Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований
им. В. И. Абаева – филиал Федерального государственного бюджетного
учреждения науки Федерального научного центра
«Владикавказский научный центр Российской академии наук»

ALANICA

СБОРНИК ИЗБРАННЫХ СТАТЕЙ
ДОКТОРА ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК А. А. ТУАЛЛАГОВА.

К 50-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ

ВЛАДИКАВКАЗ 2017

ББК 63.4
Т 81

ALANICA. Сборник избранных статей доктора исторических наук А.А. Туаллагова. К 50-летию со дня рождения. – Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2017. – 563 с.

ISBN 978-5-91480-276-6

Рецензенты:

Дзаттиаты Р. Г. – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела археологии СОИГСИ ВНЦ РАН;

Цуциев А. А. – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела археологии СОИГСИ ВНЦ РАН

В издании собраны научные работы доктора исторических наук А.А. Туаллагова, представляющие собой как дополненные и переработанные прежние издания автора, так и впервые публикуемые. Сборник подводит определенные итоги научной деятельности А.А. Туаллагова, отражает общий круг его научных интересов. Книга предназначена научным работникам, преподавателям, студентам и аспирантам, всем тем, кто интересуется вопросами истории аланов и их наследием в истории и культуре осетинского народа.

Печатается по решению Учёного совета СОИГСИ ВНЦ РАН

ISBN 978-5-91480-276-6 ББК 63.4

© СОИГСИ ВНЦ РАН, 2017
© Туаллагов А. А., 2017

СОДЕРЖАНИЕ

АЛАНСКИЕ ЗАМКИ 5

АЛАНСКИЕ КОЛЧАНЫ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА 28

О НЕКОТОРЫХ АРХЕОЛОГО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ПАРАЛЛЕЛЯХ 39

АЛАНСКАЯ ДЕРЕВЯННАЯ ПОСУДА (по материалам Даргавсского могильника) 123

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ В КОНТЕКСТЕ АЛАНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ 163

ОБРАЗ ВОЛШЕБНОГО КОЛЕСА В ОСЕТИНСКОМ ЭПОСЕ И ИСТОРИИ 275

СЮЖЕТ ОСЕТИНСКОГО ЭПОСА И ДАННЫЕ АРХЕОЛОГИИ 343

ФАЛВАРА И ТУТЫР 387

АСИИ/АСИАНЕ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ 426

АМБАЛ ЯСИН 444

ИЗВЕСТНЫЕ ЯСЫ ИЛИ НЕЯСНЫЕ ИЗВЕСТИЯ 478

«МАГАС» – СТОЛИЦА АЛАНИИ 527

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ 561

АЛАНСКИЕ ЗАМКИ

Письменные источники редко доносят до нас сведения о предметах материальной культуры из средневековой Алании и мастерах, их там изготовлявших. Еще меньше примеров сопоставления таких редких сведений с археологическими данными. Исключением, например, является недавнее привлечение «практически неизвестного в нашей историографии источника» – сведений «персидского поэта XI века Горгани Махреддина» об аланских замках с румийскими (византийскими) ключами, изготовленными из индийской стали (Боглачев С. В., Кузнецов В. А., Маркелов М. В. 2010. С. 29-30).

Речь идет о персидском поэте Фахр ад-дине Асʿаде Гургани (Горгани, Джорджани, Джурджани), который, по мнению исследователей, в 1048-1054 гг. написал поэму «Вис и Рамин», основываясь на не дошедшем до наших дней парфянском прозаическом романе периода владычества Сасанидов. В XII в. был сделан ее вольный прозаический перевод на грузинский язык – «Висрамиани» (François de Blois. 2004. P. 140-145). Следует отметить, что в поэтическом переводе «Вис и Рамин» на русский язык С. И. Липкина определение замков как аланских не воспроизводится. В известных переводах на русский язык грузинской «Висрамиане» полностью опущены все характеристики замков, что, видимо, соответствует содержанию самого оригинала. Не исключено, что такому положению способствовало отсутствие в средневековой грузинской традиции, в отличие, например, от армянской, обозначения своих северных соседей как аланов и определение их как осов/овсов.

По мнению В. Минорского, упоминание в «Вис и Рамин» висячих (навесных) «аланских замков» (quƒl-i Alānī) относится к общему корпусу географических определений поэмы, которые не зависят от поэтической необходимости, а составляют часть оригинальной версии истории, поражая корректностью их использования. Вместе с тем, ученый в отношении «аланских замков» полагал, что они, возможно, относятся к работе слесарей (замочников) Дагестана (Zirih-garān), а для упоминания греческих клю-

чей находил параллель в сведениях «Шах-наме» о «румийских оковах» (band-i Rūmī) (Minorsky V. 1946. P. 763).

Отечественные исследователи, обратившие внимание на свидетельство персидского поэта, указали на находки в слоях X-XII вв. аланского городища на северном отроге горы Развалка у г. Железноводск (Ставрополье) несомненных следов кузнечного производства, а также двух висячих железных замков в руинах построек городища. В том же районе на городище у подножия горы Верблюд был найден ключ с двузубчатым окончанием (Рудницкий Р. Р., Фоменко А. А. 2005. Рис. 15, 16; Прокопенко Ю. А. 2011. С. 101, рис. 1, 6). Форма окончания ключа свидетельствует о его использовании для нажимного открытия пружинного V-образного (стреловидного) фиксатора, подобного тому, что представлен на конских железных путах, найденных у истоков р. Гремучка в районе горы Бештау. По мнению авторов публикации находки, аналогии данным путам известны в предмонгольской Руси в конце XII-XIII вв. (Кузнецов В. А., Рудницкий Р. Р. 1998. С. 307, 325, рис. 13, 15). По мнению Ю. А. Прокопенко, железные замки являются древнерусскими и свидетельствуют об экономических связях средневекового населения района современных Кавминвод с древнерусскими княжествами (Рудницкий Р. Р. 2005. С. 21; Прокопенко Ю. А., Лубова С. Ф. 2008. С. 55; Прокопенко Ю. А. 2011. С. 103).

Следует повторить, что письменные источники донесли до нас скупые сведения о работе аланских мастеров по металлу. В XI в. один из армянских источников (иногда авторство приписывается Шапуху Багратуни) сообщал, что в Алании много «… стального оружия, закаленного кровью пресмыкающихся, панцирей и кольчуг…» (Абегян М. 1948. С. 263; Габриелян Р. А. 1985. С. 43; Алемань А. 2003. С. 383-384). По сообщению монаха-минорита Гильома де Рубрука (Виллем из Рёбрёка), составленному после его путешествия в 1253-1256 гг., у аланов были отличные мастера, хорошо изготовлявшие кольчужные рубашки (Алемань А. 2003. С. 219-221). В XV в. Лаоник Халкокондил отмечал, что аланы «… делают превосходные панцири… и оружие изготовляют из меди, называющееся аланским» (Алемань А. 2003. С. 301-302).

Некоторые исследователи отмечали, что сразу после вторжения «поздних сарматов» «… у «аланов» отмечены все три особенности культуры древних массагетов», в число которых включается «… и легендарное изготовление доспехов и оружия из меди» (Яценко С. А. 1993. С. 85), т. е. речь идет о сообщении Лаоника Халкокондила. В целом, представляется сомнительным признать «три особенности культуры древних массагетов» за этнодифференцирующие признаки культуры аланов. Что касается непосредственно сообщения Лаоника Халкокондила, то, как отмечал еще В. Ф. Миллер, оно не является аутентичным и, скорее, взято из какого-то источника, относящегося по времени к началу раннего средневековья (Миллер В. Ф. 1888. С. 118-119). Следует согласиться с замечанием, что в позднеаланский период оружие изготовлялось исключительно из железа и стали (Кузнецов В. А. 1978. С. 213). Но и для периода, полагаемого В. Ф. Миллером, нет фактических оснований говорить об изготовлении аланами оружия из меди. Скорее, мы, действительно, имеем дело с «легендарным изготовлением».

Вместе с тем, в контексте нашей работы важно отметить свидетельства о работе аланских мастеров именно с железом и медью. Данное сочетание находит себе археологическое подтверждение. В 1999 г. в катакомбе № 27 высокогорного аланского могильника у с. Даргавс (Северная Осетия), в специально вырытой в северо-западной стене камеры нише был обнаружен закрытый железный замок (Дзаттиаты Р. Г. 2010. С. 93, таб. IX, 12; 2014. С. 26-27, 109, таб. LVIII, 54; Туаллагов А. А. 2012. С. 386-387; 2015. С. 112-119) в сопровождении фрагментов керамической и стеклянной посуды.

В отчете в отношении данной находки указывалось: «…железный предмет с медной пластинчатой оковкой в виде висячего замка… Железный предмет в виде замка с дужкой. На корпусе приклепана пластинка, на оборотной стороне прорезь для ключа сдвинута влево от центра. Торец корпуса – из медной пластины» (Дзаттиаты Р. Г. 2000. С. 9, 14, рис. 54).

Изначально не вызывало сомнений, что передняя и задняя стенки корпуса и дужка замка изготовлены из железа. Торцевая

часть, на первый взгляд, изготовлена из медной пластины. Однако такое утверждение в отношении торцевой части (Дзаттиаты Р.Г. 2016. С. 8), как показалось автору, не следовало считать окончательным, чтобы не допустить ошибки, подобной той, что была изначально допущена при изучении русских замков. Так, один из типов русских замков определялся как изготовленный из двух медных цилиндров (Рыбаков Б.А. 1948. С. 219). На самом деле это были железные замки, покрытые сверху медью (Гончаров В.К. 1950. С. 78, 85), т. е. имевшие обмедненные железные корпуса (Колчин Б.А. 1953а. С. 158; Розенфельд Р.Л. 1953. С. 32; Сорокин С.С. 1959. С. 174). Поэтому было предположено, что торцевая часть даргавсского экземпляра могла также быть железной с медным покрытием, т. е. обмеднением (Туаллагов А.А. 2015. С. 117).

Однако дополнительный, более тщательный осмотр замка, хранящегося сегодня в фондах Национального музея РСО-А, позволяет окончательно скорректировать прежние представления. Корпус замка является полностью железным, медная пластина толщиной 1 мм (сохранившаяся длина – 20 мм) и шириной 10 мм была наложена на торцевую часть, опоясывая ее и несколько не доходя до ее верхних частей. Под данную накладку торцевая часть была углублена на 1 мм, что, в целом, придавало торцевой части одноуровневую форму.

На задней стенке даргавсского замка приклепана железная пластина (при последнем осмотре отсутствовала). На передней стенке замка фиксируется фигурная прорезь для ключа, форма которой напоминает прорези замков для поворотного использования ключа. Сама прорезь несколько смещена влево от центра: высота – 8 мм, диаметр верхней части – 4 мм. В целом, общая форма замка удивительно напоминает формы современных навесных замков. Высота замка – 60 мм, ширина – 40 мм, толщина – 11 мм, диаметр дужки – 7 мм (Дзаттиаты Р.Г. 2000. С. 14), высота корпуса – 35 мм.

В самой камере, судя по сопровождающему инвентарю, были погребены мужчина и две женщины. В ногах у погребенного, непосредственно под нишей, располагались различные предметы

конского снаряжения, включавшие, в том числе, железные удила и стремена, а также фрагмент железной кольчуги. Самое раннее погребение в катакомбе (женское) датируется концом VII-первой половиной VIII вв. (Албегова (Царикаева) З. Х., Успенский П. С. 2017).

Ссылка исследователей на находки железных замков на аланских городищах района Кавминвод не подтверждается приведением сколь-нибудь конкретных данных о таких находках. Поэтому и решение об их древнерусском происхождении и соответствующих экономических связях местного населения с древнерусскими княжествами остается вне возможности критического анализа. По факту, даргавсская находка на сегодняшний момент является единственной строго фиксируемой для аланских памятников. Причем, она происходит из закрытого погребального сооружения, для которого не отмечены следы последующего проникновения.

