехлевийском тексте «Явишт Фриян и колдун Ахт» читаем: «Зрван есть тот, кого никто не может сокрыть, ибо Зрван являет себя (человеку) по собственной воле» (ZAEHNER 1955: 240). В персидской эпосе Фирдоуси «Шах-наме», сохранившей много архаичных доисламских представлений, встречается еще один примечательный мотив: человек, чтобы избежать смерти, должен закрыть или *зашить глаза* Судьбе-Времени (*zamān*, новоперсидская замена Зурвана). «Смогу ли я закрыть глаза Судьбы богатствами», – говорится в «Шах-наме», или: «Никто не сбросит с себя смерть, никто не в силах зашить иглою глаза Судьбе» (ZAEHNER 1955: 241). Зашивание глаз стоит в одном ряду с другими вариантами «деформации органа зрения» (длинные веки, ресницы), неизбежными в случае, если мифологическое существо обладает смертоносным взглядом, что можно предполагать и для древнейшего иранского Вайю, и для его позднейших трансформаций.

В целом можно, по-видимому, согласиться с той точкой зрения, согласно которой иранский Вайю изначально амбивалентен, но «в ходе формирования зороастрийской ортодоксии это различие между двумя ипостасями Вайю становится четким, и двуединый образ распадается на два: благой Вай... и злой Вай – бог смерти, обычно выступающий в паре с Астовидадом и выполняющий его функции, иногда отождествляемый с ним» (Рак 1998: 458-459). Впрочем, чередования между амбивалентностью и дуальностью могли иметь место уже и в древнейший период, возможность чего нам продемонстрирует вскоре мифология литовского бога ветра – Вейяса. О роли благого и злого Ветра в прохождении праведников и грешников через ведущий в рай мост Чинват см. ниже, вместе с поразительными балтийскими параллелями этому эсхатологическому образу.

У индоариев, как и у иранцев, Ветер помимо Вайю имеет другой аспект, обозначаемый именем *Vāta* (от того же глагола «веять»), но это дуализм не этический (связанный с поляризацией «злой» – «добрый»), а лишь разводящий два аспекта мифологического содержания образа: *Vāta* обычно относится к физической стихии ветра, тогда как Вайю более антропоморфен и более связан с жертвоприношением. По сути они составляют один образ¹⁶, имеющий свой благой и свой вредоносный аспект. Вайю рожден из дыхания Первосущества¹⁷ – Пуруши (РВ 10. 90. 13). Вата назван «дыханием богов» (*ātmā devānām* – РВ 10. 168. 4), его просят привезть лекарство и счастье, «сделать так, чтобы (люди) жили», в его доме хранится сокровище бессмертия (РВ 10.187); но вместе с тем он и грозен, он «движется, сокрушая» (*rujān*). Надо, правда, признать, что этот зловеющий аспект образа Ветра, не имеющий значения для жертвенного обряда, мало интересовал создателей РВ. Зато он широко представлен в архаическом слое содержания эпоса.

Необходимо особо отметить мотив, исключительно характеризующий в РВ Вайю-Вату: его слышно, но сам он невидим. Например, в гимне Ваю-Вате 10. 168. 4с сказано: «Слышат только его голос, образа же не (видят)» (*ghóṣā id asya śṛṇvire nā rūpa*). В известном «Гимне-загадке» о персонаже, в котором специалисты видят Вайю (Rig-Veda 1951: 235; Ригведа 1989: 648), сказано: «Порыв [его] виден, но не образ» (*dhrājir... dadrše na rūpam*, РВ 1. 164. 44)¹⁸. Невидимость Ветра, подчеркиваемая, в противопоставлении его шумливости, и другими и.-е. фольклорными традициями (см. ниже), несет не столько «натуралистический», сколько определенный мифологический смысл: по признаку невидимости для живых Ветер соотносится с миром мертвых.

В более поздних ведийских текстах Вайю определенно тождествен жизненному дыханию (*prāṇa*) во всех существах¹⁹. Но и в РВ можно, как

нам кажется, обнаружить следы этого представления. В том же «Гимне-загадке» (РВ 1. 164) есть строфы (31-32), в которых объектом загадки, по мнению ряда специалистов, в частности К. Гельднера (Rig-Veda 1951: 233; ср.: Ригведа 1989: 648), является жизненное дыхание (*прана*), идентифицируемое с Вайю: «Я видел пастуха, без отдыха / Бродящего по дорогам туда и сюда. / Скрываясь в (водах), текущих вместе и в разные стороны, / Он шевелится во всех существах. Кто его создал, тот его не веда-ет. / Кто его видел, от того он тут же прочь... (пер. Т. Я. Елизаренко-вой; курсив наш. – Я.В., Д.Р.)». Последняя фраза (*yá ī dadārśa hīrug ín nū tásmāt*) может быть, по-видимому, интерпретирована в том смысле, что от человека, встретившегося взглядом с Вайю, отлетает Вайю в виде жиз-ненного дыхания – *праны*.

В санскритском эпосе, где архаический миф служит своего рода фо-ном действия, наличие у Вайю зловещего аспекта не вызывает сомнений. Вайю часто определяется именем-эпитетом *Prabhañjana* ‘Сокрушающий’, ‘Разбивающий’. Сыновьями Вайю являются два великих эпических героя – Бхима в «Махабхарате» и Хануман в «Рамаяне», наследующие от своего небесного отца и прообраза не только способность к полету, но также бешеный напор и боевую ярость. Для Бхимы, чье имя часто заменяется патронимом «Сын Прабханджаны», кровожадность, обжорство и тесные отношения с ракшасами настолько характерны, что это побудило в свое время Г. Якоби предположить «демоническое происхождение» героя и видеть в нем «персонификацию разрушительной силы бури» (ЯСОВИ 1909: 806; ср.: Дюмезиль 1976: 150–151). Хануман, тоже наделенный ря-дом зловещих черт, наследует от отца, в частности, способность распро-странять огонь (см. эпизод сожжения Ланки).

С Хануманом связан эпизод из «Рамаяны» (7. 35), в котором пред-ставлен особо важный для нас в связи с дальнейшим сюжет *мести Ветра за гибель сына*. В младенчестве Хануман необычайно прожорлив, он даже пытается, взлетев в небо, проглотить Солнце и за это нарушение миропорядка сражен насмерть ваджрой Индры. Тогда Вайю, «пребывающий внутри всех тварей (*prajāsv antargataḥ prabhuh*)», скорбя о смерти сына и взяв с собой его тело, удаляется с земли в «пещеру» (*guhām*)²⁰. Поскольку же он – «владыка *пран*» (*prāṇeśvaraḥ*) и «владыка жизни» (*āyusaḥ patih*), это вызвало катастрофу: все живое лишилось дыхания. Боги идут жаловаться Праджапати: «Ведь это ты создал Павану (= Вайю), владыку нашей жизни, нашего дыхания. Вайю – *прана*, Вайю – благо, Вайю – весь этот мир. Покинутый Вайю, этот мир не обретет блага». Только когда Прад-жапати воскресил Ханумана и успокоил Вайю, мир избавился от угрозы гибели.

В параллель этому индийскому мифу о мести Вайю за смерть Хану-мана можно привести осетинский сюжет о *мести вайюга за сына*, сохранившийся в форме мифологического рассказа, былички. В. И. Абаев сам слышал в детстве в своем родном ауле Коби рассказ о том, что «у некоего Караева стали по ночам слышаться в доме непонятные звуки: стуки, грохот, хлопанье окон и дверей и т.п. Знахарка объяснила, что это дело вайюга. Оказывается, в свое время Караев, обтесывая камень для постройки, попал осколком в вайюгова сына и поранил его. Ночные шумы – месть вайюга за своего сына» (АБАЕВ 1958-1995: IV, 68). Рассказ этот важен для нас, поскольку хлопанье дверей и оконных ставней указывает на «ветровую» природу вайюга. Но гораздо большее значение имеет литовский сюжет о *мести Ветра за гибель его сыновей*, представляющий намного более близкую и полную аналогию с индийским сюжетом (см. ниже).

В «Махабхарате» (12.17) Вайю назван в перечне «богов-убийц», в непосредственном окружении *Kāla* (Времени-Судьбы) и *Mṛtyu* (Смерти). В Мбх. 12. 315. 36-52 Вьяса описывает «составляющие» Вайю – это пять *пран* в теле (причем мы знаем по другим данным, что этим *пранам* противостоит в теле «свирепый ветер», *tīvravāyu*, причиняющий смерть; см.: Мбх. 11. 17. 20) и семь ветров вовне, причем шести природным ветрам, движущимся по определенным путям в космосе, резко противопоставлен седьмой – ветер *parāvaha* ‘прочь уносящий’²¹, «в смертный час сокрушающий дыхание всех живых существ, тот, за кем по его пути следуют и Мритью, и (Яма) Вайвасвата» (315.49). Завершает его описание сентенция: «Тот высший ветер, именуемый Параваха, непреодолим», а точнее, «неминуем», «тот, кого нельзя обойти, миновать» (*vāyuś sa duratikramah* – 315. 52), что по смыслу очень напоминает рефрен упоминавшегося авестийского текста Аог. 77-81: «Одним лишь (путем) нельзя пройти – тем, где безжалостный Вайю».

В постэпической традиции Вайю неизменно обладает двойной природой и в одном из аспектов определенно связан со смертью. Согласно «Матсья-пуране» (165. 24), Вишну при конце мира (*pralaya*) превращается в Вайю и похищает *праны* всех живых существ²². Медицинский трактат «Чарака-самхита» последовательно отмечает дуализм Ветра на всех уровнях. В форме пяти *пран* Ветер действует в теле, «одушевляя все чувства... сцепляя вместе различные элементы тела... поддерживая единство тела как целого». «Но когда он бывает возмущен в теле, он учиняет в нем всевозможные расстройства», ведущие в конце концов к смерти. На макрокосмическом уровне происходит по существу то же: «Когда он (ветер) в своем естественном состоянии обращается в мире... он поддерживает мир, побуждает огонь гореть, определяет позиции, движение и орбиты Солнца,

Луны, созвездий и планетных систем, формирует облака, проливает дождь... Но когда он обращается в мире в своем возмущенном состоянии... он сотрясает вершины гор, вырывает с корнем деревья, порождает в океанах приливы... производит землетрясения... нарушает (последовательность) шести времен года, не дает вызревать посевам, причиняет людям всякие беды, пресекает существование и создает такие облака, солнца, ветры и пламя, которые кладут конец четырем *югом* мироздания».

О Вайю как божестве в том же тексте сказано: «Сей бог есть источник всех существ. Он неуничтожим, он дает жизнь существам, и он же является причиной их ухода. Он приносит и благоденствие, и беду. Он есть Смерть, бог смерти (Яма), всеобщий регулятор, Владыка существ»²³.

В древнеиндийской астрономии мифологические функции древнего Вайю оказались перенесены на *Śani* – зловещее божество одноименной планеты (Сатурн)²⁴. Из трех гуморов (*doṣa*) человеческого организма Шани властвует над *ветром* (*vāta*). Его металл – *железо*. Он внушает страх – прежде всего из-за своего вредоносного взгляда (*dṛṣṭ*), которым он может убить человека или поразить какую-либо часть тела. Ганеша, в частности, был обезглавлен Шивой после того, как на его голову упал взгляд Шани. Чтобы не причинять излишний вред, Шани *вынужден все время смотреть себе под ноги* (эквивалент векам Вия). Таково описание Шани в известном астрономическом тексте III в. н.э. «Явана-джатака» (PINGREE 1965: 256-267; КНРЕ 1995: 218-219²⁵; курсив везде наш).

Итак, арийский Вайю-Ветер оказывается одновременно богом смерти. Но если внимательно изучить характеристики гоголевского Вия, то у него проявляются – парадоксальным на первый взгляд образом – черты *божества ветра*.

Гоголевский Вий как божество ветра

Даже те характеристики гоголевского персонажа, которые критиками гипотезы В.И. Абаева противопоставлялись характеристикам Вайю, могут, как выясняется, косвенно свидетельствовать о «ветровой» природе Вия. Такова, например, *связь с железом* (и металлом вообще), которую Вяч. Вс. Иванов акцентировал, по контрасту с образом Вайю, в образах Вия и осетинского вайюга. Выше мы уже приводили взятые из славянской, балтийской и бретонской традиций примеры магических действий, направленных против демонического ветра, вихря и включавших использование металлических орудий (нож, вилы). Мы видели также, что в индийской традиции ветер как стихия и железо как металл одинаково уязвлялись с божеством Шани, унаследовавшим ряд характеристик арий-

ского Вайю. Ниже будут рассмотрены очевидные связи с железом балтийского божества ветра (голова Вейяса, обитая железными обручами, железный дворец вельняса и т.п.). Мифологическая ассоциация ветра с металлом естественно вырастает из практики древней металлургии. Как известно, древнейшие металлургические печи использовали естественную тягу, создаваемую ветром, и потому устраивались с подветренной стороны на вершинах и склонах гор. В дальнейшем (уже в эпоху железа) ассоциация поддерживалась, очевидно, практикой использования искусственной тяги (воздуходувных мехов).

«Подземный, засыпанный землей» образ Вия тоже не может противопоставляться его «ветровой» природе, напротив – косвенно подтверждает ее. Уход индийского Вайю в пещеру (*guhā*) можно сопоставить с представлениями, распространенными у славян, согласно которым «места обитания ветра – пропасти, ямы и пещеры». «Пещеры, через которые из земли выходит ветер, люди пробовали закрывать в надежде, что ветер перестанет дуть (ю.-слав.), ср. болг. „знать бы, где его дыра, так пошел бы и закрыл“». Пещеры и пропасти с ветром стерегут халы, *одноглазая* вештица, затыкающая дыру пальцем, или *слепой* старец, старающийся шапкой закрыть дыру, из которой выходит ветер (болг.)» (СД 1995–1999: I, 357–358; отметим «деформированность органа зрения» у ведающих ветром мифологических персонажей). Представления об обители ветра в пещере или пропасти основаны, как иногда полагают, на индоевропейском (если вообще не на универсально-архетипическом) воззрении на ветер как «дыхание Земли» (СМ 2002: 74).

Дистанция между арийским Вайю и «подземным» образом гоголевского Вия еще более сокращается при учете изображения на стене гробницы, принадлежащей ново-свободненской («майкопской») культуре III тысячелетия до н.э. на Северном Кавказе, допускающей протоиндоиранскую атрибуцию: у персонажа, определяемого по обрядовому контексту как божество смерти, вместо лица и верхней части груди изображено нечто вроде решетки с вертикальными прутьями, что вполне может представлять ресницы/веки, закрывающие лицо, или нитки, которыми оно «зашиито» (REZERKIN 1992; VASIL'KOV 1994). Вокруг этой фигуры изображены бегущими «против солнца» («против часовой стрелки»), т.е. в и.-е. «направлении смерти», дикие кони – тарпаны (связь коней одновременно с ветром и смертью очевидна в ряде и.-е. мифологий²⁶). Заслуживает упоминания также то, что в инвентаре этой гробницы присутствуют среди прочего бронзовые *вилы* («вилообразные крюки»).

Предлагавшаяся О. Н. Трубачевым этимология имени «Вий» в связи с укр. *вія*, *війка* ‘ресница’ и глаголом *вить(ся)*, семантически довольно

натянутая, ничем не лучше прежней этимологии В. И. Абаева из слав. **Vj* в связи с глаголом «веять» (укр. *віяти*, польск. *wiać* и др.). Возможно, конечно, наложение дополнительных смыслов в связи с *вія*, *війка* по типу «народной этимологии», особенно в связи с общей неопределенностью между *вить* и *веять* (ср. в этом отношении рус. диал. *веять* в значении ‘витья, колыхаться’ и т.п. [ЧЕРНЫХ 1993: I, 174]), и все же первичным значением имени «Вий», как и реконструируемого славянского «Вей»²⁷, следует, по-видимому, считать имя божества ветра, в чем нас убеждает аналогия с балтийским Вейясом, совпадающим с Виём как по многим мифологическим характеристикам, так и по имени. Что же касается укр. *вія*, *війка*, то представляется более вероятным происхождение этих форм не от глагола «витья», а от того же *віяти*.

Наконец, есть в тексте Н. В. Гоголя и прямые указания на «ветровую» природу Вия. Выше мы отмечали в РВ случай использования древнего, очевидно, и.-е. мотива: «Слышат только его (Вайю-Ваты) вой, образа же не (видят)» (*ghóṣā id asya śṛṇvire ná rūpām* – 10. 168. 4с). Это противопоставление очень распространено и в славянских традициях, где загадки, имеющие скрытым денотатом *ветер*, характеризуют его проявления прежде всего тем, что он бестелесен и его «не видать (= невидимый)», однако «слышно (= шумит, гудит и т.п.)» (ВОЛОЦКАЯ 1993: 187). Типичной такого рода загадкой о ветре является болгарская: «Что е това, что ся чуе, а не види?» [Что это слышится, а не видится?] (СД 1995–1999:1, 357).

В этой связи примечательными кажутся обстоятельства, непосредственно предшествующие у Н. В. Гоголя появлению Вия: «И вдруг настала тишина в церкви; послышалось вдали *волчье завыванье*, и скоро раздались тяжелые шаги...» Определение *волчье* метафорично, или Гоголь просто лукавит, ведь совсем недавно он так описывал разговор между казаками, силой ведущими Хому в церковь: «Ночь была адская. Волки были вдали целою стаей. И самый лай собачий был как-то страшен. „Кажется, как будто *что-то другое воеет: это не волк*“, – сказал Дорош. Явтух молчал. Философ не нашелся сказать ничего».

О «ветровой» природе Вия говорят, возможно, и последние слова кульминационного эпизода: «„Не гляди!“ – шепнул какой-то внутренний голос философу. Не вытерпел он и глянул.

– Вот он! – закричал Вий и уставил на него железный палец. И все, сколько ни было, кинулись на философа. *Бездыханный* грянулся он на землю, и тут же *вылетел дух* из него от страха».

Едва ли случайно здесь, сразу после того, как Хома, не вняв спасительной подсказке «внутреннего голоса», встречается *взглядом* с Виём,

Гоголь вариативным повтором дает слова, обозначающие исходящий из тела умирающего жизненный ветер: «бездыханный», «вылетел дух». Как ни странно, но это напоминает цитированную выше ведийскую загадку о Вайю: «*Кто его видел, от того он тут же прочь*» (РВ 1. 164.32).

Оспорив, таким образом, наиболее серьезные аргументы критиков гипотезы В. И. Абаева, обратимся теперь к ранее не учитывавшимся в дискуссии балтийским материалам.

Амбивалентность (дуальность) балтийского божества ветра

Амбивалентность балтийского бога ветра очевидна уже из самого раннего его описания. М. Преториус во второй половине XVII в. про «статую» Вейопатиса (лит. *Vėjopatis*, букв. ‘Владыка Ветра’ или ‘Ветров’), увиденную им на мачте у одного рыбака в Восточной Пруссии (Малой Литве), говорит в частности, что у него «на голове были два лица, одно спереди, другое сзади, оба с широко раскрытыми ртами; на плечах были два огромной величины крыла, а руки вытянуты – правая вверх, левая вниз; в левой он держал рыбу, а в правой бочонок. На голове у него был петух. Этот образ он называл Вейопатис (Владыка ветра)»²⁸. Двуликость богов не характерна для литовской мифологии²⁹, поэтому она в данном случае безусловно свидетельствует об амбивалентном характере Владыки Ветров (ср. также поднятую правую руку при опущенной левой и другие контрастные характеристики). Петух у литовцев обычно выступает как птица, связанная с Ветром³⁰.

Как и у иранцев, амбивалентность Ветра зачастую переходит в дуальность. В одном мифологическом рассказе утверждается: «В старину были два брата ветра. И по сей день они еще живы, но только один дует. Когда дует с востока, то не дует с запада или с другой стороны» (LD 1979: 285; SV 1987: 7). См. также ниже быличку о двух братьях Ветрах, из которых один обидел человека, а другой явился с выкупом за обиду, и, наконец, миф о двух Ветрах, злом и добром, на пути души в рай.

Дуальность предполагает, разумеется, и положительную сторону (достаточно указать на такое значение слова лит. *vėjas*, как ‘сила, крепость, здоровье’ [LKŽ 1956-1999: XVIII, 580]). Но поскольку нас в данном случае интересует связь ветра со смертью и душами мертвых, приведем несколько характерных примеров именно такого плана. В литовской быличке души мертвых признаются: «Мы здесь живем так. Летаем с ветром, то вихрь подыдем, то деревья с корнями вырвем или крыши сорвем» (*Mes čia taip gyvenam. Lakstom pavietrėm, tai sūkurį sukeliame, tai medžius su*

šaknīmīs išverčiam ar stogus nuplēšiam [LD 1979: 184; SV 1987: 184]). То же в латышской традиции: «В ад душа уходит в вихревом ветре» (Uz elļi dvēsele brauc viesuļa vējā); «Душа прочь улетает с ветром» (dvēsele ar vēju dodas prom); «В ад душа идет в образе вихря, а тело остается в доме лежать мертвым. Вьяльнс [Черт, владыка мертвых] там дает есть как бы мясо, хлеб, но все это лишь ветер, и ветер есть все его существо» (Uz elļi braucot dvēsele viesuļa veidā, bet miesa paliekot mājā guļot, kā mirusi. Velnstur dodot ēst it kā gaļu, maizi, bet viss tas esot vējš, un vējš esot visa viņa būtne [Straubergs 1941: 539, 556]). Такого рода примеры настолько регулярны, что их число можно увеличивать до бесконечности³¹. Черт (лит. *velnias*, лтш. *velns*, *vels* и т.п.) тоже обычно идет с ветром, находится в вихре: «Они же (черты) ветром летят» (Gi anys [velniai] gi kaip vėjas lekia); «Когда поднимается ветер, говорят, черт обедать идет» (Kai kilsta vėšulas, sako, vel[nia]s ant pietų bėga); «Зашел вихрь – черт свадьбу пляшет» (Užėjo vėšulas – velnias veselę kela); «Вихрь – черт казака пляшет» (Vėšulas – velnias kazoką šoka) (LKŽ 1956–1999: XVIII, 577, 982) и т.п. О латышском вьяльнсе, о котором мы уже знаем, что «ветер есть все его существо», ср. еще: «Где вихрь летит или кружится, там несомненно находится сам черт в нем» (Kur viesulis skrien jeb griežas, tur droši vien pats velns esot tanī); «черт улетает как ветер» (velns aizskrien kā vējš) и т.д. (см.: STRAUBERS 1941: 53 9-541).

Вейяс: «деформация органа зрения»

Этот мотив в литовском фольклоре выражен хоть и не так сильно, как у гоголевского Вия, но все же достаточно определенно: «Ветер (*vėjas*) заперт в бочонке, а тот заткнут затычкой... Этот бочонок сторожит *слепой* старик. Когда он, нащупав, затычку вынимает, ветер (Вейяс) вырывается и тогда уж дует как бешеный. Каждый раз до тех пор дует, пока слепой старик затычку ищет. Когда находит затычку, затыкает бочонок – и ветер утихает» (SV 1987: 8). Ср. вышеупомянутое славянское (болгарское) представление о *слепом* старике, старающемся шапкой закрыть дыру, из которой выходит ветер. Но у литовцев этот мифологический рассказ отмечен своеобразием, которое присуще и всей в целом балтийской мифологии Ветра. Несомненно, что «слепой старик», затыкающий бочонок с ветром, из данной былички сопоставим с мифологическим образом Вейопатиса – Владыки ветра, держащего в одной из рук бочонок, согласно описанию его «статуи» у Преториуса. Возможной кажется и ассоциация бочонка из былички – притом, что бочонок обычно скреплялся обручами

– с большой и обитой железными обручами головой мифологического Вейяса.

Перенявший в условиях христианизации многие характеристики Вейяса литовский Вяльняс («Черт») нередко оказывается слепым или одноглазым. В последнем случае «подчеркиваются огромные размеры этого единственного глаза, его центральное место на лице. Этот глаз находится посередине лба, он большой, как дно стакана, как тарелка» (LD 1979: 42, 46, 112, 175). Можно сопоставить эту черту вяльняса с одноглазием осетинского вайюга, как, впрочем, и многих других демонических великанов у разных (не обязательно и.-е.) народов, в том числе самых известных на Западе одноглазых великанов – античных киклопов (для которых, впрочем, очевидна и связь с Ветром [Эолом], и связь с железом [«Энеида» VIII. 416-430]).

В отличие от Вия мотив смертоносного взгляда в сюжетах, связанных с Вейясом, не засвидетельствован.

Вейяс: связь с железом

К числу наиболее озадачивавших исследователей черт Вия относятся его «железное лицо» и «железный палец». Вяч. Вс. Иванов, завершая свою упоминавшуюся уже статью о Вие, в которой он отстаивал связь последнего с осетинским вайюгом, но отрицал связь обоих с ветром, говорит: «Стоит также заметить, что издевательская карнавальная песня о том, как одноглазому голове надо голову скрепить, набить стальными обручами (у Н. В. Гоголя в „Майской ночи“. – Я.В., Д.Р.), напоминает... предания (в частности, общекавказские) о мифологическом кузнеце, ср., например, в абхазском нарттовском эпосе рассказ о божественном кузнеце Айнарижи, который мастерски скрепил разбитый в бою череп „наложением железного обруча и медных заплат“» (ИВАНОВ 1971: 142). Есть этот мотив и в *осетинском* нарттовском эпосе, например, небесный кузнец Курдалагон в одном случае «скрепляет медью» разрубленный череп богатыря Челахсартагу (НО 1957: 255-258). Но гораздо более близкую параллель мотиву железа в связи с Вием и одноглазой головой у Гоголя дает литовская мифология Вейяса.

Ранее уже цитированная нами быличка («В старину были два брата ветра. И по сей день они еще живы, но лишь один только дует») имеет следующее продолжение: «Второй брат-ветер давно страдает головной болью. Ему *обили голову железными обручами (jam sukale galva geležiniaiis lankais)*, и сейчас он уже не дует. Если бы только подул, то обручи сразу бы лопнули, и он бы помер» (LD 1979: 285; SV 1987: 7).

И это отнюдь не исключение. Ту же характеристику Ветра встречаем и в других фольклорных текстах. В одной быличке рассказывается, например, о том, как ветер столкнул человека с моста³², тот сильно разбился и подал жалобу на ветер в суд. «В тот самый час, когда в письме было указано ветру (*vėjui*) предстать перед судом, поднялся страшный вихрь (*viesulas*), и тотчас люди увидели, как на запряженной цугом четверке коней³³ приехал страшный господин с *головой*, большой, как горшок, *охваченный железными обручами*». Приехавший признается: «С моста не я тебя столкнул, а мой брат», который, оказывается, велел ему помириться с человеком и заплатить тому за обиду целый мешок денег. Однако завистливый судья предлагает ветру за полцены решить дело в его пользу, «а Вейяс (ветер), увидев, что здесь не по правде судят, хрясь! – и судье голову сломал» (LD 1979: 283-284; SV 1987: 13-14). Последнее говорит как будто о власти Вейяса над жизнью и смертью, о его функции наказания грешников и косвенно – о причастности к царству мертвых³⁴.

Можно еще отметить и то, что латышский вялнс, само существо которого, как говорилось, есть ветер, владеет замком «с большими *железными воротами*» (ar lielīem dzelzs vārtiem [STRAUBERGS 1941: 637]), вокруг его замка, «как правило, высокая ограда с *железными воротами*» (ar pili parasti augsta sēta ar dzelzs vārtiem [STRAUBERGS 1941: 558]). Ср. в осетинском обряде посвящения коня покойнику формулу: «Мертвых *железные ворота* да откроет тебе вайюг!» (*Mærdty fsæn dwærttæ dyn iw wæjyg bakændzæn* [ИВАНОВ 1971: 134; АБАЕВ 1958–1995: IV, 69]). Здесь мы уже вступаем в область эксклюзивных балто-арийских схождения в мифологии божества ветра и смерти, которым целесообразно уделить особое внимание.

Балто-арийские мифологические параллели

Самую поразительную параллель такого рода демонстрирует миф о *двух ветрах, добром и злом, на пути в рай*.

Соответствующий литовский мифологический текст был записан в 1872 г. в селе Ожкабалай: «Рай (*rojus*), говорят, лежит на востоке, на такой высокой горе, между такими большими реками... Это – самый прекрасный сад, в котором растут всякие деревья с чудесными и вкусными плодами... где дворец сверкает от золота, серебра и дорогих камней; где нет ни холода, ни жары и царит вечный день. Кругом того сада все пребывает во тьме. У врат рая (*prie rojaus vartų*) стоят два великана: Ауштра (Утренняя Заря или скорее Северо-Восточный Ветер, на что указывает мужской род; ср. *auštrinis* ‘северо-восточный ветер’), который освещает

дорогу идущим в рай, и пристрашный, головастый, толстогубый Вейяс, который одним дуновением сдувает тех, кто не допущен в рай. Через эту реку ведет такой мостик, тонкий, как паутинка: души добрых, праведных людей легко переходят по этому мосту, злых же Вейяс относит назад, в пустые темные поля, где кишат лютые звери, пристрашные ужи со многими головами, змеи, или опять же сталкивает их в ту реку, где течет кипящая смола (*kur verdanti smala teka*)» (GVV 1998: 115, II. 5).

Здесь мы встречаем образ, который в целом и в деталях существенно совпадает с эсхатологической концепцией древнеиранской мифологии. По представлениям иранцев, души умерших пытались достичь рая, двигаясь по мосту Чинват (ср.-перс. *Чандвар*), который начинался на вершине первозданной горы Хара. Рай представлял собой обитель вечного света, противопоставляемую окружающему мраку³⁵. Людям добрым и праведным помогает пройти по мосту «благой Вайю», практически отождествленный в зороастрийской теологии с абстрактным духом набожности Срошем (ср.-перс. *Срош*, авест. *Сраоша* «Послушание»), Для доброго человека, оправданного сонмом добрых духов, мост становится широким (шириной «в девять копий» или «в один фрасанг»), и, по-видимому, тот же «благой Вайю» под именем «благовонного ветерка, веющего из южных стран» или «из рая», доставляет праведную душу на «небо бесконечного света». Перед грешником же мост становится узким, как лезвие бритвы, ему преграждают путь «злой Вайю», в среднеперсидский период практически слившийся с демоном смерти Астовидадом (авест. *Асто-Видоту* «Разлагающий плоть»), и другие злые духи³⁶. Надо полагать, что «путь беспощадного Вайю» коим нельзя пройти, согласно авестийскому заупокойному гимну *Аогəта-даēса* ст. 77-81, и есть этот узкий путь грешника по «Мосту воздаяния»³⁷. Затем, по-видимому, тот же «злой Вайю», упоминаемый как «зловонный ветерок, веющий из северных стран», уносит душу грешника в «беспредельный мрак» (Яшт 22. 26, 33). Эта картина восстанавливается на основе нескольких достаточно фрагментарных и сильно теологизированных авестийских и пехлевийских описаний (Видевдат 19. 29–32: Яшт 22. 1–36: Дадестан-и Меног-и храд, *Sanjana* II. 104–197). Однако в более простой форме эта мифологема возникла, как полагают некоторые исследователи (Бойс 1987: 22–23; ELIADE 1981–1988:1, 330), еще до распада индоиранской общности. В архаических версиях, вероятно, гораздо большую роль играл Вайю (см.: *Аогəта-даēса*, ст. 77-81), и проводивший душу праведника через мост (ЭЛИАДЕ 1998: 292), и сталкивавший душу грешника с моста вниз, где зияла пропасть ада (Бойс 1987: 23). Мотив расплавленного потока металла в зороастрийских текстах отнесен к заключительной фазе всеобщей эсхатологии,

когда с его помощью будет произведено последнее испытание или суд над умершими: злые в нем окончательно погибнут, спасенным же раскаленный металл «покажется парным молоком». Но не исключено, что в архаическом мифе «огненная река» (образ которой несомненно связан в своем происхождении с ролью расплавленного металла в индоиранских испытаниях «Божьего суда» – ордалиях) являлась элементом индивидуальной эсхатологии, символизируя адские муки, ожидавшие грешника под «Мостом возмездия»³⁸, как и в литовском сюжете.

Схождения между литовским и иранским мифами настолько существенны, что могут быть истолкованы только как свидетельство неких балто-иранских или более ранних балто-арийских культурных контактов. Следует, однако, иметь в виду, что литовский миф не является единичным исключением, а хорошо вписывается в весь комплекс представлений литовской мифологии о «посмертной горе», у подножия которой душу грешника поджидает змееобразный демон, иногда тоже проявляющий себя в качестве сильного ветра или вихря.

Второй литовский сюжет, позволяющий провести еще одну неожиданную балто-арийскую мифологическую параллель, может быть обозначен как *Месть Ветра за сыновей*. В давние времена было четыре ветра – отец и три его сына. Они были так сильны, что могли горы сносить, но их наказал Бог: он велел им выдуть из моря огромный камень. Отец с сыновьями стали дуть, но камень не двинулся с места. Тогда они все четверо подняли камень руками, но не могли его вынести. Отец сказал сыновьям: «Вы подержите, а я буду дуть». Как только отец отпустил камень, тот упал и придавил всех трех его сыновей. Отец-ветер разгневался, *ушел и спрятался в дупло*. Целый год не было ни малейшего ветра, поэтому и урожая не было. По истечении! трех лет Бог стал посылать всяких животных и птиц, чтобы уговорить ветер вернуться но ничто не помогало: молчит он, да и все. В конце концов к дуплу пошел петух и стащ петь. Ветер не выдержал и крикнул: «Что ты тут кричишь мне прямо в ухо, а ну пошел прочь!» Тогда Бог сказал ветру. «Иди и опять дуй, а дети твои под конец света будут воскрешены». Услышав это, ветер вышел из дупла и опять стал дуть (SV 1987: 9–10).

Притом что некоторые параллели этому сюжету на уровне отдельных мотивов обнаруживаются и в иранских традициях³⁹, наиболее полную аналогию предоставляет ранее нами уже вкратце изложенный индийский сюжет из «Рамаяны» (7. 35–36) о *месте Ветра (Вайю) за сына (Ханумана)*. Отметим основные моменты сходства литовского и индийского сюжетов. В обоих случаях речь идет о *гибели* сына (сыновей) Ветра, а не о какой-нибудь ослабленной форме вреда (как, например, в осетин-

ской былинке). Виновником выступает *верховное божество* (христианский Бог у литовцев, Индра у индийцев). Персонифицированный Ветер в обоих случаях одинаково выражает свой гнев: удаляется и прячется в некое полое пространство (дупло, пещера), перестает действовать (дуть, в индийском сюжете – действовать внутри живых организмов как «жизненный ветер» – *прана*). В том и другом случае миру грозит гибель (в литовском сюжете – из-за засухи; в индийском – из-за смерти всего живого от удушья). Примечательный мотив сохранен литовским сюжетом: для возвращения к исходной ситуации необходимо заставить Ветер шуметь, звучать (что провоцируется криком петуха). Окончательно восстанавливает исходную ситуацию опять же *верховное божество* (у индийцев – Праджапати, исторически сменивший в этой роли древнего Индру), *воскресив* или *пообещав воскресить сына (сыновей) Ветра*.

Разумеется, наличие в литовской мифологии этого сюжета не может считаться результатом каких-либо крайне маловероятных балто-протоиндоарийских контактов. Учитывая, что отдельные мотивы, являющиеся составляющими данного сюжета, засвидетельствованы, как уже говорилось, в иранских традициях (см. примеч. 39), можно допустить, что этот сюжет был известен еще общеиндоиранской (арийской) мифологии, а затем сохранялся какое-то время в иранской мифологии или отдельных ее ветвях, где оказался в конечном счете утрачен.

Украинские фольклорные персонажи в свете балтийской мифологии

Балтийская мифология Вейяса в сопоставлении с индоиранскими и славянскими данными позволяет по-новому взглянуть на образ Вия у Н. В. Гоголя в его соотношении с «фольклорными источниками».

Мы видим у литовцев почти идентичный «виевскому» комплекс специфических мотивов/характеристик/функций, относящихся к персонификациям стихии ветра. Однако в литовском фольклоре, сохранившем в отличие от украинского мощный мифологический пласт, мы встречаемся не только с фольклорными трансформациями мифа (быличка, легенда), но и с текстами, собственно мифологическими по содержанию. И в конечном счете все специфически «виевские» мотивы/характеристики/функции в литовской традиции объединены именем конкретного мифологического персонажа – *Vėjas*.

Представимо ли такое, чтобы Н. В. Гоголь, собрав в украинском фольклоре (заимствуя при этом у разнородных персонажей) мотивы, комплексно совпадающие с мифологией балтийского Вейяса, объединил их в

одном образе и дал ему *идентичное* в балто-славянской перспективе имя (*Вейяс* этимологически тождествен *Вию*) по какой-то случайности? Такую случайность надо признать полностью исключенной. Также исключена, по-видимому, и возможность знакомства Н. В. Гоголя с очень малоизвестной даже сейчас литовской мифологией Ветра.