Вместе с тем, следует привести некоторые дополнительные пояснения. К сожалению, исследователями оказалась несколько подзабытой давняя находка на аланском городище Верхний Джулат (Северная Осетия). Здесь были исследованы остатки сгоревшего в пожаре жилого дома с каменными основаниями стен. Среди находок фиксируется возможный обломок железного ключа, хотя данное определение (Отчет… 1961. С. 21) представляется крайне предположительным даже при знакомстве с фотографией предмета (Альбом… 1961. С. 10, фото 54).

Рядом с домом были зафиксированы остатки деревянной кладовой с кадушкой, изготовленной из клена, с зерном. Возможно, с ней был связан прямоугольный в сечении железный навесной замок, неосторожно выброшенный при раскопках в отвал (Отчет… 1961. С. 22; Альбом… 1961. С. 10, фото 56). Данный экземпляр сравнивается с замками из европейских, славянских памятников, Великих Болгар, датируемых не позднее XIII в. К тому же веку, судя по керамике, относится исследованное жилище (Милорадович О. В. 1963. С. 96, 97, 98, рис. 29, 4). Приведенные находки трактовали как «русские замки» с указанием на поступление замков с ключами в Аланию из Киевской и Владимиро-Суздальской

Руси (Гриценко Н. П. 1984. С. 18, 19). Но, совсем недавно, без дополнительной аргументации, было предложено датировать находку ключа XIV в. (Кузнецов В. А. 2014. С. 98). Таким образом, замок с городища является более поздним по сравнению с даргавсским замком и представляет собой, в отличие от даргавсского образца, несомненно, импорт.

Сама оригинальная форма даргавсского замка, насколько можно судить, не имеет точных аналогий среди известных средневековых замков, изготовлявшихся на Руси с рубежа IX-X вв. В свою очередь, появление замков на Руси, видимо, связано с началом активных славяно-скандинавских контактов и оседанием скандинавов на ремесленно-торговых поселениях торговых путей с севера на юг. Ряд технологических приемов и принцип работы механизма замка скандинавские мастера могли заимствовать благодаря связям с германскими племенами Центральной Европы, чья материальная культура испытала позднеримское влияние. Видимо, византийское (южное) и славяно-скандинавское (северное) влияния могли непосредственно ретранслироваться и через Крым (Третеский Н. И. 1911. С. 127-133; Рыбаков Б. А. 1948. С. 218-223; Колчин Б. А. 1953. С. 126-137; 1958. С. 94-98; 1959. С. 78-93; 1982. С. 160-161, 162, рис. 3; Рудаков В. Е., Цибульникова В. А. 1979. С. 135; Хорошев А. С. 1997. С. 14-17, таб. 5, 6; Белорыбкин Г. Н. 2001. С. 35-36, рис. 41, 42, 45, 46; Gustafsson B. 2005. P. 19-24; Лапшин В. А. 2009. С. 93-94, рис. 79-83, 87; Кудрявцев А. А. 2012. С. 119-124; 2013. С. 129-130; 2013а. С. 16-18; Майко В. В. 2013. С. 243-244).

Собственно, находки замков, навесных, включая замки от конских пут, и ключей в раннесредневековых русских и иных памятниках можно признать массовыми (Бранденбург Н. Е. 1895. С. 66-67, таб. VIII, 5; Рыбаков Б. А. 1948. С. 218-223; Каргер М. К. 1949. С. 70, 72, рис. 13, 76, рис. 21; Гончаров В. К. 1950. С. 78, 85-86, 144, 145, таб. IX, 6, X, 1-3, 5-10; Гуревич Ф. Д. 1951. С. 91, рис. 8, 3; 1976, с. 29, рис. 9-11, 79-82; Монгайт А. Л. 1952. С. 107, рис. 31, 3; Розенфельд Р. Л. 1953. С. 32-38; Довженок В. Й., Лінка Н. В. 1955. С. 154, 155, рис. 6; Седов В. В. 1957. С. 106, 107, рис. 41, 6-7, 10, 114; Колчин Б. А. 1958. С. 94-96; Дубынин А. Ф.

1959. С. 90, 91, рис. 38, 8, 92, рис. 39, 2-4; Розенфельд И. Г., Розенфельд Р. Л. 1959. С. 119-121; Сорокин С. С. 1959. С. 171-178; Брайчевский М. Ю., Трохимец П. А. 1961. С. 222, 224, рис. 5, 1; Юра Р. О. 1962. С. 109, рис. 36, 6, 116, рис. 42, 4-8; Никольская Т. Н. 1963. С. 27, рис. 3, 1-3; 1968. С. 111, рис. 35, 3, 112, рис. 36, 12-13, 15, 115; 1977. С. 8, рис. 9, 8-9; 1980. С. 109, рис. 4, 2-5, 115, рис. 7, 2, 4; 1987. С. 47, 48, рис. 3, 20-22; Седов М. В. 1963. С. 49, рис. 12, 12, 50; Дубынин А. Ф., Соболева Д. А. 1963. С. 55, 56, рис. 15, 8; Никитин А. В. 1963. С. 83, рис. 25, 16-18; Малевская М. В. 1965. С. 86, рис. 33, 13, 91; Медведев А. Ф. 1967. С. 74, 75, рис. 26, 14-17, 77, рис. 27, 12-13; 79, 82; 1967а. С. 278, рис. 2, 14; Равдина Т. В. 1973. С. 67, 69, рис. 20, 13-16; Алексеев Л. В. 1976. С. 46, 47, рис. 2, 25-26, 48, рис. 3, 2-4, 9-11, 16; 1995. С. 65, рис. 2, 1, 5, 13-14, 16-18, 67-68; Кілієвич С. Р. 1977. С. 99, рис. 9; Розенфельд Р. Л., Смирнов К. А. 1977. С. 89-91; Овсянников О. В., Пескова А. А. 1982. С. 93-99; Максимов Є. В., Орлов Р. С. 1982. С. 67, рис. 4, 7; Вознесеньска Г. О., Коваленко В. П. Орлов Р. С. 1984. С. 29, 30, рис. 9, 13-16, 17-20; Макаров Н. А. 1987. С. 74, 75, рис. 2, 8-9; 2007. С. 15, рис. 5, 1, 3, 7-8, 16, 17; Іванченко Л. І. 1990. С. 135, рис. 1; Винников А. З. 1995. Рис. 17, 9; Винокур І. С., Якубовський В. І., Журко О. І., Мегей В. П. 1998. С. 64, рис. 1; Сергеєва М. С. 1999. С. 55, рис. 6, 1-3; Макаров Н. А., Зайцева И. Е. 1999. С. 167, рис. 5, 9; Кудряшов А. В. 2007. С. 179, рис. 3, 21-22, 27 и др.).

Представлены они и на сопредельных территориях (Воронин Н. Н. 1951. С. 44, рис. 20, 4-8; Рабинович М. Г. 1951. С. 59, 50, рис. 23, 6-7; Гуревич Ф. Д. 1952. С. 20, рис. 2, 2; Плетнева С. А. 1967. С. 149, рис. 39, 2; 1995. С. 380, рис. 43, 6; Хвощинская Н. В. 1977. С. 64, 65, 66, рис. 3, 11; Фехнер М. В., Недошивина Н. Г. 1987. С. 75, 76, рис. 5, 9; Отрощенко В. В., Рассамакін Ю. Я. 1986. С. 17, рис. 2, 5-6; Голубева Л. А. 1987. С. 267, таб. XIX, 22; Седов В. В. 1987. С. 450, таб. CXXXI, 10-14 и др.). Они, несомненно, в своем большинстве производились местными мастерами, хотя в нарративных источниках сведения непосредственно о русских замках достаточно поздние и единичные (Ясинский А. Н. 1898. С. 54-56, 58; Рыбаков Б. А. 1948. С. 223, 600). Данное положение,

как представляется, вполне сопоставимо со сведениями об аланских замках.

Не наблюдается аналогий даргавсскому замку и среди замков Волжской Булгарии, другого известного центра производства навесных замков, чья продукция, как и продукция Руси, различными путями достигала и иных территорий, в том числе территорий друг друга (Смирнов А.П. 1951. С. 118-120; Смирнов А.П., Каховский В.Ф. 1964. С. 234, рис. 7, 4; Кананин В.А. 1980. С. 97, 98, рис. 3. 16; Фахрутдинов Р.Г. 1984. С. 95, рис. 3, 101, рис. 8; Казаков Е.П. 1991. С. 24, 70-73; 1992. С. 309, рис. 104, 22, 23; Оборин В.А. 1999. С. 291; Савельева Э.А., Истомина Т.В., Королев К.С. 1999. С. 329, рис. 10, 7, 15-17; Островский С.Л. 2004. С. 80-81; Михеева А.И. 2006. С. 16, 18; Нигамаев А.З. 2008. С. 6; Руденко К.А. 1989. С. 178-181; 1998. С. 21, таб. 2, 2, 3; 2008. С. 23-24; Кардаш О.В. 2011. С. 38, 39, рис. 50, 1-4, 41). Кроме того, существовали и более давние, чем русские, центры изготовления навесных железных замков, использовавших и бронзовое покрытие, в Средней Азии. Их продукция достигала не только более восточных регионов в Азии, но также и Восточную Европу. Не исключено, что происходил и синтез конструкцией европейских и среднеазиатских замков (Stein A. 1928. P. 606-607; 1928a, pl. LXXI, Kao.III.0168; Колчин Б.А. 1953а. С. 154, рис. 127, Е, 157; Ставиский Б.Я. 1958. С. 88-92; 1960. С. 116, рис. 3, 1; Кызласов Л.Р. 1959. С. 255, рис. 48, 9; Овсянников О.В. 1971. С. 258-260; Распопова В.И. 1980. С. 126-127; Литвинский Б.А. 1995. С. 192-193).

Сегодня необходимо произвести и некоторые уточнения. Следует считать случайным недоразумением следующие утверждения. В недавно вышедшей статье указывается на находку *двух* замков в катакомбах Даргавсского могильника, которые якобы могли появиться как сувениры из Византии, а также на якобы устное утверждение автора этих строк о подобных замках в Византии в тот же период (Дзаттиаты Р.Г. 2016. С. 6, 8).

Во-первых, якобы вторая находка замка в катакомбе № 78 (Дзаттиаты Р.Г. 2016. С. 15, таб. IV, 14) таковой не является. Данная находка уже фигурировала в публикациях (Дзаттиаты Р.Г.

2014. С. 221, таб. CXCVII, 24). Однако она сопровождалась корректным пояснениями: «В верхней части грунта, заполнившего могильную яму, найдены ручка крупного керамического сосуда и железный навесной замок – предметы явно позднего происхождения» (Дзаттиаты Р. Г. 2014. С. 47).

Уточнение сделано на основе полевых наблюдений при непосредственном участии автора этих строк. На месте находки было небольшое углубление, случайно совпавшее с местом расположения входной ямы катакомбы. Данное углубление осталось в результате сбора в этом месте некоторых предметов, мешавших проведению современных сельскохозяйственных работ (камни и иные предметы). Дело в том, что на всей площади могильника до начала раскопок располагались опытные посадки. Само условие находки замка, фактически сразу под слоем дерна, его конструкция и состояние не оставили никаких сомнений, что мы имеем дело с современным замком, наиболее вероятно, использовавшимся в очень недалеком прошлом и в указанных выше обстоятельствах. Собственно, включение изображения замка в публикацию было излишним, т. к. замок не имел никакого отношения к самой катакомбе № 78.

Во-вторых, в отношении замка, действительно, найденного в закрытом погребальном сооружении, катакомбе № 27, никогда не приводились автором этих строк утверждения о его византийском происхождении. Как в предлагаемой работе, так и в других ранее выходивших публикациях, в которых автор касался данной уникальной находки (Туаллагов А. А. 2012. С. 386-387; 2015. С. 112-119), просто не могло прозвучать подобных заявлений. Скорее, сказалось недопонимание устной информации о наличии в тот период навесных замков как таковых в Византии и на иных территориях.

Учитывая все приведенные наблюдения, следует полагать, что особое определение в поэме Фахр ад-дина Асʿада Гургани замков как аланских имело источником вполне реальную базу. Мы можем в данном контексте скорректировать и мнение В. Минорского. Даргавсская находка из катакомбы № 27 и сведения поэмы «Вис и Рамин» представляются взаимно подтверждающими

источниками, а сведения последней, таким образом, сегодня могут быть обоснованно введены в корпус письменных сведений об аланах. Появление аланских навесных замков, благодаря даргавсской находке, близка моменту появления навесных замков на Руси, хотя запаздывает по сравнению со Средней Азией. Но даргавсская находка может и опережать время распространения навесных замков на Руси. Как отмечали исследователи, в силу специфики технологии производства замков, мастера-замочники достаточно рано отделились от остальной массы кузнецов (Колчин Б. А., 1953, с. 146). Не исключено, что так же дело обстояло и в Алании.

Что касается вопроса о греческих ключах аланских замков, то за ними может стоять своеобразное определение западной (европейской) традиции в изготовлении таких замков. Не противоречит этому и определение в поэме изготовления аланских замков из индийской стали (pūlād). Индийские сталь и стальное оружие в те времена славились по всему миру, а литой (тиглевый) булат в форме рубленых лепешек (wootz steel) служил дорогостоящим импортом, который, например, через Дамаск и Персию поступал и в Европу (Гуревич Ю. Г. 1985. С. 14-15, 35).

В то же время на западе изготавливали сварной булат. Например, ал-Бируни даже ошибочно полагал, что качество изготовления оружия русов и франков было обусловлено знакомством с индийской сталью. Ибн-Хордадбе особо отмечал торговлю купцами русов мечами. Ал-Кинди отмечал долы из дамасской стали на франкских мечах, а Ибн Руста и ал-Турсуси полагали тигельное производство стали для оружия русов. Ибн Руста также сообщал о производстве тигельной стали в Средней Азии, Иране и Индии (Рыбаков Б. А. 1948. С. 226; Беленицкий А. М. 1950. С. 139-144; Колчин Б. А. 1950. С. 145-151; 1953. С. 39, 118; 1953а. С. 49-50; Гуревич Ю. Г. 1985. С. 39, 86). Примеры изготовления сварной стали известны и в других областях Европы и Азии. Конечно, не все замки изготовлялись из стали. Но особое значение сталь имела, например, для изготовления замочных пружин, среди которых известны и образцы, одновременно сочетающие в себе два материала – вязкое железо и сталь (Колчин Б. А. 1953. С. 136).

О высоком мастерстве работы со сталью и аланских кузнецов свидетельствует и приведенное в начале статьи сообщение анонимного армянского автора. Подтверждают такое положение и археологические материалы. Мастера раннесредневековой Алании надежно владели техникой сварки железных и стальных полос, локальной цементации, выковывания из цельных стальных заготовок, последующей термической обработки (Кузнецов В. А. 1973. С. 212-216; 1992. С. 225-226).

Исследователи неоднократно отмечали наличие в современном осетинском языке лексем, имеющих прямые параллели не только в лексическом фонде северокавказских языков, но и многих других, носители которых в различное время располагались на гораздо более удаленных территориях. Одной из таких лексем является осетинское ændon – «сталь», «стальной», переносно «крепкий». В. И. Абаев возводит ændon к иранскому *han-dāna, арийскому *sam-dhāna (древнеиндийское samdhāna- – «накладывание», «накладка», а также название особого заклинания, произносимого над оружием; база – арийское dhā-, индоевропейское dhē- – «класть», «накладывать»). Таким образом, слово имеет точное значение – «накладка (стальная на железо)» и имеет прямые параллели в лексемах славянских языков, являющихся также производными от индоевропейского dhē-. Реальность такой семантики, по мнению исследователя, подтверждается тем, что первоначально железо закалялось только с поверхности, или стальной слой накладывался на железо.

В. И. Абаев отмечал, что на персидской почве данный термин отражен в сообщении Марко Поло о том, что в городе Кабана есть «… железо, сталь анданик», а в Кармане «… жилы стали и анданика вдоволь», а на хорезмийском – andān – «кандалы». Отметив наличие в городах Северного Причерноморья имен Άνδανακος («Стальной»), Άσπανδανος («Имеющий стальных коней»), Ίασανδανακος («Стальной ас»), исследователь предполагает, что отсюда данный термин распространился в южном направлении в Персию и на Кавказ, отложившись в чеченском ondun – «крепкий», ингушском ondæ – «сталь», убыхском *ndān – «долото», «зубило», «острый», даргинском šandan – «сталь», а также

в северном направлении, отложившись в удмуртском andan, коми jendon – «сталь», манси jēmtån – «крепкий» (Абаев В. И. 1958. С. 156-157; 1963. С. 205-207; 1995. С. 477; 1995а. С. 5).

Вяч. Вс. Иванов отмечал, что чжурчжэньская металлургия на Дальнем Востоке представляет особый интерес в виду языковых следов связей чжурчжэньской металлургической техники с центральноазиатской иранской. Так, чжурчжэньские термины anδ'un – «золото» восходит к субстратному центральноазиатскому названию выплавляемого металла *ansuwan (сравнение тохарского A ancu, тохарского B encuwo – «железо» с хорезмийским hnču и осетинским ændon – «сталь»). Предполагается (Иванов Вяч. Вс. 1983. С. 48-49), что с иранским продолжением этой центральноазиатской традиции начала н. э. связано и мастерство изготовления стали в Алании.

Дж. Чёнг отмечает, что осетинское ændon восходит к *hamdāna – «складывание вместе» (санскритское sam-dhā- – «складывать», «соединять» и т. п., sam-dhāna- – «соединение» и т. п.). Исследователь отвергает его связь с хорезмийским andān – «кандалы» (соответствует санскритскому samdāna – «оковы», «путы») и выражает сомнение по поводу его связи с тохарским A ancwasi, тохарским B encuwo – «из железа» (скорее имеют отношение к иранскому *suana- – «железо», авестийскому hao-safna, хорезмийскому spny, осетинскому fsæn (æfsæn) – «лемех», «сошник», в прошлом «железо») (Чёнг Дж. 2008. С. 225).

Приведенные наблюдения лингвистов интересно сравнить с данными, полученными специалистами в ходе изучения технологии производства мечей и кинжалов Южного Приуралья скифского и сарматского времени. Согласно им, технология изготовления клинков мечей и кинжалов мастерами скифского времени была достаточно проста – его отковывали целиком из сырцовой, полученной прямо в сыродутном горне стали, реже – железа. Очень редко использовалось получение качественной стали путем цементации полосовых заготовок, практически отсутствовала термическая обработка. Сварные клинки также не были характерны для данного периода.

В раннесарматское время произошла резкая смена в технике и технологии производства. При упрощении общего внешне-

го облика оружия основное внимание стало сосредотачиваться на клинке – более сложным становится его профиль, клинок из цельнометаллического превращается в сварной. Исследователи полагает, что это было связано с влиянием иных традиций производства оружия, генетически не связанных с местными предшествующими (Терехова Н. Н. 2011. С. 67-92). В развитие данных наблюдений указывается, что происхождение мечей и кинжалов прохоровского типа было связано не с предшествующей традицией Приуралья, а вырабатывалось в глубинах Азии (Зуев В. Ю., Карташов П. Н. 2011. С. 93-115).

Таким образом, изменения в технологии изготовления клинков в сарматское время, в частности, выразившееся в его превращение в сварной из нескольких металлических полос, вполне соответствует возведению осетинского ændon – «сталь» к *ham-dāna – «складывание вместе». Отмеченные заимствования в удмуртском, коми и манси могут в общих чертах указывать на тот регион, где распространилась данная новая для своего времени технология. Ее привнесенный характер вполне соответствует современным наблюдениям, что со II в. до н. э. формирование сарматских археологических культур было связано с событиями, развернувшимися тогда в Центральной и Средней Азии и с непосредственным движением оттуда представителей ираноязычных кочевников.

В конечном итоге, с событиями, происходившими в глубинах Азии, исследователи связывают и последующее появление на исторической арене аланов. С таких позиций может быть принято и заключение лингвистов, что «… техническое значение, которое обрело *ham-dāna, было впервые «выковано» в аланском» (Чёнг Дж. 2008. С. 255). С другой стороны, при допущении отмеченных лингвистами примеров из ономастического фонда городов Северного Причерноморья те могут указывать не на исходный пункт распространения заимствования иранского обозначения стали, а с учетом указанных заимствований отражать «азиатский импульс» в его распространении. Этот же импульс, соответственно, должен быть отражен и в отмеченных заимствованиях в языки северокавказских народов, что, в свете предлагае-

мой работы, свидетельствует об особом значении аланской стали для региона.

Наконец, отметим, что указание В. И. Абаева на древнеиндийское samdhāna- как на название особого заклинания, произносимого над оружием, напоминает, например, заключение фольклористов, что в сюжете о закалке стального нартовского Батраза, чей образ является фольклорным восприемником образа скифского Ареса-меча, сам герой или закаляющий его небесный кузнец Курдалагон играют на фандыре, что может быть связано с какими-то магическими действиями (Хамицаева Т. А. 1991. С. 61; Запорожченко А. В., Луговой К. В. 2012. С. 61-62). По одному из вариантов сказания, Батраз закаляется в огне, который разводится на углях из сожженных змей (залиаг кæлмытæ). Эпизод вполне достойный сюжета о закалке Зигфрида в крови дракона (Грисвар Ж. 2003. С. 34).

В то же время, видимо, стоит вновь вспомнить сообщение анонимного армянского автора о том, что северокавказские аланы закаляли свое оружие в крови пресмыкающихся. Согласно осетинским представлениям, оружие, закаленное в крови или моче, становилось особенно прочным (Чочиев А. Р. 1985. С. 210). Возможно, данное свидетельство также отражает некоторые магические действия, производимые аланскими кузнецами в процессе работы. Но мы можем иметь дело и с реальной технологией цианирования (Гуревич Ю. Г. 1985. С. 102).

Находка закрытого железного замка в специально подготовленной нише камеры даргавсской катакомбы, без его ключа, но в сопровождении преднамеренно фрагментированной керамической и стеклянной посуды, указывает на принадлежность замка не к обычному сопровождающему погребение инвентарю, а к предмету определенных ритуальных действий, сопровождавших сам процесс погребения. Запирающая функция замков и ключей вполне закономерно и логично приводила к их использованию у различных народов в ритуалах и обрядах, в основу которых полагались идеи скрепления, укрепления, удержания, прекращения, противодействия, предотвращения и т. п.

К сожалению, этнографические сведения о подобном исполь-

зовании замка у осетин очень скудны. Исключение составляет упоминание о его использовании во вредоносной магии. Так, закрытый на ключ замок, как и некоторые другие вещи (кæлæнтæ), могли прятаться в доме, на семью или члена которого хотели навести болезнь (Мисиков М. А. 2011. С. 119).

У средневековых финских народов (весь) бронзовые ключи, как таковые, служили женскими амулетами (Кочкурина С. И. 1968. С. 74, рис. 2, 75, рис. 4, 75-76; Голубева Л. А. 1987. С. 266, таб. XVIII, 16). У грузин и армян замок использовался в свадебном обряде, выполняя защитную функцию (ППКО. 1987. С. 135; Чурсин Г. Ф. 1913. С. 122-123). У восточнославянских народов известны обряды положения замка в дверях хлева, в воротах при первом выгоне скота. В Юрьев день пастух обходил стадо с различными предметами, включающими и замок. Данные обряды подразумевали придание крепости скотине и «завязывание пасти волка». Замок использовался в гаданиях на суженного, в свадебном обряде, что символизировало крепость создаваемой новой семьи.

В случае падежа скота над губами павшей скотины запирали замок, который зарывали вместе с ней. Замок клали на грудь умершему ребенку, чтобы предотвратить смерть других детей. Замок также бросали в могилу, чтобы предотвратить дальнейшие смерти членов семьи или конкретно детей, выход из нее мертвеца (Бранденбург Н. Е. 1895. С. 67; Макаров Н. А. 1981. С. 261-264; 1987. С. 77; Гура А. В. 1997. С. 147-148, 483-484, 513; 2012. С. 150-151, 462-464; Седакова О. А. 2004. С. 73, 122, 146, 156; Кудрявцев А., 2013а. С. 17). Коми с той же целью клали замок на край могилы (Савельева Э. А., Истомина Т. В., Королев К. С. 1999. С. 349).