С гораздо большей вероятностью можно допустить, что непосредственный фольклорный источник Гоголя один из всех сохранил для нас имя восточнославянского мифологического персонажа, который к этому времени почти забылся, сохранившись лишь в своих фольклорных трансформациях, причем имя его было уже в основном вытеснено другими именами. Какими конкретно? Хотя Е.Е. Левкиевская этого и не сознает, но все перечисляемые ею «источники Вия» вовсе не представляют собой разрозненные, изолированные образы, а четко распадаются на две группы. Во-первых, это христианизированная трансформация, образа Вия: Касьян, лежащий в пещере, засыпанный землей, с его «дурным глазом», но в то же время *сторож ада* и т.д. А во-вторых, можно объединить всех прочих персонажей, сопряженных с «виевскими» мотивами, в одну группу по общности имени. Этимология имен *Буняк*, *Буняка*, *Буньо*, хан *Боняк* лежит на поверхности. В некоторых русских диалектах сохраняется достаточно древний (праславянский) глагол *бунѣть*, *бѣнѣть*, *бунѣть* ‘гудеть, издавать глухой звук, гул, рев, жужжать’, ср. *бѣндарѣть* ‘шуметь’ и т.п. (см. у Даля, а также [ФАСМЕР 1996: I, 241]). Отсюда ясно, что имена всех этих фольклорных персонажей, убивающих взглядом из-под поднятых вилами длинных век или воющих в степи с волками, суть варианты одного имени со значением «шумящий», «гудящий» (ср. укр. *буняк* ‘шмель’ с той же этимологией, откуда и фамилия *Буняк* [УНБЕГАУН 1995: 225]). А что это такое, как не эвфемизм для демонизированного Ветра (вспомним расхожую восточнославянскую фольклорную оппозицию: «ветер не виден, но слышен: шумит, гудит, воет...»)? Иными словами, *Буняк* и его варианты, весьма вероятно, эвфемистическая замена табуированного мифологического имени **Вей*, *Вий*, ко времени создания повести Гоголя уже практически вытеснившая его из фольклора.

Балто-славяно-арийские схождения в терминах для «ветра»

Балтийское **vēja-* (лит. *vėjas*, лтш. *vējš*) восходит к и.-е. корню **uē-* / **uēi-* «веять», «дуть» с суффиксом *-o-*, (и.-е. «*o*-основа») ⁴⁰. Для славянско-

го **věj* можно предполагать такое же происхождение. Индоиранское **vāyu-* (др.-инд. *vāyu-*, авест. *vaui-*) восходит к тому же и.-е. корню **uēi-*, но с суффиксом *-u-* (и.-е. «*u*-основа»). Причем в литовских юго-восточных говорах засвидетельствованы формы *vėjus* и *vėjùs*, которые могли бы отвечать именно и.-е. **uēi-u-* или даже **uēi-ú-* с ударением на гласную суффикса. То есть в литовском наряду с формой, продолжающей и.-е. «*o*-основу» от **uēi-* и совпадающей со славянским **věj-*, присутствует и форма, продолжающая и.-е. «*u*-основу» и сходная с индоиранской. Причем название ветра, произведенное от корня **uēi-* с суффиксами *-o-* и *-u-*, представляет собой эксклюзивную балто-славяно-арийскую словообразовательную изоглоссу: в других и.-е. языках подобные формы не встречаются (см.: MAYRHOFFER 1956–1976: III, 190; ROKORNÝ 1959: 83)⁴¹.

Более того, регулярный литовский диминутив *vėjùkas* ‘ветерок’ (в котором литовский диминутивный суффикс *-ukas*, вар. *-ūkas*, происходит из и.-е. **-ko-*, присоединенного к гласной основы существительных на *-u-* [AMBRAZAS 1993: 139, 140; SKARDŽIUS 1996: 136, 140]) полностью соответствует реконструируемому В. И. Абаевым иранскому диминутивному имени **Vayu-ka-*⁴² – предполагаемому источнику осетинского *wæjug*. При этом имеются фольклорные тексты, где *vėjùkas* выступает в качестве обозначения демонизированного ветра, обнаруживающего близкие вайюгу черты. Ср. также форму *vėjũkas* в значении ‘флюгер’ (редкое слово) при возможности сопоставления литовских традиционных флюгеров с упомянутой «статуйей» Вейопа-тиса на корабельной мачте.

Некоторые предварительные выводы

С привлечением новых индоиранских и особенно балтийских мифологических материалов фактическая база исследования расширяется настолько, что возникает возможность заново поставить и постараться решить на новом уровне вопрос о происхождении рассматриваемой мифологической изоглоссы, перед которым неизменно оказываются все исследователи проблемы Вия-Вайю. Вопрос этот формулируется обычно как дилемма: являются ли обнаруженные сходжения результатом параллельного развития в балто-славянских и арийских традициях общего и.-е. наследия или же они образовались в результате межэтнических культурных контактов – влияний и заимствований?

Сегодня мы склоняемся к тому, чтобы дать утвердительный ответ на оба вопроса одновременно. По-видимому, изначально соседствовавшие друг с другом носители восточных и.-е. диалектов – балтославяне и индоиранцы создали своеобразную мифологию божества ветра, в своем зло-

вещем аспекте связанного со смертью, имя которого восходило к и.-е. **uēi-*. Не исключено, что при этом они развивали какие-то мифологические мотивы, принадлежавшие общеиндоевропейскому наследию⁴³. Рассматривать дальнейшую историю развития мифологии бога Ветра в восточных и -е традициях необходимо с учетом того обстоятельства, что на протяжении тысячелетий носители всех трех традиций – балты, славяне и индоиранцы – географически соседствовали друг с другом. В конце III–II тысячелетия до н.э. протобалты, представленные археологически фатьяновской и балановской культурами, распространились на восток до бассейна Верхней и Средней Волги и на юг до Десны, Средней Оки и верховьев Дона, заняв, таким образом, почти всю центральную (лесную) часть европейской территории России. В западной и юго-западной части своего ареала гранича с родственными культурами шнуровой керамики (боевых топоров), также протобалтскими и, возможно, какой-то своей частью представляющими протославян, фатьяновцы на юго-востоке вошли в контакт с различными предположительно арийскими по языковой принадлежности археологическими культурами: андроновской, поздней катакомбной, полтавкинской и позднее – срубной. Возможно, уже в этот ранний период началось балтийско-арийское взаимодействие в развитии мифологии божества Ветра, причем протобалты в этот период имели дело, вероятно, с носителями арийских диалектов, еще не превратившихся в отдельные языки. Однако образ двух ветров, доброго и злого, встречающих соответственно праведников и грешников на мосту, ведущем в рай, слишком отмечен уже собственно *иранской* спецификой (в общеарийской перспективе может быть реконструирована лишь его весьма смутная основа), и потому его заимствование балтами надежнее отнести к более позднему времени, когда балтийские племена в юго-восточной части ареала своего расселения соседствовали уже с бесспорными иранцами: скифами и сарматами. Классическим примером, говорящим в пользу прямых балтийско-иранских контактов в вероятной ситуации двуязычия, считается наличие в бассейне Десны гидронима *Лопанка* (приток Ропши), представляющего собой балтизм, в конечном счете связанный с лит. *lapė* ‘лисица’, и гидронима *Ропша*, от иранского названия лисицы, ср. калькирующее русское название *Лисичка* (ТОПОРОВ, ТРУБАЧЕВ 1962: 193–194, 231–232).

Славяне, прародиной которых являлись, скорее всего, бассейны Вислы и Буга позднее балтов начали расселяться на восток и, следовательно, позднее вступили в прямые контакты с арийскими (точнее, уже определенно иранскими) племенами. Если принять одну из многих, но наиболее авторитетную концепцию археологической последовательности

славянских культур (В. В. Седов), со II в. до н.э., когда славяне, выдвигнувшись в Среднее Приднепровье, при участии местных балтских племен создали здесь зарубинецкую культуру, они на протяжении столетий неизменно занимали среднее положение между соседствовавшими с севера балтами и скифо-сарматами на юге. В формировании и самой зарубинецкой культуры, и преемственной по отношению к ней Черняховской культуры участвовал скифо-сарматский компонент, а затем черняховские племена, распространяясь в III–V вв. н.э. на юг по территории Подольско-Днепровского региона, постепенно ассимилировали местное иранское население (см. [Седов 1983; 1990; Славяне и их соседи 1993: 10–11, карта 4, 38–39]). В ходе этого процесса и могла сформироваться специфика восточнославянского Вейя-Вия, сохранившего и развившего, в отличие от балтийского Вейяса, характеристику, сближающую его именно с иранским «злым Вайю», – смертоносность взгляда.

Присутствие персонажей с «виевскими» характеристиками в кельтских традициях объяснимо тем, что в определенный исторический период кельты активно участвовали в политических, культурных и этногенетических процессах в том же самом восточноевропейском ареале. Латенская культура кельтов не только граничила начиная с V в. до н.э. с праславянским и иранским мирами по линии Карпат, но в период своей максимальной экспансии в III в. до н.э. проникала на восток от Карпат, вплоть до Северного Причерноморья. В Приднепровье соседство кельтов привело к «латенизации» уже упоминавшейся зарубинецкой культуры; таким образом, можно говорить об одновременном воздействии на эту культуру, по языку то ли еще балто-славянскую, то ли синтезировавшую балтские и славянские элементы, иранских и кельтских влияний. Заимствованные кельтами в Восточной Европе мотивы «виевского» комплекса могли быть впоследствии занесены ими далеко на северо-запад, подобно тому как известный материальный предмет с мифологическими изображениями – «котел из Гундеструпа» II–I вв. до н.э., изготовленный, как принято считать, где-то на юго-востоке неким кельто-фракийским мастером, достиг Дании (Славяне и их соседи 1993: 84).

Таким образом, по состоянию наших знаний на сегодня мы можем предполагать, что мифология божества Ветра (и.-е. **uēi-*), одним своим аспектом связанного со смертью, была сформулирована и впоследствии совместно развивалась группой восточноиндоевропейских племен (протобалты, протославяне, индоиранцы), на протяжении многих веков не утративших контакта и влиявших друг на друга. В определении доминирующего направления этих влияний авторы настоящей статьи расходятся: один (Я. В. Васильков) предполагает преимущественно влияние арийской

(иранской) мифологии Вайю на родственную мифологию божества ветра у балтов и славян⁴⁴; другой (Д. Разаускас) склонен допускать возможность влияния и в противоположном направлении⁴⁵. Сходимся же мы в том, что параллельное развитие общего наследия в балто-славянских и арийских традициях сочеталось с взаимовлиянием и заимствованиями. Наличие «виевских» мотивов в фольклоре кельтов можно объяснить культурными контактами носителей латенской культуры с балтами, славянами и иранцами на территории современной Украины в III–II вв. до н.э.

Мы глубоко признательны всем участникам обсуждений наших докладов по этой теме на Зографовских чтениях в СПб. филиале Института востоковедения РАН (1992, 2002) и на конференциях Центра ориенталистики Вильнюсского университета (2001, 2002), а также В. П. Казанскене за неоценимую помощь одному из авторов (Я. В. Василькову) при работе с литовскими текстами и консультации в области сравнительного языкознания.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., например: БОНГАРД-ЛЕВИН, ГРАНТОВСКИЙ 1983: С. 77–84.

² «Можно пройти путем, Где протекает Дану (вариации: Что Змей хранит быкотельный... / Что черный медведь охраняет, / Где подстерегает разбойник, / На котором колесное войско). Одним лишь нельзя пройти – Путем беспощадного Вайю» (используем перевод И. М. Стеблин-Каменского). Как будет ясно из дальнейшего, имеется в виду посмертный путь грешника.

³ Например, образ великана Исбаддадена Пенкаура, веки глаз которого должны были поднимать слуги, в валлийском памятнике «Мабиногион» (причем явственна и связь персонажа с железом – см.: Мабиногион 1995: 71–72, 85), или в ирландских сказаниях – образ фоморского великана Балора, деда бога Луга и прадеда героя Кухулина (Гюйонварх, Леру 2001: 170–171): четверо воинов на поле боя подпирали ему веко колом, чтобы обратить его смертоносный взгляд на врагов.

⁴ Позднее Вяч. Вс. Иванов, возможно, в какой-то мере и пересмотрел свои взгляды, так, в совместной с Т.В. Гамкрелидзе книге об и.-е. языке и культуре (Гамкрелидзе, Иванов 1984: 677) он уже принимает абаевскую этимологию, возводящую слово *wæjug* к **Vauika*.

⁵ Е. Е. Левкиевская упоминает «гипотезу В. И. Абаева о родстве гоголевского персонажа с *осетинским* богом смерти *Vauu*», а затем иронически добавляет: «Интересно, знал ли только сам Гоголь о существовании этого *осетинского* демона? (курсив наш. – Я. В., Д. Р.)» (ЛЕВКИЕВСКАЯ 1998: 307).

⁶ О вое Вия см.: ВАСИЛЬКОВ 2000: 63–64, а также далее в статье.

⁷ У греков засвидетельствованы представления и о благотворном, и о пагубном характере ветров. С бурей, пагубным ветром, ассоциировались такие зловещие хтонические существа, преследующие и похищающие смертных, как Эринии и Гарпии. Ветры почитались в ходе заупокойных обрядов как божества, связанные с культом предков (КАЗАНСКИЙ 1998: 343-347).

⁸ Включая белорус. *подвей* – паралич сердца, вызываемый одноименным демоном вихря (ЗЕЛЕНИН 1991:417).

⁹ Ср. в сказке роль Ветра / Вихря как похитителя, уносящего в иной мир.

¹⁰ Эти магические действия со всей определенностью свидетельствуют о мифологической связи ветра с металлом и орудиями из него, в частности с вилами, что косвенно подкрепляет вероятность «ветровой» природы и Вия, и вайюга (подробнее об этом см. далее в статье).

¹¹ Упоминание о «плохом» Вайю в Ясне 53. 6 может, однако, свидетельствовать об отвержении Заратуштры не Вайю как такового, а лишь зловещей ипостаси этого амбивалентного божества.

¹² Ср. также Яшт 1: 33, где призывается на помощь «Вайю преодолевающий, вышедший среди творений *тою своею частью, что от Святого Духа*» (по переводу И. М. Стеблин-Каменского).

¹³ В Большом Бундахишне (47. 15) упомянут «Астовихат (Астовидад), которого зовут злым Ваем».

¹⁴ Мифический царь Кей Хосров обвинил Вая в том, что он сокрушает «душудыхание» людей, и в наказание, превратив его в верблюда, ездил на нем по всему Ирану. Однако в конце концов Вай погубил и его (ZAEHNER 1955: 97).

¹⁵ Kaδ-as ‘pat čaśm ‘vēnēt, ‘jan ‘bē zēnēt (Gr. Bund. 186. 12 [ZAEHNER 1955: 85]).

¹⁶ Антропоморфный Вайю выступает колесничим и «напарником» царя богов Индры, а Вата – колесничим божества грозы Парджаньи. Тем не менее в одном из двух гимнов РВ, описывающих Вату, сказано: «Вместе с ним на одной колеснице едет бог, / Царь всего этого мироздания» (10. 168. 2). Из этого следует, что Вата и Вайю продолжали осознаваться (на уровне архаических представлений) единым божеством, так же как вплоть до эпического периода – Индра и Парджанья. Кроме того, оба гимна, определяющие своего бога-адресата (он же – объект описания) как *Vata* (РВ 10.168 и 186), согласно комментаторской традиции, посвящены *Vayu*.

¹⁷ Ср. известный русский «Стих о Голубиной книге»: «Ветры буйные – от Свята Духа» (вариант: «от здыханья Господнего»).

¹⁸ Ср. такие высказывания в эпосе, как, например: «Бестелесный Вайю движется в телесных существах» (Рам. 7, 35. 60).

¹⁹ Например, в «Мантраяни-самхите» (4. 5. 8) повествуется о том, что боги хотели убить Сому (жертвоприношение священного растения, выдавливание из него сока описывается как ритуальное убийство), но не могли, так как «Вайю пребывал в нем дыхани-

ем жизни». Богам пришлось уговаривать Вайю покинуть тело Сомы. Ср.: ШатБр 6. 2. 2. 6; 9. 3. 1. 5.

²⁰ Эту деталь приводим по версии издания: The Rāmāyaṇa of Vālmīki with the Commentary (Tilaka) of Rāma / Ed. by V.L.S. Paṇṣīar. Bombay, 1909 (VII. 35. 49).

²¹ Ср. в Шатапатха-брахмане (11. 5. 3. 11) утверждение, что души живых существ после смерти «уходят в ветер и потом из ветра вновь рождаются».

²² Как заметил при обсуждении одного из докладов Я.В. Василькова на эту тему (1992 г.) А. В. Парибок, роль Ветра (Вайю) в *пралайе* очень маркирована: это последняя стадия разрушения мира, которой в психологии соответствует переживание последней стадии умирания.

²³ Цит. по: SHARMA, KESWANI 1974: 60–61.

²⁴ Впрочем, как нам любезно сообщила Н. Г. Краснодембская, в сингальских астрологических трактатах фигурирует и «Вайю-ракшаса».

²⁵ За указание на этот источник выражаем глубокую признательность Н. В. Гурову.

²⁶ О связи коня с ветром см., например (КАЗАНСКИЙ 1998: 336, 349–350), со смертью – (ПРОПП 1946: 154 – 156). Заметим, что у осетин образ вайюга как привратника мира мертвых фигурирует именно в эсхатологическом тексте «*Bæxfældisyn*» – «Посвящение коня покойнику» (АБАЕВ 1990: 106).

²⁷ При такой реконструкции нелишним, наверное, будет учитывать как свидетельство былого существования апеллатива *вей* элемент *-вей* в ряде сложных слов: *подвей*, *суховей*, *вихревей* и т.д.

²⁸ «...*Am Kopf zween Gesichter, eins vornen, eins hinten waren, an beyden aber war das Maul aufgesperret; an den Schulter waren zween ziemlich große Flügel, daneben er seine Hände ausgestreckt, die rechte auswärts, die linke erdwärts; in der linken hielt er einen Fisch, in der rechten ein Fässchen, Auf dem Haupt war ein Hahn gemacht. Das Bildnente er Wejopattis [Herr des Windes]*» (Prätorius 1871: 27-28).

²⁹ Настолько, что Г. Береснявичюс по этому признаку предполагал влияние на образ Вейопатиса мифологии поморских славян (МЕ 1999: 299).

³⁰ Есть указания на ассоциацию петуха с ветром (в его демоническом аспекте) и у славян. По свидетельству И. П. Сахарова, с одним из дней августа связана примета: если в этот день «будет ветер с юга и появятся вихри, то ожидают зимою больших снегов. Отчаянные люди выходят на перекрестки допрашивать вихрь о зиме. Для сего они заранее запасаются ножом и *петухом*. Выходя на перекресток, они сторожат вихрь. Едва он появится, отважный втыкает в самый вихрь нож и в то же время держит за голову *петуха*. После сего допрашивается вихрь» (САХАРОВ 1997: 256).

³¹ Можно привести многочисленные славянские параллели, например: «Считалось, что с ветром летают души больших грешников; при сильном ветре говорят, что кто-то умер насильственной смертью, в завывающем ветре слышат стоны висельника; полагают, что холодный ветер дует с той стороны, где утонул человек» и т.д.; «Приход и уход ходячих покойников знаменуются порывами ветра»; «Души злых людей вызывают

ураганы, души людей менее грешных образуют сильный ветер, а легкий, прохладный ветерок дают души людей не очень грешных и добрых» и т.д.; см. там же о ветре, вихре в качестве нечистой силы, черта и т.п. (СД 1995-1999:1, 357-358, 379-381).

³² Сталкивание ветром человека с моста – мотив мифологического происхождения, что разъяснится далее в статье.

³³ У славян (лужичан, поляков, русских) мифологический Ветер нередко описывается катающим в повозке (СД 1995-1999:1, 359).

³⁴ В другой литовской быличке мы находим, что «черты (*velniai*, непременно связанные с царством мертвых) оплодотворяли девиц, которые, понеся от них, рожали детей. Такие дети были очень крепкими мужчинами и на животах имели *обручи* (*lankus*): они большими силачами (великанами) становились» (GVV 1998: 380, XXV. 7).

³⁵ См., например: «Мы поклоняемся *сверкающим* обителям Арты (Истины), где обитают души умерших... Мы поклоняемся Лучшему миру артаванов (праведников), [который есть] *свет* и предоставляет всяческое утешение» (Ясна 16. 7).

³⁶ «Вайю выступает здесь (на мосту Чинват. – *Я.В., Д.Р.*) в окружении персонажей, невольно напоминающих сонм призывающих Вия отвратительных чудищ, которых столь красочно описал Н. В. Гоголь» (БОНГАРД-ЛЕВИН, ГРАНТОВСКИЙ 1983: 79).

³⁷ В подтверждение этого можно сопоставить рефрен авестийского текста («Одним лишь нельзя пройти / Путем беспощадного Вайю») с позднейшим пехлевийским «Дадестан-и Меног-и храд» (XLVII): «И злой Вай(ю) – это тот, от кого никому не убежать» (ЗТ 1997: 112; ZAEHNER 1955: 90).

³⁸ Такую реконструкцию позволяет произвести роль «огненной реки» (через которую душа умершего перебирается в рай по узкому мосту) в мифологии пермских финнов (коми) и обских угров (манси; см., например, [ЗБРУЕВА 1947: 28]), где весь комплекс был заимствован, по-видимому, из какой-то арийской традиции: если не от скифов, то от много более древних носителей «андроновского арийского» (термин Е. А. Хелимского).

³⁹ Такова ранее упоминавшаяся осетинская быличка о *мести вайюга за сына*, где тот же основной мотив развился по существу уже в иной сюжет. В классической зороастрийской (пехлевийской) традиции встречается представление о том, что при отсутствии ветра погибнет все живое (Злой Дух приказывает демонам уничтожить сотворенный Ормаздом Ветер, «ибо если погибнет Ветер, тем самым вы погубите и все творение» [Большой Бундахишн 132. 8]).

⁴⁰ Реконструкцию индоевропейской основы даем по (MAŽIULIS 1997: 233). Данный источник любезно указала нам В. П. Казанскене.

⁴¹ За исключением гипотетической интерпретации лат. *Vējovis* и *Vēdius*, о которой см. ниже.

⁴² Абаевскую реконструкцию укрепляет наличие в санскрите формы *Vāyuka-*, являющейся, согласно БПС, гипокористикой (гипокористическим именем) от *Vāyudatta-* «Дарованный Вайю» (гипокористика – имя, имеющее сокращенную форму основы или одну полную основу вместо двухосновной формы).

⁴³ Былое существование божества со сходными именем и функциями (связь со смертью) за пределами балто-славяно-арийской зоны, а именно в римской мифологии, предполагается этимологизацией теонимов *Vējovis* «бог мщения и загробного мира» из *Vējus Jovis* и *Vēdius* из *Vējus dius* «бог Вей» (АБАЕВ 1989: 70; ср. балт. *Wējdiews* с тем же значением: Иванов, Топоров 1980а: 227). Мы, однако, не вправе судить о достоверности данной реконструкции.

⁴⁴ Исходя прежде всего из того, что на протяжении веков арийская степь явно опережала племена лесной полосы, включая протобалтов и протославян, в социальном, экономическом и духовном развитии.

⁴⁵ Ссылаясь на некоторые примеры скифо-балтийских лексических соответствий, собранные В. И. Абаевым, например осет. *bælon* / *bælaew* 'голубь', лит. *balandis*, лтш. *balodis* и др. (АБАЕВ 1965: 134; ср.: АБАЕВ 1958–1995:1,249).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- АБАЕВ 1958 – *Абаев В. И.* Образ Вия в повести Н.В. Гоголя // Русский фольклор. Т. III. М.-Л.
- АБАЕВ 1965 – *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы. М.
- АБАЕВ 1958-1995 – *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I–V. М.
- АБАЕВ 1990 – *Абаев В. И.* Избранные труды. Т. 1. Владикавказ.
- БОЙС 1987 – *Бойс М.* Зороастрийцы: Верования и обычаи/ Пер. с англ., примеч. И. М. Стеблин-Каменского. М.
- БОНГАРД-ЛЕВИН, ГРАНТОВСКИЙ 1983 – *Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии. Древние арии: мифы и история. Изд. 2-е, испр. и доп. М.
- ВАСИЛЬКОВ 1991 – *Васильков Я. В.* К вопросу о связи гоголевского Вия с праиндоиранским божеством смерти // Семиотика культуры. III Всесоюзная школа-семинар. Тезисы докладов. Сыктывкар.
- ВАСИЛЬКОВ 2000 – *Васильков Я. В.* Вой Ветра (Вайю) в евразийском степном пространстве: Возвращение к гипотезе об индоиранских связях гоголевского Вия // Евразийское пространство. Звук и слово. Междунар. конф. 3-6 сентября 2000 г. Тезисы и материалы. М.
- ВОЛОЦКАЯ 1993 – *Волоцкая З. М.* Элементы неживой природы в загадках славянского региона // Славянское и балканское языкознание. Структура малых фольклорных текстов. М.
- ГАМКРЕЛИДЗЕ, ИВАНОВ 1984 – *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы. II. Тбилиси.
- ГОРАН 1991 – *Горан В. Л.* Древнегреческая мифологема судьбы. Новосибирск.
- ГУРА 1997 – *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М.

- ГЮЙОНВАРХ, Перу 2001 – *Гюйонварх К.-Ж, Перу Ф.* Кельтская цивилизация. СПб.-М.
- ДЮМЕЗИЛЬ 1976 – *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М.
- ЗБРУЕВА 1947 – *Збруева А.В.* Идеология населения Прикамья в ананьинскую эпоху // Труды Института этнографии. Новая серия. 1. М.
- ЗЕЛЕНИН 1991 – *Зеленин Д. К.* Восточнославянская этнография. М.
- ЗТ 1997 – Зороастрийские тексты: Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд), Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Издание подготовлено О. М. Чунаковой. М.
- ИВАНОВ 1971 – *Иванов Вяч. Вс.* Об одной параллели к гоголевскому «Вию» // Труды по знаковым системам. Вып. 5. Тарту.
- ИВАНОВ 1973 – *Иванов Вяч. Вс.* Категория «видимого» и «невидимого» в тексте: еще раз о восточнославянских фольклорных параллелях к гоголевскому Вию // Structure of Texts and Semiotics of Culture. The Hague-Paris.
- ИВАНОВ, ТОПОРОВ 1980 – *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Вий // Мифы народов мира. Т. I. М.
- ИВАНОВ, ТОПОРОВ 1980а – *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Вейопатис // Мифы народов мира Т. I. М.
- ИВАНОВ, ТОПОРОВ 1991 – *Иванов В. В., Топоров В. Н.* Вий//Мифологический словарь. М.
- КАЗАНСКИЙ 1998 – *Казанский Н. Н.* Диахронический аспект изучения эпической формулы // Polutropon. К 70-летию В. Н. Топорова. М.
- ЛЕВКИЕВСКАЯ 1994 – *Левкиевская Е. Е.* К вопросу об одной мистификации, или гоголевский Вий при свете украинской мифологии // Миф и культура: человек – не-человек. Тезисы конференции. М.
- ЛЕВКИЕВСКАЯ 1998 – *Левкиевская Е. Е.* К вопросу об одной мистификации, или гоголевский Вий при свете украинской мифологии // Studia mythologica Slavica. Т. 1. Ljubljana-Piza.
- ЛЕВКИЕВСКАЯ 2000 – *Левкиевская Е. Е.* К вопросу об одной мистификации, или гоголевский Вий при свете украинской мифологии // Миф в культуре: человек – не-человек. М.
- МАБИНОГИОН 1995 – Мабиногион: Волшебные легенды Уэльса. М.
- НК 1957 – Нарты. Кабардинский эпос. М.
- НО 1957 – Нарты. Эпос осетинского народа / Издание подготовили В. И. Абаев и др. М.
- ПРОПП 1946 – *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л.
- РАК 1998 – *Рак И. В.* Мифы древнего и раннесредневекового Ирана. СПб.-М.
- РИГВЕДА 1989 – Ригведа. Мандалы I–IV. Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М.
- САХАРОВ 1997 – *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. М.
- СЕДОВ 1983 – *Седов В. В.* Славяне и кельты // История, культура, этнография и фольклор славянских народов / IX Международный съезд славистов. М.
- СЕДОВ 1990 – *Седов В. В.* Балты и финно-угры в древности // Uralo-Indogermanica. Ч. I. М.

- СД 1995–1999 – Славянские древности. Этнолингвистический словарь под ред. Н. И. Толстого. Т. I–II. М.
- Славяне и их соседи 1993 – Славяне и их соседи в конце I тысячелетия до н.э. – первой половине I тысячелетия н.э. М. (серия «Археология СССР»).
- ТОПОРОВ, ТРУБАЧЕВ 1962 – *Топоров В. Н., Трубачев О. Н.* Лингвистический анализ гидронимов Верхнего Поднепровья. М.
- ТРУБАЧЕВ 1965 – *Трубачев О. Н.* Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология. 1965. М.
- УНБЕГАУН 1995 – *Унбегаун Б.-О.* Русские фамилии/ Пер. с англ. Общ. ред. Б. А. Успенского. Изд. 2-е. М.
- ФАСМЕР 1996 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка/ Пер. с нем. и дополнения чл.-корр. РАН О. Н. Трубачева. Т. I–IV. СПб.
- ЧЕРНЫХ 1993 – *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка, т. I–II. М.
- ЭЛИАДЕ 1998 – *Элиаде М.* Миф о вечном возвращении. СПб.
- ЭС 1998 – Энциклопедия суеверий / Составители: Э. и М. А. Рэдфорд (английские суеверия), Е. Миненок (русские суеверия). М.
- AMBRAZAS 1993 – *Ambrasas S.* Daiktavardžių darybos raida: Lietuvių kalbos veiksmažodiniai vediniai. Vilnius.
- ELIADE 1977 – *Eliade M.* From Primitives to Zen: A Thematic Sourcebook of the History of Religions. San Francisco – New York etc.
- ELIADE 1981–1988 – *Eliade M.* A History of Religious Ideas. Vol. 1-3. Chicago.
- FW 1949 – Funk and Wagnals Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend/ Ed. by Maria Leach. N. Y.
- GVV 1998 – Iš gyvenimo vėlių bei velnių / Surinko Jonas Basanavičius. Vilnius.
- KNIFE 1995 – *Knipe D. M.* Softening the Cruelty of God: Folklore, Ritual and the Planet Śani (Saturn) in Southeast India // Syllables of Sky / Ed. by D. Shulman (Studies in South Indian Civilization. In honour of V. Narayana Rao). Delhi.
- LD 1979 – Laumių dovanos: lietuvių mitologinės sakmės // Paruošė Norbertas Vėlius. Vilnius.
- LKŽ 1956–1999 – Lietuvių kalbos žodynas. T. I–XIX. Vilnius.
- Mažiulis 1997 – *Mažiulis V.* Prūsų kalbos etimologijos žodynas. T. 4. Vilnius.
- ME 1999 – Mitologijos enciklopedija. T. 2. Vilnius.
- MAYRHOFFER 1956–1976 – *Mayrhofer M.* Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen. Bd. I–III. Heidelberg.
- PINGREE 1978 – *Pingree D.* (ed., transi.). The Yāvanajātaka of Sphujidhvaja. Cambridge, Mass.
- POKORNY 1959 – *Pokorny J.* Indogermanisches etymologisches Wörterbuch. Bd. I. Bern-München.
- PRÄTORIUS 1871 – *Prätorius M.* Deliciae. Prussicae oder Preußische Schaubühne. Im wörtlichen Auszuge aus dem Manuscript herausgegeben von Dr. William Pierson. B.

- REZEPKIN 1992 – *Rezepkin A.D.* Paintings from a Tomb of the Majkop Culture // Journal of Indo-European Studies. Vol. 20. No. 1-2.
- Rig-Veda 1951 – *Der Rig-veda* aus dem Sanskrit ins Deutsche übersetzt... von K. F. Geldner. 1er Teil. Cambridge, Mass.
- SHARMA, KESWANI 1974 – *Sharma D.C., Keswani N.H.* Theory of Pneuma (Vāta) as propounded by Ātreya Punarvasu // The Science of Medicine and Physiological Concepts in Ancient and Mediaeval India / Ed. by N.H. Keswani. New Delhi.
- SKARDŽIUS 1996 – *Skardžius P.* Rinkiniai raštai. T. I: Lietuvių kalbos žodžių daryba. Vilnius.
- STRAUBERGS 1941 – *Straubergs K.* Latviešu buramie vārdi II: Kaitēšana un dziedināšana. Rīgā.
- SV 1987 – Sužestas vėjas: Lietuvių liaudies mitologinės sakmės // Sudarė Norbertas Vėlius. Vilnius.
- VASIL'KOV 1994 – *Vasil'kov Ya. V.* Some Indo-Iranian Mythological Motifs in the Art of the Novosvobodnaya ('Majkop') Culture // South Asian Archaeology 1993. Helsinki.
- VASSILKOV 2001 – *Vassilkov Ya.* Indo-Iranian Vayu and Gogolean Viy: An Old Hypothesis Revisited // *Vidyarnavavandanam. Essays in Honour of Asko Parpola.* Helsinki.
- WIDENGREN 1965 – *Widengren G.* Die Religionen Irans. Stuttgart.
- WIKANDER 1941 – *Wikander S.* Vayu. Uppsala–Leipzig.
- ZAEHNER 1955 – *Zaehner R. C.* Zurvan. A Zoroastrian Dilemma. Oxf.

Roland BIELMEIER

PRÄVERBIEN IM OSSETISCHEN¹

1. *Einleitung*

Wie bekannt besitzt das Ossetische ein produktives System von Präverbien. Sie markieren einerseits den perfektiven Aspekt der betreffenden Verbalform, zum anderen stellen sie die Gerichtetheit einer Bewegung im Raum dar. Diese letzte Funktion ist älter und besonders bei den Bewegungsverben deutlich zu erkennen. Das auf Präverbierung »aufbauende Aspektsystem differenziert das Ossetische einerseits von den übrigen ostiranischen Sprachen..., während es diese ostiranische Sprache andererseits typologisch in die Nähe sowohl des Slavischen als auch des Neugeorgischen rückt...«²

Neben diesen produktiven Präverbien lassen sich im Ossetischen historisch altpräverbierte Verbalformen feststellen, deren Präverbien mit dem Verbum weitgehend zu einer Einheit geworden sind. Ihre Etymologien sind iranisch gut zu sichern. Aufgrund der engen Verbindung von Präverb und Verbalstamm werden diese Formen nicht mehr als komponiert aufgefaßt und als imperfektive *Simplicia* behandelt. Ihre Komposition liegt somit früher als der Aufbau des Aspektsystems mit Hilfe der produktiven Präverbien.

Die Präverbien sind bisher verschiedentlich untersucht worden, wobei der Akzent entweder auf der Untersuchung einzelner Etymologien oder auf der deskriptiven Funktionsbeschreibung lag³.

Ziel des vorliegenden Aufsatzes ist es, neben der Behandlung von Einzeletymologien, insbesondere die funktionelle und historische Beziehung der älteren Präverbienschicht zum produktiven System zu untersuchen und damit den Aufbau des ossetischen Präverbierungssystems zu beleuchten, was zur Frage nach der typologischen Parallele mit dem Georgischen bzw. dem Slavischen zurückführt.

2. *Deskriptive Darstellung des produktiven Präverbierungssystems*

In ihrer deiktischen Funktion legen die produktiven Präverbien die Richtung der Bewegung im Raum fest mit der Besonderheit, daß ein Teil von ihnen

die räumliche Position des Sprechers mit ausdrückt. Diese Tatsache stimmt typologisch mit dem Georgischen und z.B. dem Deutschen überein. Šanize hat hierfür in der georgischen Grammatik den Begriff »orientacia« geprägt⁴. Sie ist im ironischen Dialekt, bzw. der ossetischen Literatursprache und im digorischen Dialekt unterschiedlich. Beide Systeme werden im folgenden im Vergleich mit den neugeorgischen und deutschen Äquivalenten dargestellt:

<i>iron. Dialekt</i>	<i>dig. Dialekt</i>	<i>Neugeorgisch</i>	
a-/ra-	æra- ~ ra-	ga-/gamo-	hinaus-/heraus-
ba-/ærba-	ba- ærba-	še-/šemo-	hinein-/herein-
ni-/ær-	ni- /ær-	ča-/čamo-	hinunter-/herunter-
(i)s-	is-	a-/amo-	hinauf-/herauf-
fæ-	fæ-	ca-/camo-	weg- ~ fort-

Wie zu ersehen ist im Digorischen die »orientacia« weniger ausgebaut als im Ironischen. Als weitere, später zu analysierende Besonderheit ist zu vermerken, daß nach ni-(ni-)⁵ und nach dig. fæ- der Anlaut des Verbuns, soweit es sich nicht um a-(a-), æ-(æ-), um altes *wi- oder um einen glottalisierten Konsonanten handelt, geminiert wird⁶.

Das nur mit bestimmten Verben verbindbare und nach Bagaev 1965: 282 Anm. nur in bestimmten nordironischen Mundarten gebräuchliche Präverb tsæ-⁷ ist hinsichtlich seiner »orientacia« nicht klar und bleibt unberücksichtigt⁸.

3. Analyse der nicht mehr produktiven Schicht von Präverbien

Es handelt sich hierbei um weitgehend fest gewordene Präverbien altpräverbiert überlieferter Verbalformen, deren Semantik sich durch die Präverbiierung z.T. erheblich verschoben hat. Die dazu gehörigen Simplicia sind größtenteils nicht mehr erhalten. Die präverbiert überlieferten Verbalformen werden ihrerseits als imperfektive Simplicia aufgefaßt, die durch (erneute) Präverbiierung in die entsprechenden perfektiven Formen überführt werden können.

Beispiele für altpräverbierte Verbalformen sind:

1. *agaiin* (*agaiun*) 'anrühren, versuchen, streben, galoppieren lassen' < *ā-kāy-; vgl. *kaiin* (*kaiun*) 'anrühren, antasten, sich aneignen (imperf.)'; *akaiin* (*akaiun*) 'anrühren, antasten (perf.)'

2. *ærgævdin* (*ævgærdun*) mit Metathese im Ironischen 'schlachten, abschneiden' < *apa-kart-; vgl. *kærdin* (*kærdun*) 'schneiden (imperf.)'

3. *ændavīn* (*ændavun*) 'wärmen, rühren' < *ham-tāp-; vgl. *tavīn* (*tavun*) 'wärmen, erwärmen (imperf.)'

4. *iftīndzin* (*ieftīndzun*) 'einspannen, laden' < *abi-θanĵ;

5. *nidzævīn* (*nidzævun*) ‘berühren’ < **ni-čap-*; vgl. *tsævīn* (*tsævun*) ‘schlagen (imperf.)’; *nitstsævīn* (*nitstsævun*) ‘schlagen, niederschlagen (perf.)’
6. *ræsiin* (*ræsuun*) ‘schwellen, anschwellen’ < **fra-sū-*;
7. *uromīn* (*uoramun*) ‘anhalten’ < **awa-ram-*;
8. *sχoiin* (*æsχaiun*) ‘stoßen’ < **us-hwāy-*; vgl. *χoiin* (*χaiun*) ‘stoßen, schlagen (imperf.)’; iron. *sχoiin* ‘nach oben stoßen (perf.)’⁹.
9. *fælgæsīn* (*fælgæsun*) ‘anschauen, betrachten’ < **pari-kaš-*; vgl. *kæsīn* (*kæsun*) ‘sehen (imperf.)’;
10. **fidīin* (*feduun*) ‘versiegen’ < **pati-dū-*;¹⁰
11. *zaiin* (*izaiun*) ‘bleiben’ < **wi-žāy-*;

Wenngleich wir diese Präverbien gegenüber dem produktiven System als nicht mehr produktiv bezeichnen, so bestehen doch innerhalb dieser älteren Schicht Unterschiede. Außerdem ergibt sich, daß das Präverb *a-* im Ironischen und die Präverbien *ni-* (*ni-*) und *s-* (*æs-*) in beiden Dialekten wieder produktiv geworden sind und auch dem jungen System angehören¹¹.

Als Kriterien der nicht mehr produktiven älteren Präverbienschicht in Abgrenzung vom jungen produktiven System können angeführt werden:

1. Fähigkeit ein produktives Präverb anzunehmen.
2. Sonorisierung bzw. Desaspirierung anlautender Verschußlaute des Verbums.

Das erste Kriterium ist vollständig durchgeführt, d.h. eine bereits jung präverbierte Verbalform kann nicht nochmals präverbiert werden. Hinsichtlich des zweiten Kriteriums ist die Sonorisierung fast ganz durchgeführt bei *a-* (*a-*), *fæl-* (*fæl-*), *ni-* (*ni-*) und altem **wi-*¹². Überwiegend findet sie sich auch bei *æm-* (*æm-*)¹³.

Der Nachweis der Desaspirierung nach *if-* (*ief-*), *æf-* (*æf-*) und *s-* (*æs-*) ergibt sich aus der Regel, daß die stimmlosen Verschußlaute nach *s*, *f* und *χ* ihre Aspiration verlieren¹⁴. Nicht eindeutig zu klären aus der Literatur ist der Grad der Durchführung bei *ræ-* (*ræ-*), doch gibt es klare Beispiele für Sonorisierung, z.B.: *rædædzīn* (*rædædzun*) iron. ‘Tränen vergießen’, *dig*. ‘fließen, tropfen’ < **fra-tač-*¹⁵.

4. Analyse des produktiven Präverbierungssystems

4.1 Allgemeine Kennzeichen des produktiven Systems

Mehrfachpräverbierung mit produktiven Präverbien ist nicht möglich. Dies berücksichtigt Benveniste nicht, wenn er Mehrfachpräverbierung als möglich angibt¹⁶. Es muß sich in solch einem Falle bei dem zweiten Präverb immer um eines der älteren Schicht handeln. Dies bestätigt sich aus dem Material. So sind alle Beispiele bei Miller 1903:84/15. in diesem Sinne zu werten¹⁷.

Ein Kennzeichen des gering ausgeprägten unverbierenden Charakters der produktiven Präverbien sind die in Tmesis stehenden enklitischen Elemente im Digorischen. Im Ironischen ist in dieser Stellung lediglich das Morphem *-tsæi-* zur Imperfektivierung der durch Präverbierung perfektiv gewordenen Verbalformen üblich¹⁸. Zu dem ebenfalls noch in der alten enklitischen Stellung auftretenden Element *-ts-* im Ironischen vgl. unter 4.4. Eine typologische Parallele hinsichtlich der Tmesis bilden das Altgeorgische und das Svanische¹⁹. Die Stellung der Enklitika regelt sich hierbei auch im Ossetischen offensichtlich nach dem »Wackernagelschen Gesetz«²⁰.

Als weiteres Kennzeichen des produktiven Systems kann das Präverb im Digorischen nach der Verbalform wiederholt werden: *niffinsaini...* 'schreib doch mal!...' *tsaydintæ mæmæ-ra...* 'kommt doch mal zu mir! ...'²¹. Diese Erscheinung gibt es auch, wenngleich offenbar sehr selten, im Ironischen: *tsaydintæ sæ baiditon-ba* 'ich begann sie zu zerstören'²².

In den Kontext der relativ freien Stellung des Präverbs gehört auch die Möglichkeit, daß das Präverb vor den nominalen Bestandteil eines zusammengesetzten Verbums tritt: dig. *niyyær kænun* 'schreien, rufen (perf.)', iron. *sart kodta* 'er machte Feuer (perf.)'²³.

Sofern man diese freie Stellung nicht auf Interferenz, etwa mit dem Protokartvelischen zurückführen möchte, ist dies, ähnlich wie die Stellung der Enklitika, ein archaischer Zug des Ossetischen und insbesondere des digorischen Dialekts.

Bei der produktiven Präverbierung der Verben treten zwei Phänomene auf, die einer gesonderten Untersuchung bedürfen. Das ist zum einen die Geminatio nach *ni-* (*ni-*) und nach dig. *fæ-*. Zum anderen tritt ein Element *-ts-* zwischen das produktive Präverb und einer mit *a-* altpreverbiierten Verbalform im Ironischen.

4.2 Geminatio nach *ni-*(*ni-*)

Nach Henderson²⁴ ist Geminatio »one of the most characteristic linguistic features of Digoron«. Und dies gilt in noch höherem Maße für das Ironische. Henderson, l.c. unterscheidet drei Typen: »(a) gemination which occurs regularly after or before certain affixes; (b) gemination which may occur at the junction within a word of two consonant sounds of similar articulation; and (c) gemination which, as far as can be judged, is not regulated by the conditions described under (a) and (b)«.

Beispiele des Typs (a) sind die zu untersuchende Geminatio nach *ni-* (*ni-*) und nach dig. *fæ-* oder die Geminatio vor dem denominalen Suffix *-ag* (*-ag*). Typ (b) ist repräsentiert durch Assimilationen wie z.B. bei der Allativbil-

dung von *æz* (*æz*) 'ich': *mænmæ* (*mænmæ*) > *mæmmæ* (*mæmmæ*). Durch Typ (c) sind Fälle erfaßt wie z.B. *innæ* (*innæ*) 'anderer', *tsɨppar* (*tsuppar*) 'vier' oder *bættin* (*bættun*) 'binden'.

Nach allgemeiner Auffassung werden Kontinuanten, konsonantisches /i/ und /u/, sowie die Verschußlaute in Geminat phonetisch gelängt realisiert. Die Verschußlaute treten darüber hinaus als nicht aspirierte, nicht stimmhafte und nicht glottalisierte Plosive auf. Als Termini hierfür sind »Präruptive« oder »vierte Verschußlautreihe« üblich. In Geminat sind diese Verschußlaute immer biphonematisch zu werten²⁵.

Ich glaube nun zeigen zu können, daß ebenso wie die klar zugrunde liegenden Assimilationen im Falle des Partizip Präteriti und des denominalen Suffix ' -ag(-ag)²⁶, auch die Geminat nach *ni-*(*ni-*) und nach dig. *fæ-* historisch als Assimilationen erklärbar sind. Somit könnten die unter Typ (a) angeführten Beispiele historisch dem Typ (b) eingeordnet werden. Typ (c) bleibt hier unberücksichtigt, obwohl zumindest »in einigen Fällen historisch eine Assimilation belegt werden kann«²⁷.

Nach Isaev 1966:13 und Abaev 1964:§ 12 verlieren die stimmlosen Verschußlaute nicht nur in der Geminat, sondern auch nach Verschußlauten allgemein und insbesondere nach den stimmlosen Frikativen *s*, *f* und *χ* ihre Aspiration. Dies geschieht jedoch nicht, wenn eine Morphemgrenze wie z.B. in der produktiv präverbierten Verbalform *s-tærin* (*is-tærin*) 'hinauftreiben' dazwischen liegt. Die Aspiration bleibt in diesem Falle erhalten und es ergibt sich eine Minimalopposition zu *stærin* (*stærin*) 'lecken', die in der Aspiration bzw. in der fehlenden Aspiration des Dentals liegt.

Aber nicht in jeder Morphemfuge bleibt die Aspiration erhalten, wie sich aus dem folgenden Beispiel ergibt: Die phonetischen Realisationen von iron. *qaztɨ* = Gen. Sg. < *qazt* 'Spiel, Tanz' als [*qaztɨ*]²⁸ vs. *qaztɨ* = Gen. Pl. < *qaz* 'Gans' als [*qaztʰɨ*] unterscheiden sich nur durch die Aspiration des Pluralmorphems. Das Beispiel zeigt, »daß im Ossetischen mindestens zwei verschiedene Arten von Morphemgrenzen wirken, denn [*qaztɨ*] weist bei genauerer Analyse eine weitere Morphemgrenze zwischen /*qaz*/ 'tanzen (Verbalwz.)' und /*t*/ '(Part. Prät.)' auf... An dieser Morphemgrenze wirkt die »Desaspirationsregel«, nach der Morphemgrenze, die dem Pluralmorphem folgt, offenbar nicht«²⁹.

Es läßt sich daher allgemein feststellen, daß die Bildung des Partizip Präteriti mit seiner Desaspirierung in Analogie zu sehen ist mit der Desaspirierung bzw. Sonorisierung des ursprünglichen Simplexanlautes der altpräverbierten Verbalformen. Dies läßt sich historisch so interpretieren, daß durch die Desaspiration eine »enge« und nicht mehr der freien Bildbarkeit unterliegende Morphemverbindung bezeichnet ist³⁰. Diese in der Behandlung durch die moderne Sprache nicht mehr berücksichtigte Morphemgrenze steht im Gegensatz zur

Morphemgrenze vor dem produktiven Präverb, in der die Aspiration erhalten bleibt.

Bei der Geminatbildung nach *nɨ-* (*ni-*) und *dig. fæ-* tritt nun der für Geminatbildung im Ossetischen einzigartige Fall auf, daß auch hier die geminierten Verschlusslaute ihre Aspiration zumeist behalten³¹. Diese sonst bei Geminatbildung nicht zu beobachtende Aspiration ist eine Betonung der Morphemfuge im Angleichung an die Realisierung bei den übrigen produktiven Präverbien und letztlich an die Realisierung im absoluten Anlaut. Bei den übrigen Konsonanten ist die Morphemfuge allein durch die von der Geminatbildung bedingte phonetische Längung charakterisiert. Allerdings hat bei den ossetischen Frikativen die auch in altpräverbierten Verbalformen keinerlei Sonorisierungstendenzen zeigen, die Aspiration keine Relevanz.

Es ergibt sich also, daß einer eventuellen Annäherung der Art der Morphemgrenze durch die mit Geminatbildung normalerweise verbundenen Desaspiration an die Art altpräverbierten Verbalformen durch Erhalt der Aspiration entgegengewirkt wird. Dies wird besonders deutlich beim Präverb *nɨ-* (*ni-*), das wir sowohl als produktives, als auch in altpräverbierten Verbalformen vorfinden.

Der synchrone Befund weist somit m.E. auf die Notwendigkeit einer historisch-etymologischen Erklärung.

Zuvor aber soll noch die ebenfalls synchron argumentierende Auffassung Achvledianis diskutiert werden, der in seinem Aufsatz »K voprosu o zvonkom anlaute vtorogo člena komposita v osetinskom«³² für die Sonorisierung die Betontheit des zweiten Kompositionsgliedes verantwortlich machen möchte, z.B.: iron. *dárdtsæst* 'weitsichtig' vs. iron. *ts'æχdzæst* 'blauäugig'. Als Beispiele für nichteintretende Sonorisierung zieht er hierbei vor allem die mit *a-*, *ba-* und *ra-* präverbierten Verbalformen heran. Da im ironischen Dialekt und somit auch in der Literatursprache die Betonung vom Wortanfang her in Abhängigkeit von der Quantität der Grenzsilben mechanisch geregelt ist – ist die erste Silbe lang, so ist sie betont, sonst ist immer die zweite Silbe betont³³ –, sind derartig präverbierte Verbalformen immer auf der ersten Silbe betont, weshalb nach Achvledianis Auffassung nach ihnen nie sonorisiert wird. Dagegen sind die der älteren Schicht angehörigen Präverbien *æm-*, *ær-*, *æv-*, *fæ-*, *ræ-* immer unbetont und sonorisieren daher. Die recht häufigen Abweichungen erklärt Achvlediani als Analogiebildungen.

Abgesehen davon, daß in von ihm angeführten Beispielen wie iron. *ærgærdɨn* 'durchschlagen' das alte Präverb **wi-*, und nicht etwa das produktive Präverb *ær-* für die Sonorisierung verantwortlich ist, wie *dig. ærigærdun* gegenüber *ærkærdɨn* (*ærkærdun*) 'mähen, schneiden' sofort zeigt, und abgesehen davon, daß seine Hypothese den Gegensatz von z.B. *ágaiɨn* (*agaiun*) vs. *ákaiɨn*

(*akaiun*) nicht erklären kann, berücksichtigt Achvlediani das Digorische nicht. Im Digorischen ist die Betonung anders geregelt und dennoch tritt Sonorisierung in gleicher Weise ein. Obwohl die Betonungsverhältnisse im Digorischen noch nicht völlig geklärt sind, läßt sich doch sagen, daß erste Silben in drei- und mehrsilbigen Wörtern nie betont sind. Einem iron. *ráχasta* 'er trug hinaus' entspricht dig. *raχásta* neben *raχastá*³⁴.

Mir scheint hier jedoch ein Assimilationsphänomen zugrunde zu liegen. Das an Assimilationen reiche Ossetische kennt natürlich unterschiedliche Arten, und so liegt auch für *nĩ-* (*ni-*) ein bestimmter und z.B. von dig. *fæ-* verschiedener Assimilationssachverhalt zugrunde.

Bailey, JRAS 1961:54 bemerkt richtig, daß das Ossetische ein Präverb *nĩ-* (*ni-*) ohne Geminatıon (d.h. in einer altpräverbierten Verbalform) und ein Präverb *nĩ-* (*ni-*) mit Geminatıon (d.i. das produktive Präverb) aufweist. Dementsprechend ist die von ihm l.c. zitierte Form *nĩχæssĩn* (*nĩχæssun*) 'kleben (intrans.)' historisch präverbiert überliefert. Ihr stellt er *nĩχχæssĩn* (*nĩχχæssun*) 'erreichen (perf.)' gegenüber und sagt: »In the second some consonant sound (probably *ni-* and *nĩš-* have been mixed) has caused the gemination³⁵. Und in der Tat liegt hier eine Assimilation vor, doch in anderer Weise als Bailey andeutet. Es handelt sich um die produktiv präverbierte und damit perfektive Form zu einem als Simplex fungierenden altpräverbierten *æχχæssĩn* (*æχχæssun*) 'erreichen (imperf.)' < **ham-karš-*³⁶. Das ursprüngliche Simplex hierzu existiert noch: *χæssĩn* (*χæssun*) 'tragen'.

Derartige, aus einer erneuten Präverbierung altpräverbierten Verbalformen stammende Geminatıonen sind häufig im Ossetischen, und zwar im Ironischen stärker ausgeprägt als im Digorischen. Jedoch muß man auch im Digorischen mit einer Verbreitung rechnen, die in den schriftlichen Materialien nicht immer dargestellt sind³⁷.

In diesen Zusammenhang gehört m.E. das ossetische Präverb *nĩ-* (*ni-*) mit nachfolgender Geminatıon. Ausgehend davon, daß das Aspektsystem im Ossetischen jung auf Präverbierung aufgebaut ist, konnten die altpräverbierten Formen aufgrund ihrer meist beträchtlichen semantischen Veränderung nicht einfach zu perfektiven Formen der Simplicia uminterpretiert werden. Es mußte eine Neupräverbierung erfolgen, die sich hinreichend klar von den altpräverbierten Formen unterschied. Das geschah vor allem durch Benutzung anderer Präverbien. Neben dem auf das Ironische beschränkten und später zu besprechenden *a-* ist *nĩ-* (*ni-*) das einzige produktive Präverb, das aus einem klar erhaltenen Korpus altpräverbierten Formen heraus wieder produktiv geworden ist, was auf eine besondere Stellung im produktiven System schließen läßt. Die Neupräverbierung konnte nicht am ursprünglichen Simplex erfolgen, da sonst keine hinreichend klare Differenzierung von den mit *nĩ-* (*ni-*) altpräverbierten

Formen gewährleistet gewesen wäre. Als Alternative boten sich die semantisch am wenigsten veränderten, mit Assimilationsformen von **ham-* altpräverbiierten Formen an. Bei Frikativ, /i/ oder /u/ als Anlaut des ursprünglichen Simplex ist zumeist vollständige Assimilation eingetreten, so daß sich *æ-* mit nachfolgender Geminatio ergab. Bei der Neupräverbiiierung ergab sich aufgrund der Vokalkontraktion *nĩ-* (*ni-*) mit nachfolgender Geminatio. Diese Formen traten nicht nur in Aspektopposition zu den mit Assimilationsformen von **ham-* altpräverbiierten imperfektiven Formen, sondern aufgrund der semantischen Nähe auch zum imperfektiven ursprünglichen Simplex. Diese zweite Opposition wurde dann für die Unterscheidung perfektiv: imperfektiv mit Hilfe des Präverbs *nĩ-* (*ni-*) mit nachfolgender Geminatio verallgemeinert.

Ausgehend von der altpräverbiierten Form *æuuærdĩn* (*æuuærdun*) ‘kneten, zerreiben, trainieren (vom Pferd)’ ist die perfektive Form *nĩuuærdĩn* (*nĩuuærdun*) abgeleitet. Sie, und nicht *nĩuærdĩn* (*nĩuærdun*) ‘einhüllen, einweckein’ trat aufgrund ihrer größeren semantischen Nähe zum Simplex *uærdĩn* (*uærdun*) ‘walken (Tuch, Filz)’ als perfektive Form in Opposition. Die in dem reichen Bedeutungsspektrum von *nĩuuærdĩn* (*nĩuuærdun*) zu findende Bedeutung des Simplex ‘walken’ ist wahrscheinlich erst sekundär aus der Aspektopposition zu erklären³⁸.

4.3 Geminatio nach dig. *fæ-*

Miller 1903:38f. leitet das ossetische Präverb *fæ-* (*fæ-*) aufgrund der nachfolgenden Geminatio, die er auch für das Ironische (!) angibt, von **pati-* ab. Dabei geht er davon aus, daß sich dieses Präverb noch als *fæts-* (*fæts-*) in Formen des Verbum substantivum, die mit Vokal anlauten, erhalten hat, vgl. z.B. *fæts-i* (*fæts-æi*) ‘er wurde’ u.a. Die perfektivierende Funktion vergleicht er mit slav. *po-*³⁹.

Benveniste 1959:98ff. führt dieses Präverb unter Vernachlässigung der Geminatio im Digorischen auf iran. **pa-* und weiter auf idg. **po-* zurück, wovon wiederum slav. *po-* abgeleitet ist, das analoge Funktion hat⁴⁰. Im Ansatz eines Präverbs *fæts-* (*fæts-*) schließt er sich Miller an und hält dieses außer im Verbum substantivum auch in Formen wie z.B. iron. *fæts-aǰĩr uĩn* ‘lernen’, iron. *fæts-agaiĩn* ‘anrühren, galoppieren lassen’ für existent.

Dieser Interpretation liegt offensichtlich die Entwicklung der Gruppe **-ti* in den Beispielen **rǰti* > **arti* > *arts* (*arts-æ*) ‘Speer’ **pinǰanti* > *fissĩnts* (*fin-sunts-æ*) ‘sie schreiben’ zugrunde. Hierbei ist jedoch zu beachten, daß diese Gruppe im Ossetischen je nach Umgebung unterschiedliche Entwicklungen zeigt. Die genannte Entwicklung ist an den absoluten Auslaut nach Nasal oder Liquide gebunden. Besser vergleichbar ist die postvokalische Entwicklung im

absoluten Auslaut: **kuti* > *kīdz* (*kui*) ‘Hund’, **winšati* > *ssædz* (*insæi*) ‘zwanzig’. Hierher wahrscheinlich auch die von Benveniste 1959:75f. vorgeschlagene Verbindung von dig. *æi* ‘ist’ < **hati* (vs. dig. *ants-æ* ‘sie sind’ < **hanti*)⁴¹.

In 4.4 wird jedoch gezeigt werden, daß es sich bei dem im Verbum substantivum und in den anderen, von Benveniste zitierten Verbalformen um ein ursprünglich in Tmesis stehendes enklitisches Element handelt, weshalb die Rückführung auf **pati-* abgelehnt werden muß.

Eine Analyse des Materials ergibt als normale Entwicklung für **pati-* im Ossetischen *fi-* (*fe-*) in altpräverbierten Verbalformen. Die jüngeren Vokalkontraktionen von produktivem *fæ-* (*fæ-*) mit nachfolgendem *æ-* oder *i-* (*i-*) ergeben immer *fe-* (*fe-*), so daß ein solcher Vorgang aufgrund des Ironischen klar differenziert werden kann. Für die auch außerhalb des Verbalbereichs gut zu sichernde Entwicklung von **pati-* > *fi-* (*fe-*) seien einige Beispiele gegeben: *fidar* (*fedar*) ‘stark’ < **pati-dār-*, *fidiin* (*feduun*) ‘versiegen’ < **pati-dū-*, *fidauin* (*fedauun*) ‘sich anpassen, passen’ < **pati-dā-*, *fidis* (*fedes*) ‘Verweis’ < **pati-daiša-*, *fippaiin* (*feppaiun*) ‘bemerken’ < **pati-pāy-*.

Daneben aber gibt es offensichtlich noch eine andere Entwicklung von **pati-*, wie bereits Bailey, TPhS 1945, 12f. durch die Verbindung von *fæinæ* (*fæinæ*) ‘einzeln’ mit av. *pa’tinā-* ‘verschieden, gesondert’ gezeigt hat. Er abstrahierte hieraus eine Entwicklung **pati-* > **pai-* > *fæi-* (*fæi-*), die entweder wie im vorliegenden Beispiel mit Erhalt des *i* oder mit Assimilation wie in *fæzzæg* (*fæzzæg*) ‘Herbst’ < **pati-z(a)yaka* repräsentiert sein kann⁴². Unter diese zweite Repräsentation ist die Geminatio des ossetischen Präverbs *fæ-* einzuordnen, die im Ironischen vereinfacht worden ist⁴³.

Sieht man das Material durch, so bleiben einige altpräverbierte nichtgeminerte Verbalformen übrig, die sich nicht ohne weiteres auf **pati-* zurückführen lassen: (*fæ*)*iχsiin* (*fexsuun*) ‘versiegen, abgetragen werden’, *fæilauin* (*felauun*) ‘wogen’, dig. *fæsmærun* ‘wissen, sich erinnern’, *fædzæχsin* (*fædzæχsun*) ‘vertrauen, beauftragen’, *fælivin* (*fælevun*) ‘betrügen’, *færazin* (*færazun*) ‘können, imstande sein’. Trotzdem lassen sich für einen Teil der Formen Hinweise finden, die auf eine Ableitung von **pati-* deuten⁴⁴.

In den beiden letzten Verben aber liegt offensichtlich das Präverb **fra-* zugrunde, wie sich aus der Vergleichung von *fælivin* (*fælevun*) mit ai. *pra-lip-* ‘betrügen’ und *færazin* (*færazun*) mit sa. *harays-* ‘to extend’ ergibt. Für die ungewöhnliche Entwicklung des Präverbs ist von dissimilativem Schwund der Liquide anstelle des Frikativs auszugehen.

Im Falle des produktiven Präverbs *fæ-* ‘weg, fort’ legt die Semantik eine Ableitung aus **apa-* nahe. Doch kann ein solcher Ansatz die Geminatio nicht erklären. Außerdem ist die lautlich-formale Ableitung von *fæ-* aus **apa-* problematisch. Hinzu kommt, daß innerhalb der altpräverbierten Formen sich kein

Beispiel findet, in dem die Ableitung aus **apa-* wahrscheinlich ist. Dies gilt auch für die Beispiele außerhalb des verbalen Bereichs, wie z.B. *fæzzæg*.

Geht man mit Benveniste von **pa-* aus, so ist zwar die lautliche Ableitung einwandfrei, doch die beiden anderen Bedenken bleiben. Allerdings läßt sich das letzte Gegenargument insofern abschwächen, als *fæ-* in altpräverbierten Verbalformen sicherlich nicht ausschließlich auf **pati-* rückführbar ist, was z.B. durch *fælivin* (*fælevun*) zu ai. *pra-lip-* bewiesen wird. Außerdem muß produktives *fæ-* ebenso wenig wie *ba-* und *ær-* in der altpräverbierten Schicht unbedingt repräsentiert sein.

Ich gehe daher, in Analogie zum Zusammenfall, von **pati-* und **apa-* in sa. *pa-*, von einem Zusammenfall von **pati-* und **pa-* im produktiven Präverb *fæ-* aus.

4.4 Das Element *-ts-* im Ironischen

Wie bereits in 4.3 erwähnt, hat Miller in Formen des Verbum substantivum wie z.B. *fætsi* (*fætsæi*) einen Reflex für **pati-* gesehen. Dem folgend glaubte Benveniste diesen Reflex auch vorhanden in Formen wie z.B. iron. *fætsaχ̣ir uin* oder *fætsagaiin*.

Die deskriptiven Grammatiken lehren hier das Eintreten eines Elements *-ts-* zwischen (produktives) Präverb und (altpräverbiertes) *a-* im Ironischen, dem im Digorischen *-i-* entspricht⁴⁵: *batsagurin* (*baiagorun*), *ratsamonin* (*raiamonun*), *fætsarχ̣aiin* (*fæiiarχ̣aiun*), *nitsaχ̣sin* (*niiiaχ̣essun*), *atsagurin* (*aiagorun*). Im Ironischen findet sich *-ts-* sogar nach *ær-*: iron. *ærtsamonin* usw. Außerdem wechselt im Ironischen manchmal *-ts-* mit *-i-*. Nach *ni-* (*ni-*) und dig. *fæ-* tritt regelmäßig Geminatio ein⁴⁶. Daß es sich im Falle des vor allem im Digorischen verwendeten *-i-* um einen Hiatusstilger handelt, bedarf wohl keiner besonderen Begründung. Die gleiche Funktion aber hat auch dea im Ironischen vorherrschende *-ts-*.

Für die präverbierten Formen des Hilfsverbs ist vom gleichen Sachverhalt auszugehen, wenngleich mit dem Unterschied, daß hier *-ts-* auch un Digorischen verbreitet ist: *fætsi* (*fætsæi*), *istsi* (*istsæi*), *batsi* (*batsæi*) usw. Außerdem sind solche Doppelformen zu beachten wie z.B. *fæuain* (*fæuainæ*) neben *fætsain* (*fætsainæ*) oder *isuain* (*isuainæ*) neben *istsain* (*istsainæ*)⁴⁷ usw.

Historisch gesehen handelt es sich m.E. um das Relikt eines ursprünglich im Tmesis stehenden enklitischen Elements, das in der Funktion des Hiatusstilgers im Ironischen produktiv geworden ist. Ob eine etymologische Verbindung mit dem ebenfalls nur im Ironischen produktiv gewordenen, in Tmesis stehenden Element *-tsæi-* besteht, bleibt offen⁴⁸. Wir haben somit für das Ironische außer dem bislang bekannten *-tsæi-* noch den Hiatusstilger *-ts-* in der durch das »Wackernagelsche Gesetz« geregelten alten enklitischen Stellung.

4.5 Skizze des Aufbaus der »orientacia«

Der Aufbau des produktiven Systems vollzog sich ausgehend von den in altpräverbiierten Verbalformen überlieferten Präverbien. Dies wird in funktionaler Hinsicht besonders deutlich bei *ni-* (*ni-*). Die beiden produktiven Präverbien (*i*)- (*is-*) und *fæ-* (*fæ-*) haben einerseits kein so klar überliefertes Korpus altpräverbierter Verbalformen, andererseits sind sie nicht in das System der »orientacia« miteinbezogen. Das ebenfalls mit einem klaren Korpus überlieferte *a-* (*a-*) ist als produktives Präverb nur im Ironischen vorhanden. Gemäß der Analyse unter 4.2 ist das historisch aus der Neupräverbierung von *æ-* (*æ-*) + Geminatio mit *ni-* (*ni-*) erwachsene *ni-* (*ni-*) + Geminatio erst aufgrund der sekundären Aspektopposition zum Simplex verallgemeinert worden.

Beim Aufbau der »orientacia« trat hierzu das etymologisch schwierige *ær-* (*ær-*) in deiktische Opposition. Abaev 1949:27 hatte es mit av. *aθrā* 'hier, dahin' verglichen, was von Benveniste 1959:97 zurecht zurückgewiesen wurde. Nach Benveniste, l.c. gehört es vielleicht zu ved. *arām*, av. *arəm* 'recht, passend'. Bailey hat *ær-* (*ær-*) mit der Wurzel *ar-* aus ai. *arva-*, belegt in ai. *arvāvat-* 'Umgebung', *arvāk* 'hierher' u.a. verbunden⁴⁹. K. Hoffmann hat die ai. Formen als sekundär metathesiert und zu einem Adverb **arvā* gehörig erwiesen, welchem av. *aorā* ~ *avrā* 'herab, her' und wohl auch ap. *aurā* 'herab' entsprechen. Obgleich eine exakte lautliche Ableitung mir nicht möglich ist, gehört *ær-* (*ær-*) sicherlich in einen etymologischen Zusammenhang hierzu⁵⁰.

Hierbei scheint mir die »her«-Deixis auch aufgrund von Formen wie iron. *æri!* 'gib her!, her (damit)!' im Ossetischen primär wirksam geworden zu sein⁵¹.

Dies paßt zu dem nach allgemeiner Auffassung aus *ær-* und ba-komponierten Präverb *ærba-* (*ærba-*) 'herein', in dem *ær-* (*ær-*) für die »Her«-Deixis steht. In Opposition dazu befindet sich das etymologisch ebenfalls umstrittene *ba-* (*ba-*) 'hinein'.

Die semantisch einwandfreie Ableitung des letzteren durch Miller 1903:82 aus **upa*, der auch Abaev 1958:231 folgt, scheint mir mit der von Bailey, TPhS 1961:55 vorgenommenen Nuancierung der Ableitung aus **upā-* gegen Benveniste 1959:97f. auch lautlich richtig zu sein. Benveniste, l.c. widerspricht sich selbst, wenn er postuliert: »En fait il n'y a pas un seul exemple qui demontre le traitement oss. *b* d'un ancien **p* après voyelle« und trotzdem l.c., p. 31 dig. *bæl* auf **upari* zurückführt. Die hier postulierte Entwicklung von **up-* zu oss. *b-* (*b-*) scheint mir auch in oss. *bæstæ* (*bæstæ*) 'Land, Ort' zu ai. *upásthā-* 'Schoß' mit späterer Umdeutung nach *upa-sthā-* vorzuliegen.

Möglicherweise gehört auch sa. *bā-* dazu, wenn es mit Bailey, l.c. auf **upāk* zurückzuführen ist⁵².

Aus *ær-* und *a-* komponiert ist das Präverb *ra-* (*ra-*), dessen ältere Form *æra-* im Digorischen noch gebräuchlich ist⁵³. Hinsichtlich der Funktion im System müssen wir das Digorische und Ironische unterscheiden: das Digorische weist die lautgeschichtlich ältere Form in bestimmten Kontexten auf, das Präverb ist aber nicht wie im Ironischen in das System der »orientacia« miteinbezogen. Im Ironischen steht es in Opposition zu produktivem *a-*, das im Digorischen ganz fehlt. Da wir im Ossetischen keine mit *ra-* (*ra-*) altpräverbierten Verbalformen vorfinden, müssen wir davon ausgehen, daß die Komposition jung mit einem wieder produktiv gewordenen Präverb *a-* aufzufassen ist.

Die Tatsache, daß *a-* aber nur im Ironischen produktiv geworden ist, weist darauf hin, daß die Komposition *ær-* und *a-* im Ironischen erfolgt ist, wovon es ins Digorische gedrungen ist⁵⁴ und aufgrund der größeren Konservativität des digorischen Dialekts die lautlich ältere Form in bestimmten Kontexten bewahrt hat. In gleicher Richtung deutet der im Ironischen fortgeschrittenere Ausbau der »orientacia«, wo *ra-* (< **ær-a-*) zu *a-* in Opposition getreten ist.

4.6 Beziehungen zum Georgischen bzw. Slavischen

Materielle Entlehnungen⁵⁵ können weder aus dem Slavischen, noch aus dem Georgischen festgestellt werden. Die von Abaev 1965:64f. behauptete etymologische Übereinstimmung von slav. *vъz-/vъs-* mit osset. *z-/s-* (*z-/s-* ~ *æz-/æs-*) und slav. *po-* mit osset. *fæ-* (*fæ-*) ist für den zweiten Fall gemäß 4.3 so nicht zu halten. Ebenso wenig ist Abaevs Hypothese einer Entlehnung von iron. *tsæ-* < geo. *ča-* zu halten⁵⁶. Für den ersten Fall ist neben der grundsprachlichen etymologischen Identität eine skytho-slavische Lehnbeziehung nicht ausgeschlossen, doch findet sich kein Material, sie positiv zu belegen. Die skythischen Sprachreste liefern keinen Hinweis auf produktive Präverbien, sondern lediglich auf einige der älteren Schicht, unter denen osset. *z-/s-* nicht überliefert ist⁵⁷.

Unbestritten bleibt natürlich die funktionale Übereinstimmung hinsichtlich des auf Präverbierung aufbauenden Aspektsystems. Diese ist besonders deutlich zwischen Russisch und Ossetisch⁵⁸. Hierbei muß das Neugeorgische aber ebenfalls einbezogen werden. Sie im Ossetischen auf russischen Einfluß zurückführen zu wollen⁵⁹, ist im Rahmen solcher Argumentation schon aufgrund der wesentlich älteren historischen Kontakte mit Georgien unwahrscheinlich⁶⁰.

Wenngleich die Priorität eines etwaigen Einflusses auf den Aufbau eines Aspektsystems durch Präverbierung seitens des Slavischen bzw. des Neugeorgischen nach wie vor schwierig festzulegen ist, scheint es mir doch Hinweise zu geben, die den Aufbau der »orientacia« in die Nähe des Georgischen rücken.

In beiden Fällen jedoch kann es sich immer nur um Lehnbeziehungen im Sinne von »loanshifts«⁶¹ handeln.