У ингушей замок использовался в обрядах любовной магии и гадания на суженного, остановки длительных регул и кровотечений. В случае, если у женщины все время умирали новорожденные дети, то, чтобы прекратить это несчастье, с очередным умершим в могилу клали закрытый замок (Мадаева З. А. 1990, с. 91, 92, 94, 95). Неоднократно железные замки заводского производства встречались, например, в позднесредневековых склеповых

захоронениях на территории горной Ингушетии (Мужухоев М. Б. 1977. С. 87, 94, 97, рис. 21, 9-10).

Следует полагать, что ритуальное положение замка в нишу камеры катакомбы Даргавсского могильника было сопряжено с реализацией подобных идей предотвращения отрицательных явлений в жизни.

Абаев В. И., Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I.

Абаев В. И. Из иранских названий стали // Иранский сборник. К семидесятилетию профессора И. И. Зарубина. М., 1963.

Абаев В. И. Доистория индоиранцев в свете арио-уральских контактов // Абаев В. И. Избранные труды. Владикавказ, 1995. Т. II.

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Указатель. М., 1995а.

Абегян М. К истории древнеармянской литературы. Ереван, 1948.

Албегова (Царикаева) З. Х., Успенский П. С. Фибулы Даргавсского раннесредневекового катакомбного могильника аланской культуры (по материалам раскопок Р. Г. Дзаттиаты в 1993-2009 гг.) // Скифо-аланское наследие на Кавказе. Владикавказ, 2017.

Алексеев Л. В. Древний Мстиславль (по материалам раскопок 1959-1964, 1968 и 1969 гг.) // Славяно-русские древности. КСИА. М., 1976. Вып. 146.

Алексеев Л. В. Мстиславский детинец // РА. М., 1995. № 3.

Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003.

Альбом к отчету Северо-Кавказской археологической экспедиции 1961 г. Городище «Верхний Джулат» // НА СОИГСИ. Ф. 1. Оп. I. Д. 52.

Беленицкий А. М. Глава «О железе» минералогического трактата Бируни // КСИИМК. М.-Л., 1950. Вып. XXXIII.

Белорыбкин Г. Н. Золотаревское поселение. СПб.-Пенза, 2001.

Боглачев С. В., Кузнецов В. А., Маркелов М. В. Пятигорск в исторических очерках: История г. Пятигорска с древнейших времен до 1917 г. Пятигорск, 2010.

Брайчевский М. Ю., Трохимец П. А. Новые археологические материалы по истории Белой Церкви // СА. М., 1961. № 4.

Бранденбург Н. Е. Курганы Южного Приладожья // Материалы по Археологии России, издаваемые Императорскою Археологическою Комиссиею. СПб., 1895. № 18.

Винников А. З. Славяне лесостепного Дона в раннем средневековье (VIII-начало XI века). Воронеж, 1995.

Винокур І. С., Якубовський В. І., Журко О. І., Мегей В. П. Дослідження Літописного Губина. Збірка наукових праць // Археологічні відкриття в Україні 1997-1998 рр. Київ, 1998.

Вознесеньска Г. О., Коваленко В. П. Орлов Р. С. Дослідження літописного Блистовита // Археологія. Київ, 1984. Вип. 48.

Воронин Н. Н. Раскопки на Старице // КСИИМК. М.-Л., 1951. Вып. XXXVIII.

Габриелян Р. А. Армянские источники об аланах. Ереван, 1985. Вып. II.

Голубева Л. А. Весь // Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987.

Гончаров В. К. Райковецкое городище. Киев, 1950.

Грисвар Ж. Мотив меча, брошенного в озеро: смерть Артура и смерть Батраза // Эпос и мифология осетин и мировая культура. Владикавказ, 2003.

Гриценко Н. П. Города Северо-Восточного Кавказа и производительные силы края. V – середина XIX века. Ростов-на-Дону, 1984.

Гура А. В. Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997.

Гура А. В. Брак и свадьба в славянской народной культуре: Семантика и символика. М., 2012.

Гуревич Ф. Д. Из раскопок раннего Гродно // СА. М.-Л., 1951. Т. XV.

Гуревич Ф. Д. Древние памятники юго-восточной Прибалтики и задачи их изучения // КСИИМК. М., 1952. Вып. XLII.

Гуревич Ф. Д. Два этапа в истории древнерусских городов Понеманья // Славяно-русские древности. КСИА. М., 1976. Вып. 146.

Гуревич Ю. Г. Загадка булатного узора. М., 1985.

Дзаттиаты Р. Г. Отчет совместной археологической экспедиции Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований и Северо-осетинского объединенного музея истории, археологии и литературы полевого сезона 1999 г. Владикавказ, 2000 // НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. I. Д. 257.

Дзаттиаты Р. Г. Снаряжение коня и всадника (по материалам Даргавсского катакомбного могильника). Владикавказ, 2010.

Дзаттиаты Р. Г. Аланские древности Даргавса. Владикавказ, 2014.

Дзаттиаты Р. Г. Предметы импорта из катакомб Даргавса // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2016. Вып. 19 (58).

Довженок В. Й., Лінка Н. В. Розвідки древньоруських городищ на нижній Росі в 1949 р. // Археологічні пам'ятки УРСР. Київ, 1955. Т. V. Київська Русь, ранні слов'яни, античний час. Матеріали польових досліджень Інституту археології Академії наук Украіньскої РСР за 1949-1951 рр.

Дубынин А. Ф. Археологические исследования 1955 года в Зарядье (Москва) // КСИИМК. М., 1959. Вып. 77.

Дубынин А. Ф., Соболева Д. А. Археологические работы в Зарядье, Москва (1957-1961 гг.) // Исследования памятников средневековья. КСИА. М., 1963. Вып. 96.

Запорожченко А. В., Луговой К. В. «Магический жар» в мифологии и ритуальной практике индоиранцев // Вестник НГУ. Серия: История, филология. Новосибирск, 2012. Т. 11. Вып. 4: Востоковедение.

Зуев В. Ю., Карташов П. Н. Типология и технология производства клинкового оружия на стыке скифской и сарматской эпох (по материалам Южного Приуралья) // Европейская Сарматия: Сборник, посвященный Марку Борисовичу Щукину. СПб., 2011.

Иванов Вяч. Вс. История славянских и балканских названий металлов. М., 1983.

Іванченко Л. І. Давньоруске городище поблизу с. Сахнівка на Росі // Археологія. Київ, 1990. № 3.

Казаков Е. П. Булгарское село X-XIII вв. низовий Камы. Казань, 1991.

Казаков Е. П. Культура ранней Волжской Болгарии. М., 1992.

Кананин В. А. Исследования городища Шудья-кар в верховьях Камы // Средневековые древности Восточной Европы. КСИА. М., 1980. Вып. 160.

Каргер М. К. Киев и монгольское завоевание // СА. М.-Л., 1949. Т. XI.

Кардаш О. В. Городок сихиртя в Бухте Находка (первые результаты исследования). Екатеринбург-Нефтеюганск, 2011.

Кілієвич С. Р. Розкопки Великого Ярославого двору в Києві // Археологія. Київ, 1977. Вип. 21.

Колчин Б. А. Несколько замечаний к главе «О железе» минералогического трактата Бируни // КСИИМК. М.-Л., 1950. Вып. XXXIII.

Колчин Б. А. Техника обработки металла в древней Руси. М., 1953.

Колчин Б. А. Черная металлургия и металлообработка в древней Руси (домонгольский период) // МИА. М., 1953а. № 32.

Колчин Б. А. Хронология новгородских древностей // СА. М., 1958. № 2.

Колчин Б. А. Железообрабатывающее ремесло Новгорода Великого // МИА. М., 1959. № 65.

Колчин Б. А. Замки, ключи и замочные принадлежности // Новгородский сборник: 50 лет раскопок Новгорода. М., 1982.

Кочкурина С. И. Оятские могильники X-XI вв. // СА. М., 1968. № 2.

Кудрявцев А. А. Хронология замков и ключей средневекового Новгорода (по материалам Неревского раскопа) // РА. М., 2012. № 4.

Кудрявцев А. А. Замки и ключи из курганов Гнёздово // Новые материалы и методы археологического исследования. Материалы II Международной конференции молодых ученых. Москва, 19-21 марта 2013 г. М., 2013.

Кудрявцев А. Гнёздовский ключ и древнерусские замки. Истоки запирания пространства // Родина. М., 2013а. № 9.

Кудряшов А. В. Исследование поселения Минино 5 на реке Большой Юг // КСИА. М., 2007. Вып. 221.

Кузнецов В. А. К вопросу о производстве стали в Алании // Кавказ и Восточная Европа в древности. М., 1978.

Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Владикавказ, 1992.

Кузнецов В. А., Рудницкий Р. Р. Поселение «Козьи скалы» у горы Бештау // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Ставрополь, 1998. Вып. 1.

Кузнецов В. А. Верхний Джулат. К истории золотоордынских городов Северного Кавказа. Нальчик, 2014.

Кызласов Л. Р. Археологические исследования на городище Ак-Бешим в 1953-1954 гг. // Труды Киргизской археолого-этнографической экспедиции. М., 1959. Т. 2.

Лапшин В. А. Тверь в XIII-XV вв. (по материалам раскопок 1993-1997 гг.). СПб., 2009.

Литвинский Б. А. Глава 3. Бытовой инвентарь // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Хозяйство, материальная культура. М., 1995.

Мадаева З. А. Магия в системе религиозных верований вайнахов (по этнографическим материалам) // Актуальные проблемы археологии и этнографии народов Чечено-Ингушетии. Грозный, 1990.

Майко В. В. Материальная культура Восточного Крыма второй половины X-XII вв. // Ῥωμαῖος: сборник статей к 60-летию проф. С. Б. Сорочана // Нартекс. Byzantina Ukrainensis. Харьков, 2013. Т. 2.

Макаров Н. А. Магические обряды при сокрытии кладов на Руси // СА. М., 1981. № 4.

Макаров Н. А. Жертвенный комплекс конца XII-начала XIII вв. на Каргополье // Средневековые древности Восточной Европы. КСИА. М., 1987. Вып. 190.

Макаров Н. А. Ростово-суздальская колонизация на Севере: Новые археологические данные // КСИА. М., 2007. Вып. 221.

Малевская М. В. О датировке нижнего горизонта Новогрудка // Средневековые памятники Восточной Европы. КСИА. М., 1965. Вып. 104.

Макаров Н. А., Зайцева И. Е. Новые исследования средневековых могильников на Русском Севере. Могильник Минино II на Кубенском озере // СА. М., 1999. № 4.

Максимов Є. В., Орлов Р. С. Могильник X ст. на горі Юрковиця у Києві // Археологія. Київ, 1982. Вип. 41.

Медведев А. Ф. Первые раскопки в Городце на Волге // Славяно-русские древности. КСИА. М., 1967. Вып. 110.

Медведев А. Ф. Из истории Старой Руссы // СА. М., 1967а. № 3.

Миллер В. Ф. Терская область. Археологические экскурсии // МАК. М., 1888. Вып. I.

Милорадович О. В. Раскопки средневекового городища Верхний Джулат (1961 г.) // Исследования памятников средневековья. КСИА. М., 1963. Вып. 96.

Мисиков М. А. Этнографические сведения об осетинах. Владикавказ, 2011.

Михеева А. И. Поселения Марийского Поволжья в эпоху средневековья (XIII-XV вв.). Автореф.…канд. ист. наук. 07.00.06. – археология. Ижевск, 2006.

Монгайт А. Л. Топография Старой Рязани // КСИИМК. М., 1952. Вып. XLIV.

Мужухоев М. Б. Средневековая материальная культура горной Ингушетии (XIII-XVII вв.). Грозный, 1977.

Нигамаев А. З. Средневековая Алабуга: итоги археологических исследований за 1996-2006 гг. // Камский торговый путь: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Елабуга, 2008.

Никитин А. В. Раскопки в Великом Устюге // Исследования памятников средневековья. КСИА. М., 1963. Вып. 96.

Никольская Т. Н. Работа Верхнеокской археологической экспедиции (1960-1961 гг.) // Исследования памятников средневековья. КСИА. М., 1963. Вып. 96.