Zunächst ist festzustellen, daß ein System der »orientacia« nur dem Ossetischen und Georgischen eigen ist. Im Georgischen ist die einfache »hin«- und »her«- Deixis durch das in beiden Gliedern unkomponierte Gegensatzpaar *mi-* vs. *mo-* ausgedrückt. Kommt eine weitere Bestimmung der Bewegung im Raum hinzu, so wird diese im Georgischen durch ein bestimmtes Präverb ausgedrückt, an das in der »her«- Deixis *mo-* angefügt wird, während in der »hin«- Deixis *mi-* als redundant entfällt. Im Ossetischen ist das System der »orientacia« weniger als im Georgischen ausgebaut. Es besitzt z.B. keine Entsprechung zum Ausdruck der einfachen Deixis wie das Georgische in *mi-* vs. *mo-*, wovon ausgehend das georgische System der »orientacia« gebildet ist. Geht man im Ossetischen von *ærba-* als komponiert aus, so muß für den Aufbau der »orientacia« von dem Gegensatzpaar *ni-* (*ni-*): *ær-* (*ær-*) ausgegangen werden, wobei die übrigen Glieder der »orientacia« in der »her«-Deixis, analog dem geo. *-mo-*, mit *ær-* komponiert sind⁶².

Einen Hinweis für einen möglichen Einfluß des Georgischen bietet die stärker ausgebaute »orientacia« im Ironischen, was in diesem Falle aus der Kontaktstellung plausibel wäre. Wie immer man die Rolle des Georgischen beurteilt, so spricht jedenfalls für den primären Ausbau der »orientacia« im Ironischen, dessen stärker assimilierende Charakter, sowie der zuletzt erfolgte Einbau des nur mehr im Ironischen wieder produktiv gewordenen *a-*.

Dies stimmt mit dem generell konservativeren Charakter des Digo-rischen zusammen, der sich außerdem in den besprochenen Zügen des geringer ausgeprägten unverbierenden Charakters, dem Erhalt der Geminatio nach *fæ-*, dem Erhalt von *i-* aus **wi-* auch im absoluten Anlaut und der Bewahrung von *æra-* in bestimmten Kontexten zeigt.

NOTIZEN

¹ Sowohl die Anregung zur Bearbeitung vorliegender Thematik, als auch wertvolle Hinweise und Kritik verdanke ich Prof. Emmerick (Hamburg).

² K. H. Schmidt, Zur Sprachtypologie des Ossetischen, *Bedi Kartlisa* 27, 1970, 161-168.

³ Vgl. z. B. Abaev 1949:106f., 420f; Abaev 1964:76ff.; Abaev 1965:54ff.; Achvlediani 1960:179ff; Achvlediani 1963:238ff.; Bagaev 1965:280ff.; Bailey. TPhS 1945, 1-37; Bailey, TPhS 1946, 202-206; Bailey, BSOAS 12, 1948, 329-332; Bailey, BSOAS 21, 1958, 535 f; Bailey, JRAS 1961, 54ff.; Benveniste 1959:93ff; L. Gaál, Ursprung des ossetischen Verbalpräfixes *ra-*, AOH, 1960, 145-160; Isaev 1966:80ff.; Miller 1903:81ff.

⁴ Vgl. A. Šanize. Kartuli enis gramat'ikis sapuzvlebi I, Tbilisi, 1973, 240f. und ders. *Žveli kartuli enis gramat'ika*. Tbilisi. 1976, 71.

⁵ Hier und im folgenden wird bei ossetischen Formen zunächst die literatursprachliche ironische Form zitiert, der sich die digorische Form in () anschließt. Wird nur ein Dialekt zitiert, so ist die Form durch »iron.« bzw. »dig.« gekennzeichnet.

⁶ Vgl. Bagaev 1965 : 288 Anm. Die fehlende Geminatio glottalisierter Verschlusslaute ist sicherlich mit ihrer fehlenden Aspiration verbunden. Achvlediani 1960:120 glaubt Geminatio auch bei ihnen testzustellen, jedoch weniger ausgeprägt.

⁷ Nach Bagaev, l.c. nur ts-.

⁸ Abaev 1926:102 sagt »... parallel'no s nī- v tom že značenii (s neulovimo-otličnym ottenkom) pojavljaetsja inogda prefiks tsæ-«. Nach Bagaev, l.c. vertritt es ebenfalls nī- bei Verben, die mit æ- oder ɬ- anlauten. Nach Achvlediani 1963:244f. kommt es sowohl in der Literatursprache als auch in allen ironischen Mundarten vor und beschreibt die Bewegung »herunter«! Nach Abaev 1926:103 findet es sich häufiger in südossetischen als in nordironischen Mundarten. Dem widerspricht Bagaev, l.c. Jedenfalls kommt es nach Übereinstimmung aller Quellen im Digorischen nicht vor. Wahrscheinlich steht es außerhalb der »orient'acia«. Ein etymologischer Ansatz findet sich außer bei Abaev, l.c. und Bagaev, l.c. auch bei Bailey, TPhS 1945:7f., vgl. hierzu auch Emmerick 1968 : 231.

⁹ So bei Miller 1934:1570 ohne Angabe einer digorischen Form vs. *sxoiin* (*sxaiun*) 'stoßen (imperf.)' bei Miller 1929:1151.

¹⁰ Die von Abaev 1958:473 gegebene Analyse in *fæ-i-du-*, die vermutlich auf Miller 1934:1426 zurückgeht, ist abzulehnen, da in einem solchen Falle auch für das Ironische *fæ-* zu erwarten wäre, vgl. Bagaev 1965:32. Wir haben hier den Fall, daß das im allgemeinen weniger archaische Ironische für die Rekonstruktion signifikant ist. Miller verzeichnet die ironische Form nicht.

¹¹ Zu einer Restproduktivität von *æm-* (*æm-*) im nominalen Bereich vgl. Abaev 1958:133. Zu dem nicht mehr produktiven Präverb *ræ-* (*ræ-*). das Benveniste 1959:94 noch dem produktiven System zuordnen möchte, vgl. Gaál, l.c. 145f Zur Frage eines altpräverbierten *fæ-* (*fæ-*) vgl. unter 4.3.

¹² Als Abweichungen kommen in Betracht: dig. *atsauun* 'betasten, durchsuchen'; *fæltærin* (*fæltærun*) 'erfahren', vgl. die bei V. S. Sokolova, *Očerki po fonetike iranskich jazykov*, Bd. II, Moskva-Leningrad, 1953, 38 zitierte Form [*fælt^hærd*]; im Glottokklusiv von dig. *fælk'ærun* zeigt sich bereits die Desaspiration. Dies gilt auch für das dazu gehörige *nik'ul'in* (*nik'olun*) mit der gleichen Bedeutung 'blinzeln', *t'indz'in* (*itindzun*) 'ausdehnen' ist u.U. von *ift'indz'in* (*ieftindzun*) 'spannen' beeinflusst. Desaspiration liegt wohl vor, vgl. den Eintrag bei Abaev 1958:555 mit stimmhaftem Frikativ. Außerdem ergibt pir. *θ intervokalisches regelmäßig *t* in beiden Dialekten. Nicht sonorisiert ist ebenfalls *tau'in* (*itauun*) 'säen'.

¹³ Formen wie *ænt'ær'in* (*ænt'ærun*) 'vertreiben, verbannen' neben *tær'in* (*tærun*) 'treiben, jagen' oder *ænt'uχ'in* (*ænt'oχun*) iron. 'zusammenziehen', dig. 'werfen' neben *tux'in* (*toχun*) 'drehen, wickeln' interpretiere ich als stimmlos desaspiriert (mit glottalisierter Realisie-

zung unter »kaukasischem« Einfluß). Vermutlich gehört auch *zduχin* (*zdoχun*) 'drehen, wenden' u.a. hierher.

¹⁴ Vgl. Abaev 1964:§ 12 und Bagaev 1965:§37. Die Frage des Erhalts der Aspiration in der Morphemfuge nach produktivem Präverb wird unter 4.2 behandelt.

¹⁵ Vgl. Abaev 1973:360. Zur ironischen Form vgl. Bigulaev et al., *Osetinsko-russkij slovar'*, Ordžonikidze. 1970, 355, außerdem allgemein Achvlediani 1960:124. Für *u-* (*uo-*) < **awa-* finden sich keine Beispiele, *fi-* (*fe-*) < **pati-* wird unter 4.3 behandelt.

¹⁶ Benveniste 1959:94,98. Leider gibt er l.c. keine Beispiele.

¹⁷ Zu dem von Miller als Präverb aufgefaßten *-ts-* vgl. unter 4.4. Das bei Miller 1903:83/9. gegebene *nini-værdetæ* 'bedeckt!, verwahrt!' finde ich sonst nirgends. Es ist aber sicherlich zu werten wie z.B. iron. *ninnimæχsta* 'er verbarg' (Abaev 1973:204). Zu weiteren Beispielen mit altpreverbierem *ni-* (*ni-*) vgl. Achvlediani 1963:244. Umgekehrt finde ich als einziges Beispiel, das aufgrund seiner Geminatbildung als dem produktiven System zugehörig aufgefaßt werden könnte: *ničqærin* (*ničqærin* ~ *ničqærun*) 'schlucken' (Abaev 1973:205f.). Dagegen aber spricht neben der digorischen nicht geminierten Variante entschieden die Tatsache, daß kein Simplex mehr dazu existiert. Denn jeder produktiv preverbiierten Verbalform steht notwendigerweise ein Simplex gegenüber.

¹⁸ Vgl. G. Achvlediani, *Preverbnyj tmezis v osetinskom jazyke*, KSINA 67, Iranskaja filologija, Moskva, 1963, 11-15. Achvlediani, l.c., 12 interpretiert es etymologisch als Gen. Sg. zu tsi 'was'. Dies findet seine typologische Stütze im Altgeorgischen, wo *raj* 'was' das am häufigsten in Tmesis stehende Element ist.

¹⁹ Vgl. K.H. Schmidt 1969:96-105 und ders., *Bedi Kartlisa* 27, 1970, 167.

²⁰ Vgl. K. H. Schmidt, l.c.

²¹ Isaev 1966:84; vgl. auch die Beispiele bei Miller 1903:84/17.

²² Abaev 1964:§ 154 entgegen Abaev 1949:421.

²³ Isaev 1966:85 und Abaev 1964:§ 144.

²⁴ E.J.A. Henderson, *A Phonetic Study of Western Ossetic (Digoron)*, BSOAS 13, 1949, 36-79, bes. 68 f.

²⁵ Vgl. Henderson, l.c. und besonders Job 1977:78ff.

²⁶ Den Nachweis führt Benveniste 1959:105.

²⁷ Job 1977:81. Ob sich alle weiteren Beispiele sowohl von Typ (a), als auch von Typ (c) historisch als Assimilationen erklären lassen, bleibt zu prüfen.

²⁸ Beachte die bei Abaev 1973:275 verzeichneten dig. »Varianten« *γazt* ~ *γazd*. Die Unterscheidung stimmt natürlich auch für das Digorische. Lediglich zeigt sich die Minimalopposition in vorliegendem Beispiel im Digorischen wegen der Lautkorrespondenz dig. *γ* zu iron. *q* nicht so deutlich.

²⁹ Job 1977.

³⁰ Dagegen spricht nicht, daß es zu jedem ossetischen Verbum ein bestimmtes Part. Prät. gibt, da hierauf ein Teil der Verbalkonjugation aufgebaut ist.

³¹ Vgl. Abaev 1949:516 Anm. 1 und Bagaev 1965-28

³² Achvlediani 1960:122-131.

³³ Zur Festlegung von langer und kurzer Silbe im Ironischen durch die »starken« und »schwachen« Vokale (a, e, i, o, u vs. æ, ð) vgl. z.B. Bagaev 1965:§ 24 oder Abaev 1964 :§ 5. Zur Regelung im Digorischen vgl. H.W. Bailey, L'accento digoron, Ric. ling. I. 1950, 58-66. Zur Betonung im Ironischen vgl. außerdem N. Trubetzkoy, Die phonologischen Grundlagen der sogenannten »Quantität« in den verschiedenen Sprachen, Scritti in onore di Alfredo Trombetti, Milano, 1936, 155-174, bes. 160. Zur Sonorisierung vgl. auch Bagaev 1965:49f. und zu dessen Ablehnung von Achvledianis Hypothese bes. l.c. 50 Anm.

³⁴ Vgl. Isaev 1966:27 und Bailey, l.c. 61 (dazu Isaev, VJa 1957/4:109).

³⁵ So schon offenbar früher von ihm geäußert, vgl. Henderson, l.c. 70 Anm. 1.

³⁶ So schon bei Miller 1929:900 und Abaev 1958:223.

³⁷ Vgl. z.B. das bei Miller 1929:640 quasiphonematisch dargestellte dig. (i)šjesun 'aufnehmen' mit der von Henderson, l.c. 71 festgestellten Realisierung [ijfesun].

³⁸ Zur reichen Semantik vgl. die Einträge bei Miller 1929:894, der zwei Homonyme postuliert. Vgl. auch die Einträge bei Abaev 1958 und Abaev 1973, sowie Bigulaev et al., l.c. 318 für das Ironische.

³⁹ Miller, l.c., 83.

⁴⁰ Benveniste, l.c., 101.

⁴¹ Die iron. Form i 'ist' verkürzt neben is (Benveniste, l.c.) muß zusammen mit dig. ies auf *ist (iest) < *aisti zurückgeführt werden. Im gedeckten Auslaut der iron. Pluralformen (ð)st-æm, (ð)st-ut, (ð)st-ð scheint mir der Dental noch erhalten. Insgesamt ist die Entwicklung für auslautendes *-ti nach Sibilant klar zu belegen, vgl. z.B. fist (fest) 'Wolle' < *paišti-, fistæg (festæg) 'zu Fuß, Fuß-' < *paisti-aka. Zu weiteren Beispielen vgl. Abaev 1949:374.

⁴² Vgl. Bailey, BSOAS 12, 1948, 329.

⁴³ Vgl. Abaev 1958:475 s.v. fippaiñ (feppaiun) mit gleicher Auffassung.

⁴⁴ So leite ich die beiden ersten Verben in ihren digorischen Formen durchaus von *pati-ab, während die ironischen Formen mit *wi- altpräverbiert sind, an welche erst später fæ- getreten ist. Die erste ironische Form ist mit fæ- nur bei Miller 1934:1361 verzeichnet, während Abaev 1958:560 ausschließlich iron. ixsñ gibt. Dig. fæsmærun wird man nicht von av. paiti-šmar- trennen wollen. Vielleicht ist vor Doppelkonsonanz Vereinfachung statt Assimilation eingetreten. Das mit sa. pacas- verbundene fædzæxsñ (fædzæxsun) weist in seiner sa. Form auf älteres *pat-, vgl. Bailey, JRAS, 1961, 54f. und Emmerick 1968:63, 235. Im Falle von færazñ (færazun) ist die Etymologie nicht eindeutig geklärt, obwohl mir aufgrund der Parallele mit arazñ (arazun) die morphematische Trennung in fæ-razñ (fæ-razun) richtig erscheint. In diesem Falle und für fælivñ (fælevun) kann ich eine Verbindung mit *pati- nicht herstellen.

⁴⁵ Vgl. Abaev 1949, 420f., Abaev 1964:§27, Bagaev 1965:34, Isaev 1966:22.

⁴⁶ Bagaev 1965:§ 66. Anm. 1-3.

⁴⁷ Vgl. Abaev 1949:411.

⁴⁸ Vgl. unter 4.1. Letzteres kommt durchaus auch im Digorischen, aber ohne die imperfektivierende Funktion vor, z.B.: ratsæiievñudæi = raiievñudæi 'verminderte' oder nitstsæikal-

dæi = *nikkaldæi* ‘brach zusammen’, Abaev 1949:419. Zur Frage einer etymologischen Verbindung wiederum mit der Partikel *tsæi* (*tsæi*) ‘nun, los’, die im Digorischen in Tmesis stehen kann, vgl. Abaev 1958:299.

⁴⁹ Zur Anleitung mit Parallelen aus weiteren Sprachen vgl. Bailey, BSOAS 21, 1958, 535f. Die von Bailey, TPhS, 1946, 203f. vorgetragene Ableitung aus **adi-* wird von ihm aufgegeben. Die von Benveniste, l.c. und von Bailey, BSOAS 21, 1958, 536 vertretene Verbindung mit *Šuyni ar* bleibt hiervon unberührt; vgl. G. Morgenstierne, Etymological Vocabulary of the Shughni Group, Wiesbaden, 1974, 15.

⁵⁰ Vgl. K. Hoffmann, Aufsätze zur Indoiranistik, Bd. 2, Wiesbaden, 1976, 390f. So deutlich der etymologische Zusammenhang zwischen *ær-* (*ær-*) ‘herab’ und av. *avarə* ‘herab’ ist, so schwierig ist eine lautlich befriedigende Ableitung. Ich möchte deshalb noch einen anderen Lösungsansatz zur Diskussion stellen: Vielleicht ist *ærba-* (*ærba-*) ‘herein’ als nicht komponiert aufzufassen und mit der von K. Hoffmann, l.c. rekonstruierten arischen Grundform **aurā* ‘herab, herwärts’ zu vergleichen. Die Semantik halte ich aufgrund der im Av. auftretenden Opposition *parāčā*: *orāčā* ‘hin und her’ für nicht problematisch. Ein Vorzug liegt in der Möglichkeit der Rückführung auf ein Richtungsadverb, wie sie typologisch häufig zur Bildung von Präverben herangezogen werden. Schwierig bleibt lautlich eine parallel zum Ai. anzunehmende Metathese, sowie die Entwicklung eines labialen Verschußlautes. U.U. könnte man davon ausgehen, daß *ærba-* nach dem in deiktischer Opposition stehenden *ba-* sekundär umgebildet worden ist. Eine aus dieser Opposition heraus erfolgte Abstrahierung von *ær-* würde die Schwierigkeit der lautlichen Ableitung umgehen.

⁵¹ Vgl. Miller 1927:205. Zur Verkürzung von *æri!* < *ær-is!* Imper. zu *ærisin* (*æresun*) ‘herabnehmen, herabwerfen’ vgl. umgangssprachliches georgisches *mo-me!* < *mo-mec(i)!* ‘gib her!, her(damit)!’, wobei in der georgischen verkürzten Form die Verbalwurzel *c-* ‘schlagen, geben’ bereits nicht mehr enthalten ist.

⁵² Die von Benveniste 1959:98 vorgenommene Verbindung des Präverbs mit der – nach Abaev 1958:229 nur dig. – Partikel *ba* ‘denn, aber, doch’ kann jedenfalls nicht mit Benveniste, l.c. und Abaev, l.c. zu av. *bā* ~ *baḍā* gestellt werden, da letzteres nach Gershevitch, The Avestan Hymn to Mithra, Cambridge, 1959, 206f. als Adverb »at times« zu erklären ist. Zu sa. *bā-* vgl. auch Emmerick 1968:239.

⁵³ Vgl. Isaev 1966:81 Anm. Obwohl Gaál die digorische Form *æra-* offensichtlich nicht kannte, kam er doch im Verlaufe seiner Untersuchung über das Präverb *ra-* zu dessen Ableitung aus *ær-* + *a-* (Gaál, l.c. 159) Allerdings nimmt er l.c. eine zweite Quelle *ræ-* + *a-* an, was schon aufgrund der von ihm selbst vertretenen Auffassung der Improduktivität von *ræ-* abzulehnen ist (Gaál, l.c. 146).

⁵⁴ Entgegen Isaev 1966:83 Anm. Bei den von ihm angeführten Beispielen handelt es sich ausschließlich um altpräverbierte Verbalformen.

⁵⁵ D.h. mit »morphemic importation« in der Terminologie Haugens, vgl. E. Haugen, The Analysis of Linguistic Borrowing, Lg26, 1950, 210-231.

⁵⁶ Vgl. hierzu unter 2.

⁵⁷ Solcher Art sind auch die von Abaev 1949:227 angeführten Präverbien. Das von Abaev 1965:64 mit russ. *voz-mutit'* verglichene iron. *iz-mæntin* ist zwar grundsprachlich etymologisch identifizierbar, sollte es aber entlehnt sein, so besagt dies nichts für das Aspektsystem, da es sich um eine klar altpräverbierte imperfektive Form handelt. Zu Abaevs Argumentation vgl. auch Abaev, Isoglosse scito-europee, *Studia classica et orientalia* Antonino Pagliaro oblata, I. Roma. 1969. 21-61. bes. 45.

⁵⁸ Nichts anderes beweist die Liste russisch-ossetisch funktionaler Entsprechungen bei Abaev, l.c. 47 f.

⁵⁹ Jüngst wieder Fischer, KZ91, 221 für osset. *fæ-* (*fæ-*).

⁶⁰ Zu intensiveren russisch-ossetischen Kontakten kam es erst im ausgehenden, 18. Jhrdt., während mit georgisch-ossetischen Kontakten seit der Einwanderung der Osseten in den zentralen Kaukasus, also spätestens seit dem 13. Jhrdt. nach dem Mongolensturm, zu rechnen ist.

⁶¹ Zum Terminus vgl. Haugen. l.c.

⁶² Dieser komponierte Charakter stimmte typologisch mit dem Georgischen überein. Geht man jedoch von *ærba-* als nicht komponiert aus, sondern als mit *pir. *aurā* in Verbindung stehend, so müßte der Aufbau hiervon seinen Ausgang genommen haben und ein abstrahiertes *ær-* einerseits zu *ni-* (*ni-*) in Opposition getreten und andererseits mit *a-* zu *æra-* bzw. *ra-* komponiert worden sein. In beiden Lösungsansätzen ist von der späten Komposition des letzteren auszugehen.

BIBLIOGRAPHIE

Mehrfach zitierter Arbeiten ohne Zeitschriftenartikel

- ABAEV, V.I., Osetinskij prefiks *ðæ-*, Jafetičeskij sbornik 1926, V, Leningrad, 1927, 102-104.
ABAEV, V. I., Osetinskij jazyk i fol'klor, Moskva-Leningrad, 1949.
ABAEV, V.I., Istoriko-ëtimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka, I, A-K', Moskva-Leningrad, 1958.
ABAEV, V. I., A Grammatical Sketch of Ossetic. The Hague (= engl. Übersetzung von V.I. Abaev, Grammatičeskij očerk osetinskogo jazyka, Ordžonikidze, 1959), 1964.
ABAEV, V.I., Skifo-evropejskie izoglossy, Moskva, 1965.
ABAEV, V.I., Istoriko-ëtimologičeskij slovar osetinskogo jazyka, II, L-R, Leningrad, 1973.
ACHVLEDIANI, G. S., Sbornik izbrannyh rabot po osetinskomu jazyku, I, Tbilisi, 1960.
ACHVLEDIANI, G. S. (red.), Grammatika osetinskogo jazyka, I, Ordžonikidze, 1963.
BAGAEV, N. K., Sovremennyj osetinskij jazyk, I, Ordžonikidze, 1965.
BENVENISTE, É., Études sur la langue ossète, Paris, 1959.
EMMERICK, R. E., Saka Grammatical Studies (London Oriental Series 20), London, 1968.
ISAEV, M.I., Digorskij dialekt osetinskogo jazyka, Moskva, 1966.
JOB, D. M., Probleme eines typologischen Vergleichs iberokaukasischer und indogermanischer Phonemsysteme im Kaukasus, Frankfurt/M.-Bern, 1977.

- MILLER, V., Die Sprache der Osseten, Grundriß der iranischen Philologie (Hrsg. W. Geiger und E. Kuhn), Anhang zum ersten Band, Strassburg, 1903.
- MILLER, V., Ossetisch-Russisch-Deutsches Wörterbuch, Band I/II/III (Nachdruck The Hague-Paris, 1972), Leningrad, 1927/1929/1934.
- SCHMIDT, K.H., Zur Tmesis in den Kartvelsprachen und ihren typologischen Parallelen in indogermanischen Sprachen, Jubilejnyj sbornik posvjaščennyj Georgiju Saridanoviču Achvlediani, Tbilisi, 1969, 96-105.

Roland BIELMEIER

ZUR ENTWICKLUNG DER OSSETISCHEN DEKLINATION

Die ossetische Pluralbildung auf *-tæ* (Nom. Pl) kennt einige Besonderheiten. So bilden die auf alte *r*-Stämme zurückgehenden Verwandtschaftsbezeichnungen *fid* (*fidæ*) 'Vater', *mad* (*madæ*) 'Mutter' und *ærvad* (*ærvadæ*) 'Verwandter, Bruder' deskriptiv gesprochen den Plural auf *-æltæ*¹. Im digorischen Dialekt kommt diese Bildung daneben noch fakultativ bei *nostæ* 'Schwiegertochter' und bei *uosæ* 'Frau' vor². In einigen Untermundarten des Digorischen hat sie sich, ebenfalls als fakultative Bildung, noch weiter ausgedehnt³.

Bereits Schiefner 1868, S. 19 verwies auf Fr. Müller 1861, S. 8, 11, der iron. *fidæltæ* mit ai. *pitaras* verglichen hat. Miller 1903, S. 41, legte fragend arisch **pit-ar-as* zugrunde. Unerklärt ist aber noch immer der Übergang von *r* zu *l*.

Um dies zu verstehen, soll zunächst auf eine andere Tatsache hingewiesen werden. Im Ossetischen ist sowohl im ironischen als auch im digorischen Dialekt der Vokativ Singular gewöhnlich formal identisch mit dem Nominativ Singular. Doch bereits 1868 verwies Stackelberg auf die bei Lukas XVI, 24 vorkommende alte ironische Vokativform *o fidæ! Abraame pátær 'Aβraám*⁴.

Es ist bekannt, daß der Übergang von *r* zu *l* im Ossetischen, soweit er nicht durch Dissimilation bedingt ist, an folgendes silbisches oder unsilbisches *i* gebunden ist.

Daß wir im Falle von *fidæ!l* von einer entsprechenden Form ausgehen können, zeigt die Einbeziehung des Soghdischen. In den christlichen Texten finden sich folgende Belege:

ptr̥y (Nom. Sg.)
ptr̥y̆ (Gen. Sg.)
ptr̥' (Abl./Vok. Sg.)⁶

Die Ableitung des soghdischen Nom. Sg. auf *-i* aus **-ah* der thematischen Stämme ist zuerst von Tedesco vorgenommen worden und gilt heute als

allgemein akzeptiert⁸. Die Entwicklung wurde von Tedesco, l.c., auch für das Khotansakische und das Paschto nachgewiesen, dem nunmehr auch das Ossetische angeschlossen werden kann:

fɪdæl < **pitari* < **pitarah*

Eine weitere Parallele für die dargestellte Lautentwicklung im Ossetischen ist der Gebrauch des Gen. Sg. nach Zahlwörtern über „eins“: iron. *iu bon* ‘ein Tag’, aber *dɪuuæ boni* ‘zwei Tage’, dig. *duuæ bæxi* ‘zwei Pferde’ usw. Die „Genitivendung“ *-i* (*-i*) geht sicherlich auf den alten Nom. Pl. **-ah* zurück. Das Yaghnobi zeigt das gleiche Muster: *tiray yówi* ‘drei Kühe’⁷.

Die These lautet daher: iron. *fɪdæl* aus **pitarah* (Nom. Sg. m. themat. St.) neben *fɪd* (*fidæ*) aus **pitā* (Nom. Sg. m. r-St.) wie dig. *χuæra*⁸ ‘Schwester’ aus **hwaharā* (Nom. Sg. f. themat. St.) neben iron. *χo* ‘id.’ aus **hwahā* (Nom. Sg. f. r-St.). Dabei hat sich in der Primärfunktion des Nominativ *fɪd* (*fidæ*) durchgesetzt, während in der Sekundärfunktion des Vokativ iron. *fɪdæl* als Relikt erhalten ist.

Hübschmann hatte in *fɪdæl* einen alten obliquen Kasus vermutet und ai. *pitāram* „etc.“⁹ verglichen. Der alte Akkusativ kann wegen der fehlenden Bedingungen für *r* > *l* nicht herangezogen werden. Um aber zu zeigen, daß auch der alte Genitiv – trotz soghdisch *ptrȳ* – sehr wahrscheinlich nicht herangezogen werden kann, muß etwas umfassender auf die historische Entwicklung der ossetischen Deklination eingegangen werden.

Es ist eine allgemeine Erfahrungstatsache, daß die Pronominalflexion in idg. Sprachen gewöhnlich gegenüber der Nominalflexion archaische Züge trägt. Außerdem erweist sich im allgemeinen der digorische Dialekt innerhalb des Ossetischen gegenüber dem ironischen Dialekt, bzw. der Literatursprache als konservativer. Und in der Tat weist im Digorischen die Flexion einiger Pronomina und Adverbien, sowie die der Kardinalzahlen Besonderheiten auf, die Miller z.T. bereits festgestellt hat und die in jüngerer Zeit von Bailey und Zgusta z.T. wieder aufgegriffen worden sind¹⁰.

Das Ossetische kennt in der nominalen und in der pronominalen Flexion unterschiedliche Genetivbildungen. Neben der bekannten nominalen Bildung auf *-i* (*-i*) finden sich in der pronominalen Flexion in gewissen Fällen Bildungen auf *-i* (*-e*) nach Konsonant: *-xi* (*-xe*), *kæraedzi* (*kæraedze*), bzw. *-i* (*-i*) nach Vokal: *uɪi* (*uoi*), *ai* (*ai*), *tsæi* (*tsæi*) iron. *kæi*. Darüberhinaus weist das Digorische weitere Besonderheiten auf. Deskriptiv bestehen sie darin, daß bei der Deklination der digorischen Kardinalzahlen im Gen., Allat., Adessiv ein Element *-e-* und im Dat., Abl., Inessiv ein Element *-em-* zwischen Stamm und Kasusendung tritt. Analog verhalten sich einige abgeleitete Pronomina und Pronominaladjektive wie z.B. *tsal* ... *ual*, Gen. *tsalei* ... *ualei*, Dat. *tsalemæn* ... *ualemæn* ‘wieviele ... soviele’, *ægas*, Gen. *ægasei*, Dat. *ægasemæn* ‘ganz’,

innæ, Gen. *innei*, Dat. *innemæn* ‘anderer’ usw. Zu den Adverbien *biræ* (*beuræ* ~ *beræ*) ‘viel’ und *fæinæ* (*fæinæ*) ‘einzeln’ finden sich die dig. Pluralbildungen *beretæ* und *fæinetæ*. Das bei Abaev 1958, S. 262 belegte, ablativisch gebildete Adverb dig. *beremæi* ‘zu vielen’ zeigt, daß auch hier von der pronominalen Deklination der Kardinalzahlen auszugehen ist. Bei den Demonstrativpronomina dig. *ie*, Gen. *uoi* ‘jener’ und dig. *a*, Gen. *ai* ‘dieser’ tritt nur im Dat., Abl., Inessiv das Element *-m-* an den vokalisch auslautenden Stamm. Das gleiche gilt für das Interrogativpronomen dig. *tsi*, Gen. *tsæi* ‘was’. Noch weiter abweichend durch die Genitivbildung ist das Interrogativpronomen dig. *ka*, Gen. *ke*, Dat. *kæmæn* ‘wer’. Darüberhinaus ist beim Plural der Interrogativpronomina, auch im Ironischen, die Orderfolge umgekehrt: Kasusmorphem vor Numerusmorphem.

Man findet eine Übertragung pronominaler Flexionseigentümlichkeiten in den nominalen Bereich in der Weise, daß im Digorischen nach den Kardinalzahlen höher als „eins“ der Genitiv der pronominalen Flexion stehen kann, also *avd bæxi* ~ *avd bæxei*, bzw. daß im Falle der Flexion des gesamten Ausdrucks entsprechend dem Prinzip der Gruppenflexion nur das Gezählte dekliniert wird, aber nach der pronominalen Flexion der Kardinalzahlen, also *avd bæxemæn* usw.¹¹.

Darüberhinaus ist mir eine solche Genitivbildung bei zwei Substantiven bekannt. Einmal in iron. *uæræse*, dem alten, in Liedern noch gebrauchten Wort für ‘Rußland’, wobei die Flexion und die Vokalisierung auf Übernahme aus dem Digorischen deuten. Zum anderen in dig. *tsæpporse*, vgl. iron. *tsippurs*, das sowohl ein Winterfest – in christlicher Zeit identifiziert mit Weihnachten –, als auch den Monat bezeichnet, in dem dieses Fest stattfindet. In beiden Fällen handelt es sich um einen Beziehungsgenitiv, der im ersten Fall zu ergänzen ist durch *bæstæ* ‘Land’ und im zweiten Fall durch *mæiæ* ‘Monat’ oder *bærægbon* ‘Feiertag’¹².

Daß es sich im ersten Fall um eine sekundäre Übertragung handelt, ergibt sich aus dem Lehnwortcharakter. Bei *tsæppors-e* handelt es sich um eine im Namen archaischer erhalten gebliebene Form der Zahl ‘vierzig’, die in der älteren Dezimalzählung *tsippur* (*tsuppor*) aus **čaθwāršat* lautet¹³.

Die pronominale Genitivbildung auf *-i* (*-e*) scheint mir am klarsten noch in dem relativ archaischen Flexionsparadigma des Interrogativpronomen *ki* (*ka*) ‘wer’ faßbar zu sein. Mit Abaev 1958, S. 595, sind der iron. Nom. *ki* und der dig. Gen. *ke*, mit dem Miller „nichts anzufangen weiß“¹⁴, auf altes **kahya* zurückzuführen. Für den Übergang von iron. *ki* in den Nominativ gibt es Parallelen: Der iron. Gen. *uii* wird daneben auch als Nominativ gebraucht. Der iron. Gen. *ai* tritt neben dem eigentlichen Nom. *a* ‘dieser’ ebenfalls in Nominativfunktion auf. Letzteres findet sich, wenn auch seltener, in gleicher Weise im Digorischen¹⁵.

Unmittelbare Parallelen für die Genitiventwicklung sind die Genitivformen *uīi* (*uoi*) < **awahya*, mit dig. *e* > *i* vor Vokal und *ai* (*ai*) < **ahya* mit der bekannten Schwierigkeit der Erklärung der ossetischen *a*-Qualität. Ich gehe hierbei davon aus, daß sich das im Paradigma durchgehende *a*- (*a*-) nach dem Nom. *a* (*a*) < **hā* Nom. f. ausgerichtet hat.¹⁶ Ähnlich liegt der Fall beim suppletiven Nom. *ka*, das bei der Rückführung auf den alten Nom. f. *kā* der gleichen Erklärungsschwierigkeit unterliegt. Es ist deshalb zu erwägen, ob nicht von einem Einfluß des Akk. f. **kām* auszugehen ist¹⁷. Als weitere Beispiele für die Suppletion bietet sich der dig. Nom. *i-e* < **ayam* zum Gen. *uoi* usw. an. Der alte Nom. f. **kā* ist vielleicht noch erhalten im Stamm des ironischen Interrogativpronomens *kæ-*, der die Grundlage abgab für den neugebildeten iron. Gen. *kæi* und für die junge post-positionale Fügung des Adessiv iron. *kæ-uīl*¹⁸. Den Allativ *kæmæ* (*kæmæ*) halte ich für ererbt aus dem alten Dativ **kahmāi*, wobei ein Funktionssynkretismus eingetreten ist, der zur Notwendigkeit führte, einen neuen Dativ zu schaffen, dessen Formans *-æn* (*-æn*) vom final und gerundial verwendeten Verbalnomen auf *-æn* (*-æn*) jung übernommen worden ist. Miller 1903, S. 92 stellt letztere zu den altiranischen Nomina auf *-ana*. Ererbt ist der Inessiv *kæm* (*kæmi*), und zwar aus einem alten Lokativ **kahmya*, wogegen mir die Ablativendungen, in *kæmæi* (*kæmæi*) sicherlich sekundär, nicht auf einen Zusammenfall des alten Gen. Abl. f. **-āyāh* mit dem Instrumental auf **-ayā* rückführbar erscheinen. Die Annahme einer ossetischen bivokalischen Endung als ererbt, halte ich bei der weitgehenden Reduktion vokalischer Endungen, auch in anderen iranischen Sprachen, für prinzipiell bedenklich. Innerhalb des Ossetischen würde eine solche Rekonstruktion einen Einzelfall darstellen.

Geht man analog der Entwicklung im Khotansakischen¹⁹ von einem Zusammenfall der beiden Genitivendungen **-ahya* und **-āyāh* aus, die dann jedenfalls im Digorischen *-e* ergeben haben, so lassen sich die den dig. Pluralformen zugrunde liegenden Genitive der Adverbien *biræ* (*beuræ* ~ *beræ*) ‘viel’, dig. Pl. *bere-tæ* und *fæinæ* (*fæinæ*) ‘einzeln’, dig. Pl. *fæine-tæ*, sowie das Adverb dig. *bere-mæi* ‘zu vielen’, vgl. dig. *uote-mæi* ~ *uotæ* < **awaθā* ‘auf diese Weise, so’, primär aus der femininen Genitivendung ererbt deuten. Denn die Nominative sind sicherlich auf die femininen Akkusative **baiwarām* und **patinām* rückführbar. Zum letzteren vgl. die direkte av. Entsprechung *paitinqm*, Adv. zu av. *paitina-* ‘verschieden, gesondert, einzeln’²⁰. Bei dieser Annahme ist dann nicht nur dig. *i-eue-* regelrecht aus **aiwahya*, sondern auch dig. *duue-* aus **duwayāh* (Genitiv Dual.) ableitbar.

Aus der Entwicklung des maskulinen, und u.U. auch des femininen thematischen Genitiv Singular zu dig. *-e* und wohl auch zu iron. *-i*, ergibt sich für die weitere Beurteilung von iron. *fīdæl*, daß für das Digorische eine analoge

Form nicht zu erwarten wäre, daß aber die iron. Form lautlich als Genitiv interpretierbar wäre.

Es sprechen aber weitere Gründe dagegen. Im Digorischen ist noch der Nom. Sg. *ærvadæl* ‘Verwandter’ und die davon mit dem produktiven Suffix *-on* abgeleitete Bildung dig. *ærvadælon* mit gleicher Bedeutung belegt²¹, die sicherlich auf den thematischen Nom. Sg. zurückgehen.

Außerdem ist bekanntlich in indogermanischen Sprachen der Vokativ, soweit er keine eigene Form aufweist, gewöhnlich formal identisch mit dem Nominativ. So weist im Soghdischen der Vokativ zunächst eine eigene Form auf. Beim Übergang vom Dreikasus- zum Zweikassystem jedoch fällt vokalische Auslautkürze weg und Auslautlänge wird gekürzt. Damit fällt der Vokativ mit dem Nominativ zusammen, der als Rectus dem Obliquus gegenübertritt. Dies ist in der Tat im Yaghnobi geschehen²².

Somit weisen m.E. alle ermittelten Fakten auf eine Rückführung von iron. *ǰdæl* auf einen alten thematischen Nom. Sg. auf **-ah*. Da der athematische Nom. Pl. auf **-ah*, trotz der generellen Thematisierung, im „Genitiv“ nach Zahlwörtern noch weiterlebt, ist bei der Rückführung von *ǰdæl-tæ* (*ǰdæl-tæ*) ein Zusammenfall mit dem thematischen Nom. Sg. auf **-ah* nicht auszuschließen. Nicht unmittelbar vergleichbar sind jedenfalls die soghdischen Pluralbildungen *βr’trt-* – bzw. *br’trt-* – mit ossetisch *ærvadæltæ* (*ærvadæltæ*), da im Soghdischen die Pluralendung an den Stamm, im Ossetischen jedoch an den Nominativ getreten ist²³.

In diesem Zusammenhang sei noch darauf hingewiesen, daß Rosen, der südossetisches Sprachmaterial verarbeitet hat, sowohl eine Pluralbildung *ǰdtæ* etc., als auch die seiner Auffassung nach als Plurale tantum zu wertende Bildung *ǰdæltæ* ‘die Vorfahren’ aufführt²⁴. Ähnlich äußert sich Sjögren, der für das Digorische die Pluralbildung *ǰdæltæ* usw. gibt, für das Ironische aber *ǰdtæ* ‘Väter’, *madtæ* ‘Mütter’ und *æfsimærtæ* ‘Brüder’. Das daneben vorkommende *ǰdæltæ* hat die Bedeutung ‘Vorväter, Ältere’ und *ærvad*, Pl. *ærvadæltæ* bedeutet „einen V e r w a n d t e n im Allgemeinen“²⁵. Aus dem Gegenüber von iron. *æfsimærtæ* vs. *ærvadæltæ* ergibt sich klar die historische Priorität des letzteren, in dem ebenso wie in *ǰdæltæ* ‘Vorfahren’ die alte Kollektivfunktion von *-tæ* < **tā* noch spürbar ist, während in *æfsimærtæ* und *ǰdtæ* das alte Kollektivmorphem bereits rein pluralische Funktion aufweist²⁶.

Ganz anders zu beurteilen ist *madæl* (*madæl*) ‘(Tier-)Weibchen’, das analog zu *næl-* (*næl-*) < **narya-*, aus **mātarya-* abzuleiten ist.

Zusammenfassend läßt sich zunächst feststellen: *ǰd* (*ǰdæ*), *mad* (*madæ*), *ærvad* (*ærvadæ*) und iron. *χo* sind Reste, die der allgemeinen Thematisierung entgangen sind. Altes **-ah* hat sich wie im Soghdischen, Khotansakischen und Paschto zu *-i*, im Ossetischen zu *-i* (*-i*) entwickelt. In iron. *ǰdæl* liegt der the-

matische Nom. Sg. m. **pitarah* zugrunde. Der athematische Nom. Pl auf **-ah* ist noch lebendig im „Genitiv“ nach Zahlwörtern über „eins“. In *fīdæltæ* (*fīdæltæ*) und *ærvadæltæ* (*ærvadæltæ*) ist eine klare Priorität der Rückführung auf den Nom. Sg. oder den Nom. Pl bzw. den Zusammenfall beider Endungen nicht zu geben. Feminine Thematisierung liegt vor in dig. *χuærae* (aus dem Nom. Sg. f.) und in den Adverbien *biræ* (*beuræ* ~ *beræ*) und *fæinae* (*fæinae*) (aus dem Akk. Sg. f.) Reste des maskulinen thematischen Genitivs, und vielleicht damit zusammengefallen des femininen, liegen vor in der pronominalen Genitivbildung, deutlich vor allem in *ki* (*ke*) < **kahya*. Die pronominalen Nominative sind z.T. vom Femininum abgeleitete Suppletivbildungen. Spuren der Suffix-Nullstufe beim Genitiv der alten *r*-Stämme finden sich nirgends. Es ist deshalb nicht möglich, die Bildung des nominalen Genitivs auf *-i* (*-i*) mit dem Genitiv auf **-ah* in Verbindung zu bringen.

Bouda 1934, S. 65, hatte bereits auf das seinem Nomen nachgestellte Adjektiv im Ossetischen verwiesen, wobei das Nomen in den Genitiv tritt, und hierfür eine Reihe digorischer Beispiele beigebracht. Vogt 1944, S. 19f., gibt hierfür ironische Beispiele im Anschluß an Christensen, lehnt zu recht dessen Vermutung eines Vokativs in Sätzen wie *mæ fīdī zæron* ‘ô mon vieux pere’ ab, und stellt stattdessen fest: „Il s’agit sans aucun doute d’un emploi spécial du genitif dans des textes poétiques“. Weitergehend äußert sich wenig später Bailey in TPhS. 1946, S. 205: „I would add that the D. *-i*, I. *-i* in the well-known *mæ fīdī zæron*, I. *mæ fīdī zæron* ‘my old father’, and similar phrases, which has been identified with the gen. sing. ending *-i*, I. *-i* ... may have preserved the Old Iran. *ya-* in relative use“.

Baileys Ansatz weiterführend schlage ich deshalb vor, die nominale Genitivbildung auf *-i* (*-i*) aus dem zwischen Determinatum und Determinans gestellten, und später verallgemeinerten Relativpronomen Nom. Sing. m. **yah* abzuleiten. Dies ist nun auch aufgrund der Entwicklung **-ah* > *-i* (*-i*) lautlich einwandfrei.

Damit ist aber auch für das Ossetische eine Art *Idāfat*-Konstruktion nachgewiesen, die somit ihren exklusiv westiranischen Charakter weiter einbüßt. Tedesco 1921a. S. 220f., 255 hatte die Existenz dieser Konstruktion bereits im Gatha-Avestischen unter anderem als Begründung für die nordwestliche Lokalisierung des Avestischen verwendet, da sie dem Ostiranischen gänzlich fremd sei. Dieses Argument ist damit hinfällig. Es bleibt aber sein anderes Argument in diesem Zusammenhang: Die gemeinsame ostiranische Entwicklung von **-ah* zu *-i*, dem das Ossetische hinzuzufügen ist, gegenüber der av. Entwicklung zu *-ō*.

¹ Bei der Zitierung ossetischer Belege wird zunächst die ironische Form aufgeführt, der die digorische Form in () folgt. Wird nur eine Dialektform zitiert, so ist sie im Zweifelsfalle durch „iron.“ bzw. „dig.“ gekennzeichnet. Zu den Pluralbildungen vgl. Abaev 1964, § 38, Ba-gaev 1965, § 259, Achvlediani 1963, S. 82f. und Isaev 1966, S. 34ff.

² Nach Miller 1903, S. 41 kommt auch iron. *ustæltæ* neben *ustitæ* vor. Das alte Wort für ‘Schwiegeltochter’ findet sich im Ironischen nur noch im Kompositum *fainust*, dig. *fainostæ* ‘Schwägerin’.

³ Vgl. Isaev 1966, S. 36.

⁴ Stackelberg 1886, S. 4. Hübschmann 1887, S. 66 hat *o fædæl Abrame* mit Bezug auf die gleiche Stelle. Ebenso auch Miller 1934, S. 1459. Allen Zitaten liegt die Ausgabe *Sindæg* Evangelie, Svjatoe Evangelie, Tiflis 1864 zugrunde. Als Übersetzer gilt der damalige Lehrer am Priesterseminar zu Tiflis, V. Corajev. Vgl. dazu Salemann 1876, S. 49. Die Tetraevange-liumsausgabe von 1902, hrsg. unter dem Erzbischof von Vladikavkaz und Mozdok, hat *o fædæl Avraam*. Zur neugebildeten Vokativform *Abra(a)m-e* vgl. Miller 1903, S. 47 und Sjögren 1844, S. 52, § 32, II.

⁵ Zusammengestellt nach Tedesco 1926, S. 133. Vgl. auch Gershevitch 1961, § 1168, Benveniste 1929, S. 98 mit Belegstellen für den Nom.Sg.

⁶ Vgl. Tedesco 1926, S. 126, 129; Gershevitch 1961, §402; Benveniste 1929, S. 73.

⁷ Die Beispiele nach Abaev 1964, § 60 und Isaev 1966, S. 51 sowie Chromov 1972, § 47. Ein Hinweis auf die Entwicklung von **-ah* zu *-i* für den Nom. Sg. findet sich bei Bailey, BSOAS. 19 (1957) S. 19. Beim „Genitiv“ nach Zahlen über „eins“ ist die Annahme von slavi-schem Einfluß, wie er jüngst wieder von Sims-Williams 1979, S. 342 für möglich gehalten wird, abzulehnen. Dagegen spricht entschieden die yagnobische Parallele. Zum historischen Nom. Pl nach Zahlen über „eins“ im Persischen, vgl. Tedesco 1921b, S. 64.

⁸ *χu-* ist monophonematisch zu werten.

⁹ Vgl. Hübschmann 1887, S. 70.

¹⁰ Vgl. Miller 1903, S.49,54. Bailey, TPhS. 1956, S. 125f. führt neben dem Hinweis auf die Besonderheit der Deklination der Numeralia die dig. Plurale *ber-e-tæ* und *fæin-e-tæ* an, deren Bildung er auch in Familiennamen wiederfindet. Eine Erklärung der Phänomene wird nicht versucht. Zgusta 1965 passim behandelt Besonderheiten der Pronominalflexion, insbe-sondere die abweichende Orderfolge: Numerusmorphem nach Kasusmorphem. Eine sprachhis-torische Erklärung wird ebenso wenig versucht. Eine deskriptive Beschreibung der digorischen Besonderheiten gibt Isaev 1966, §§ 24, 26.

¹¹ Vgl. Miller 1903, S. 49. Bei Isaev 1966 nicht systematisch erwähnt, doch vgl. S. 40, erstes Beispiel unter 2.4.

¹² Vgl. den bei Abaev 1958, S. 323 erwähnten Beispielsatz: *tsæpporse bææægbon* ... ‘Der Tsäppors-Feiertag ...’, wo auch ausführlicher zum Sachlichen.

¹³ Vgl. *rtin* (*rtin*) ‘dreißig’ < *trinšat*. So auch Abaev, l.c. Im übrigen verhalten sich die Zahlen „20“ und „30“ archaischer als das Avestische, vgl. oss. *ssædz* (*insæi*) ‘20’ zu ai. *viṃśati*- vs. av. *vīśaiti* und *rtin* (*rtin*) ‘30’ zu ai. *triṃśat*- vs. av. *θrisat*-, aber ai. *catvariṃśat*- auch nach Ausweis des Ossetischen mit jungem Nasal. Vgl. J. Wackernagel, *Altindische Grammatik*, III, Göttingen 1930, S. 365f., der nur dig. *insæi* für den Ansatz einer nasalhaltigen indoiranischen Nebenform heranzieht. Doch das Zeugnis von oss. *rtin* (*rtin*) sichert den Ansatz des Nasals auch für „30“, den Wackernagel vermutet.

¹⁴ Vgl. Miller 1903, S. 54. Ich folge Abaev gegen meine frühere phonematische Interpretation von dig. *ke* als /kæi/, vgl. Verf., *Historische Untersuchung zum Erb- und Lehnwortschatzanteil im ossetischen Grundwortschatz*, Frankfurt/Bern/Las Vegas 1977, S. 283, Anm. 218.

¹⁵ Die abgeleiteten Indefinitpronomina mit dem Interrogativpronomen an zweiter Stelle haben Nominativfunktion in beiden Dialekten: *iski* (*ieske*) ‘jemand’, *alki* (*alke*) ‘jeder (Mensch)’, *niki* (*neke*) und *maki* (*make*) ‘niemand’.

¹⁶ Nicht wie Bailey, TPhS. 1946, S. 205 aus **yā*, Der Schwund des anlautenden **h*- ist unproblematisch, vgl. z. B. *avd* (*avd*) < **hapta*, *æm*- (*æm*-) < **ham*- usw., doch wird auslautendes **-ā* normalerweise zu *-ø* (*-æ*), vgl. aber auch das Pl morphem *-tæ* (*-tæ*) < **-tā*. Miller 1903, S. 54 geht vom Produkt einer Kontraktion oder einer Analogiewirkung aus, vielleicht ist aber auch die Struktur des Wortes, offene Einsilbigkeit, mit zu berücksichtigen, vgl. die Prohibitivpartikel *ma* (*ma*) < **mā*.

¹⁷ Zum Schwund des auslautenden Nasal vgl. *æz* (*æz*) < **ažam*, dig. *i-e* < **ayam*, aber auch *sædæ* (*sædæ*) < **šatam* mit abweichendem Endvokalismus. Abweichend in dieser Hinsicht auch *-on* (*-on*) < *-ānām*.

¹⁸ Im Dig. muß von einem produktiv gewordenen Stamm *kæm*- ausgegangen werden, da der alte Gen. *ke* erhalten ist. Der Genitiv des Interrogativpronomens *tsi* (*tsi*) < **čit*, **čiš*, *čim*: *tsæi* (*tsæi*) ist analog zu iron. *kæi* gebildet. Im Av. ist der Genitiv nicht belegt. Die dig. Bildung fehlt bei Sjögren 1844, S. 90 in der ausführlichen Tabelle, wo das aufgeführte „*tsamij*“, offensichtlich Inessiv, mit der folgenden Lücke beim Inessiv durch einen Druckfehler vertauscht ist.

¹⁹ Vgl. Emmerick 1968, S. 256, 280.

²⁰ Vgl. auch khotansak. *byūrru* < **baiwarnam*, nach Emmerick 1980, S. 168.

²¹ Vgl. Miller 1903, S. 41 und Miller 1927, S. 194.

²² Von den Pamirsprachen weist nur das Sariqoli einen eigenen Obliq. Sg. auf. Der Vokativ Sg. fällt auch hier mit dem Nom. Sg. zusammen. Im Mundschi und Waxi gibt es Neubildungen, wobei im Waxi Vok. Pl und Obliq. Pl. zusammenfallen. Zum Paschto vgl. Sims-Williams 1979, S. 339.

²³ Daß eine derartige Erscheinung auch dem Soghdischen nicht fremd ist, hat jüngst Sims-Williams 1979, S. 344ff. gezeigt, indem er die soghdische Plendung *-št* auf einen Nom.Sg. *-iš* der *ī*-Deklination mit angefügtem *-š* oder der *vrkī*-Flexion jeweils mit dem Pl.-morphem *-t* < **-tā* zurückführte.

²⁴ Vgl. Rosen 1845, S. 366.

²⁵ Vgl. Sjögren 1844, S. 48, Anm. III.

²⁶ Bereits 1868 hatte Schiefner, l.c., die zweifache Pluralbildung des Georgischen verglichen, ohne die Zusammenhänge klar zu erkennen. Im Georgischen hat sich das ursprüngliche Kollektivmorphem *-eb-* zum reinen Pluralmorphem im Neugeorgischen entwickelt und das ursprüngliche Pl.morphem *-n-* des Altgeorgischen verdrängt. Im Ossetischen scheint mir die alte Kollektivfunktion des Pl.morphems außer in den besprochenen *ǫdæltæ* (*fidæltæ*) und *ærvadæltæ* (*ærvadæltæ*) auch noch in *qutstsi-tæ* (*ǫtsi-tæ*) 'Rinder' spürbar zu sein, dem nach Rosen, l.c., im Ironischen *qugtæ* 'Kühe' gegenübersteht. Ob sich in dem *-i-* (-i-) allerdings analog zum Soghdischen, vgl. Anm. 23, ein Nom. Sg. der *i*-Deklination fortsetzen könnte, muß zweifelhaft bleiben. Diese Art der Bildung ist jedenfalls im Ossetischen produktiv geworden und richtet sich heute nach primär euphonischen Gesichtspunkten. Auf einen *i*-Stamm weist allerdings die ungewöhnliche Affrizierung: *qutstsi-* (*ǫtsi-*) < **gaučī-* vs. *qug* (*ǫg*) < **gauka-*, und nicht aus **gaukā* (Emmerick 1968, S. 295), da wir in diesem Fall dig. **ǫgæ* zu erwarten hätten. Nicht sehr klar, vgl. jedenfalls chwarezm. *γok*, Gen. *γoca* (W. B. Henning, *The Khwarezmian Language*, Z. V. Togan'a Armağan, Istanbul 1956, S. 426; repr. *Acta Iranica* 15, Leiden, Téhéran-Liège 1977, S. 490).

LITERATURVERZEICHNIS

- ABAEV, V. L., 1958, *Istoriko-étimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, I, A-K' Moskva-Leningrad.
- 1964, *A Grammatical Sketch of Ossetic*, The Hague (= engl.Übersetzung von V. I. Abaev, *Grammatičeskij očerk osetinskogo jazyka*, Ordžonikidze 1959).
- ACHVLEDIANI, G. (red.), 1963, *Grammatika osetinskogo jazyka*, I, Ordžonikidze.
- BAGAEV, N. K., 1965, *Sovremennij osetinskij jazyk*, I, Ordžonikidze.
- BENVENISTE, E., 1929, *Essai de grammaire sogdienne*, II, Paris.
- BOUDA, K., 1934, *Ossetische Studien*, *Caucasica* 11, S. 40-67, Leipzig.
- CHROMOV, A. L., 1972, *Jagnobskij jazyk*, Moskva.
- EMMERICK, R. E., 1968, *Saka Grammatical Studies*, London.
- 1980, *r-/n-stems in Khotanese*, *Lautgeschichte und Etymologie*, Akten d. VI. Fachtagung der Indogerm. Gesellschaft, hrsg. von M. Mayrhofer, M. Peters, O. E. Pfeiffer, S. 166-172, Wiesbaden.
- GERSHEVITCH, L., 1961, *A Grammar of Manichean Sogdian*, Oxford.
- HÜBSCHMANN, H., 1887, *Etymologie und Lautlehre der ossetischen Sprache*, Straßburg.
- ISAEV, M. I., 1966, *Digorskij dialekt osetinskogo jazyka*, Moskva.
- MILLER, V., 1903, *Die Sprache der Osseten*, *Grundriß der iranischen Philologie*, hrsg. von W. Geiger und E. Kuhn, Anhang zum ersten Band, Straßburg.
- 1927/1929/1934, *Ossetisch-Russisch-Deutsches Wörterbuch*, Band I-III (Nachdruck The Hague-Paris), Leningrad.

- MÜLLER, Fr., 1861, Über die Stellung des Ossetischen im éranischen Sprachkreise, Sitzungsberichte d. Kaiserl. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Classe 36, S. 3-16, Wien.
- ROSEN, G., 1845, Über die Ossetische Sprache, Philol. und histor. Abhdlg. d. Königl. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Jahrgang 1845, Berlin 1847, S. 361-403 (Extradruck: Lemgo und Detmold 1846), Berlin.
- SALEMANN, C., 1876, Versuch über die conjugation im ossetischen, Beiträge zur Vergleichenden Sprachforschung ..., hrsg. von A. Kuhn, Bd. 8, S. 48-91, Berlin.
- SCHIEFNER, A., 1868, Osetinskie teksty, sobrannye Dan. Čonkadze i Vas. Coraevym, izdal Akad. A. Šifner, prilozenie k XIVmu tomu zapisok Imp. Akademii Nauk, Nr. 4, Sanktpeterburg.
- SIMS-WILLIAMS, N., 1979, On the Plural and Dual in Sogdian, BSOAS. 42 (1979), S. 337-346, London.
- SJÖGREN, A. J., 1844, Iron ævzagaxur das ist Ossetische Sprachlohre nebst kurzem ossetisch-deutschen und deutsch-ossetischen Wörterbuche, St. Petersburg.
- STACKELBERG, R. v., 1886, Beiträge zur Syntax des Ossetischen, Straßburg.
- TEDESCO, P., 1921a, Dialektologie der westiranischen Turfantexte, Le Monde Oriental 15, S. 184-258, Uppsala.
- 1921b, Über den Nominativ Pluralis im Mittel- und Neuiranischen, Anzeiger d. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Klasse, 58. Jahrgang 1921, Wien 1922 S. 58-70, Wien.
- 1926, Ostiranische Nominalflexion, Zeitschrift für Indologie und Iranistik 4, S. 94-166, Leipzig.
- VOGT, H., 1944, Le Système des cas en Ossète, Acta Linguistica 4, S. 17-41, Copenhagen.
- ZGUSTA, L., 1965, Zu den Subsystemen des Sprachsystems: Eine scheinbare Unregelmäßigkeit der ossetischen Deklination, Symbolae Linguisticae in hon G. Kuryłowicz, S. 379-382, Wrocław-Warszawa-Kraków.

В.Б. КОВАЛЕВСКАЯ

КОНЬ В ИСТОРИИ И ЯЗЫКЕ ОСЕТИН

(Studia Iranica et Alanica. Rome. 1998)

Где храбрые владыки
Сбираются на битвы,
Где на горах высоких,
Укромных, полных пастбищ,
Пасется скот привольно.
Авеста, 10 яшт, 14.

“Будучи в течение ряда веков ареной непрерывных народных передвижений, столкновений и войн, степи (просторы южнорусских и северокавказских степей) выработали особый уклад жизни и особый тип человека, в характерные черты которых с железной необходимостью отливалась индивидуальность каждого народа, будь то скифы, сарматы, аланы, печенеги, половцы или казаки”.

В.И.Абаев.

Продолжая мысль Василия Ивановича, я хочу остановиться только на одном вопросе – взаимоотношении как кавказского горца, так и степняка с его неизменным другом – конем. И сделать это, помня, что именно в причерноморских степях 5-6 тысячелетий тому назад впервые был одомашнен конь, использованный пастухами-скотоводами для верховой езды, при пастьбе скота, передвижениях и охоте, чтобы отсюда на протяжении последующих столетий широко распространиться в Европе и Азии.

Отправной точкой для данной статьи являются выводы В.И. Абаева относительно терминологии, связанной с конем, его экстерьером, мастьями, конским снаряжением, верховой ездой и культом коня¹, позволяющие

датировать основные моменты освоения коня вообще и в Центральном Предкавказье в частности. Мы рассмотрим кратко три группы вопросов: роль кавказского субстата, специфика индо-иранских и особенно скифских передвижений и сармато-аланский мир на Кавказе на примере использования коня, что в более полном виде изучено мною ранее.²

Начальной точкой отсчета следует считать IV–III тыс. до н. э., когда в степях Северного Причерноморья населением эпохи энеолита и ранней бронзы был приручен тарпан – небольшой, легкий, быстроаллюрный скакун, взнузданный мягкими удилами, очевидно, с наносником из сыромятных ремней, прижатых к морде псалиями из отростков рога оленя. Это – конь пастуха-овцевода и охотника на диких коней, впервые ставший культовым животным. Одомашенный конь обладает достаточно высоким ростом – 144-150 см в холке. На протяжении IV–III тыс. до н. э. происходит распространение одомашненного коня к востоку и юго-востоку, вплоть до Северного Кавказа (майкопская и новосвободенская культуры), где для управления конем создается впервые в мире металлический тип псалиев. Конь с самого начала вошел в потестарно-политическую культуру, став престижным достоянием вождей, царей и знати, поэтому все достижения в области владения конем мгновенно распространились в Евразии от Северного Причерноморья до Ближнего Востока (с III тыс. до н. э.), причем территория его освоения непрерывно расширяется (включая Балканы, Среднюю Азию, Индию). II тыс. до н. э. связано с арийскими передвижениями, использованием для запряжки коня легких двухколесных колесниц, созданных на Ближнем Востоке на основе бытовавших на первом этапе грузовых повозок для быков. Век за веком совершенствуются средства управления конем и совершенствуется сам конь – живой, темпераментный, сухой, стройный – весь наполненный скрытой силой и красотой, обладающий резвостью и неутомимостью. Достигает высот продуманный, строго профессиональный тренинг, правилом являются состязания в скачках, бегах колесниц. Высококровный “божественный” крупный конь является символом могущества каждого правителя.

Энциклопедией знаний о быстроаллюрных скакунах II–I тыс. до н. э. являются Ригведа, Авеста и Библия. Многочисленные эпитеты коня (около 30) в Ригведе отмечают все специфические черты современного ахалтекинца, углубляя их на 3,5 тысячелетия. Это “резвые”, “выстрелом взметнувшиеся”, “небесные кони, играющие силой” – благородные, вдохновенные, “неотразимые”, “мужественные”, “преданные” и “огромные”. Подчеркивается гармоничность сложения и ряд специфических ахалтекинских черт – “с прекрасными членами”, “с прямой спиной”, “широко-

грудые”, “с заполненной подпругой”. Подчеркивается и специфика движения: царственная поступь, “с прямой поступью, с прекрасной поступью”, широкая прибавленная рысь – “бежит словно по отлогому склону, ногами жадно покрывая расстояние” и летучий галоп – “распластавшись в полете, мчась вперед словно ветер”. Ригведа указывает на высокий уровень выездки и тренинга, что подтверждает тренинг митаннийца Киккули XIV в., изобилующий индийской специальной лексикой и имеющий ряд аналогий в местном среднеазиатском тренинге туркменских сеизов (сохранивших сако-массагетские и сармато-аланские традиции).

I тыс. до н. э. – это эпоха перехода от бронзового оружия к стальному, от колесниц к кавалерии, время передвижений киммерийцев, скифов, савромат-сармат из Черноморско-Каспийского междуречья в пределы Передней Азии. Темпы в изменениях вооружения, конского снаряжения, военной тактики, освоения коня в качестве боевого соратника сделались еще более быстрыми, а наши представления о самом коне и его возможностях более полными и красочными. Мы можем охарактеризовать не только экстерьер, масти, резвость, рост, характер коня, но мы уже знаем, что ценители выделяли лучших их представителей в восточную породу, называя их “небесными” или “сверхъестественными”, “сакскими” или “несейскими” – именно этими конями обладали скифы северокавказских степей, о чем мы можем судить по результатам раскопок курганов ранних скифов VII-VI вв. до н. э., произведенных В.Г. Петренко на Ставропольской возвышенности.

В эпоху “великого переселения народов” сармато-аланы познакомили Западную Европу с знаменитым восточным конем, которого западно-римские источники называют “аланским”. Именно тот факт, что конь известен был на Северном Кавказе уже в III-II тыс. до н. э., объясняет сохранение в осетинском языке кавказской субстратной формы для его обозначения. Интересно, что для характеристики ряда экстерьерных черт используются иранские по происхождению слова (например, грива – *bare*).

В осетинском эпитете для коня *wadængo* – “несущийся наравне с ветром” – мы видим характеристики Ригведы: “выстрелом взметнувшиеся”, “резвые, рвущиеся вперед скакуны” (III, 439)³, Авесты:

“У них ржут громко кони,
Летящие в пространстве,
И быстро колесницы
Упряжками влекут⁴

или же Библии (Аввакум, 1, 7):

Быстрее барсов кони его
И прытче вечерних волков,
Скачет в разные стороны конница его,
Издалека приходят всадники его,
Прилетают, как орел, бросающийся на добычу.

Культурные породы лошадей отличались от диких разнообразием мастей, особенно огненно-красных и желтовато-пламенных, как отмечалось многократно в Ригведе. Правда, это особенно сложная тема, если мы хотим современное зоотехническое представление о мастях соотнести с тем набором названий и эпитетов, какими изобилует древняя литература. В этом смысле очень интересен экскурс о вороной масти в третьем томе “Этимологического словаря” В.И. Абаева – *saw*, восходящего к иранскому *syāva*, означающему “черный”. Но это же слово *sava* в сакском является медно-красным, а в древнеиндийском – темно-коричневым – следовательно, это кроме вороной – рыжая, бурая, гнедая, а возможно, игренева или караковая масти. Если прибавить к этому, что в древнепрусском так называется серая, литовском – белая или сивая, а в старославянском и русском – сивая масти, то мы увидим, что в различных индоевропейских языках, восходя к единому корню, *s̥va-syāva*, его производные отражают почти весь спектр мастей.

К авестийскому *auruša* (белый) восходит осетинское обозначение *ūrs/ors* – белый, т. е. серая масть согласно зоотехнической классификации мастей – единственная масть, многократно упоминаемая в Авесте. В Ригведе *arusa* характеризует огненную красноватую масть (*arunap-savah* – алая, цвета лучей утренней зари), что, возможно, соответствует изабелловой или светло-соловой. Правда, слово *c'æx* “серый”, по мнению В.И. Абаева, является, очевидно, кавказским субстратным словом, тогда как иранское по происхождению *xær*- сохранилось только как составная часть в *xæræg* “осел”. Причем в древнеиндийском серая масть обозначалась словом *parita* (*palita* в списке мастей XIV в. до н. э. из Нузи), тогда как серая (?) в яблоках, пестрая масть – *pr̥satī* (*υπόψορος* в греческой традиции при *ποικίλοι*, очевидно, для мышастой). Очень интересно было бы рассмотреть названия всего набора мастей в осетинском языке, учитывая, что скифо-сармато-аланские племена были владельцами всемирно известных скакунов той породы, которая сегодня сохранилась под именем ахалтекинцев. Но следует учесть, что рыжая масть в древнеиндийском обозначалась как *rohita*, *harita* и *bratha* (причем последние два названия могли характеризовать и буланных); буланая – *pinjara* (*binkarannu* в списке мастей XIV в. до н. э. из Нузи), возможно, и *sūracakgasah* – “светлые, как Солнце”) – хотя последнее название, скорее, соответствует соловой мас-

ти. “Коричневых”, следовательно бурых, возможно, гнедых лошадей в Ригведе называли *babru* (*babrunni* в Нузи), а эта темная масть сегодня доминирует в табунах горного Кавказа.

В.И. Абаев справедливо подчеркивал, что “основные названия средств передвижения и упряжи относятся в осетинском к иранскому фонду”⁶. Последнее легко объясняется исторически – эта лексика связана с временем переднеазиатских походов, в которых участвовали скифы, савроматы и местные кавказские горские племена. В осетинском слове *wærdon*, обозначающем арбу – двухколесную конскую повозку, продолжение линии египетских, ассирийских, персидских и скифских боевых и погребальных колесниц, легко увидеть иранское происхождение. Причем слово *wartana* (вертеть, вращать) известно нам в качестве глоссы митаннийских ариев в хеттском тренинге XIV в. до н. э. митаннийца Киккули, где этим словом обозначался беговой круг. Иранское название колесницы сохранилось в названии оглоблей – *rætæn-ağd*, причем даже такая специфическая деталь переднеазиатских колесниц, как кожаный тяж, сохранилась в осетинском языке в названии *art’æng* (ременная веревка у саней) – еще раз отразив скифский пласт в осетинской лексике. Иранским по своему происхождению является название колеса (*calx*) и вся терминология, относящаяся к конскому снаряжению, что подчеркивал В.И. Абаев. Это название узды (*widon*), повода (*widaž*), подпруги (*æxtong*), попоны (*æftawgæ*), потфейного ремня (*dymitong*), удила (*zğællagkom*) – что может быть использовано для упряжного и верхового коня. В такой же, если не большей мере это относится к терминологии, связанной со всадничеством. В литературе укрепилась точка зрения, что если индоиранцы познакомили Азию с конем, то иранцы – с всадничеством, и вообще, начиная с рубежа II–I тыс. до н. э. вплоть до середины I тыс. н. э., историко-культурная ситуация в мире в значительной степени определялась иранскими передвижениями – достаточно нам вспомнить роль Мидии, Ирана, скифов, сармат, саков, массагетов, парфян, бактрийцев, алан и т. д. В осетинском языке это – терминология, связанная с конским снаряжением верхового коня: седло (*sarğ*), стремя (*æğdæncoj*); название всадника (*baræg*) от древнеиранского *bar-* – ездить верхом, практика организации военных походов (*balc*) дружин, имеющих древнюю, еще скифскую, традицию, описанную Геродотом. Правомерность сопоставления описания коней Ригведы, Авесты, Библии и Нартовских сказаний определяется тем, что, по словам крупнейшего знатока древних лошадей В.О. Витта, “лошадь северных предгорий Ирана и стран, непосредственно примыкавших к Ирану с севера, лошадь Мидо-Персии, лошадь Бактрии и лошадь Парфии были в основе одного и того же происхождения, типа, характера

производительности, экстерьера и окраски, хотя, может быть, между ними и наблюдались некоторые локальные отличия.”⁷

Хотелось бы совершить маленький экскурс в историю аланских передвижений в Западную Европу в развитие одного небольшого пассажа В.И. Абаева⁸ в связи со сравнением Нартовского эпоса с Артуровским циклом, в основу которого, по мнению ряда западноевропейских исследователей, лег феодальный героический эпос сармато-алан, в эпоху великого переселения народов оказавшихся на территории Галлии и Британии.

С рубежа н. э. сармато-аланы распространяются на обширные пространства Европы и Азии – до Закавказья и Ирана на юг и до Атлантики – на запад. “Аланы – племя дикое и долго неизвестное нашим, так как они сдерживались внутри вместе с прочими дикими и неукротимыми племенами непроходимостью местности внутри страны и запором железной двери...” – писал Амвросий⁹. Мы можем по годам определить путь их проникновения на запад, участие в военных действиях Римской империи, взаимоотношения с гуннами, готами и рядом других германских племен. Я. Харматта подчеркивал, что в римских провинциях было поселено около 300.000 сармат.

Толчок сарматским передвижениям в Западной Европе дали сначала готы (III в.), затем гунны (IV в.), а “великое переселение” силой многочисленных варваров опрокинуло Рим и сыграло важную роль в сложении первых варварских государств на территории Западной Европы.

Сарматы славились своей легкой конницей, а их “звонконогие” (Сидоний) кони, “пригодные для любой длины переездов” (Овидий), – резвостью и неприхотливостью. Интересно, что наряду с породистыми, быстроаллюрными скакунами типа ахалтекинцев, тонконогими, подтянутыми, с горделиво поднятой головой, которых мы знаем по росписям Боспорских склепов, у основной массы дружинников под седлом были кони попроще, степных улучшенных пород. На этих конях они отправлялись в поход одвуконь, приводя в страх противника как быстротой передвижений, так и численностью своего конного войска. Поскольку аланы, как и все сарматы, прежде всего предстают перед Римом, а позднее Византией, как конники, до нас дошли наиболее яркие характеристики их именно в этом качестве.

Долгое время в глазах римлян образцом непобедимости представляла парфянская конница. На конских ристалищах в Риме после триумфального въезда Суллы появились и прославленные парфянские скакуны. Особенно красочно описал Плутарх парфянских катафрактариев и клибанариев – тяжеловооруженных всадников, от которых “убежать не-

возможно”, их диковинные стрелы, невидимые в полете, тяжелые, с железными остриями копья; броненосные конники, “пламени подобные, — сами в шлемах и латах из маршанской ослепительно сверкавшей стали, кони же их в латах медных и железных” (Плутарх. Красе, XXIV). Парфянской коннице по силе и маневренности могла противостоять только сарматская (по мнению М.И. Ростовцева — аланская, по В.Б. Виноградову — аорсская или сиракская). “Парфянин, приученный с одинаковой ловкостью на скакивать и обращаться вспять, рассыпает свои конные части, дабы можно было беспрепятственно поражать врага стрелами, а сарматы, не используя луков, которыми владеют слабее парфян, устремляются на них с длинными копьями и мечами, и враги то сшибаются и откатываются назад, то, как в рукопашной схватке, теснят друг друга напором тел и оружия” (Тацит. Анналы, VI, 35).

В пределы Римской империи сармато-аланы проникали на своих знаменитых конях, так высоко ценившихся в кругу высшей римской аристократии. На коне восточного типа, похожем на ахалтекинца, по мнению нашего выдающегося ипполога В.О. Витта, видим мы императора Марка Аврелия — всадника. Имя знаменитого императорского коня Борисфена также указывает на его восточное происхождение.