Никольская Т. Н. К истории древнерусского города Серенска // Средневековые памятники Восточной Европы. КСИА. М., 1968. Вып. 113.

Никольская Т. Н. О летописных городах в земле вятичей // Средневековые древности Восточной Европы. КСИА. М., 1977. Вып. 129.

Никольская Т. Н. К пятисотлетию «стояния на Угре» // СА. М., 1980. № 4.

Никольская Т. Н. Новые данные к истории Серенска // Славяно-русские древности. КСИА. М., 1986. Вып. 187.

Оборин В. А. Коми пермяки // Финно-угры Поволжья и Приуралья в средние века. Ижевск, 1999.

Овсянников О. В. О замках «болгарского типа» // СА. М., 1971. № 1.

Овсянников О. В., Пескова А. А. Замки и ключи из раскопок Изяславля // Славяно-русская археология. КСИА. М., 1982. Вып. 171.

Островский С. Л. Чусовской участок камского торгового пути и юго-восточный вариант ломоватовско-родановской общности // Путями средневековых торговцев. Сборник материалов «круглого стола» в рамках Международного (XVI Уральского) археологического совещания. Пермь, 6-10 октября 2003 г. Пермь. 2004.

Отрощенко В. В., Рассамакін Ю. Я. Половецький комплекс Чингульского кургану // Археологія. Київ, 1986. Вип. 53.

Отчет Северо-Кавказской археологической экспедиции 1961 г. Городище «Верхний Джулат» // НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. I. Д. 51.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Цхинвали, 1987. Кн. 3.

Плетнева С. А. От кочевий к городам (салтово-маяцкая культура) // МИА. М., 1967. № 142.

Плетнева С. А. Правобережное Цимлянское городище. Раскопки 1958-1959 гг. // Материалы по археологии, истории и этнографии Таврии. Симферополь, 1995. Т. IV.

Прокопенко Ю. А. К вопросу о характере торговли и транспортных магистралях, связывавших Центральное Предкавказье и древнерусские княжества в X-нач. XIII вв. // ИАА. Армавир-Краснодар-М., 2011. Вып. 10.

Прокопенко Ю. А., Лубова С. Ф. Культурные контакты и караванная торговля по северо-кавказскому – балто-донскому пути в IX-нач. XIII вв. // Вестник Ставропольского государственного университета. Ставрополь, 2008. Вып. 59 (6).

Рабинович М. Г. Археологические раскопки в Москве в Китай-городе // КСИИМК. М.-Л., 1951. Вып. XXXVIII.

Равдина Т. В. О времени возникновения Брянска // Славяно-русские древности. КСИА. М., 1973. Вып. 135.

Распопова В. И. Металлические изделия раннесредневекового Согда. Л., 1980.

Розенфельд И. Г., Розенфельд Р. Л. О некоторых конструкциях московских навесных и врезных замков XIV-XVII веков // КСИИМК. М., 1959. Вып. 77.

Розенфельд Р. Л. Русские замки домонгольского периода // КСИИМК. М., 1953. Вып. XLIX.

Розенфельд Р. Л., Смирнов К. А. Замки и ключи с городища Хлепень // Средневековые древности. КСИА. М., 1977. Вып. 150.

Рудаков В. Е., Цибульникова В. А. К характеристике металлических изделий из раскопок Баклинского городища // Античная древность и средние века. Свердловск, 1979. Вып. 19. Византия и ее провинции.

Руденко К. А. Булгарские железные ключи от навесных замков X-XIV вв. // Археология Центрального Черноземья и сопредельных территорий. Тезисы докладов научной конференции. Липецк, 1989.

Руденко К. А. К вопросу о взаимодействии волжских булгар с поволжскими и прикамскими финнами в XII-XIV вв. (по материалам селищ) // Finno-Ugrica. Казань, 1998. № 1.

Руденко К. А. К вопросу о торговле на Нижней Каме в XI-XII вв. (по материалам Остолоповского селища) // Камский торговый путь: Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Елабуга, 2008.

Рудницкий Р. Р. Борисоглебский энколпион с Развальского городища близ Железноводска // История и культура народов Северного Кавказа. Сборник научных трудов. Ставрополь, 2005. Вып. 3.

Рудницкий Р. Р., Фоменко А. А. Археологические памятники у горы Верблюд. Пятигорск, 2005.

Рыбаков Б. А. Ремесло древней Руси. М.-Л., 1948.

Савельева Э. А., Истомина Т. В., Королев К. С. Пермь вычегодская // Финно-угры Поволжья и Приуралья в средние века. Ижевск, 1999.

Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М., 2004.

Седов В. В. Археологические разведки древнерусской деревни в Смоленской области // КСИИМК. М., 1957. Вып. 68.

Седов В. В. Пруссы // Финно-угры и балты в эпоху средневековья. М., 1987.

Седов М. В. Раскопки Ярополча Залесского (1961 г.) // Исследования памятников средневековья. КСИА. М., 1963. Вып. 96.

Сергеєва М. С. До реконструкції меблів часів Київської Русі // Археологія. Київ, 1999. № 1.

Смирнов А. П. Волжские булгары // Труды Государственного исторического музея. М., 1951. Вып. XIX.

Смирнов А. П., Каховский В. Ф. Булгарское селище близ деревни Большой Янгильдино в Чувашской АССР // Археологические работы в Чувашской АССР в 1958-1961 годах. Ученые записки Научно-исследовательского института языка, литературы, истории и экономики при Совете министров Чувашской АССР. Чебоксары, 1964. Вып. XXV.

Сорокин С. С. Железные изделия Саркела – Белой Вежи // Труды Волго-Донской археологической экспедиции. Т. II (МИА. М.-Л., 1959. № 75).

Ставиский Б. Я. Медный ключ из Кулдор-тепе // Институт этнографии имени Н. Н. Миклухо-Маклая. Краткие сообщения. М., 1958. Вып. XXX.

Ставиский Б. Я. Раскопки городища Кулдор-Тепе в 1956-1957 гг. // СА. М., 1960. № 4.

Терехова Н. Н. Технология производства мечей и кинжалов Южного Приуралья скифского и сарматского времени // Европейская Сарматия: Сборник, посвященный Марку Борисовичу Щукину. СПб., 2011.

Третеский Н. И. О древних Херсонесских замках и ключах (с 7 табл. и 2 рис.) // Известия Императорской Археологической Комиссии. СПб., 1911. Вып. 42.

Туаллагов А. А. О кузнечном деле раннесредневековой Алании // Новейшие открытия и археология Северного Кавказа: Исследования и интерпретации. XXVII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Махачкала, 23-28 апреля 2012 г. Махачкала, 2012.

Туаллагов А. А. Аланские замки // ИАА. Армавир-Краснодар-М., 2015. Вып. 13.

Фахрутдинов Р. Г. Исследования Старой Казани (итоги раскопок 1970-х годов) // СА. М., 1984. № 4.

Фехнер М. В., Недошивина Н. Г. Этнокультурная характеристика Тимеревского могильника по материалам погребального инвентаря // Советская археология. М., 1987. № 2.

Хамицаева Т. А. Комментарии // Нарты. Осетинский героический эпос. Владикавказ, 1991. Кн. 3.

Хвощинская Н. В. О новом типе курганов в могильнике у дер. Залахтовье // Средневековые древности. КСИА. М., 1977. Вып. 150.

Хорошев А. С. Замки, ключи и замочные принадлежности // Археология. Древняя Русь. Быт и культура. М., 1997.

Чёнг Дж. Очерки исторического развития осетинского вокализма. Владикавказ-Цхинвал, 2008.

Чочиев А. Р. Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвали, 1985.

Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.

Юра Р. О. Древній Колодяжин // Археологічні пам'ятки УРСР. Київ, 1962. Т. XII. Дослідження пам'яток Древньої Русі.

Ясинский А. Н. Чешское свидетельство XIV века о русском металлическом производстве // Сборник Учено-Литературнаго Общества при Императорском Юрьевском Университете. Юрьев, 1898. Т. I.

Яценко С. А. Аланы в Восточной Европе в середине I-середине IV вв. // ПАВ. СПб., 1998. Вып. 6.

François de Blois. Persian Literature – A Bio-Bibliographical Survey: Poetry of the Pre-Mongol Period. London. 2004. Vol. V.

Gustafsson B. On Norse Padlocks – production and use. Examples from the Birka Garrison // Journal of Nordic Archaeological Science. 2005. № 15.

Minorsky V. Vīs u Rāmīn, a Parthian Romance // Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. London, 1946. Vol. XI. № 4.

Stein A. Innermost Asia. Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kansu, and Īrān. Oxford, 1928. Vol. II Text.

Stein A. Innermost Asia. Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kansu, and Īrān. Oxford, 1928a. Vol. III Plates and Plans.

Рис. 1

АЛАНСКИЕ КОЛЧАНЫ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА

Грозным оружием дистанционного боя у северокавказских аланов раннего средневековья служили сложносоставные луки. Для хранения стрел использовались полуцилиндрические колчаны. Один из видов таких колчанов, по описанию А. А. Иерусалимской, представлял собой сложносоставную конструкцию: задняя стенка, составленная из нескольких вертикальных деревянных планок, передняя стенка, составленная из нескольких горизонтальных деревянных планок, вставное деревянное дно сегментовидной формы. Все эти детали склеивались и обтягивались кожей. Обшивка заходила внутрь и скреплялась штифтами или гвоздями над днищем, которое украшалось глубоким врезным орнаментом, имеющим прямые параллели с традиционным осетинским орнаментом деревянных изделий.

По мнению А. А. Иерусалимской, орнамент на деревянном днище колчана из Мощевой Балки (Каминский В. Н. 1986. Рис. 1, 5; Каминский В. Н., Каминская-Цокур И. В. 1997. Рис. 5, 2), полностью аналогичный орнаменту колчана из раскопок В. Н. Каминского, мог иметь некий магический смысл (Иерусалимская А. А. 2012. С. 53, 283-284). В то же время такой колчан из Мощевой Балки содержал только три древка стрел без железных наконечников, что, по мнению исследовательницы, свидетельствует о его «символическом» значении и «плутовстве» со своими умершими и богами, когда хоронившие сохраняли для себя наиболее ценную (железную) часть оружия (Милованов Е. А., Иерусалимская А. А. 1976. С. 43; Иерусалимская А. А. 2013. С. 106-107).

Наиболее полно тип такого колчана (тип II) по находке 1978 г. из Мощевой Балки был исследован В. Н Каминским, датировавшим находку первой половиной VIII в. Длина колчана, изготовлявшегося из ольхи, составляла 85,4 см. В его верхней части представлен предохранительный щиток (карман) высотой 10-13 см. Борта щитка плавно переходят в невысокий бортик (5-6 мм) по всей задней стенке. Поверхность колчана оклеивалась кожей, но чаще берестой. Береста закреплялась по всей

длине передней части колчана полоской, изготовленной из тополя. На бортике, поверх бересты, приклеивались узкие деревянные полоски. В расширяющуюся нижнюю часть вставлялось сегментовидное орнаментированное днище, закреплявшееся деревянными штифтами.

Через два сквозных отверстия на бортике продевался кожаный ремень для подвешивания колчана к поясу. В Мощевой Балке колчан располагался на левой ноге погребенного, а остатки ремня шли к его правому боку. Остатки металлических пряжек или петель отсутствовали. В целом, детали колчана типа II были обнаружены в Мощевой Балке и на Нижнем Архызе. Впервые у аланов такой тип колчана с сегментовидным днищем, украшенным тонкой золотой фольгой с чешуйчатым орнаментом, фиксируется по находке V в. из Кугульских склепов Пятигорья (Каминский В. Н. 1986. С. 29-30; 1990. С. 147-153).

В 2008 г. на аланском катакомбном могильнике у горного с. Даргавс (Северная Осетия) археологической экспедицией СОИГСИ была исследована группа катакомб VIII-IX вв. В камере катакомбы № 71, датируемой не ранее второй половины VIII-начала IX вв. (Албегова (Царикаева) З. Х., Успенский П. С. 2017), выявлены три последовательных захоронения. Непосредственно у входа в камеру был погребен мужчина в вытянутом на спине положении. Центральное место в камере занимали останки погребенной в скорченном, на правом боку, положении женщины. Еще одна женщина была погребена в вытянутом на спине положении вдоль западной, противоположной от входа в камеру, стенки.

В области груди на костях погребенной в центральной части камеры женщины сохранился фрагмент деревянного лука длиной 239 мм, что напоминает о положении лука (Тихонов Н. А., Хафизова Е. Н. 2006. С. 328-329) на останках костяка, на уровне пояса, в скальном погребении балки Подорванная. Между черепами двух погребенных женщин обнаружен фрагмент кожаного пояса с бронзовыми накладками. Несколько ниже него зафиксирован деревянный предмет сегментовидной формы с выемчатым резным орнаментом (длина – 82 мм, высота – 40 мм). Данный предмет не был надежно идентифицирован, а его предположительная

атрибуция как шкатулки (Дзаттиаты Р. Г. 2014. С. 44) должна быть отклонена.

Сохранившаяся форма деревянного предмета (Рис. 1-3), с идентичным образцу из Мощевой Балки орнаментом (Рис. 4), не оставляет сомнений в том, что деревянный предмет представляет собой днище сложносоставного колчана (Туаллагов А. А. 2014. С. 255-259). К сожалению, плохое состояние фрагмента днища колчана на момент находки (Рис. 1) привело к дальнейшей утрате его небольшой части (Рис. 2). Отмеченная идентичность орнаментов позволяет полагать, что данный орнамент был традиционным при оформлении соответствующей части колчанов аланов, проживавших на различных территориях Северного Кавказа, предполагая и его определенную семантическую нагрузку. Данное положение, действительно, подтверждается прямыми параллелями традиционного осетинского орнамента деревянных изделий (Дзаттиаты Р. Г. 1992).

Следует также согласиться с мнением, что помещение такого колчана и древков стрел в погребении Мощевой Балки могло нести «символическое» значение, по принципу pars pro toto. Однако такой принцип сомнительно нагружать идеей «плутовства» по отношению к умершим и богам из-за желания сохранить живыми для себя наиболее ценные вещи (железные наконечники стрел). Рациональность погребальных действий сложно прямо соотносить с рациональностью мышления средневекового человека, которое все же более свойственно современному человеку. «Плутовство» по отношению к умершим предкам и богам неминуемо обрекало бы живых на тяжелые бедствия.

В даргавсском погребении вместо древков стрел были помещены два железных трехлопастных, черешковых наконечника стрел. Наконечники стрел обнаружены на фрагменте деревянного предмета прямоугольной формы с берестяным покрытием, располагавшимся вдоль левой ноги погребенной у стенки женщины. Они фиксируются в его нижней части (по направлению к стопам погребенной) с соответствующим направлением их остриев. Несомненно, мы имеем дело с другим фрагментом колчана, место расположения которого соответствует, например, местам расположения колчанов

в катакомбе № 14 Змейского катакомбного могильника на Владикавказской равнине (Кузнецов В. А. 1961. С. 86-87) и в погребении Мощевой Балки (Каминский В. Н. 1982. С. 48).

Железный колчанный крюк, в котором частично сохранился кожаный ремень, продетый в рамку для подвешивания, был зафиксирован между костями ног погребенной. Остатки металлических пряжек или петель отсутствовали, что соответствует наблюдением В. Н. Каминского. Таким образом, даргавсская находка позволяет расширить территорию использовании колчанов типа II у аланов Северного Кавказа.

Находки в даргавсском погребении наконечников стрел, как и других составляющих колчанного набора, могут свидетельствовать и о его несколько ином в данном случае символическом значении, чем предполагается А. А. Иерусалимской. Если лук был уложен на груди погребенной в центре камеры женщины, днище колчана – между погребенными женщинами, то другая часть колчана с наконечниками стрел – возле погребенной у стенки женщины. В данном случае вряд ли наконечники стрел выполняли функции оберега или только оберега (Аксенов В. С. 1998. С. 39-40), но не случайным может оказаться их количество.

Положение лука и колчанного набора с погребенными женщинами, видимо, не следует трактовать как принадлежность им данных предметов или отражение их воинской приобщенности. Заметим, что, например, в катакомбе № 1 (2003 г.) Дагомского могильника VI-VII вв. н. э., содержавшей мужское и два женских погребения, ременная накладка от мужского пояса была зафиксирована в тлене черепа погребенной. Находка трактуется как указание на прижизненное или посмертное супружество погребенных или как знак женщины-воительницы (Шестопалова Э. Ю. 2016. С. 108). Скорее, речь должна идти о первом из отмеченных вариантов.

У входа в камеру даргавсского захоронения, справа от мужского костяка, возле сабли, был обнаружен фрагмент зеркала. Таким образом, наблюдается своеобразный взаимообмен между мужским и женскими погребениями предметами вооружения и туалетного набора. Причем, если колчанный набор представлен

в преднамеренно фрагментированном виде, то туалетный набор также представлен отдельным предметом, подвергнувшимся фрагментации.

Интересна и находка в катакомбе № 66 Даргавского могильника, где были погребены ребенок и две женщины. На тлене от таза одной из погребенных был обнаружен бронзовый наконечник ремня с изображением животного кошачьей породы и арабской надписью «на вечное уважение». Происхождение накладки может быть связана с историей арабо-хазарского противостояния, в котором принимали участие и аланы (Дзаттиаты Р. Г., Туаллагов А. А. 2010. С. 115-116).

По мнению исследователей, с V в. меняется расположение стрел в колчанах. Если ранее стрелы помещались в колчаны наконечниками стрел вниз (к днищу), то с V в. их располагали наконечниками вверх (к устью). Данное изменение связывается с увеличением ассортимента наконечников стрел, что требовало от лучника опознавания нужной стрелы по такому наконечнику, а также с неудобством при извлечении стрел, вложенных наконечниками вниз, что отрицательно сказывалось на скорострельность и продолжительность стрельбы (Каминский В. Н. 1986. С. 33-34; 1990. С. 152-153; 1993. С. 91, 92). Нисколько не оспаривая данное заключение, все же отметим наличие образцов колчанов, в которых стрелы укладывались наконечниками вниз и после V в. (Комар А. В., Сухобоков О. В. 2000; Комар А. В., Кубышев А. И., Орлов Р. С. 2006. С. 287-290).

Приведем также еще одно частное наблюдение. Расположение наконечников стрел в даргавсском погребении соответствует помещению стрел в колчан наконечниками вниз. Кроме того, на деревянном днище колчана сторона, противоположная орнаментированной стороне, т. е. внутренняя, сохранила многочисленные следы от остриев наконечников стрел. Таким образом, несомненно, данный колчан использовался и для вложения стрел наконечниками вниз. Возможно, такое расположение стрел было обусловлено случаями, когда в какой-то ситуации не планировалось использовать специализированное назначение стрел (например, на охоте, в ходе каких-то обрядов и т. д.).

Возможно также, что часть стрел с однотипными наконечниками укладывалась наконечниками вниз одновременно со стрелами с другими типами наконечников, располагавшимися наконечниками вверх. Например, позднее на Северном Кавказе представлены образцы расположения стрел в кочевнических погребениях как наконечниками, обращенными остриями к устью колчана (Пьянков А. В. 2004. С. 294; Чхаидзе В. Н. 2010. Рис. 3, 1), так и одновременным обращением к устью и днищу колчана (Чхаидзе В. Н. 2012. С. 148). Причем, в последнем случае фиксируется и такая деталь, как положение фрагмента лука на груди покойного (Чхаидзе В. Н. 2012. С. 142). Следует также отметить одновременное расположение в одном колчане стрел, как вверх, так и вниз наконечниками, в средневековых тюркских погребениях, что, видимо, зависело от типа наконечника (Неверов С. В., Горбунов В. В. 1996. С. 177; Кубарев Г. В. 2005. С. 87), т. е. функционального предназначения стрелы.

Материалы из некоторых других погребений Даргавсского могильника также содержат предметы колчанных наборов: катакомба № 1 – три железных наконечника стрел с остатками древков, катакомба № 7 – железные наконечник стрелы и колчанный крюк, катакомба № 19 – железные наконечники стрел и скоба-петля от колчана, катакомба № 20 – железные наконечник стрелы, катакомба № 22 – железные наконечники и черешки стрел, катакомба № 23 – железные наконечники стрел, катакомба № 26 – железные наконечники стрел, колчанные скобы-петли и крюк, катакомба № 28 – железные наконечники стрел с древками и сохранившейся оплеткой на месте соединения, катакомба № 36 – железные колчанный крюк и наконечники стрел, катакомба № 37 – железные наконечники и фрагменты древков стрел, колчанный крюк, катакомба № 39 – колчанные скобы-петли, наконечники стрел, катакомба № 47 – наконечники стрел, катакомба № 59 – наконечники стрел, катакомба № 76 – железная петля-скоба и бронзовый колчанный крюк (Дзаттиаты Р. Г. 2014. С. 11, 13, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 30, 34, 46). Можно полагать, что в части перечисленных погребений, например, наконечники стрел символизировали набор лучника и/или выполняли некую ритуальную (охранительная и т. д.) роль.

В исследованной в 2001 г. катакомбе № 36, датируемой концом VIII-первой половиной IX вв., был найден один наконечник стрелы и фрагмент железного предмета в форме двух параллельных друг другу железных стержней, окончания которых соединены между собой пластинами. Данный предмет остался без своей идентификации (Дзаттиаты Р. Г. 2014. С. 30, 128, таб. LXXIX, 88; Дзаттиаты Р. Г., Успенский П. С. 2016. С. 158, рис. 4, 85, 159). Однако известные ему аналогии позволяют произвести надежную идентификацию.

Например, в подбойном погребении № 1, кургана № 3 могильника Дружба (Зимовниковский район, Ростовская область) слева от костяка погребенного воина были обнаружены остатки колчана с железными наконечниками стрел и костяными обкладками лука. Среди остатков колчана и фиксируется аналогичный даргавсскому предмет, но в более сохранившейся формы, а также железные стержневидные фрагменты, также аналогичные найденным в даргавсском погребении. Данный предмет представлял собой соединение днища колчана с вертикальными стенками посредством железных стержней и пластины. Расстояние от роговой обкладки крышки, возле которой обнаружены наконечники стрел, до железной оковки дна составляло 90-95 см. Колчан подвешивался с помощью железной петли (Парусимов И. Н. 1998. С. 42, рис. 54, 14, 53, 6). Рядом с даргавсским образцом также фиксируются железные наконечники стрел. При вскрытии погребения железные стержни были обнаружены в вертикальном положении, что может дополнительно подтвердить наличие лежавшего горизонтально колчана.

Аксенов В. С. К вопросу об уровне вооруженности населения салтовской культуры (по материалам погребений с сожжением Сухогомольшанского и Красногоровского могильников) // Вісник Харківського державного університету. Харків, 1998. № 143. Історія. Вип. 30.

Албегова (Царикаева) З. Х., Успенский П. С. Фибулы Даргавсского раннесредневекового катакомбного могильника аланской культуры (по материалам раскопок Р. Г. Дзаттиаты в 1993-2009 гг.) // Скифо-аланское наследие на Кавказе. Владикавказ, 2017.

Дзаттиаты Р. Г. Орнаменты горной Осетии. Владикавказ, 1992.

Дзаттиаты Р. Г., Туаллагов А. А. К вопросу об алано-арабских связях // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа. XXVI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Магас. 26-30 апреля 2010 года. Тезисы докладов Международной научной конференции. Магас, 2010.

Дзаттиаты Р. Г., Успенский П. С. Катакомба хазарского времени из Даргавсского могильника // РА. М., 2016. № 2.

Иерусалимская А. А. Мощевая Балка: необычный археологический памятник на Северокавказском шелковом пути. СПб., 2012.

Иерусалимская А. А. Некоторые штрихи к картине верований алано-адыгских племен VIII-IX вв. // Очерки средневековой археологии Кавказа: к 85-летию со дня рождения В. А. Кузнецова: сборник статей. М., 2013.

Каминский В. Н. О конструкции лука и стрел северокавказских аланов // Железный век. КСИА. 1982. Вып. 170.