Конечно, среди многих сотен тысяч кочевых сармато-алан в Римской империи уж по крайней мере тысячи, если не десятки тысяч, обладали высококлассными лошадьми, которые так и назывались в Риме — “аланскими конями”. Интересно, что в Пиренеях, где в V в. мы знаем алан и где до сегодняшнего дня сохранились многочисленные *Pass d'Aspe*, *Gave d'Aspe*, *Mont d'Aspe* (*Asp* — значит конь у ираноязычных алан-ассов), остались и небольшие города под названием *Asasp* (“асские-аланские кони”), *Osse-en-aspe* (“оссы-ассы-аланы на коне”).

В тех районах, где в IV-V вв. был центр *praefectus Sarmatorum et Alaunorum* (в районе Роана-Лиона), сохранились названия урочищ, говорящие о скачках, состязаниях лучников и копейщиков, особенно был развит культ Святого Георгия (что сближает эти районы с Кавказом). В Арморике также очень долго сохранялись коневодческие традиции, причем Армориканская конница прославилась в VI в., когда имя алан сходит со страниц древних авторов, но сами они остаются во многих уголках Галлии.

Интересна связь легенд о короле Артуре и его рыцарях с историческими событиями V в., происходившими в Арморике, причем сочетание в образе короля Артура черт героя и антигероя приводит исследователей к мысли, что антигерой имеет в качестве прототипа аланского короля середины V в. (*Rex Alanorum*) Гоара-Эохара. (Как в этой связи не обратить

внимание на то, что воин *Hengesta* носил имя *Eaha*). Сближает Артура с аланами культ меча, защитное вооружение коней, так как рыцари короля Артура больше всего напоминают описания сармато-алан, их оружия и внешнего облика, экстерьера их коней и их резвости.

Чтобы легче себе представить сарматского катафрактария первых веков нашей эры или рыцаря Круглого стола, приведем описание персидского тяжеловооруженного всадника, которое можно прочесть у Гелиодора. “Латами персы снабжают и коня, ноги окружают поножами, голову совсем стискивают налобниками, покрывают коня попоной, обшитой железом и спускающейся по бокам от спины до живота... Когда наступает время битвы, то, ослабив поводья и оглушив коня всем боевым шумом, он мчится на противников и кажется железным всадником или выкованной движущейся статуей. Копье своим острием сильно выдается вперед, ремнем привязанное к шее коня; нижний конец прикреплен с помощью петли к крупу, в схватке копьё не поддается, но, помогая руке всадника, только направляющей удар, само напрягается и сопротивляется, причиняет сильное ранение, и в своем стремительном полете пронзает всякого встречного, одним ударом часто пригвозждая двоих”.

Эти раннесредневековые описания можно было бы счесть за сказочные преувеличения, если бы в нашем распоряжении не было серии изображений подобных крупных стройных лошадей с красивыми изящными небольшими головками на изогнутых и высоко поднятых шеях на пиктских каменных надгробиях VIII-IX вв., найденных на территории Шотландии и хранящихся в Эдинбургском музее. Надо подчеркнуть, что этот тип восточной лошади не встречался в изображениях более раннего времени на территории Британии и Галлии, и закономерно поставить вопрос о том, откуда он появился.

Во втором веке н. э. император Марк Аврелий перевел на стену Адриана в Северной Британии из Паннонии 55 кавалерийских ал и в последующее время мы знаем на стене Адриана в составе *Petrian* 1-ой Паннонской и Сарматской кавалерийских подразделений. Исследования остеологических материалов в римских поселениях, относящихся к стене Адриана, произведенные проф. Юартом, показали наличие шести пород, а скорее экстерьерных групп, лошадей, рост которых колебался от 110-120 см (небольшие местные пони), 120-130 см (обыкновенная римская строевая лошадь) до крупных коней в 140-150 см, в которых можно видеть коней, приведенных с собой сарматами из Северного Причерноморья. Именно такого типа крупная лошадь, как пишут об этом А. Дент и Д.М. Гудолл, изображена на камне из крепостной стены Йорка, находящегося несколько южнее стены Адриана. Не об этом ли следует вспомнить, читая про

короля Артура: “Arthur brought from the Great Wall Creamy horses used to saddle”. Это те лошади для его тяжеловооруженных рыцарей, о которых было сказано: “big spirited horses in fine conditions” (ibid). Можно полагать, что высоко ценившиеся лошади восточного типа, оставшиеся в Италии, Галлии, Испании и Британии в качестве верховых коней сармато-аланских *praefecti alae equitum militum* и других кавалерийских офицеров, попадали в руки местного населения – пиктов и жителей Корнуэлла, Арморика и Испании – и оказались основой культурного коннозаводства в Европе.

Для северокавказских алан характерно погребение коня или его шкуры в погребение, вместе со всадником, причем особенно интересен один случай, когда рядом с погребением в специальной яме была положена передняя половина коня. В этом мы видим археологическую иллюстрацию к известным нам по письменным источникам римским празднествам *Equus October*, типа индийской Ашвамедха, когда, сохраняя древние культы, конь разрубался на две части. Изображения этого же времени в Кавказской Албании – конная статуэтка царя Джеваншира выполнена в традициях пост-сасанидского искусства – конь крепко сбитый, с небольшой головкой и круто изогнутой шеей, довольно короткий. В этой связи представляет интерес рисунок конной статуи Юстиниана, сидящего на коне очень длинных линий, достаточно поджаром, с высоко поднятой шеей и изящной, маленькой, слегка горбоносой головкой. Близки к этому облику коня по экстерьеру аланские амулеты Центрального Предкавказья VIII–IX вв. н. э. Конь изображается с круто изогнутой шеей, тонкой мордой, без гривы, но с длинным хвостом, на высоких тонких ногах, поджарый – типичный аргмак, быстроаллюрный ахалтекинец. Как не вспомнить здесь строчки нартовского эпоса:

“С шеей змеиной – конь сухопарый...”, “...с лебединой шеей твой гнедой тонкий, в две ладони шириной готов к взлету...” На конях не видно следов седла, а на всаднике – боевого снаряжения, хотя прямая посадка с сильно согнутыми ногами свидетельствуют об опоре на стремяна.

В нартском эпосе многократно повторяется сравнение со змеей:

С прирученными орлами, над головою парящими,
На сиво-вороном, с шеей, как у змеи, сухоголовом,
Поджаром коне...
Свою рыжую Хуару (коня) за поводья ведешь,
На ней серебряное седло;
Золотая плетка рассекает воздух,
Едешь – как будто летишь.

Причем этот же образ коня-змеи как эпитет аланского коня сохранился до времени Низами Ганджеви:

И алан в поле выехал; биться умея,
Не коня оседлал он для боя, а змея.

Интересно, что среди аланских амулетов солярного типа с изображением верховых коней и всадников существует и вторая порода коня. Это быстроаллюрный конь на высоких ногах, держащий голову “в сборе”, с крутым затылком и красиво изогнутой шеей. Обращает внимание “щучий” профиль, что является одним из специфических признаков арабской лошади, красивая, то длинная и мохнатая, зачесанная вправо, то подстриженная короткая грива. Хвост короткий, очевидно, специально подвязанный. Он “вписывается в квадрат и имеет другие пропорции, чем конь первого типа. Это положение о двух породах находит подкрепление в нартовском эпосе, где даже специальной терминологией выделяют “аласа” – мелкую породу выносливых коней (амулеты типа 2) и “авсург”, отличающихся выносливостью и необыкновенной быстротой (амулеты типа I), иногда их называют «хуар». Сармато-аланские переселения первых веков познакомили Западную Европу именно с этими “аланскими конями”, с величайшим достижением культурного коннозаводства – восточной породой быстрых верховых лошадей, сохранившейся до сегодняшнего дня в ахалтекинцах.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. АБАЕВ В. И. *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Т. I, 1958, т. II, 1973, т. III, 1973, т. IV, Л., 1989.
2. КОВАЛЕВСКАЯ В. Б. *Конь и всадник. Пути и судьбы*. М., 1977; *Кавказ и аланы. Время и народы*. М., 1984.
3. *Ригведа*. Мандалы I-IV. М., 1989.
4. *Авеста*. Избранные гимны. Перевод проф. И.М. Стеблпн-Каменского. Душанбе, 1990, с. 114.
5. АБАЕВ В. И. *Историко-этимологический словарь...* 1958, с. 55
6. ВИТТ В. И. *Лошадь Древнего Востока. Конские породы Средней Азии*. М., 1937.
7. АБАЕВ В. И. Нартовский эпос осетин. – *Избранные труды*, т. I. Владикавказ, 1990, с. 206-207.
8. АМВРОСИЙ. О разрушении города Иерусалима, кн. 5. – *Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе*, т. II. *Греческие писатели*. СПб, 1893, с. 348.

Ю. А. ДЗИЦКОЙТЫ

ЭТИМОЛОГИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

В настоящей статье собраны этимологии некоторых осетинских слов, не получивших удовлетворительной этимологии, либо вовсе не попавших в поле зрения этимологов.

адаг ‘овраг, балка’. У В. И. Абаева без этимологии [Абаев 1958: 28]: «Происхождение не известно». Т. А. Гуриев связал с монг. *адаг* ‘устье’, «низовье реки» [Гуриев 1977: 89]. М. К. Андроникашвили связала осет. слово с груз. *иатъакъи* ‘низ; дно; пол’, которое, по ее мнению, восходит к ср.-перс. *ādāk* || **ātāk* «дно; земля», н.-перс. *tāk, tāg* || *ādāk* [Андроникашвили 1966: 348-349]. Грузинское слово производят и от арм. *hat’ak* ‘пол» [СКЯ: 124–125]. В. И. Абаев в «Исправлениях и дополнениях» приводит обе этимологии – и монгольскую, и грузинскую [Абаев 1995: 3]. Связь осет. *адаг* с приведенной группой слов не вызывает сомнений. Однако ввиду чрезвычайной распространенности осет. *адаг* в топонимии Осетии возможность заимствования из монгольского языка не стоит даже рассматривать.

адестæ (диг.) ‘куриная дужка’, ‘игра в куриную дужку’ [Абаев 1949: 439; ср.: ИÆД, I: 53]. В. И. Абаев не включил это слово в свой «Историко-этимологический словарь». Удовлетворительная этимология осет. слова дана в работе А. К. Шагирова: ср. карач.-балк. *айдес* ‘дужка’, которое вместе с целым рядом тюркских и кавказских фактов восходит к персидскому сочетанию *йад а́ст* ‘держится в памяти; помнится’, букв. ‘память есть, память имеется’ [Шагиров, I: 220].

арф ‘глубокий; глубина’. В. И. Абаев под вопросом возводит к др.-осет. (скиф.) **ār-га*, от ар- ‘вода’, «первоначально ‘водная глубь’, а потом вообще ‘глубина’, ‘глубокий’» [Абаев 1958: 63]. Семантическую параллель находим на шугнанской почве. Ср. шугн. *awdz* ‘пруд’ – *awdzi* ‘глубина’ [ШРС, I: 48-49].

æммыст частица со значением «хоть бы; о, если бы; кабы» [ИÆД, I: 277]. Слово, редко встречающееся в говорах Северной Осетии. В большинстве словарей отсутствует. Этимологически восходит к др.-иран. *ham-išta- или *ham-išti- ‘сильное желание, сильное стремление’. Ср. авест. išta- ‘желаемое’, išti- ‘стремление’ от др.-иран. *aiš- : iš- ‘хотеть, желать; искать’ [ЭСИЯ, I: 124]. В первой части – либо др.-иран. *hama- ‘вместе, совместно; со-’, либо *ham – эмфатическая и удостоверительная частица, о которых см. [ЭСИЯ, III: 347 сл., 355]. Не исключена также связь с др.-иран. *ama- ‘сила; сильный’. О развитии др.-иран. *sti > осет. *ст* см. [Чёнг 2008: 139]. Геминация *м* в *æммыст* носит экспрессивный характер. Связь осет. (диг.) *хицæ* ‘стремление, желание; зависть’ с приведенной др.-иран. основой [Абаев 1989: 197-198] сомнительна.

æндарæн ‘место осенней пастьбы овец’. В. И. Абаев возводит к др.-иран. *ham-dāraṇa-, где *дарæн* – ‘место пастьбы’, ‘стоянка пастухов’ [Абаев 1958: 153]. Оставшееся без объяснения *ham- (> осет. *æн*-) есть не что иное, как др.-иран. *ham- | han-, *hama- ‘лето; осень’, о котором см. [ЭСИЯ, III: 355-356; Цаболов, I: 432-433].

æндзы ‘склад съестных припасов, идущих на организацию поминок, свадеб, пиров-молений’. Слово отмечено только в гнухском говоре Южной Осетии [«Ф» 1988, № 6: 84]. Восходит к др.-иран. *han-či- ‘собирать’, рефлексy которого представлены в следующих иранских языках: авест. han-či- ‘собирать’, шугн. andzīc ‘глиняный сосуд, кувшин для хранения орехов, сушеных абрикосов (его закапывают в каком-либо уголке дома)’ [ШРС, I: 106]. Этимон шугнанского слова восстанавливают в виде *han-čiti-či (к той же др.-иран. основе) [Morgenstierne 1974: 14]. Родственно др.-инд. saṃ-si ‘собирать, накапливать; наслаивать’ [Ibid.]. Ср. также др.-инд. saṃsaṇa ‘запас; богатство’ [Кочергина 1987: 678]. Осет. (диг.) *хæццæ* ‘с; вместе с’ вряд ли имеет отношение к приведенной группе слов, ср. [Абаев 1989: 151].

æрстон ‘ледоход’. В. И. Абаев под вопросом толкует как «медвежья (в смысле ‘буйная’) вода», от *арс* ‘медведь’ и *дон* ‘вода’ [Абаев 1958: 179]. Однако в первой части предпочтительнее видеть рефлекс и.-е. корня, представленного в хетт. arš(iia)-, лув. aršīia- ‘течь’, др.-инд. árṣati ‘течь’.

дордонæ (диг.) ‘зоб у птиц’. В. И. Абаев отклонил «народную» этимологию, согласно которой рассматриваемое слово состоит из осет. *дор* ‘камень’ и *донæ* ‘вместилище’. По мнению осетинского ученого, *дордонæ* – это народное осмысление тюркского слова, представленного в кирг. dordon, dordoq ‘вздувшийся, надутый’ и балк. dardan, dörden ‘зоб у птиц’ [Абаев 1958: 371]. Однако афг. (пушту) sangdān ‘желудок (у птиц)’, где

dān – это суфф. со значением ‘место; вместилище’, а sang – ‘камень’ [ПРС: 525], свидетельствует в пользу народной этимологии, отклоненной В. И. Абаевым. Балк. *дорден*, как и карач. *дордан* ‘зоб (у птиц)’, само заимствовано из осетинского (аланского). А киргизское *dordon* не имеет сюда отношения. Любопытно отметить, что в карачаевском языке рассматриваемое слово имеет еще один вариант – *таш дордан* ‘зоб (у птиц)’ [РКБС: 197], где *таш* – исконно тюркское слово со значением ‘камень’, призванное глоссировать компонент *дор* опорного слова.

сæрвæт ‘пастбище, выгон’. Удовлетворительной этимологии нет. В. И. Абаев реконструировал этимон **sabra-θa-*, видя во втором компоненте суффикс, а в первой части – скифо-славо-балто-финскую социальную изолексу со значением ‘сосед, артельщик, община’ [Абаев 1979: 88-89]. Такая интерпретация не представляется нам убедительной. Учитывая, что комплекс *-рв-* допускает в осетинском реконструкцию в *-рф-* (ср. *сæрвасæн* ‘расчёска’ из *сæр* ‘голова’ и *фассен* ‘то, чем расчёсывают’), а осет. *ф* предполагает др.-иран. прототип **p*, мы восстанавливаем компонент *сæрв-* в виде **sarpa-*, который делим на корень **sap-* и суфф. *ga-*. В первой части мы видим рефлекс др.-иран. основы **sap-*, родственной др.-инд. *śāra* ‘пастбище, выгон’ [Кочергина 1987: 641]. Таким образом, перед нами полисуффиксальное образование на исконно иранской основе. Для абстрактного суффикса *-æt* ср. осет. *мæлæт* ‘смерть’, *лæгæт* ‘пещера’ и т. п.

скъуда ‘черемша’. По В. И. Абаеву [Абаев 1979: 125], «Не ясно». В рамках внутренней реконструкции этимон этого слова может выглядеть как **skaud(a)-ā*. Абруптивный *къ* часто появляется в исконно осетинских (иранских) словах в позиции после *с*. Реконструированное ** skauda-* напращивается на сопоставление с др.-иран. **kaudakā-* ‘горный лук’, рефлексами которого являются ягноб. *katk*, мундж. *kūḷa*, йидга *kulʷo* ‘горный лук’ и, возможно, вах. *каѝк*, *каѝкаѝ* – неопределенное название пахучего дикого растения. Др.-иран. основа родственна др.-инд. **kōta-* ‘чеснок’ [Стеблин-Каменский 1982: 73, 74; Стеблин-Каменский 1999: 204]. Как видно из сказанного, начальный *с-* осетинского слова является поздним наращением, *s-mobile*. Следует добавить, что дигорский эквивалент иронского *скъуда* зафиксирован только в топонимии – *Скъода-гин* «место, поросшее черемшой» [Цагаева 1975: 356]. В иронском отмечена еще производная форма *скъудаджын* ‘пирог с начинкой из черемши и сыра’.

сундакъæ (диг.) ‘шерстяная нить’, ‘шерстяная пряжа’. В. И. Абаев реконструировал этимон *сун-тагæ*, видя во второй части осет. *таг* ‘нить’ [Абаев 1979: 169]. Эта реконструкция поддерживается данными абазинского и балкарского языков, усвоивших рассматриваемое слово в алан-

ское время. Ср. абаз. *шындаг* ‘толстая нитка (льняная, пеньковая, шерстяная)’ [АБРС: 442], балк. *шинтагы* ‘шерстяная нитка’. Перебой *г > къ* произошёл на осет. почве довольно поздно.

тард ‘проход между грядками’. В словарях осетинского языка отсутствует. Несомненно, связано с глаголом *таерын* ‘гнать’, представляя собой форму причастия прошедшего времени от этого глагола. Родственно ваханскому *тырт* ‘брод; переправа’, которое, как и осет. слово, предполагает древнеиранский этимон **tarta-* [Пахалина 1975: 276] или **tārta-* [Стеблин-Каменский 1999: 368]. Любопытно, что И. М. Стеблин-Каменский отказывается видеть в ваханском слове исконно иранское наследие на том основании, что это слово «не имеет параллелей в иранских» языках [Там же]. Между тем, на осет. почве представлено не только *таерын* : *тард*, но и *лаетар* ‘место, вытопанное скотом’ < из др.-иран. **fṛa-tara-*.

Фæлвæра ‘бог-патрон мелкого рогатого скота’. В. И. Абаев возводит этот теоним к названию святых Флора и Лавра, считавшихся покровителями домашнего скота [Абаев 1958: 442-443]. Данная этимология не кажется нам убедительной. В конечном *-a* следует видеть осет. суффикс с неопределённым значением, одна из функций которого заключается в переводе лексики из разряда апеллятивной в разряд ономастической. Компонент *Фæлвæр-* без натяжки можно возвести к др.-иран. **paṇi-bar-*, давшему следующие рефлексy: др.-перс, *paṇi-bar-* ‘защищать, сохранять, охранять’, ср.-перс, *paṇvar-* ‘питать, кормить; лелеять; выращивать, воспитывать’, согд. *prṇr-* ‘дарить’, хорезм. *prwṇr-* ‘поднимать; выращивать’ и т. п. [ЭСИЯ, II: 92-93]. Осет. *Фæлвæра* – это и кормилец, и защитник домашнего скота от хищников, а также податель пищи для семьи. Стало быть, нет никаких препятствий для сближения его имени с перечисленной группой иранских слов.

хæрæгнас (диг. *хуæргæнасæ*) ‘огурец’. Иронский вариант *хæрæгнас* встречается только в одном фольклорном тексте [Н, I: 365], а в словарях не зафиксировано. Дигорское слово В. И. Абаев толкует как «съедобная (хуæргæ) тыква (насæ)» [Абаев 1989: 253]. Во второй части этого слова, действительно, скрывается *насæ*. Но не в значении ‘тыква’, а в значении ‘огурец’, которое зафиксировано в большинстве этимологически родственных слов: каб. *нацэ*, адыг. *нэшэбэзэ* (во второй части слово со значением ‘пупырышки’), абх. *анашиа*, абаз. *нашиа*, убых. *нашэ*, карач.-балк. *нашиа*, чеч. *наърс*, инг. *нарс* ‘огурец’ [Шагиров, I: 275]. В первой части осетинского *хæрæгнас* || *хуæргæнасæ* имеем два разных слова: в иронском – *хæрæг* ‘осёл’, а в дигорском – *хуæргæ* ‘съедобный’. Думается, что и в дигорском в прошлом было *хæрæг* ‘осёл’, которое со временем подверглось

переосмыслению в «съедобный». Основанием для такого предположения служат факты иранских языков, в которых сочетания (сложные слова) с *xara* 'осёл' служат указанием на большие размеры описываемого объекта. В частности, в персидском названии для 'дыни', *carbūza*, вошедшем во многие языки в значении 'арбуз', включая русское *арбуз* [Фасмер, I: 83-84], уже давно видят сочетание «ослиный огурец». М. Н. Боголюбову удалось обобщить иранский материал, свидетельствующий о том, что компонент *har(a)*- в этом и подобных сочетаниях означает 'большой', а этимологически связан с авест. *kara*- 'большая рыба' [Боголюбов, 1969: 91-93]. Данная интерпретация принята одними учеными [Стеблин-Каменский 1999: 409], но отвергнута другими [Абаев 1989: 141-142]. Привлечение тюркского и кавказского материала свидетельствует о том, что слово в значении 'осёл' могло означать и 'большой' [Цаболов, II: 450-451].

Этот и без того бесспорный вывод можно подкрепить указанием на осет. *хæрæг* 'осёл', переносно также 'большой'. Ср. выражение *хæрæджы йас* 'большой, огромный, вымахавший (т. е. выросший, ставший высоким)', букв. «величиной / ростом с осла».

В языке осет. фольклора находим, как нам кажется, еще одно подтверждение этому выводу. Ср.: *Уыдонæй (= уистæй) та сын сбиут хæрæгфарс стыр тæсчъытæ* [ИАА, III: 96], букв.: «А из них (= из прутьев) свяжите для них большие корзины, имеющие *хæрæг-бока*». Представления об «ослинобокой» корзине основаны на ассоциации «осёл ~ большой», т. е. у «большой корзины» и бока большие, т. е. как у «осла».

Нельзя пройти и мимо осет. *хæрæгбæдаен* 'бересклет' [Миллер 1934: 1525], буквально означающего «ослиный penis». Идеосемантика этого слова полностью совпадает с ваханским *xir-toya* 'гриб', букв. «ослиный phallus» [Стеблин-Каменский 1999: 409].

Таким образом, есть все основания полагать, что в слове *хуæргæнасае* первоначально скрывалось осет. *хæрæг* 'осёл', а архаичная форма сложения сохранилась в иронском диалекте в виде *хæрæгнас*, букв. «осёл-огурец».

хусæсмаг 'запах жареного мяса'. В. И. Абаев не выделяет это слово в самостоятельную статью, но рассматривает его под словом *хус* 'сухой', т. е. *хус ысмаг* = «сухой запах» [Абаев 1989: 250]. Такое решение представляется нам небесспорным. Во второй части скрывается слово *(æ)смаг* 'запах'. В первой части (*хус*), исходя из семантики слова, следует видеть слово со значением 'жареное мясо'. Такого слова в современном осетинском языке нет. Но о его существовании в прошлом говорит еще и устойчивое словосочетание *хус æмæ уд* 'плоть и душа'. Об этом же говорит,

между прочим, венгерское *hús* ‘мясо’, которое восходит, по выражению П. Хайду, к «не поддающемуся точному определению иранскому источнику» [Хайду 1985: 22]. Венгерское слово связывают с йидга *γuš* || *γūš*, пар. *uīš*, афг. *γwaša* ‘мясо’, хотя отношения между начальными согласными считаются неясными. Предлагается два возможных выхода из этой трудности. Во-первых, венгерское слово могло быть заимствовано из языка-посредника, в котором существовал переход *γ* > *q* || *χ*. Во-вторых, начальный *γ*- в старовенгерском мог перейти непосредственно в *h*- [Joki 1973: 264]. Эти догадки теряют актуальность на фоне осетинского **хус* ‘(жареное) мясо; плоть’. Многочисленные алано-венгерские схождения также свидетельствуют о том, что источником венгерского *hús* ‘мясо’ могло быть именно осетинское, а не афганское слово. Что касается этимологии осетинского *хус* ‘мясо’, то его нельзя связывать с афганским *γwaša* ‘мясо’, которое восходит, скорее всего, к др.-иран. **gauštra-* [Грюнберг, Эдельман 1987: 34; ЭСИЯ, III: 212]. Осетинское слово не может восходить к этому прототипу: **gauštra-* могло дать в осетинском только один рефлекс – **хъус* || *гъос*. Осет. **хус* ‘жареное мясо; плоть’ мы возводим к др.-иран. **kauš-ya-* от **kauš-* ‘убивать; резать’. Эта основа представлена и в осет. *кусарт* ‘животное, заколотое для трапезы’ [Бенвенист 1965: 51; Абаев 1958: 603]. Анлаутное иран. **k-* нередко отражается в осет. в виде *х-*. Причина такой эволюции не вполне ясна. Судя по **kasyapa-* > осет. *хæфс* ‘лягушка’ [Абаев 1989: 162-163], одно из условий появления осет. *х-* на месте др.-иран. **k* – это соседство с др.-иран. **у*. Восстановленное нами **kauš-ya-* в буквальном переводе могло означать ‘нечто, относящееся к заколотому животному’, ‘нечто, являющееся результатом закалывания’.

-хъус || **-гъос** ‘крадущий; воришка’ (во второй части сложных слов). В. И. Абаев предположительно возводил к основе *хъуз-* из др.-иран. **gūz-* ‘скрывать, утаивать, прятать’ [Абаев 1973: 317]. Но при такой этимологии остается неясным глухой сибилант в *-хъус*. Мы связываем осет. слово с коми-зырянским *гусь* ‘вор’ от *гу-* ‘воровать’. В конечном итоге коми слово связывают с авест. *гада-* ‘вор’ [Joki 1973: 262].

хъуыдыды ‘злак в период молочной спелости’. По В. И. Абаеву [Абаев 1973: 322], «Происхождение не известно». Возможно, гаплогогическое сокращение из **хъуыд-дыды*. Ср. для первой части абаз. *къвыд* ‘фасоль’ [АБРС: 252], а для второй – афг. (пушту) *ḡāda* ‘початок кукурузы молочной спелости’ [ПРС: 425].

хъуытты в выражениях *а-хъуытты у!* «убирайся!» и т. п. По В. И. Абаеву [Абаев 1973: 335], «Происхождение не ясно». Существует совершенно аналогичное выражение *а-лаех у!* «убирайся!», в котором компонент *лаех* означает ‘дерьмо’. Это дает основание приписать аналогичное

значение слову *хъуытты*, которое в этом случае следует возвести к др.-иран. *gūθā, *gūθya- ‘экскременты, кал, помет; навоз’, откуда идут: авест. gūθa- ‘нечистоты, кал; помет, навоз’, рушан., барт., сарык. γaθ ‘кал’, ишк. gu ‘экскременты’, согд. γūβ, ягноб. уйт ‘навоз’, афг. γul ‘экскременты’, вах. gi ‘кал, помет, экскременты (человека)’ [ОИЯ 1987: 22, 477, 654; Пахалина 1989: 20; Стеблин-Каменский 1999: 177; Цаболов, I: 409; ЭСИЯ, III: 294-295]. Удвоение *m* в осет. слове носит экспрессивный характер.

хъызт ‘стужа, ненастье’. По В. И. Абаеву [Абаев 1973: 334] – лексикализованное прошедшее причастие от *хъызын* ‘угрожать; враждебно относиться’. Такая идеосемантика находит поддержку в русск. *гроза*, связанном по происхождению с глаголом *грозить* [Фасмер, I: 459-460].

СОКРАЩЕНИЯ В НАЗВАНИЯХ ЯЗЫКОВ

абаз. – абазинский
абх. – абхазский
авест. – авестийский
адыг. – адыгейский
арм. – армянский
афг. – афганский
балк. – балкарский
барт. – бартагский
вах. – ваханский
груз. – грузинский
диг. – дигорский диалект осетинского языка
др.-инд. – древнеиндийский
др.-иран. – древнеиранский
др.-перс. – древнеперсидский
др.-осет. – древнеосетинский
и.-е. – индоевропейский
инг. – ингушский
ишк. – ишкашимский
каб. – кабардинский
карах. – карачаевский
карач.-балк. – карачаево-балкарский

кирг. – киргизский
лув. – лувийский
монг. – монгольский
мундж. – мунджанский
н.-перс. – новоперсидский
осет. – осетинский
пар. – парачи
русс. – русский
рушан. – рушанский
сарык. – сарыкольский
скиф. – скифский
согд. – согдийский
ср.-перс. – среднеперсидский
убых. – убыхский
хетт. – хеттский
хорезм. – хорезмийский
чеч. – чеченский
шугн. – шугнанский
ягноб. – ягнобский
язг. – язгулямский

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- АБАЕВ 1949 – *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. Т. I. М.; Л.
- АБАЕВ 1958 – *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.; Л.
- АБАЕВ 1973 – *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. II. Л.
- АБАЕВ 1979 – *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. Л.
- АБАЕВ 1989 – *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л.
- АБАЕВ 1995 – *Абаев В. И.* Исправления и дополнения к Историко-этимологическому словарю осетинского языка I (1958), II (1973), III (1979), IV (1989) // *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Указатель. М. С. 3-22.
- АБРС – *Абазинско-русский словарь*. Под ред. В. Б. Тугова. М.: «Советская энциклопедия», 1967.
- АНДРОНИКАШВИЛИ 1966 – *Андроникашвили М. К.* Очерки по иранско-грузинским языковым взаимоотношениям (На груз. яз.). Т. I. Тбилиси.
- БЕНВЕНИСТ 1965 – *Бенвенист Э.* Очерки по осетинскому языку / Пер. с франц. М.
- БОГОЛЮБОВ 1969 – *Боголюбов М. Н.* Персидские слова с KAR° и XAR° и рыба KARA в Авесте // *Иранская филология. Краткое изложение докладов научной конференции, посвященной 60-летию проф. А. Н. Болдырева*. М.
- ГРЮНБЕРГ, ЭДЕЛЬМАН 1987 – *Грюнберг А. Л., Эдельман Д. И.* Афганский язык // *Основы иранского языкознания. Новоиранские языки: восточная группа*. М.: «Наука». С. 6-154.
- ГУРИЕВ 1977 – *Гуриев Т. А.* К характеристике монголизмов в осетинском (аланском) языке // *Вопросы иранской и общей филологии*. Тбилиси: «Мецниереба». С. 80-92.
- ИАА, III – *Ирон адамон аргъæуттæ*. 3-аг том. Цхинвал, 1962.
- ИÆД, I – *Ирон æвзаджы æмбарынгæнæн дзырдут*. Фыццаг том. Мæскуы, «Наука», 2007.
- КОЧЕРГИНА 1987 – *Кочергина В. А.* Санскритско-русский словарь. Изд. 2-е, исправленное и дополненное. М.: «Русский язык».
- МИЛЛЕР 1934 – *Миллер В. Ф.* Осетинско-русско-немецкий словарь. Под ред. и с дополнениями А. А. Фреймана. Т. III. Изд. АН СССР. Л.
- Н, I – *Нарты*. Осетинский героический эпос. Книга 1. М., 1990.
- ОИЯ, 1987 – *Основы иранского языкознания*. Новоиранские языки: восточная группа. М.: «Наука».
- ПАХАЛИНА 1975 – *Пахалина Т. Н.* Ваханский язык. М.: «Наука».
- ПАХАЛИНА 1989 – *Пахалина Т. Н.* Сравнительно-историческая морфология памирских языков. М.: «Наука».
- ПРС – *Асланов М. Г.* Пушту-русский словарь. М.: «Русский язык», 1985.
- РКБС – *Русско-карачаево-балкарский словарь*. М.: «Советская энциклопедия», 1965.

- СКЯ – *Климов Г. А., Халилов М. Ш.* Словарь кавказских языков: Сопоставление основной лексики. М.: Вост. лит., 2003.
- СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ 1982 – *Стеблин-Каменский И. М.* Очерки по истории лексики памирских языков. Названия культурных растений. М.
- СТЕБЛИН-КАМЕНСКИЙ 1999 – *Стеблин-Каменский И. М.* Этимологический словарь ваханского языка. СПб.
- «Ф» – журнал «Фидиуæг», Цхинвал (на осет. яз.).
- ФАСМЕР (I – III) – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка. Т. I, М., 1986; Т. II, М., 1987.
- ХАЙДУ 1985 – *Хайду П.* Уральские языки и народы / Пер. с венг. М.
- ЦАБОЛОВ (I – II) – *Цаболов Р. Л.* Этимологический словарь курдского языка. Т. I, М., 2001; Т. II, М., 2010.
- ЦАГАЕВА 1975 – *Цагаева А. Д.* Топонимия Северной Осетии. Ч. II. Орджоникидзе: «Ир».
- ЧЁНГ 2008 – *Чёнг Дж.* Очерки исторического развития осетинского вокализма / Пер. с англ. Т. К. Салбиева. Владикавказ – Цхинвал.
- ШАГИРОВ, I – *Шагиров А. К.* Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. Т. I (А-Н). М.: «Наука», 1977.
- ШРС, I – *Карамшоев Д.* Шугнанско-русский словарь. Т. I. М.: «Наука», 1988.
- ЭСИЯ (I-III) – *Расторгуева В. С., Эдельман Д. И.* Этимологический словарь иранских языков. Т. I, М., 2000; Т. II, М., 2003; Т. III, М., 2007.
- ЖОКИ 1973 – *Joki A.* Uralier und Indogermanen. Helsinki.
- MORGENSTIERNE 1974 – *Morgenstierne G.* Etymological Vocabulary of the Shughni Group. Wiesbaden.

И. М. ДЬЯКОНОВ

К МЕТОДИКЕ ИССЛЕДОВАНИЙ ПО ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ («КИММЕРИЙЦЫ»)

В нашей исторической науке иной раз встречается недифференцированный подход к исследованию проблем этногенеза, что ведет к существенным упрощениям. Между тем к этногенезу следует подходить с точки зрения (I) *антропологической* (выявление основной массы биологических предков народа и антропологических меньшинств в его составе; чаще всего оказывается, что со времени бронзового века или даже неолита популяция исследуемой области мало менялась в антропологическом отношении), (II) *историко-культурной* (выявление генезиса как материальной культуры, включая экономическую деятельность, так и культуры духовной, в том числе религии) и (III) *языковой* (выявление генезиса языка данного этноса, народности, нации и т. п.). Как общее правило, решение этногенетического вопроса будет совершенно различным в зависимости от того, какой из этих трех подходов мы выберем. В настоящем докладе мы подойдем к вопросу об этническом отождествлении киммерийцев с третьей (языковой) и лишь косвенно со второй (историко-культурной) точки зрения.

1. Об иноназваниях и самоназваниях

Нет ничего более наивного, чем мнение – очень распространенное к сожалению, не только среди дилетантов – о том, что упоминание в исторических источниках какого-либо народа уже само по себе является материалом для отождествления этноса и для дальнейших этнографических выводов и что *первое* упоминание в источниках какого-либо этнонима есть показатель времени сложения данного народа.

В нашем случае, как и в любом аналогичном, прежде всего желательно установить, являлся ли термин «киммерийцы»

– *самоназванием* некоторого определенного социума (племени, группы внутри племени, или племен, племенного союза, или популяций, объединенных по какому-либо иному принципу), или же это было

– название, применявшееся только соседями (ниже мы будем для краткости применять термин «*иноназвание*»); и если да, то относилось ли оно:

а) к разнородным в языковом и генетическом отношении популяциям, например объединенным (1) по признаку одинакового или похожего образа жизни (например, «индейцы») или (2) по признаку взаимной понятности или непонятности языка (и культуры, например: «эллины» – «варвары», «словѣне» – «нѣмцы»), или же оно относилось

б) к какому-либо более четко выделяемому, индивидуализируемому социуму. В последнем случае иноназвание могло быть дано народности, группе племен, племенному союзу в целом (1) по только одному, ранее других сделавшемуся известным компоненту этноса (например, франц. *allemands* «немцы» – по одному из германских племен – аламанным; латыш. *krievs* «русский», букв. «кривич» – по ближайшему восточнославянскому племени; фин. *Venä* «Россия» – по названию одной части славянских племен – вендов; *Ruotsi* «Швеция» – по племени *ros*, обитавшему на западном берегу Ботнического залива и оставившему после себя обозначение области *Roslagen*, букв. «область действия веча племени *рос*», и т. д.); (2) по названию мнимых или действительных прежних обитателей данного ареала; по названию действительных прежних обитателей ареала названа, например, «Британия» – от исчезнувших, вытесненных англосаксами племен кельтов-бриттов, остатком которых являются нынешние уэльсцы в Англии и бретонцы во Франции; (3) по бывшей (часто очень недолгой) политической зависимости, например «Франция», «Нормандия» – по имени племен (франков и норманнов), в раннем средневековье давших стране свою династию; (4) по географическому расположению (например, аккад. *amurpān* «западные семиты», букв. «западные»); (5) по предполагаемому или действительному вождю или предку-эпониму, например «Азербайджан» < др.-мид. *Āturpātakān* – от имени Атропата, правителя IV в., впервые создавшего в этом районе крупное независимое государство – др.-иран. *Āturpāta*; (6) по случайным обстоятельствам, например, «Америка» – по имени Америго Веспуччи; этноним-иноназвание «индейцы» (результат географической ошибки Колумба); наконец, (7) как заимствование самоназвания – случай наиболее распространенный в наше время, но сравнительно редкий в древности (так, римляне называли остров «Британий» – по действительно обитавшим там тогда племенам бриттов).

Только в тех случаях, когда нам достаточно подробно известны обстоятельства возникновения иноназвания, может оно дать нам сколько-

нибудь ценную этногенетическую информацию. В частности, для того чтобы *иноназвание* могло бы нам дать сведения о действительном распространении в древности того или иного этноса, т. е. как о его языковом, так и культурном ареале, нужно, чтобы ареал распространения *иноназвания* был бы подтвержден его совпадением с ареалом распространения о д н о г о определенного языка или хотя бы и нескольких диалектов, но с единым общим самоназванием, а если помимо языкового генезиса нас интересует и генезис культурный, то необходимо совпадение и ареала иноназвания, и ареала самоназвания с ареалом определенной *археологической культуры*. Такие совпадения в древней истории, надо сказать, весьма редки.

Если мы вернемся к самоназваниям, то обнаружим, что они давались по тем же основаниям, которые мы перечислили выше для иноназваний. Например, по противопоставлению понятного языка и культуры непонятным: «словѣне» в противоположность «нѣмцам»; нем. Deutsch (из др.-герм. *teutisk-* «народный», т. е. «нашего народа»); по одной части целого ареала: «украинцы» («Украиной», т. е. «окраиной», первоначально называлась только небольшая часть нынешней украинской территории); арм. **hayo-*, *hay-k'* «армянин», «армяне», как нам представляется, восходит через протоармянскую форму **Nātij-os* к урартскому *hāti-* – «житель области к западу от Евфрата» (более раннее значение – «хетт», еще более раннее – «житель протохеттского города Хатти, или Хаттусы»); фин. *Suomi* «Финляндия» – по одному из полудесятка древнефинских племен (в древнерусской летописи «сумь»); швед. *Sverige* «Швеция» – тоже по одному лишь из древнешведских племен – *свеям*, в то время как были еще сканы, гауты, росы, ямты и др.; по прежним обитателям: англ. *British*; по кратковременно правившей иноязычной династии: франц. *France*, болг. *България*; по географическому расположению: норв. *Norge* «Норвегия» – от древнего *Nordvegr* «северный путь»; по конкретному лицу-эпониму: узб. *өзбек*, «узбек» – по хану Узбеку; по случайным обстоятельствам: «Зимбабве» – самоназвание народа по имени археологического городища и археологической культуры на территории этого народа. Нет только по понятным причинам самоназваний по признаку общности образа жизни с каким-либо другим народом.

Таким образом, если мы можем установить, что некоторый этноним являлся самоназванием, и определим ареал его употребления, то мы тем самым выделяем некий исторический социум, и это, конечно, ценная информация. Но если нам известно одно только з в у ч а н и е этнонима, то независимо от того, похоже ли это звучание на какое-либо другое древнее или нынешнее название этнической единицы, информацию, полученную

нами, можно практически считать нулевой. Имея достоверное самоназвание и представление об ареале его распространения, историк может получить дополнительные сведения, установив обстоятельства возникновения самоназвания и его перехода с части этноса на целое или даже с одного этноса на другой и т. п. Лингвист же может получить дополнительную информацию, произведя сравнительно-исторический анализ тех форм, в которых данное самоназвание-этноним дошло до нас через различное посредство, причем речь идет не только о посредничестве, исторически засвидетельствованном в письменных источниках: в распоряжении современного лингвиста есть методы, позволяющие обнаружить и ранее не предполагавшихся или неизвестных языковых посредников. При этом лингвистические данные при правильном применении методики могут оказаться не менее, а даже более достоверными, чем известия текстовых памятников, обычно используемых историком. Дело в том, что любой текст, попавший в руки историка, при своем создании всегда имел определенное целевое назначение, а потому не является вполне объективным; языковые же изменения – процесс естественноисторический, а потому получаемая из них информация объективна вполне.

Попытаемся проиллюстрировать часть изложенных положений на материале одного примера – этнического названия «киммерийцы».

2. Известия о киммерийцах

Термин «киммерийцы» появляется в древних текстах, по-видимому с VIII в. до н. э., в трех вариантах¹:

1) греч. Κίμνριοι (впервые, по-видимому, у Гомера, VIII в. до н. э.); уже для Геродота (V в. до н. э.), однако, киммерийцы были исчезнувшим народом;

2) акк. Gāmīr(a) в разведывательных донесениях царевича Синаххе-риба и одного из главных ассирийских разведчиков, Ашшуррицуа, царю Саргону II (между 721 и 715 гг. до н. э.); здесь это название «страны», т. е. самостоятельной политической единицы, которую от владений Урарту на крайнем северо-западе отделяла область Qurīāni(a); таким образом, «страна» Gāmir находилась в это время в Западной Грузии или в Лазике²;

3) акк. Gimirri, Gimirgāiu (форма зависит от аккадской флексии; обычно пишется с детерминативом страны). Впервые упоминается в связи со смертью и похоронами (?) царя Саргона II в 705 г. до н. э. (?); все более поздние клинописные упоминания «киммерийцев» содержат именно эту форму имени. Это прежде всего запросы ассирийского царя Асар-хаддона к оракулу, датируемые около 673 – 672 гг. до н. э. Они делятся на

две группы: одна относится к запросам, не ожидается ли нападение Урарту в союзе с киммерийцами на область Шубрию, севернее истоков р. Тигр, или нападения фригийцев или же протоармян (Muškāia) в союзе с киммерийцами на страну Мелид (Мелид, или Мелитена, до конца VIII в. до н. э. принадлежала к числу государств с династиями «иероглифической лувийской» культуры, но к VI в. до н. э. «мелитенянин» – синоним «армянина»); есть еще запрос, связанный с киммерийцами и внутренним положением в Стране Манна, к югу от оз. Урмия. Во второй группе запросов Асархаддона к оракулу киммерийцы выступают как союзники Манны и мидян в восстании, приведшем к независимости Мидии около 671 г. При чтении этой группы запросов, так же как и писем ассирийского государственного архива, связывающих «киммерийцев» с Манной, можно сомневаться, действительно ли имеются в виду именно киммерийцы, а не скифы, известные в этих местах и по Геродоту, и по археологическим находкам.

Дело в том, что хотя в этой группе памятников в качестве союзников маннеев и мидян упоминаются и киммерийцы и скифы, но там, где упомянуты скифы, за редчайшим исключением, не упомянуты киммерийцы, и наоборот. Это явление настолько частое, что то единственное исключение – сильно поврежденный фрагмент запроса к оракулу, где в неясном контексте упомянуты и те и другие, – можно приписать небрежности писца. Такая небрежность тем легче могла появиться, что сами запросы представляют собой, за исключением одной решающей фразы, длиннейшие и всегда одинаковые перечисления формул, где легко при переписке ошибиться. Конечно, нельзя отрицать того, что древние отличали киммерийцев и скифов среди подвижных конных отрядов, носившихся в VIII – VII вв. до н. э. по Передней Азии; возможно, что и на стороне мидян против Ассирии действовали и те и другие. Однако существенно иное: все запросы написаны на вавилонском диалекте аккадского языка, а во всех остальных случаях тексты на этом диалекте неизменно употребляют термин *Gimirri*, *Gimirriū* в смысле «скифов» и даже «саков» и «массагетов». Поэтому, когда в вавилоноязычных запросах к оракулу названы скифы, то это скифы, но когда в них названы *Gimirri*, то нельзя сказать с уверенностью, скифы это или киммерийцы. Впрочем, такая ли уж это беда – к этому вопросу мы еще вернемся. Точно так же, когда вавилонская хроника упоминает войну ассирийцев с киммерийцами, мы не можем быть уверены в том, что не имеются в виду скифы. Правда, в одном случае (хроника за 679 г. до н. э.) речь идет скорее о киммерийцах, так как под тем же годом как ассирийский подданный упомянут в одном деловом документе «киммерийский начальник полка» – возможно, результат асси-

рийской победы над киммерийцами? Документ писан на ассирийском диалекте аккадского. На ассиризованном литературном вавилонском языке писаны и анналы Асархаддона, недвусмысленно отличающие «скифов» (ašguzāiu) от «киммерийцев» (gimīrrāiu): первые – союзники Манны у Урмийского озера, а вторые пребывают в Каппадокии, где они находились и при сыне Асархаддона, Ашшурбанапале, пока не были разгромлены другими кочевниками – возможно, союзниками Ассирии – около 650 г. до н. э. Но до этого, как можно вывести из ряда данных, киммерийцы приняли еще участие в разгроме Фригии урартами (и Ассирией?) в 676 – 672 гг. до н. э., а затем занялись грабежом городов Малой Азии; их база в это время, надо думать, передвинулась на полуостров, в Каппадокию, в страну Gamīr-k' «*Gāmīr-) армянских источников.

После разгрома, учиненного киммерийцам их союзниками, киммерийцы исчезают со страниц истории, причем не только в Передней Азии, но и в Причерноморье. Геродот считает, что они были оттуда с самого начала вытеснены скифами, двигавшимися вспять по отношению к основному направлению движения индоиранских племен – из-за Волги в Причерноморье, и что это и послужило причиной их вторжения в Малую Азию. Шедшее за ними поколением позже конное войско скифов двигалось в Переднюю Азию – видимо, через Дагестан – без женщин и обозов; это было отмечено еще Геродотом, но почему-то упущено из виду историками, однако сейчас, с моей точки зрения, известие Геродота может быть подтверждено археологически. Можно не сомневаться, что так же точно передвигались через Кавказ и по Передней Азии и киммерийцы, что и объясняет, каким образом они исчезли после разгрома их войска. Но в таком случае их женщины оставались в Причерноморье. Что же произошло с ними? Очевидно, то же, что и с женщинами скифов: они были полностью ассимилированы местными племенами. В случае киммерийских женщин такими племенами надо, очевидно, считать скифско-сколотов, т. е. скифов в собственном смысле слова, в отличие от того употребления термина «скифы», которое включает всех ираноязычных (а впоследствии и неираноязычных) кочевников степей от Дуная до Тянь-Шаня.

Больше сведений о киммерийцах в исторических источниках нет. Но можно добавить, что греки, видимо слышавшие от фракийцев о набегах, совершавшихся на них с востока какими-то «киммерийцами», первоначально, надо полагать, называли так все туземное население побережий Понта Евксинского по ту сторону фракийских земель. Когда греки сами стали обосновываться на этих берегах, никаких «киммерийцев» они там не обнаружили, поэтому «киммерийцы» стало для них названием какого-

то могучего сказочного народа прошлого. Это греки называли Керченский пролив «Боспором Киммерийским», это им принадлежат такие топонимы, как «Киммерия», «Киммерик» и т. п. Это типичные иноназвания, которые не несут подлинной этногенетической информации. Вообще же ни один народ не дает названия топонимам по своему собственному имени в местах собственного проживания. Мне уже приходилось замечать, что село «Русское» возможно в Казахстане или на Аляске, но не в центре России. Старая Русса, разумеется, не в счет: она была основана тогда, когда местные славяне еще не называли себя русскими.

В сущности говоря, и во всех остальных случаях, сейчас упоминавшихся нами, термины Κίμμεριοι , Gāmīr- , Gimirri , Gimirrāiu , несомненно, были иноназваниями, и у нас нет п р я м ы х данных о том, как эти «киммерийцы» себя называли. Но, имея в виду внезапность их появления из-за Кавказа в Передней Азии и отсутствие какой-либо переднеазиатской этимологии для терминов Gāmīr , Gimirri (ибо от семитского глагола *gmṛ «завершать, быть достаточным» и т. п. вывести эти названия нельзя), представляется вероятным, что это *иноназвание* было заимствовано у самих же киммерийцев и, таким образом, было и их собственным *самоназванием*. Это подтверждается тем, что не только народы Передней Азии, но и греки именовали их, по сути дела, тем же термином; между тем, если бы это иноназвание принадлежало бы к любому другому из вышеперечисленных типов, т. е. не было бы иноназванием, заимствованным из самоназвания, то греческое и переднеазиатское иноназвания были бы скорее всего различными. Так, греки Ἑλλήνιοι – по-латыни Graeci , по-семитски lāwān- ; греч. Ἀἰγύπτιος «Египет» – сем. Miṣr- ; греч. Φοίνικες «финикийцы» – сем. Ṣîdônîm , Kəna'ānîm , арм. hay-k' – груз. somexi , сем. араб. 'arməniā и т. п.

Существенно, однако, что греки называли киммерийцев хотя и тем же термином, что и аккадцы и другие народы Передней Азии, но с заметной /g/ на /k/. Такой переход для начальной фонемы этнонима чрезвычайно любопытен: мне неизвестны случаи, когда греческая к («каппа») воспринималась бы семитами как /g/ или когда семитское /g/ воспроизводилось бы греками как к. А это значит, что либо греческая, либо переднеазиатская сторона восприняла термин не непосредственно от самих киммерийцев, а знала о них еще до вторжения и получала о них известия от такого народа, в языке которого в историческое время либо *g перешло в *k, либо наоборот. Даже а priori вероятнее, что жители Передней Азии восприняли самоназвание в его исконной форме, поскольку именно они первые столкнулись с киммерийцами непосредственно – уже в VIII в. до н. э., в то время как греки непосредственно встретились с ними лишь од-

ним-двумя поколениями позже, но зато могли осведомиться о них и их происхождении заранее, у соседних народов: в начале VIII в. или раньше – у фракийцев, а с конца VIII в. – и у фригийцев.

В настоящее время датировка гомеровских поэм VIII в. до н. э. является общепринятой, и поэтому скорее всего автор «Одиссеи» знал о киммерийцах раньше, чем урарты и ассирийцы. Поэтому начальное /k/ в термине Κίμμεριοι нужно приписать какому-то языку-посреднику между тем, на котором говорили киммерийцы, и греческим.

Число языков древней Передней Азии и Балкан, в которых могло произойти явление перехода *g->k- в начальной позиции весьма ограничено. В отношении ранних хетто-анатолийских языков мнения расходятся: в то время как одни исследователи полагают, что они сохраняли и.-е. глухие и звонкие, другие считают, что они различали взрывные согласные только по напряженности или ненапряженности. В позднеанатолийских языках I тыс. до н. э. – I тыс. н. э. звонкие взрывные мы встречаем, так что если и происходило изменение, то от глухих к звонким, а не наоборот. По существу, всерьез тут можно думать только об одной группе близких между собой языков: фригийском, фракийском и протоармянском. Все они происходили с Балкан; армянский передвинулся в Восточную Анатолию и далее на Армянское нагорье, как мы пытались показать в других работах, в XII в. до н. э.; фригийский – в Центральную Анатолию скорее всего в X в. до н. э., но не ранее XII и не позже IX в. до н. э.; отдельные группы фракийцев передвинулись в северо-западную Малую Азию между X и VIII вв. до н. э., но основная масса их оставалась в Европе, занимая примерно территорию нынешних Болгарии и Румынии.

Во всех трех языках произошел одинаковый сдвиг и.-е. взрывных согласных [см. 2 (эта книга пока остается лучшей работой по фракийскому); 7, с. 333 и сл.; 5, с. 158 и сл.; 8, с. 169 и сл.]. Факт этот несомненен, и такое утверждение остается в силе, даже если принять новейшую теорию Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванова, пересматривающую реконструкцию системы и.-е. взрывных. Даже если теория этих ученых типологически оправдана, тем не менее передвижение согласных в армянском – фракийском – фригийском (а также, вероятно, в албанском – иллирийском, а также германском) следует рассматривать не как пережиток праиндоевропейского состояния, а как вторичное развитие уже из «классической» системы праиндоевропейских согласных Бругмана-Мейе, которая, быть может, и выросла из той, которую теперь восстанавливают из типологических соображений Т. В. Гамкрелидзе и Вяч. Вс. Иванов. Здесь не место углубляться в чисто лингвистическую дискуссию по этому вопросу; скажу только, что передвижение согласных в восточноиндоевропейских языках,

к числу которых принадлежат и три перечисленных, нельзя рассматривать в отрыве от другого фонетического изменения, охватившего эти языки, а именно от так называемой сатемизации. Если палатализованные и.-е. g^wh , $g'^>z$, $k'^>$ глухое s , то очевидно, что сатемизации предшествовало положение, при котором действительно существовал требуемый классической теорией ряд g^wh , g' , k' , а уже не ряд g , k , k^h , требуемый новой теорией (иначе второй член ряда был бы глухим и потому дал бы $*s$, а не z); и если это верно для палатализованных (смягченных) взрывных, то это по необходимости должно быть верно и в отношении непалатализованных и лабиализованных (огубленных) взрывных, поскольку все они составляли единую систему.

Не входя далее в глубь лингвистических проблем, отметим лишь, что из всего этого можно сделать вывод о переходе и.-е. взрывных заднеязычных согласных в интересующих нас сейчас языках по следующей схеме:

Индоевропейские согласные	Иранские согласные	Фригийские согласные	Фракийские согласные	Древнеармянские согласные	Греческие согласные
g^wh , gh	$gh > g$ (и j)	g	g	g (и j)	φ (ϑ)
g^w , g	g (и j)	k	k	k	β (δ)
k^w , k	k (и $\check{c}$)	k , kh	$kh?$	k^c	π (τ), κ
g^h	z (и h)	ζ (dz)	z (и d' ?)	$\zeta/dz/$	χ
g'	z (и h)	ζ (dz)	z (и d' ?)	$c/ts/$	γ
k'	s	s	s (и t' ?)	s	κ

Отсюда ясно, что если бы киммерийский язык, как часто предполагали, был бы фракийским, то он мог бы передать начальное g - в своем самоназвании переднеазиатским языкам только в том случае, если бы эта фонема восходила к и.-е. $*g^wh$ -; но последнее никоим образом не было бы воспринято греческим ухом и воспроизведено как $/k/$, поскольку у греков была в распоряжении звонкая, а потом звонкая придыхательная фонема γ , правда исторически происходящая из и.-е. $*g'$ и соответствующая фракийскому ζ , d' , но зато гораздо лучше приспособленная для передачи погречески иноязычного $/g/$, $/g^wh/$ или $/g^w/$. Какие бы мы ни перебирали возможности, мы легко убедимся, что семитское g и о д н о в р е м е н н о греческое k могли появиться для передачи одной и той же фонемы в самоназвании киммерийцев только при соблюдении двух условий: 1) если киммерийцы не были фракийцами и 2) если греки восприняли это название через посредников, в языке которых имелся переход звонкого, огуб-

лѣнного или неогублѣнного и.-е. $*g$, $*g^w > k$. В свою очередь, это означает, что фракийцы узнали самоназвание киммерийцев еще тогда, когда сами сохраняли $*g^{(w)}$, а передали его грекам уже тогда, когда произошел у них переход $*g > k$. *Terminus ante quem* для передачи грекам термина «киммерийцы» определяется, согласно «Одиссее», VIII в. до н. э.; к этому времени, как мы знаем по подлинным фригийским надписям, этот переход уже, безусловно, завершился в родственном фракийскому фригийском языке. Общелингвистические соображения заставляют думать, что одинаковый переход звонких взрывных в глухие во фригийском, фракийском и армянском – языках, во многих отношениях близких между собой, – является единой изоглоссой и потому должен был происходить в период близких контактов носителей этих языков и примерно синхронно. Между тем контакты были разорваны с уходом протоармян в Малую Азию, т. е., с нашей точки зрения (против которой за истекшие двенадцать лет не было сделано никаких возражений), в XII в. до н. э. Если, таким образом, переход звонких в глухие в группе языков «протоармянский – фракийский – фригийский» уже должен был происходить, а то и завершиться в XII в. до н. э., то отсюда, в свою очередь, следует, что киммерийцы существовали, носили с в о е известное и позже самоназвание и контактировали с фракийцами, во всяком случае, р а н ь ш е XII в. до н. э. Эта дата, возможно, покажется слишком ранней для арменистов, привыкших думать, что армянский язык сложился впервые лишь к ахеменидскому времени, в VII – VI вв. до н. э. (поскольку дата первого упоминания термина *Armina-*, Ἀρμένιοι – VI в.), однако общность изоглоссы оглушения звонких непридыхательных взрывных в о в с е х т р е х упомянутых языках со всей неизбежностью требует р а н н е й датировки этого явления. Заметим еще, что ни в какой момент времени фракийцы не могли сами воспринять чужезычное /g-/ как свое /k-/; потому что фонема /g-/ во фракийском языке была всегда: когда старое $*g^{(w)}$ -/ оглушилось, то после его оглушения или, вернее, одновременно с ним возникло новое /g/ как отражение и.-е. п р и д ы х а т е л ь н о г о $*g^{(w)}h$ -. Поэтому, если бы фракийцы слышали самоназвание киммерийцев с его начальным /g-/ впервые лишь после передвижения непридыхательных взрывных, то они без всякой трудности могли бы произнести это /g-/; воспроизведя эту фонему как с в о е /g-/. Ведь то обстоятельство, что фракийское /g/ после передвижения соответствовало уже другой первоначальной и.-е. фонеме, чем у киммерийцев, не могло оказать влияния на непосредственное восприятие и воспроизведение фракийцами чужеземного /g-/, каково бы ни было его происхождение. Если же этого не произошло, и фракийцы, восприняв иноязычный термин от киммерийцев с фонемой /g-/, передали его впо-

следствии грекам в виде /k-/, то из этого с необходимостью вытекает, что восприняли они этот термин до передвижения взрывных согласных, а передали его уже после передвижения. Итак, фракийцы восприняли самоназвание киммерийцев с его начальным /g-/ тогда, когда в их собственном языке еще сохранялось и.-е. звонкое непрдыхательное *g^(w), еще не успевшее превратиться в /k/, точно так же, как существовало еще и и.-е. прдыхательное *g^(w)h, еще не успевшее превратиться в /g/. Другими словами, ясно, что фракийцы слышали самоназвание киммерийцев до армяно-фрако-фригийского передвижения согласных; и если – что почти несомненно – передвижение согласных происходило в этих трех языках примерно одновременно, то они слышали это название до XII в. до н. э., а передали его грекам, как мы уже знаем, не позже VIII в. до н. э., и к этому времени передвижение согласных уже наступило во фракийском; по фригийским же надписям мы знаем, что оно наступило тогда же и во фригийском, а сейчас анализ лувийских и урартских заимствований в древнеармянский с несомненностью показывает, что и в армянском оно тоже уже наступило не позже рубежа II и I тыс. до н. э. [9, с. 115 и сл.].

3. На каком языке говорили киммерийцы и что значит «киммерийцы»

К XII в. до н. э. индоарии были уже в Индии, а племена иранского языка, без всякого сомнения, занимали бо́льшую часть степей Евразии, а возможно, и Иранского нагорья. Поэтому гипотеза, согласно которой киммерийцы принадлежали бы к какой-либо кавказской или другой, совершенно уже исчезнувшей семье языков, крайне маловероятна. Не были они и фракийцами, так как в противном случае их самоназвание звучало бы с начальным k- как у греков, так и у жителей Передней Азии. Можно почти без всякого риска ошибиться считать, что киммерийцы говорили на одном из иранских диалектов³. Аргументация в пользу такого решения приводилась В. И. Абаевым, с которым автор настоящего доклада расходится в деталях [1]. Но если киммерийцы говорили по-ирански, то в высшей степени вероятно, что и самоназвание их что-то значит по-ирански же. Попробуем установить, поддается ли оно убедительной этимологизации.

В принципе можно допустить, что в середине II тыс. до н. э. иранцы, подобно их ближайшим родичам – индоариям, все еще сохраняли различие между прдыхательными и непрдыхательными звонкими взрывными согласными. Первый согласный их самоназвания, однако, не мог быть прдыхательным *g^{<(w)}h-, ибо в таком случае, воспринятый фракийцами,

он сохранился бы как *g- и в таком виде и был бы передан грекам. А раз он был передан грекам в виде /k/, то это означает, что в своем киммерийском оригинале интересующим нас звуком было *g^w- или *g- непридыхательное. Огубление, впрочем, не сохранилось в дальнейшем ни в иранских, ни во фракийских диалектах, и к тому же переднеазиатские народы не имели средств для передачи огубленного g^w- в своих языках. Так что, было ли там /*g/ или /*g^w/, для нас в данном случае безразлично. Никто до сих пор не обращал внимания на то, что слово или, вернее, словосложение *g^wā-m-īra- > gām-īr(a) легко понятно из древнеиранского, где оно должно (по В. А. Лившицу) буквально означать «обладающий действием хождения», «находящийся в движении». Иранские собственные имена такого именно типа нам неизвестны, и это наводит на мысль, что перед нами вовсе не этноним (который является разновидностью имени собственного), а имя нарицательное (апеллатив) со значением «подвижный отряд». Для имен собственных нехарактерны корневые варианты, но для апеллатива они вполне допустимы. Поэтому возможно и параллельное словосложение, но с нулевой ступенью корня: *gm-īra-. Поскольку же для семитских языков двусогласное начало является запрещенным звуко сочетанием, то здесь закономерной передачей формы *gm-īra- будет *gimīr- или по закону Рейнер (долгий гласный + краткий согласный в аккадском и некоторых других семитских языках однозначны краткому гласному + долгий согласный) gimīrr-(īāiu).

Сложнее объяснить греческую форму имени, но это и неудивительно, учитывая, что оно дошло до греков по крайней мере через одного иноязычного посредника. Теоретически мы ожидали бы формы Κῆμῖροι, *Κῆμῖροι (ни для фракийского, ни для греческого не противопоказано двусогласное начало). Между тем мы имеем Κῆμῖροι. Это передача краткой формы *gmīra. Буква ε («эпсилон») может объясняться открытым произношением гласного /-i-/ , при этом весьма вероятно, что фракийский к VIII в. до н. э. уже потерял различие между долгими и краткими гласными. Именно это произошло в дальнейшем в армянском и, по-видимому, во фригийском (по крайней мере фригийский никогда не имел графических средств для различения долгих и кратких гласных); и это же давно предполагалось некоторыми из исследователей реликтов фракийского языка в топонимах и именах собственных. Труднее всего, конечно, объяснить первое -i- в Κῆμῖροι. Приходится прибегнуть к гипотезе, что в определенных фракийских диалектах конкретно звуко сочетание *km- было запрещенным, хотя вообще двусогласное начало слога (и слова) допускалось. Это не было бы единственным случаем в языках восточной индоевропейской периферии; вспомним, что греч. ἄκμῶν «наковальня» и др.-

инд. *āstān* «(каменный или металлический) небосвод», лит. *akmen-* совершенно неожиданно является нам в славянских языках как *камень*; сочетание **km-* вообще крайне нетипично для балто-славянской группы⁴ и, видимо, также для армяно-фрако-фригийской группы и.-е. языков.

Подтверждением нашей гипотезы о том, что термин «киммерийцы» вообще не являлся этнонимом, а означал «подвижный конный отряд ираноязычного кочевого населения евразийских степей», является то обстоятельство, что археологически киммерийцы не могут быть выделены из общей скифо-сакской массы. Если для Причерноморья и делались попытки, довольно неудачные, выделить особую «киммерийскую» культуру, предшествующую скифской, то в Передней Азии даже не делалось и попыток обнаружить материальные следы киммерийцев, отличные от скифских. Правда, совпадение языковых и археологически-культурных ареалов совершенно необязательно, но все же не бывает так, чтобы две этнические единицы, говорившие на **р а з н ы х** языках, не имели бы **в о о б щ е** никаких различий, хотя бы незначительных, в области культуры.

С археологической точки зрения ни киммерийцы, ни скифы, вторгавшиеся в Переднюю Азию в VIII–VII вв. до н. э., не принадлежали к той археологической культуре, которая условно зовется «скифской»: в археологии это обозначение культуры Причерноморья и других евразийских степных областей, несущей уже недвусмысленные следы знакомства ее носителей с культурами древнего Ближнего Востока. Это культура **в е р н у в ш и х с я** с Ближнего Востока скифов, о которых говорит нам Геродот, и племен, испытавших их влияние. В период же, когда киммерийцы и скифы вторгались на Ближний Восток (киммерийцы – через Мамисон и Клухор, скифы – через Дагестан), в степях Евразии господствовали позднесрубная, позднеандроновская и другие родственные и синхронные археологические культуры. На Ближнем же Востоке вторгшиеся наездники оставили только так называемые «скифские» памятники; выделить среди них «киммерийские» комплексы никто не пробовал. А между тем со второй половины VIII до середины VII в. до н. э., в течение не менее двух поколений, киммерийцы были здесь грозной силой, едва не сокрушившей Урарту, на равных сражавшейся с Ассирией, сломившей Фригийскую державу и разорившей ионийские города; разбитые скифами остатки киммерийцев дали, однако же, Каппадокии ее армянское название Гамир-к' (<*Gāmīr-) – и вдруг никаких археологических следов?

Эта странность объясняется тем, что киммерийские памятники неотличимы от скифских и сходят за них. Начиная с VII–VI вв. до н. э. все народы Передней Азии называли термином *gimīrti* и т. п. **в с е** кочевые

племена с культурой (и, очевидно, языком) скифского типа, включая причерноморских скифов и среднеазиатских саков; имеется древнее этрусское воспроизведение греческого изображения скачущих киммерийцев в длиннейших остроконечных шапках, столь типичных и для скифов и саков, и стреляющих с коней назад на скаку через плечо. Отличаются они от скифов не более, чем потомки ирландцев – шотландские горцы-гэлы – от собственно ирландцев: они не носят шаровар. Но характер их стрельбы из лука со всей очевидностью показывает, что они пользовались и так называемыми «скифскими стрелами»; появление этих стрел надо рассматривать не изолированно, а в связи с введением определенной конно-стрелковой тактики, которую и применяли уже киммерийцы. Можно показать, что другие наконечники стрел, кроме «скифских», для этой тактики не годятся, но здесь нет возможности остановиться на этом подробнее. Кроме того, применение этой тактики предполагает также вторжение в Переднюю Азию через Кавказ, без женщин и обоза, как киммерийцев, так и «собственно» скифов; женщин похищали на месте, и это отразилось на инвентаре так называемых «скифских» погребений Закавказья и Ближнего Востока. Кстати сказать, и погребения эти часто находят там, где по историческим данным «собственно» скифов и в помине не бывало, например в Западной Грузии на выходах с Клухорского и Мамисонского перевалов (мне не раз уже приходилось указывать в печати, что путь непосредственно по Черноморскому побережью Кавказа был для киммерийцев недоступен).

Вполне понятно, почему все переднеазиатские народы называли все кочевые племена, говорившие на северо-восточно-иранских языках, термином «киммерийцы»; они имели дело именно не столько с самими племенами, сколько с «подвижными отрядами», *gāmīga-*, *gmīga-*, т. е. с дружинами всадников, налетавшими на отдаленные чужие страны. Они не могли надолго закрепиться в странах, населенных народами, обладавшими высокой цивилизацией, хотя передали некоторым странам и областям свои племенные названия или прозвища. Что касается греков, то они в Причерноморье натолкнулись на одно определенное племя – скотов, или, что то же самое, скифов в собственном смысле слова (оба термина – только две транскрипции одного и того же самоназвания: одно – с передачей скифского множественного числа на *-t(a)*, другое – без него; одно – в архаической форме с фонемой *[-δ-]*, другое – в более поздней, где оно перешло в *[-l-]*). И этот термин «скифы» греки так же перенесли на все ираноязычные народы того же образа жизни (а тысячелетием спустя и на неираноязычные), как жители Передней Азии перенесли на них же то первое обозначение ираноязычных всадников, с которым они встрети-

лись, – существительное нарицательное имя «подвижный отряд», *gāmīra* или *gmīra*.

Ясно, что Геродотовы «скифы» и «киммерийцы» были отрядами двух хотя и близких по языку и культуре, но разных конкретных скифо-савромато-сакских племен. Одно из названий, *Σκύθαι*, *iškuza*, *ašguzāi*, *Aškənaz*, – это действительно племенное название < **skúda-ta*-, *Σκόλοτοι*. Подлинное же название племени, к которому принадлежал первый подвижной отряд, – «киммерийцы» Геродота, – вероятно, так и останется неизвестным.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ссылок на источники мы здесь приводить не будем, так как все их можно найти в наших работах [3; 4 (см. указатели)].

² Есть еще др.-евр. *Gmr* в Библии с ошибочной масоретской огласовкой *Gōmār* вместо * *Gāmēg* или (если из финикийского) **Gōmēg*.

³ Встречающееся в околону научной литературе, особенно в Азербайджане, утверждение о тюркоязычии скифов не заслуживает при современном уровне развития науки опровержения. Появившиеся недавно попытки отождествления скифов-пахарей со славянами (с целью удревнить генеалогию последних) с лингвистической точки зрения также не заслуживают внимания.

⁴ Сюда, конечно, не относится др.-рус. *къметъ* «воин», следует читать /*kŭmetī*/. Следовало бы выяснить, не фракийское ли заимствование слав. *камы* «камень». Ввиду длительности контактов фракийских заимствований в славянском должно быть много, но их пока, кажется, не искали.

ЛИТЕРАТУРА

1. АБАЕВ В. И. Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965.
2. ДЕЧЕВ Д. Характеристика на тракийския език. София, 1952.
3. ДЪЯКОНОВ И. М. Ассиро-вавилонские источники по истории Урарту. – ВДИ. 1951, № 2-4.
4. ДЪЯКОНОВ И. М. История Мидии. М.–Л., 1956.
5. ДЪЯКОНОВ И. М. Место фригийского среди индоевропейских языков. – «Древний Восток». Ер., 1976.
6. ДЪЯКОНОВ И. М. Предыстория армянского народа. Ер., 1968.
7. ДЪЯКОНОВ И. М. Хетты, фригийцы и армяне. – «Переднеазиатский сборник». I. М., 1961.

8. Дьяконов И. М., Нерознак В. П. Очерк фригийской морфологии. – «Baltistica». Priedas 2. Vilnius, 1977.

9. GREPPIN J. A. C. Luwian Elements in Armenian. – «Древний Восток». III. Ер., 1978.

SUMMARY

The author points out the different value of «autonyms» (*Selbstbenennungen*) and «heteronyms» (*Benennungen durch andere*) of various ethnic groups for the reconstruction of their history. Several types of both types of ethnonyms are discussed. As a sample, the history of the term «Cimmerians» is presented, with an attempt to show (1) that this was originally an appellative meaning «mobile armed equestrian groups», (2) that the historical «Cimmerians» were linguistically a Scythian group.

J. HARMATTA

**PROTO-IRANIANS AND PROTO-INDIANS
IN CENTRAL ASIA IN THE 2nd MILLENNIUM B.C.
(LINGUISTIC EVIDENCE)**

The great importance of the migrations of Indo-Iranian tribes in the Ancient Near East and Central Asia was recognised by historical research long ago. Because of the lack of written sources and direct linguistic evidence for these wide-ranging movements, however, linguistic and historical reconstruction often arrived at diametrically opposite results. Thus, it was assumed that the spread of Indo-Iranian peoples from the steppes of Eastern Europe occurred in two great waves: the first one was connected with the rise of animal husbandry, especially of horse-breeding and the invention of the two- or fourwheeled cart, while the second was marked by the appearance, of the equestrian nomads. Both waves of Indo-Iranian tribes, the first one at the beginning of the 2nd millennium B.C., the second one at the beginning of the 1st millennium B.C., affected the enormous territory stretching from the Danube basin and the Balkan Peninsula up to Mesopotamia, Iran and India, on the one hand, and through Central Asia up to China, on the other hand [12; cf. 4, p. 97 ff.].

According to another theory published some years ago, the reduction in Indo-Iranian of the IE five-vowel system to a three-vowel system, consisting of *a i u*, must be ascribed to an overwhelming external pressure coming obviously from a substratum. This phonemic development of Indo-Iranian was due, according to this theory, to the Semitic environment with which the Indo-Iranian tribes came into contact in Mesopotamia in the first half of the 2nd millennium B.C. This assumption, however, compelled its author to venture a further conjecture according to which all Indo-Iranians, even the later Indians, lived for a time in, or on the fringes of, Mesopotamia, and it was only after the completion of the reduction of the five-vowel system that they migrated to India. The same route of migration was also assumed for the Proto-Iranians [11, p. 17 ff.].