Каминский В. Н. Воинское снаряжение раннесредневековых племен Северо-Западного Кавказа (по материалам могильника Мощевая Балка) // Культура и быт адыгов (этнографические исследования). Майкоп, 1986. Вып. VI.

Каминский В. Н. Вооружение аланских племен Северного Кавказа (I-XIII вв.). Дисс. … канд. ист. наук. 07.00.06. М., 1990 // НА СОИГСИ. Отд. История. Ф. 6. Оп. I. Д. 206. Инв. № 1505.

Каминский В. Н. Военное дело алан Северного Кавказа // Древности Кубани и Черноморья (Понтийско-кавказские исследования. I). Краснодар, 1993.

Каминский В. Н., Каминская-Цокур И. В. Вооружение племен Северного Кавказа в раннем средневековье // ИАА. Армавир-М., 1997. Вып. 3.

Комар А. В., Кубышев А. И., Орлов Р. С. Погребения кочевников VI-VII вв. из Северо-Западного Приазовья // Степи Европы в эпоху средневековья. Т. 5. Хазарское время. Сборник научных статей. Донецк, 2006.

Комар А. В., Сухобоков О. В. Вооружение и военное дело Хазарского каганата // Восточноевропейский археологический журнал. Март-апрель 2000. № 2 (3) [сайт] URL: archaeology.kiev.ua/journal/0203000/komar_sukhobokov.htm.

Кубарев Г. В. Культура древних тюрок Алтая (по материалам погребальных памятников). Новосибирск, 2005.

Кузнецов В. А. Змейский катакомбный могильник (по раскопкам 1957) // МАДИСО. Орджоникидзе, 1961. Т. 1.

Неверов С. В., Горбунов В. В. Курганный могильник сросткинской культуры Шадринцево-1 // Археология, антропология, этнография Сибири. Барнаул, 1996.

Милованов Е. А., Иерусалимская А. А. Лук из Мощевой Балки // СГЭ. Л., 1976. Вып. XLI.

Парусимов И. Н. Раскопки курганов в Зимовниковском районе // Труды Новочеркасской археологической экспедиции. Новочеркасск, 1998. Вып. 3.

Пьянков А. В. Два воинских погребения Белореченского времени из Мостового района Краснодарского края (по материалам раскопок 1987 г.) // МИАСК. Армавир, 2004. Вып. 4.

Тихонов Н. А., Хафизова Е. Н. Сложносоставной лук из Нижне-Архызского

городища // Первая Абхазская Международная археологическая конференция: Материалы. Сухум, 2006.

Туаллагов А. А. Аланские колчаны раннего средневековья Северного Кавказа // IV «Анфимовские чтения» по археологии западного Кавказа. Западный Кавказ в контексте международных отношений в древности и средневековье: материалы международной археологической конференции (г. Краснодар, 28-30 мая 2014 г.). Краснодар, 2014.

Чхаидзе В. Н. Средневековые кочевнические погребения из раскопок Н. Н. Веселовского в степном Прикубанье (ст. Ладожская и пос. Праздничный) // МИАСК. Армавир, 2010. Вып. 11.

Чхаидзе В. Н. Половец-золотоордынец – обладатель лука с арабской надписью «Махмуд» // ИАА. Армавир-Краснодар-М., 2012. Вып. 11.

Шестопалова Э. Ю. Погребения знатных воинов по материалам Архонского и Дагомского могильников VI-VIII вв. // Вестник СОГУ. Владикавказ, 2016. № 3.

Рис. 1

Рис. 2

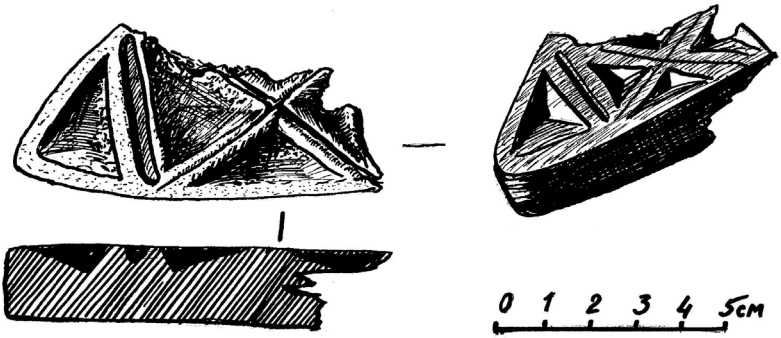


Рис. 3

Рис. 4

О НЕКОТОРЫХ АРХЕОЛОГО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ПАРАЛЛЕЛЯХ

Согласно многократно этнографически задокументированным данным, некогда особо почетное место в любом осетинском доме занимал традиционный деревянный столик – фингæ/фынг (Кокиев С. В. 1885. С. 81; Габуева О. А. 2012. С. 169, 170, 171, 173; Чибиров Л. А., Уарзиати В. С. 2012. С. 194; Уарзиати В. С. 2012. С. 233). Использовалось несколько разновидностей данного стола. Отмечаются невысокие образцы с округлой четырехугольной столешницей на трех, реже четырех ножках, а также с круглой столешницей на трех ножках. Именно вторая форма была самой распространенной и до сих пор является наиболее традиционной по представлениям осетин (Дмитриев Н. 1894. С. 21; Калоев Б. А. 1973. С. 101, таб. 56; 2004. С. 186, 249; 2012. С. 20, 45, 87; ППКО. 1981. С. 49, 115, 180, 257, 274; 1982. С. 235, 237, 250, 265, 322; 1987. С. 31, 99, 106, 113, 143, 145, 237, 310; 1989. С. 133, 146, 147, 2006. С. 259; 2014. С. 36, 138, 341, 529, 530; Робакидзе А. И., Гегечкори Г. Г. 1975. С. 55; Чибиров Л. А. 2013. С. 544). Указание некоторыми авторами на наличие столов с треугольной столешницей (Таказов Ф. М. 2017. С. 134) остается пока без должного подтверждения (такой каменный жертвенник зафиксирован в с. Зарамаг (Уарзиати В.С. 2007. С.123)). В то же время такие столики были известны у абхазов (Инал-ипа Ш. Д. 1965. С. 340).

В целом, для подобных столиков основной морфологической чертой были малый размер столешницы и низкие ножки, а генеральным типом – круглый трехногий столик (Дмитриев В. А. 1979. С. 96; Чибиров Л. А. 2013. С. 544). Такие столики могли изготавливаться непосредственно на месте мужчинами, а также мастерами-токарями или пастухами (Кокиев С. В. 1885. С. 82; ППКО. 2014. С. 530; Кулов Б. С. 1966. С. 309; Чибиров Л. А. 1970. С. 145). В прошлом подобные столики были широко распространены у венгерских ясов – потомков мигрировавших с Северного Кавказа после монгольского нашествия аланов (Калоев Б. А. 1990. С. 50; 1996. С. 162, 256; 1999. С. 35; 2004. С. 284). Но, как отмечалось, часто такие столики имели отверстие для установки котла. Обыч-

но на такие столики подавалась мамалыга (Калоев Б. А. 1985. С. 46, 47). Указанная конструкция столиков, возможно, является модернизацией, вызванной приспосабливанием ясов к местным условиям, либо данные столики имеют иной источник своего происхождения (смотри окончание статьи).

Об источнике появления столика-фынга в культуре осетин свидетельствуют, как полагают исследователи (Ковалевский М. М. 1886. С. 84-85; Магометов А. Х. 1974. С. 313; Кузнецов В. А. 1984. С. 286, рис. 40, 287; 1992. С. 377-378; 1993. С. 156-159; 2016. С. 78, 83; Уарзиати В. С. 1986. С. 112; 1990а. С. 123; Туаллагов А. А. 2001а. С. 86; Цуциев А. А. 2009. С. 199-202; Романова Г. Б. 2014. С. 83-85), археологические находки. Наиболее древним образцом подобного столика на Северном Кавказе они предлагали считать бронзовый образец с приклепанными литыми ножками из кургана № 10 VI-V вв. до н. э. у с. Нартан. Круглая столешница из толстой листовой бронзы имела бортик высотой 3 см. На образце, определенном как столик-поднос, фиксировались следы неоднократных ремонтов (Батчаев В. М. 1985. С. 29, таб. 27, 17). Его отдельно сравнивали с осетинским столиком-фынгом (Гутнов Ф. Х. 1998. С. 59; 2002. С. 121; 2006. С. 177). Указанный курган большинством исследователей атрибутируется как скифский.

Но, скорее, в данном случае мы имеем дело с алтариком. На нем стояли две миниатюрные миски, а возле – сосуд, вокруг которого были рассыпано 60 раковин-каури и 38 бронзовых наконечников стрел. Никаких данных о возможном функциональном сближении данной находки с традиционными осетинскими столиками-фынгами в погребении не наблюдается. Различны также материал производства и система крепления ножек. К сожалению, без точного определения осталось в свое время упоминание присущих раннесредневековой культуре аланов Северного Кавказа деревянных столиков на низких ножках (Деопик В. Б. 1958. С. 623-624).

По мнению исследователей, прямые аналоги и, соответственно, генетические предшественники осетинскому столику-фынгу представлены в средневековых захоронениях на Северном Кавказе: могильники Хасаутский, Гамовская балка, Рим-горский,

Мощевая Балка, Галиатский, Архонский, могильник возле Кольцо-Горы. Особое внимание было обращено и на изображение, а не на находку, как иногда сегодня полагают (Чибиров Л. А. 2013. С. 544), трехногого столика в росписи «склепа Анфестерия» (Кузнецов В. А. 1992. С. 377-378; 1993. С. 156-159; Яценко С. А. 1995. С. 191; Туаллагов А. А. 2001а. С. 86; Цуциев А. А. 2009. С. 200-201). Данное решение делает излишними некоторые современные «поправки» (Романова Г. Б. 2014. С. 85).

Сопоставления с образцами из катакомб №№ 48 и 52 могильника Рим-гора (Бургусант-Кала) (Рунич А. П. 1970. С. 202, 203, рис. 6, 1, 206; Кузнецов А. В. 1971. С. 141, рис. 21, 1; 1993. С. 157, рис. 1, 3), могильника № 7 (Хасаутский) (Рунич А. П. 1971. С. 171, рис. 4, 7, 174, 177), катакомбы № 8 могильника Кольцо-Гора (Савенко С. Н. 1986. С. 77, 88, рис. 3, 1), в целом, не вызывают возражений. Насколько можно понять, утверждается о наличии такого столика и в катакомбе № 1 могильника Кольцо-Гора (Кузнецов В. А. 2005. С. 69). Но такое утверждение ничем не обосновывается. Остается без объяснений также явно ошибочное объявление первых двух образцов скифскими (Таказов Ф. М. 2017. С. 131). Находки экспедицией Е. Г. Пчелиной двух «фынгов» из Архонского могильника 1938 г. не публиковались. К сожалению, в настоящее время нет возможности проверить их наличие в фондах Национального музея РСО-А.

Согласно текстовой части светокопии отчета Е. Г. Пчелиной в ИИМК, хранящейся в Научном архиве СОИГСИ, в катакомбе XI возле голов двух покойниц стояли деревянные сосуды. «Здесь же стоял трехногий деревянный жертвенник-столик «фынг», сохранившийся у осетин до наших дней… В сев.-вост. части катакомбы в голове третьей покойницы стоял один деревянный «фынг», а также фрагменты деревянной посуды (Пчелина Е. Г. 1938. С. 119). Сведения о данной находке в катакомбе XI Архонского могильника, датированного исследовательницей VII-VIII вв., впоследствии кратко упоминались в научной литературе (Кузнецов В. А. 1971. С. 142; 2016. С. 78, 83). К сожалению, никаких конструктивных особенностей находок в отчете не приведено. Нет и изображений находок.