It follows from this theory that all Indo-Iranian tribes – the Proto-Indians in the first half of the 2nd millennium B.C., the Proto-Iranians at the beginning of the 1st millennium B.C. – migrated through the Caucasus at first to Mesopo-

tamia, and it is only from there that they spread to Eastern Iran and India, and perhaps to Central Asia. It follows from this idea that Iranian peoples appeared in Central Asia in a relatively late epoch (perhaps circa 700 B.C.) and they migrated to this territory from the south, while the Indians never entered the steppes of Central Asia.

Yet it is clear that neither of these theories can be adopted in this form. As regards the first theory, even if the invention of the cart and horse-riding was a revolutionary innovation in communication and warfare, we cannot neglect the economic and social development of the Indo-Iranian tribes as well as the geographical and climatic factors. In the case of the second theory, the theses of which were again presented in a recently published paper [10, p. 378 ff.], we have to stress first of all that it is not necessary to ascribe the reduction of the five-vowel system to the influence of a Semitic substratum. After the palatalisation of *k' g' g'h*, the vowel *e* lost its function from the viewpoint of phonemic opposition (e.g. **ker-* : **kar-* > **čer-* : *kar-*) and became a mere allophone of [a] (cf. *[čer]* : *[kar]* > *[car]* : *[kar]*, but *[car]* = *[čer]*). Consequently, the reduction of the five-vowel system in Indo-Iranian can be explained as an outcome of the palatalisation of *k' g' g'h*. Moreover, the Proto-Indian groups, settled in Mesopotamia, stood in linguistic Contact in the first line with the Hurrians and not with the Semites. And to realise the improbability of this theory to its full extent, it is enough to refer to the relation between the highly developed settled Semites and their nomadic relatives living to the south. Surely, the former exerted an influence on the latter in many respects, even in the vocabulary, but no essential innovation, comparable to the reduction of the five-vowel system in Indo-Iranian, could spread from Babylonia among the nomadic tribes of the Arabian Desert.

Instead of such general schemes, based on a very fragmentary and scanty evidence, I propose to reconstruct the migrations of Indo-Iranian tribes on a much broader basis with the help of their linguistic contacts with many peoples living in their neighbourhood.

Indo-Iranian tribes separated from the Balts and Slavs at the time when agriculture began to develop in Europe, i.e. approximately in the first half of the 5th millennium B.C. [cf. 2, p. 319 ff.]. They remained, however, in close contact with the Finno-Ugrians, who adopted a large number of loan words from Indo-Iranian or Proto-Iranian, Old Iranian and Middle Iranian in the course of a very long period, lasting up to the invasion by the Huns of Eastern Europe at the end of the 4th century A.D. [cf. 3]. A considerable part of these loan words – 53 borrowings – represent Indo-Iranian and Proto-Iranian, whose epoch lasted from the middle of the 5th millennium B.C. tip to the 1st millennium B.C. The split of Indo-Iranian into different dialects or languages, viz.

Proto-Iranian and Proto-Indo-Kāfirī, began already by the time of the first palatalisation, i.e. in a rather early period. Between the development $\acute{s} > s$ and $s > h$, characteristic for Iranian, and the separation of Indo-Iranian from Baltic and Slavic, seven stages of phonemic development can be distinguished, and this relative chronological system can be elaborated still finer with the help of the Proto-Iranian loan words occurring in Finno-Ugric languages. Thus, in the final analysis eleven periods of phonemic development can be established within the prehistory of Proto-Iranian (and also of Proto-Indian to a certain degree), comprising three and a half millennia.

These eleven periods can be characterised by the following phonemic features and loan words¹.

First period

- (a) change in the phonemic system

$\underset{\cdot}{n} \ \underset{\cdot}{m} > a \ (n) \ a \ (m)$

$o > a$

$k'e \ k'a > ke \ ka, k^we > k^w a$

$g'e \ g'a > ge \ ga, g^we > g^w a$

$g'he \ g'ha > ghe \ gha, g^whe > g^w ha$

$l > r$ (l was preserved in the South-East, in one part of the language area)

- (b) loan word

FU **aja-* 'to drive, to hunt' < PIr *ag' -a-*

Second period

- (a) change in the phonemic system

$k' \ g' \ g'h > \acute{c} \ \acute{j} \ \acute{j}h$

- (b) loan words

FU **orpas*, **orwas* 'orphan' < PIr **arbhas*

FU **pakas* 'god' < PIr **bhagas*

FU **tarwas* 'sickle' < PIr **dharvas*

FU **martas* 'dead' < PIr **m_hrtas*

FU **porćas*, **porśas* 'piglet' < PIr **parćas*

FU **taiwas* 'heaven' < PIr **daivas* 'heavenly being'

FU **werks* 'wolf' < PIr **v_hrkas*

Third period

- (a) change in the phonemic system

$-as \ -is \ -us > [-ah \ -ih \ -uh]$ (in absolute word ending)

- (b) loan words
 FU **oćtara* ‘whip’ < PIr **aćtrā*
 FU **ońća* ‘part’ < PIr **anćaḥ*
 FU **ońćura* ‘tusk’ < PIr **anćuraḥ*
 EU **ćaka* ‘goat’ < PIr **ćāgaḥ*, **ćāgā*
 FU **kać-* ‘to look’ < PIr **kać-*
 FU **mańća* (< **manuća*) ‘man’ < PIr **manujah*

Fourth period

- (a) change in the phonemic system
ć j jh > *ś ź źh* (in Proto-Indian *ś j jh*)
 (b) loan word
 FU **arwa* ‘*present given or received by the guest’ < PIr **arg^whaḥ*

Fifth period

- (a) changes in the phonemic system
k^we g^we g^whe > *k'e g'e g'he*
k' g' g'h > *ć j jh*
 (b) loan words
 FU **täjine* ‘cow’ < PIr **dhe^xinuḥ*
 FU **täḍe* ‘milk’ < PIr **dedhi*
 FU **peḍ-* ‘to milk’ < PIr **pe^xy-*
 FU **sasar* ‘younger sister’ < PIr **svasār*

Sixth period

- (a) changes in the phonemic system
p t k+ X > *ph th kh*
-ār -an > *ā*, *-ēr*, *-en* > *ē*
 (b) loan words
 FU **śum-* ‘strap’ < PIr **syumē*
 FU **erśe* ‘male, man’ < PIr **śśyah*
 FU **warsa* ‘foal, colt’ < PIr **vśsaḥ*
 FU **säptā* ‘seven’ < PIr **septa*
 FU **teśe* ‘ten’ < PIr **deśa*
 FU **śata* ‘hundred’ < PIr **śata* Pl. N.
 FU **sew-* ‘to eat’ < PIr **ksew-*
 FU **reśme* ‘strap, cord’ < PIr **reśmiḥ*

FU **sone* ‘tendon’ < PIr **snēvē*

FU **kota* ‘house’ < PIr *kataḥ*

Seventh period

- (a) changes in the phonemic system

rs ks > [*rš kš*]

- (b) loan words

FU **mekše* ‘honey bee’ < PIr **mekšī*

FU **mete* ‘honey’ < PIr **medhu*

FU **kar-* ‘to dig, to plough’ < PIr **kar-*

FU **jewä* ‘corn’ < PIr *yevaḥ*

Eighth period

- (a) changes in the phonemic system

e > *a*, *ai* > *ai*, *ə* > *i*

j + *t* > *št*, *jh* + *t* > *ždh*

-is + *dh* > *-iždh*, *-us* + *dh* > *-uždh*

- (b) loan words

FU **asura* ‘lord’ < PIr **asuraḥ*

FU **ropa*, **ropaša* ‘fox’ < PIr **raupaḥ*, **raupāšaḥ*

FU **sara* ‘flood’ < PIr **saraḥ*

FU **säre* ‘vein’ < PIr **sariḥ*

FU **sura* ‘beer, wine’ < PIr **surā*

FU **sejte* ‘bridge’ < PIr **saituḥ*

FU **śasra* ‘thousand’ < PIr **žhasra* Pl. N.

FU **šenke* ‘wooden wedge’ < PIr **śankuḥ*

FU **śorwa* ‘horn’ < PIr **śruvā*

FU **śuka* ‘barb of corn’ < PIr **śūkaḥ*

FU **wos-* ‘to buy’ < PIr **vas-*

FU **wašara* ‘axe’ < PIr **važraḥ*

FU **woraša* ‘wild boar’ < PIr **uarāžhaḥ*

Ninth period

- (a) change in the phonemic system

-is > *-uś*, *-us* > *-uś*

- (b) loan words

FU **saś-*, **soś-* ‘to become dry’ < PIr **sauś-*

FU **šäre* ‘brooklet, rill’ < PIr **kšaraḥ*

Tenth period

- (a) changes in the phonemic system
št źd źdh > [*št źd źdh*] (before 1600 B.C.)
-iś > [*-iś*], *-uś* > [*-uś*]
tst dzd dzdh > *st zd zdh*
- (b) loan words
 FU **wiša* 'anger, hatred, hate' < PIr **viš*, **višam*
 FU **ora* 'awl' < PIr **ārā*
 FU **punta* 'soil, earth' < PIr **bhundhaḥ*

Eleventh period

- (a) changes in the phonemic system
bh dh gh > [*b d g*] = [*b- d- g-*] + [*-β- -δ- -γ-*]
ph th kh > *fθ x*
žh jh > *ž j*
- (b) loan words
 FU **oṇke* 'hook' < PIr **ankaḥ*
 FU **šere* 'clan, custom' < PIr **šarḍaḥ*

With the help of the Indo-Aryan lexical elements pointed out in Human, an absolute date, too, for certain phenomena of this phonemic development can be established. Thus, we can state that the 17th-16th centuries B.C. fall in between the limits of the tenth period of Proto-Iranian linguistic chronology. It seems on the basis of this chronological evidence that about 300 years as an average space of time can be attributed to each period. Surely, this schematic chronological system does not correspond to reality because the rhythm of linguistic change must not be necessarily constant. Thus, beside the uniform rhythm of linguistic change we can also reckon with an accelerated or delayed and even with an alternating rhythm of phonemic development. In any case, however, the average chronological scheme attributing about 300 years to each period may serve as a starting point and it may be corrected with the help of additional, e.g. archeological, evidence in the course of later researches.

Now, we can proceed to examine the spread and migrations of Proto-Iranians and Proto-Indians with the help of their linguistic contacts with the neighbouring peoples within these time limits. The contact and even ethnic amalgamation of Proto-Iranians with Finno-Ugric tribes continued in the wooded steppes of Eastern Europe during the whole period [cf. 3]. The connections with the Proto-Balts and Proto-Slavs might have been rather weak be-

cause they did not leave any tangible linguistic traces recognised so far². Linguistic evidence is also missing for the contacts between Proto-Iranians and Daco-Mysians. On the basis of abundant archeological finds, however, one could successfully reconstruct the relations between the two populations in the Late Neolithic and Copper Ages.

If we pass towards the South-East, we can find very interesting linguistic data for the spread and migrations of Proto-Iranians and perhaps Proto-Indians to the steppes stretching north of the Caucasus, as well as for their contacts with the North-Western and South-Eastern groups of Caucasian tribes.

The earliest trace of these contacts may be represented by Udi *ek* 'horse',³ which could only be borrowed from Indo-Iranian **ekwa-* before the first palatalisation, i.e. in the 1st period of Proto-Iranian phonemic development (perhaps about 4000 B.C.) according to the chronological scheme established above.

Beside this word, however, other names for 'horse' of probably Proto-Iranian origin also occur in North-Western Caucasian languages: Circassian *śa*, Kabardian *šə* 'horse', Abkhaz *a-čə* 'the horse'.

On the other hand, South-Eastern Caucasian languages offer the following linguistic data: Lak *č'u*, Khinalug *pšə* (< *b-šə*), Chechen *gaur*, Ingush *gour* 'horse', Khinalug *spa* 'ass colt'.

Obviously, here we have to do with three different terms:

(1) *śa*, *šə*, *čə*, *č'u* may go back to Proto-Iranian or Proto-Indian **ečva-*, **ešva-* (> **ašva-*), because the initial vowel might have been understood as a demonstrative element in North-Western Caucasian languages (cf. Abkhaz *a-čə* 'the horse'). If the form **ečva-* was the prototype, it may represent the third period of Proto-Iranian phonemic development, i.e. it could be adopted in the second half (or perhaps towards the end) of the 4th millennium B.C.

(2) The term *gaur*, *gour* is again apparently connected with Persian *gōr* 'wild ass', which probably goes back to a. Proto-Iranian or Old Iranian prototype **gaura-*.

(3) Finally, Khinalug *spa* is, of course, an adoption of Old Northern Iranian **aspa-*.

From among the numerous Iranian loan words of North-Western and South-Eastern Caucasian languages, some may be of Proto-Iranian or Proto-Indian origin. Thus, Kürin *ɣab* 'handful' is probably an archaic borrowing from Proto-Iranian or Proto-Indian **gabha-* (cf. OInd *gabhasti-*), while Batsian *ħač* 'to see' may go back to Proto-Indian or Proto-Iranian **kač-* 'to see', reflecting the third period of Proto-Iranian and Proto-Indian phonemic development, i.e. approximately the end of the 4th millennium B.C. Chechen *·* and Ingush *mār*

'husband' may be also an ancient (Proto-Iranian or Proto-Indian) borrowing of the famous term **marya-*.

In spite of the paucity of this linguistic evidence, these ancient Proto-Iranian or Proto-Indian loan words to be found in Caucasian languages offer a valuable testimony of the advance of Proto-Iranian or Proto-Indian tribes towards the Caucasus at a very early date.

If we pass over to Siberia, looking for the spread towards the North-East of Proto-Iranians and Proto-Indians, we have to state that no clear linguistic traces of their direct contact with the Samoyeds can be recognised. The reason for this phenomenon may be that a belt of tribes speaking Ket, Kott, Arin, Assan and other relative languages separated the Indo-Iranians from them. Unfortunately, apart from the Kets, the overwhelming majority of these tribes together with their languages completely disappeared. Nevertheless, we still find some traces of their ancient linguistic contacts with Proto-Iranians. Thus, Kott *art'a* 'true, veritable' may go back to Proto-Iranian **ṛta-*, Kott *cák* 'force', *éaga* 'strong' may reflect Proto-Iranian **ćak-* (cf. OInd *śaknoti*), and Kott *ćak-* 'to pass down' could be an adoption of Proto-Iranian **ćak-* 'to pass' (cf. OIr *sak-*). All these forms could represent the third stage of Proto-Iranian phonemic development, i.e. a rather early period. Perhaps Ket *kuos* 'cow' reflects an even earlier period if it goes back to Proto-Iranian **g^wāus*.

These loan words probably speak in favour of a very ancient linguistic contact between Proto-Iranian or Proto-Indian and the Ketic languages. Some of these loan words also penetrated into the Turkic languages (cf. Turkic *čaq* 'force', *čaq* 'time'), which very likely adopted some Proto-Iranian term also independently from the Ketic languages. One of such borrowings may be *yay-*, *yaya-* 'to sacrifice', which may reflect Proto-Iranian **yag'-* before the first palatalisation (cf. OInd *yaj-*, OIr *yaz*). If these loan words had not been mediated by some unknown, no longer existing language to the Turkic ones, one could think of a very early advance of Proto-Iranians to Central Asia.

In the South-Western corner of the Indo-Iranian linguistic area, the Proto-Indians advanced to Mesopotamia towards the end of the 3rd millennium B.C. and formed more or less important dynasties and the class of *maryannu* there. Thus, the question arises whether this movement or parallel movements touched the territory of later Iran at the same time. We are faced with a difficult and complicated problem which includes both the question of the immigration to India of Proto-Indians and that of the movements of Proto-Dravidians. It is impossible to discuss these problems in detail on this occasion. In any case, it seems possible to presume that the Proto-Dravidians advanced through Iran to India, perhaps partly parallel with the immigration of the Proto-Indians.

It would therefore be important to examine the question of early linguistic contacts between Proto-Indians and Proto-Dravidians. Unfortunately, the poverty of Dravidian consonantal system, and particularly of consonant clusters, does not permit us to establish the most ancient contacts between Proto-Indian and Proto-Dravidian with surety. Thus, we can only guess that Dravidian words like *cāy-* ‘to incline, to lie down’, *cari-* ‘to roll’, *cantam* ‘beauty, pleasure, happiness’, *cati-* ‘to destroy, to kill’ could go back to Proto-Indian **čay-* (Skr *śete*), **čar-*, **čāntam* (Skr *śānta-*, *śānti-*) and **čāt-* (Skr *śātayati*), because Proto-Dravidian possessed only one initial affricate to render Indian initial *c-*, *s-*, *ś-*. In any case, the quoted words can be postulated for Proto-Dravidian, but it is open to doubt whether Proto-Dravidian means the same chronological level and period as the term Proto-Indian. The rather early date of Proto-Indian and Proto-Dravidian contacts is also borne out by the fact that one of the Dardic languages, viz., Tirahī, borrowed the word *kuz²ra* ‘horse’ from Dravidian (cf. Tamil *kutirai*) [cf. 8]. If it were sure that Proto-Dravidian borrowed the quoted terms from the reconstructed Proto-Indian forms, then the beginnings of the contacts between the two languages could go back up to the 4th millennium B. C. But such an assumption cannot be taken for granted at present.

Historical and linguistic research often presumed that the Dravidians came from Northern territories lying around Lake Aral, where they had intensive linguistic contacts with Finno-Ugrian tribes. It was even assumed that Dravidian and Finno-Ugrian were genetically related languages. Linguists tried to assure a linguistic basis for this theory, but even the latest effort to point out a great number of common elements in Finno-Ugrian and Dravidian vocabulary did not arrive at any conclusive result. In any case, however, if the golden land *Harali* (later *Arali*, *Arallu*) of the Sumerian hymn on the trade with Tilmun,⁴ situated beyond Tukriš in the far North-East, can be sought in Iran and, perhaps, even in Ancient Khorazmia indeed, then this name may be of Dravidian origin (cf. Tamil *aṛal* ‘to burn, to shine’, *aṛali* ‘fire’, *aṛalōn* ‘Agni, sun’) and its meaning could be the same as that of Khorazmia, reflecting Old Iranian **Xvāra-zmi-* ‘land of the Sun’. If the localisation of *Harali* and this interpretation of its name prove to be correct, then this toponym may give a hint for the ancient home of the Proto-Dravidians.

In this context the question also arises how the position of the area of Proto-Iranian, Proto-Kāfirī and Proto-Indian can be reconstructed before the immigration of the Proto-Indian tribes to India. From the viewpoint of the Indo-Iranian linguistic area, the linguistic features of Kāfirī [viz., Aryan **žh*, **jh*, Kāfirī *z* (*dz*), *ž* (*j*) but Old Indian *h*, Aryan **č*, Kāfirī *ts* but Old Indian *ś*] can only be explained by the assumption that Kāfirī had a fringe position, on

the one hand, and it had a closer contact with Proto-Iranian, on the other hand. These two statements can only be harmonised with one another if the original position of Proto-Iranian and Proto-Indian was not along a North-South axis, but was, at least partly, parallel in this direction and Kāfirī took the northern fringe of Proto-Indian. Thus, the migration of the Proto-Indian and Proto-Kāfirī tribes could be reconstructed from the geographical viewpoint approximately along the same route which was proposed for the migration of the Proto-Indians by R. Ghirshman recently.

Finally, we still have to give some hints about the migration of the Proto-Iranians towards Eastern Asia. We can point out a series of archaic loan words borrowed from Proto-Iranian both in Chinese and Korean. The Archaic Chinese forms **k'ân* 'to cut', **g'wân* 'martial', **dz'īwan* 'to create', **swân* 'grandson', **âk* 'bad, evil, wrong'⁵ reflect rather exactly Proto-Iranian prototypes like **khan-* 'to dig', **g^whan-* 'to kill', **jan-* 'to create', **sunu-* 'son', **agha-* 'evil, bad'. Similarly, Korean *pad* 'field', *yok-ta* 'to bind', *sul* 'wine', *sen* 'old-grey'⁶ may be borrowed from Proto-Iranian forms like **pada-* 'place', **yug-* 'to bind', **surā* 'alcoholic drink', **sena-* 'old'. This evidence may attest the early advance of Proto-Iranians to the borders or even into the territory of China and Korea.

In the final analysis, on the basis of this linguistic evidence the migrations of the Proto-Iranians and Proto-Indians on the territory of Central Asia prove to have been a very complicated and wide-ranging movement in the 3rd-2nd millennia B. C. The linguistic data speak for the early beginning of this movement but on the basis of the small number of the earliest Proto-Iranian loan words in the neighbouring languages we could visualise a slow infiltration in small groups rather than a mass migration, which may be perhaps the case at the end of the whole process. Beside the bulk advancing to Mesopotamia, to Iran and to India along different routes, other smaller Proto-Iranian groups passed towards the Altai Mountains and reached China and Korea long before the famous invasion to China of the Hsien-yun or Hsien-yü (Archaic Chinese **kām-mjār*) [cf. 1, p. 318, n. 1] at the beginning of the 8th century B. C.

NOTES

¹ Cf. for the following [3, p. 170 ff.]. For the phonetic, phonemic and semantic correspondences of the borrowings and their Proto-Iranian prototypes, cf [3, p. 173 ff.].

² The validity of this statement is, of course, restricted to the Proto-Iranian Age.

³ The Udi word was regarded by A. Nehring [9, pp. 107-108] as the source of IE **ekwos* [sic].

⁴ Cf. for Ḫarali [7, p. 5 ff.].

⁵ For the Archaic Chinese forms, cf. [6].

⁶ The quoted Korean words were used as evidence for the linguistic affinity between Korean and Indo-European before; cf. [5, p. 162 ff.] with earlier literature.

REFERENCES

1. HALOUN R. «Zur Üe-tši-Frage». *ZDMG.* 91, 1937.
2. HARMATTA J. «Az indoeurópai népek régi településterületei és vándorlásai» (Early Homes and Migrations of Indo-European Peoples). *MTA, I OK* 26, 1972.
3. HARMATTA J. «Írániak és finnugorok, irániak és magyarok» (Iranians and Finno-Ugrians, Iranians and Hungarians). *Magyar őstörténeti tanulmányok* (Studies in Hungarian Pre-history). Budapest, 1977.
4. HARMATTA J. «Le problème cimmérien». *Archeológia Ertesítő*, 7-9, 1946-1948.
5. JENSEN H. «Indogermanisch und Koreanisch-Germanen und Indogermanen». *Festschrift für Herman Hirt*. II. Heidelberg, 1936.
6. KARLGREN B. «Grammata Serica». *BMFEA*. Vol. 12, 1940.
7. KOMORÓCZY G. *Antik Tanulmányok*. 18, 1971.
MORGENSTIERNE G. *Report on a Linguistic Mission to North Western India*. Oslo, 1932.
NEHRING A. «Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat». *WBKL*. 4, 1936.
10. SZEMERÉNYI O. «Sprachtypologie, funktionelle Belastung und die Entwicklung indogermanischer Lautsysteme». *Acta Iranica*. 12, 1977.
11. SZEMERÉNYI O. «Structuralism and Substratum. Indo-Europeans and Aryans in the Ancient Near East». *Lingua*. 13, 1964.
12. WIESNER J. «Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orient». *Der Alte Orient*. Bd 38, H. 2-4. Leipzig, 1939.

РЕЗЮМЕ

При исследовании миграций древних индоиранцев исторические и лингвистические реконструкции порой приводят к диаметрально противоположным выводам. В статье предпринимается попытка реконструкции миграций индоиранских племен на основе привлечения широкого круга данных об их языковых контактах со многими народами, жившими в соседстве с ними.

В фонетическом развитии протоиранского (равно как и протоиндийского) можно выделить II последовательных периода, охватывающих в общей сложности три с половиной тысячелетия. Анализируя лингвистические контакты протоиранцев и протоиндийцев с соседними народами на протяжении этого времени и определяя, к какому из периодов относятся те или иные следы этих контактов, можно реконструировать области расселения и пути продвижения индоиранских племен.

От балтов и славян индоиранцы отделились примерно в первой половине V тыс. до н. э. Данные об их связях с населением Кавказа свидетельствуют о том, что начало этих контактов относится к концу IV тыс. до н. э. В то же время некоторые данные позволяют говорить о весьма древних языковых контактах протоиранцев или протоиндийцев с кетоязычными народами. Продвижение протоиндийцев в Месопотамию относится к концу III тыс. до н. э. Контакты между протоиндийскими и протодравидийскими языками по ряду оснований можно возвести к IV тыс. до н. э., однако этот вывод требует дополнительной проверки. Некоторые архаичные заимствования из протоиранского в китайский и корейский позволяют говорить о раннем проникновении протоиранцев на границы Китая и Кореи.

ЮБИЛЕЙ УЧЕНОГО

К юбилею Л. А. Чибирова



Исполнилось 80 лет со дня рождения видного российского этнолога-кавказоведа, доктора исторических наук, заслуженного деятеля науки РФ, РСО-Алания и РЮО, академика РАЕН, Почетного члена академии наук Чеченской Республики, заведующего отделом этнологии СОИГСИ им. В. И. Аббаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО-Алания, крупного государственного и общественно-политического деятеля, первого Президента РЮО, профессора Л. А. Чибирова.

Народ Южной Осетии доверил свою судьбу Л. А. Чибирову в такой сложный период как 90-е годы XX века. За восемь лет пребывания Л. А. Чибирова на посту руководителя Южной Осетии (1993–2001) республика выстояла в тяжелейшем противостоянии, встала на путь стабилизации и позитивных перемен. Достигнутые успехи в национально-государственном строительстве позволили ей стать вполне сложившимся государственным формированием с действующим государственным аппаратом, с устоявшимися демократическими устоями в обществе. Чибиров-политик с честью выдержал испытание властью и вернулся на свою любимую научную стезю.

Л. А. Чибиров – автор свыше 300 научных работ, среди которых 26 монографий и научно-популярных изданий. Круг его широких научных интересов включает такие важные направления отечественной этнологии как материальная и духовная культура, источниковедение.

Первые научные исследования ученого в начале 60-х годов XX в. были посвящены осетинской сагле и культу огня в религиозных верованиях осетин. Позже была опубликована книга «Осетинское народное жилище» (1970), в которой автор рассмотрел историю формирования жилища, разработал типологическую классификацию, проанализировал хозяйственные, социальные и культовые функции жилища.

Монография Л. А. Чибирова «Народный земледельческий календарь осетин» (1876) содержала материалы о зимних, весенних, летне-осенних праздниках, эволюции праздничной обрядности, народном календаре и земледельческой культуре осетин. Л. А. Чибиров детально проанализировал аграрный культ, проникший во все сферы духовной жизни осетин.

В книге Л. А. Чибирова «Древнейшие пласты духовной культуры осетин» (1984) освещены вопросы об одушевлении природы, о демонологических и мифологических представлениях, верованиях, связанных с явлениями и предметами реального мира, культе животных (тотемизм и более поздние культы), магических верованиях осетин, пережитках фетишизма и культе предков.

Л. А. Чибиров обобщил и систематизировал разносторонний материал, который дал ему возможность воссоздать мир древнейших религиозных представлений, отразившихся в традиционной культуре осетин. Проанализировав осетинский материал по ранним формам религии, он пришел к заключению, что первыми из них по времени были анимистические воззрения, более поздними – тотемические. Л. А. Чибиров также отметил, что в религиозной практике осетин значительное место отводилось магическим верованиям (охотничья, земледельческая, скотоводческая, вербальная, лечебная магии и др.). На конкретных примерах ученый убедительно продемонстрировал воздействие на религиозную систему осетин мировых религий – христианства и ислама.

Л. А. Чибиров является составителем, автором предисловия, примечаний и комментариев шеститомного сборника «Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах» (1981–2006 гг.). Издание сборника стало беспрецедентной попыткой в отечественной этнологии публикации русскоязычной периодической прессы об Осетии и осетинах, издававшейся на Кавказе в XIX – начале XX в.

Издание сборника – итог кропотливого 25-летнего труда ученого, который проделал поистине титанический, равнозначный научному подвигу труд по выявлению, систематизации, научному осмыслению и подготовке к печати этнографических источников. Почти ни одно историко-этнографическое кавказоведческое исследование не обходится без ссылок

на информативные материалы сборника, первые пять томов которого стали библиографической редкостью.

Диапазон публикуемых в серийном издании материалов чрезвычайно широк, в нем представлены почти все сферы культуры и быта осетин в дореволюционном прошлом. Сборник содержит информацию о традиционной материальной и духовной культуре осетин: хозяйстве и материальной культуре, семейном и общественном быте, этногенезе и этнической истории, религиозных верованиях (суеверия, предрассудки), календарной обрядности, этикетных нормах поведения, образцах устного народного творчества. В сборник вошли работы таких известных исследователей Кавказа как А. И. Шегрен, В. Ф. Миллер, М. М. Ковалевский и др.

В сборнике немало ценного, широко востребованного исследователями кавказской этнографии материала и по другим народам Кавказа: грузинам, армянам, вайнахам, адыгам, карачаевцам, балкарцам. В целом, издание вышло за рамки собственно этнографической информации, поскольку включило в себя обширные материалы и по другим гуманитарным дисциплинам.

Л. А. Чибиров ввел в широкий научный оборот огромный массив русскоязычной периодической печати, значительно расширив базу для осетиноведческих исследований. В ближайшее время в свет выйдет 7-ая книга сборника, который с интересом ждут самые широкие читательские круги.

Венцом этнографических изысканий Л. А. Чибирова в области архаических форм традиционного мировоззрения осетин явилась монография «Традиционная духовная культура осетин» (2008).

Использование богатого эмпирического материала и широкой историографической базы позволили ученому обобщить и систематизировать древнейшие религиозные представления осетин, выявить генезис календарной обрядности, проследить эволюцию традиционной духовной культуры осетин в условиях многовековых этнических контактов, показать взаимовлияние духовной народной культуры соседствующих в регионе народов. Для понимания реалий современных семейно-бытовых обрядов осетин весьма актуальны не только рассмотренные автором традиционные обычаи и нормы поведения и их связь с хозяйственной деятельностью народа, его социальной структурой и семейным бытом, но и выявленные им причины живучести религиозно-бытовых реликтов старины.

Круг источников, привлеченных автором книги, широк и разнообразен. В книге использованы эмпирические материалы, нартовский эпос и фольклор осетин, данные археологии и письменных источников. Однако основным источником научной информации является богатейший поле-

вой этнографический материал, собранный автором во время многолетних экспедиционных поездок по многочисленным населенным пунктам Северной и Южной Осетии и по местам локального расселения осетин в Грузии. Именно полевой материал дал возможность Л. А. Чибирову показать огромные возможности этнологии в изучении духовной культуры народа, рассмотреть в эволюционном ракурсе религиозные представления, выявляя позднейшие христианские и мусульманские напластования на древнюю, народную основу верований.

Проследивая земледельческую основу религиозного мировоззрения осетин, ученый не только рассмотрел влияние аграрного культа на культ предков, огня и воды, на обожествление солнца, луны, быка, барана, коня, оленя, волка – собаки, змеи, но и указал на то, что связь их между собой оформилась в рамках религиозно-магических представлений, связанных с земледелием. Выявленные скифо-сармато-алано-осетинские параллели в древних культах огня, воды, плодородия, предков и календарной обрядности, позволили Л.А. Чибирову неопровержимо доказать преемственность культур этих народов и их этногенетическое единство. Еще одним веским аргументом в пользу скифо-осетинского этногенетического единства стали приведенные автором осетинско-европейские параллели в древнейших религиозных представлениях и календарной обрядности осетин и народов Зарубежной Европы.

Книга имеет большое научное значение не только в контексте специальной проблематики монографии, но и в отношении широкого круга теоретических вопросов общей этнологии.

В конце 2012 г. вышла в свет коллективная монография «Осетины» - результат плодотворного труда большого числа ученых, прежде всего, сотрудников СОИГСИ им. В. И. Абаева ВНЦ РАН и Правительства РСО-Алания, и Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН.

Книга подготовлена в рамках масштабного проекта «Народы и культуры», поддерживаемого Президиумом РАН и Российским гуманитарным научным фондом. Ответственными редакторами монографии являются Л. А. Чибиров и доктор педагогических наук, ведущий научный сотрудник ИЭА РАН З. Б. Цаллагова.

В книге освещены вопросы формирования осетинской народности, истории изучения осетин, этногенеза осетин с учетом новейших научных данных, этническом развитии народа с древнейших времен до наших дней, современном расселении и осетинских диаспорах в России и мире.

Монография содержит подробные сведения о природно-географической среде обитания осетин, особенностях их этнополитической исто-

рии, хозяйственной деятельности и занятий, религиозных воззрений, фольклорного наследия, культуры жизнеобеспечения, профессиональной и соционормативной культуры, общественного и семейного быта, календарных праздников и обрядов.

Разделы, посвященные народной музыке, орнаменту, ювелирному делу, хореографической культуре, традиционной народно-медицинской практике, генеалогии осетинских фамилий, диаспорным образованиям за пределами Осетии, этнополитическим событиям на рубеже последних тысячелетий и первом десятилетии XXI в. и др., в таком объеме представлены в книге впервые. В ранее вышедших фундаментальных историко-этнографических исследованиях о них упоминалось лишь вскользь.

Как автору, Л.А. Чибирову принадлежат такие разделы монографии как «Введение», «Жилище и поселение» и «Праздничный календарь» (совместно с В. С. Уарзиати), «Ранние формы народных верований», «Древние культы», «Пантеон», «Фенологические и метеорологические познания осетин».

Книга «Осетины» является новым обстоятельным исследованием различных аспектов истории и культуры осетинского народа, современного состояния этнополитических и социокультурных процессов. По широте охваченного материала, разнообразию тематики и глубине анализа поставленных проблем она знаменует этапный рубеж в этнографическом изучении осетинского народа, отражает новейшие достижения осетиноведения. Отрадно, что авторский коллектив книги постарался избежать каких-либо политизированных или конъюнктурных оценок.

Ждет своей скорейшей публикации «Осетинская этнографическая энциклопедия», автором проекта и главным редактором которой является Л. А. Чибиров. Энциклопедия, не имеющая аналогов в отечественной этнологии, насчитывает более 4,5 тыс. словарных статей, общим объемом 95 авторских листов.

К работе над энциклопедией был привлечен большой авторский коллектив (31 человек), в основном сотрудники СОИГСИ, а также специалисты из научных центров Москвы, Петербурга и Цхинвала. В редакционную коллегию входят З. В. Канукова, Ю. Ю. Карпов, Ш. Ф. Джигкаев, В. Х. Тменов, М. С. Дзасохов и А. А. Цуциев.

«Осетинская этнографическая энциклопедия» выходит за рамки собственно этнографии и охватывает огромный пласт традиционной духовной и материальной культуры осетин. Этнографический материал в энциклопедии органически переплетается с другими смежными дисциплинами гуманитарного знания – археологией, историей, фольклористикой, лингвистикой, литературой, народным искусством. Наиболее широко

в ней представлены фольклорные жанры – эпос, мифология, демонология, легенды, предания, сказания и пословицы.

Авторы энциклопедии старались показать элементы традиционной культуры осетин в развитии, но основной упор делался на XVIII – начале XX в., когда у осетин еще в значительной степени сохранялись черты самобытности.

Колоссальная работа, проделанная главным редактором, редакционной коллегией и авторами энциклопедии, достойна глубокого уважения. Вклад Людвиг Алексеевича в создание энциклопедии не ограничился только обязанностями главного редактора и составителя. Существенная часть словарных статей принадлежит ему как автору. Не будет преувеличением сказать, что только неиссякаемая творческая энергия и настойчивость Людвиг Алексеевича дали жизнь этому грандиозному проекту. Вне всякого сомнения, судьба будущего издания будет успешной. Энциклопедия будет востребована как специалистами, так и более широкой аудиторией, и станет настольной книгой в каждой осетинской семье.

Помимо этнографических исследований, перу Л. А. Чибирова принадлежат учебное пособие «История южных осетин» (в соавторстве) и научно-популярные книги: «Юго-Осетинский госпединститут» (в соавторстве), «Аксо Колиев», «Встречи с Васо Абаевым», «О времени, о людях, о себе», «Имена», «По тропам времени», учебные пособия и др.

Л. А. Чибиров своими фундаментальными трудами внес значительный вклад в развитие исторического кавказоведения. Обладая колоссальной эрудицией, он с равным совершенством владеет методами гуманитарных наук, имеет огромный опыт многолетней полевой этнографической работы. Научные труды Л. А. Чибирова отличает яркий исследовательский талант, высокий профессионализм и глубина.

*Гостиева Л. К.,
к.и.н., старший научный
сотрудник СОИГСИ*

Издательство “Проект-Пресс”, 362003, г. Владикавказ, пл. Свободы, 5.

Отпечатано в полном соответствии с предоставленными диапозитивами в ОАО
«Издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гасснева».
362011, г. Владикавказ, ул. Тельмана, 16. Тел.: 76-99-11, 76-81-97, 74-24-23.