О находке из могильника Гамовская балка известно только то, что это «деревянный столик-фынг на трех ножках» (Каминская И. В. 1989. С. 51). Столь же краткая информация касается находок из скального могильника балки Балабановка – «деревянных столиков типа «фынга» (Каминская И. В. 1991. С. 141). Н. Е. Берлизов любезно указал мне еще на одну публикацию, в которой при описании навесов из балки Балабановки отмечаются «обломки столиков-фынгов» (Каминская И. В. 1992. С. 31). Однако на схематичном рисунке, в котором местом находки определяется Гамовская балка (Каминская И. В. 1992. Рис. 9, 3), представлено подпрямоугольное блюдо с бортиком по периметру и в разной степени сохранившимися невысокими тремя ножками. Четвертая ножка, вырезанная как и другие вместе с блюдом, явно не сохранилась. Сопоставление находки с осетинским столиком-фынгом тогда становится невозможным.

Вызывает к себе некоторые соответствующие вопросы и остальная группа сопоставлений. Данную группу следует начать с самой давней находки 1885 г. из погребения Хасаутского могильника, датируемого сегодня не позднее конца VII-начала VIII вв. (Иерусалимская А. А. 1992. С. 7). Она была прокомментирована М. М. Ковалевским следующим образом: «Приземистый столик на четырех ножках; столик той самой формы, которая доселе попадается в Осетии» (Иванюков И. И., Ковалевский М. М. 1886. С. 103). В другой публикации автор представлял находку как «трех-ножный столик (финг)» (Ковалевский М. М. 1886. С. 85). Изображение данного «столика», видимо, до сих пор остается не изданным.

В дореволюционное время были дополнительно приведены только описательные уточнения, что «столик» представлял собой «ясеневое плоское и длинное блюдо на четырех ножках, резное из цельного куска дерева» (Императорский… 1893. С. 390). Спустя многие десятилетия появились дополнительные сведения о параметрах находки: «овальное из ясеневого дерева блюдо длиною 0,51 м и высотою 0,27 м на четырех ножках» (Минаева Т. М. 1971. С. 102). Нетрудно заметить, что форма и конструкция предмета вызывают справедливые сомнения в возможности его отождествления со столиком-фынгом.

Автор раскопок склепа в Галиате, датируемого второй-третьей четвертью VIII в. (Кадиева А. А. 2012. С. 100-110), определял свои находки как «2 деревянных блюда на ножках» (Крупнов Е. И. 1935. С. 115). Ознакомление с позднейшей публикацией находки (Erdélyi I. 1982. S. 57, 35. mell.; Ковалевская В. Б. Кузнецов В. А. 2007. С. 242, рис. 30, 1-2) позволяет сегодня сопоставить ее (Таб. 6, 2) с экземпляром из Хасаутского могильника. Его следует описать как вырезанное из одного куска дерева овальное, несколько вогнутое блюдо с вертикальным бортиком по периметру на четырех не сохранившихся ножках. Относить находки к трехногим столикам, типа осетинского столика-фынга (Таказов Ф. М. 2017. С. 131), нет никаких оснований.

Данные артефакты сопоставляются исследователями с находкой «столика» из Мощевой Балки (Каминский В. Н. 1988. С. 277). По данным других ученых, в Мощевой Балке были изредка представлены деревянные подносы. Но там имелись и деревянные столики типа осетинского «фынга» или адыгского «анэ» (Иерусалимская А. А. 1983. С. 112). Однако современные публикации, как представляется, позволяют скорректировать интересующие нас данные.

Исследователи отмечают, что в Мощевой Балке сохранились лишь фрагменты подпрямоугольных столиков и две ножки, но полное представление о форме и размерах таких столиков дает экземпляр из курджипской коллекции. Речь, несомненно, идет о фрагментах вырезанных из одного куска дерева образцов подпрямоугольной формы, с закругленными углами, и на низких ножках. Сохранившийся образец имел четыре ножки и размеры 31×19 см при высоте 13 см. Его короткие стороны были несколько отогнуты наружу, а длинные – вогнуты внутрь. Именно такой образец и сопоставлялся со столиками «анэ» или «фынг», а также с находками из Хасаутского могильника и из салтовского Нижне-Лубянского могильника (Белгородская область). К столикам предположительно относили и круглое плоское «блюдо-столик» на одной ножке диаметром 31 см (Иерусалимская А. А. 2012. С. 338-339). Но данное определение остается без необходимого дополнительного обоснования.

Таким образом, сегодня мы можем окончательно заключить, что отмеченные образцы из Мощевой Балки, Хасаутского могильника и Галиата не могут сопоставляться с осетинским столиком-фынгом. Следует отметить, что указание на находки трехногих столиков, подобных осетинскому фынгу, в Мокрой Балке и в Архызе (Чибиров Л. А. 2013а. С. 82) также остается без своего обоснования и подтверждения. Возможно, мы имеем дело и с путаницей со сведениями по Мощевой Балке.

Находка из Нижне-Лубянского могильника была представлена как «столик-поднос на четырех ножках» (Николаенко А. Г. 1977. С. 64) или как «столик-блюдо на четырех ножках» (Флеров В. С., Косяненко В. М. 1980. С. 272, 274). К сожалению, публикации автора раскопок с более точными данными о находке остались нам недоступными. Однако, судя по схематичному изображению предмета (Плетнева С. А. 1981. С. 72, 160, рис. 46, 43) и фотографии с музейного сайта («Из глубины веков»), мы имеем дело с образцом, аналогичным вышеуказанным – блюдо овальной формы с бортиком на четырех ножках. Возможно, бортик сужается на длинных сторонах образца, однако точно судить об этом по указанным изображением не представляется возможным.

Речь идет о находке в катакомбе раннесредневекового могильника, представляющего лесостепной вариант салтово-маяцкой культуры в верховьях р. Оскол. Его носителями признаются исторические аланы, переселившиеся сюда с Северного Кавказа. Здесь же представлены отдельные ямные болгарские погребения, свидетельствующие об инфильтрации в местное аланское общество представителей тюркского населения. Находка отнесена к периоду VIII-X вв.

Катакомбы Нижне-Лубянского могильника имеют конструктивные черты, бесспорно, сближающие их с аланскими катакомбами Северного Кавказа. Здесь использовались и деревянные настилы. В погребениях сохранилось много различных образцов деревянной посуды. Она прямо сопоставима с северокавказскими образцами, как ручной, так и токарной работы и, несомненно, занесенной в верховья Оскола аланами с Северного Кавказа (Каминский В. Н. 1984. С. 161).

Следует отметить, что в копии отчета Е. Г. Пчелиной о раскопках 1963 г. среди инвентаря катакомбы XXV Архонского могильника упоминаются «обломки блюда на ножках – прообраз осетинского фынга» (Пчелина Е. Г. 1963. С. 36). При сопоставлении данного определения с приведенным ранее определением «фынгов» из катакомбы XI раскопок 1938 г., нельзя исключить, что теперь речь идет не о столике-фынге, а о деревянном подносе (блюде) на ножках. Вместе с тем, в фондах Национального музея РСО-А среди материалов из катакомбы XXV сохранился фрагмент такого подноса (Таб. 4, 1-2). В сопроводительной записке указывается на «фынг», время находки определяется 2 сентября 1963 г., а номер катакомбы XXIII стоит под знаком вопроса.

Размер фрагмента подноса – 14×5,5 см. Судя по всему, поднос изначально был сравнительно небольших размеров. Толщина столешницы – 0,8 см, максимальная ширина бортика – 3,5 см. Бортик заметно сужается, видимо, к переходу на длинную сторону подноса. Сохранившаяся ножка очень небольших размеров. Высота – 1,3 см, в разрезе овальная – 2,2×1,6 см. Можно предположить, что изначально широкий бортик на коротких сторонах подноса, в отличие от более узкого на длинных сторонах, служил для удобства его переноса и постановки. Держаться за узкий бортик было менее удобно, а держать поднос снизу было неудобно при постановке на очень невысокие ножки.

Позднее к общему кругу деревянных блюд, но без точного описания и параметров, была добавлена находка из Архонского катакомбного могильника 1999 г. (раскопки Э. Ю. Шестопаловой). Согласно публикации, она имела слегка вогнутую и овальную столешницу. Находка датировалась концом VII-VIII вв. (Цуциев А. А. 2002. С. 74; 2006. С. 350). Автор раскопок Э. Ю. Шестопалова любезно предоставила возможность непосредственно ознакомиться с материалами своих раскопок. Указанная находка определяется как происходящая из катакомбы № 3 (1999 г.). Находка фрагментирована. Крупный фрагмент, сохранивший бортик и ножку, размером 31×17 см (Табл. 5, 1-2). По устному сообщению Э.Ю. Шестопаловой 16.08.2017, фрагменты подобного блюда фиксировались и в катакомбе №1. Еще один меньший

фрагмент также сохранил ножку. Максимальная ширина бортика на слегка поднимающейся стенке короткой стороны столешницы – 4,5 см, минимальная на фрагменте длинной стороны – 1 см. Таким образом, форма столешницы близка форме столешницы из раскопок Е. Г. Пчелиной. Толщина вогнутой столешницы – 0,8 см. На расстоянии 0,5 см от края бортика сохранилось сквозное отверстие диаметром 0,5 см для продевания петли для подвешивания. Ножка конической формы, высотой 8 см, в разрезе овальная, размер у основания 4×3,5 см, у окончания – 1,5×2,4 см.

Вторая, ранее не учтенная находка, происходит из катакомбы № 45 (2002 г.). Сохранилась практически половина предмета с двумя фрагментированными ножками. Столешница прямоугольная с закругленными углами, без бортика (Табл. 6). Размер фрагмента 30×10 см, что позволяет полагать общий размер – 30×20 см. Толщина столешницы – 0,6-0,8 см. Сохранившиеся фрагменты ножек высотой 3, 5 см и 2,8 см. В разрезе слегка овальные – 4×4,2 см и 4×4,3 см. У края середины одной из коротких сторон фиксируются два отверстия, несомненно, для петли для подвешивания. Однако отверстия закупорены деревянными «гвоздиками». На противоположной стороне сохранилось одно отверстие (Шестопалова Э. Ю. 2003. С. 40). Возможно, по каким-то причинам было решено подвешивать предмет на петлю с другой стороны, для чего были проделаны там новые отверстия, а прежние закрыты.

Еще две находки происходят из катакомбы № 28 Даргавсского могильника, исследованной в 2000 г. Материалы данной катакомбы датируются серединой/концом IX-первой половиной X вв. (Албегова (Царикаева) З. Х., Успенский П. С. 2017). Образцы из Даргавсского могильника (Таб. 1, 1-2) представляли собой вырезанные из одного куска дерева блюда с вертикальным бортиком на четырех ножках (Габуев Т. А. 2005. С. 59, № 132; Дзаттиаты Р. Г. 2014. С. 27, 111, таб. LXII, 1-2; Чибиров Л. А. 2013. С. 544). Согласно опубликованным данным, первое блюдо имело овальную форму: длина – 38 см, ширина – 24 см, высота ножек – 7,5 см, высота бортика – 1,5 см. Второе блюдо имело прямоугольную форму: длина – 45 см, ширина – 24 см, высота ножек – 5,2 см, высота бортика – 1,5 см (Цуциев А. А. 2002. С. 74, 77, рис. 1).

Согласно отчету о раскопках, параметры указанных столиков несколько отличны, но, в целом, сопоставимы с вышеприведенными. Образец с овальными краями: длина – 37,2 см, ширина – 23,4 см, высота ножек – 7 см. Образец прямоугольной формы с закругленными углами: длина – 47,6 см, ширина – 23 см, высота ножек – 5,4 см (Дзаттиаты Р.Г. 2001. С. 4). В настоящее время второй образец представлен в действующей экспозиции Национального музея РСО-А. Следует отметить одно важное различие в формах блюд. Если у первого вертикально поставленный бортик служил как бы естественным продолжением горизонтальной столешницы, сохраняя ее толщину, то у второго образца бортик становится широким, приобретая форму отдельной, самостоятельной детали.

Осмотр реставрированного образца с овальными краями в фондах Национального музея РСО-А дал следующие параметры: длина – 36,5 см, ширина – 23,5 см, толщина несколько вогнутой столешницы – 1,5 см, ширина бортика – 3,5 см, высота бортика – 0,7 см, высота ножек – 7 см, диаметр ножек у основания – ~ 4 см, у окончания – ~2,5см. Несмотря на большое разрушение длинных сторон можно понять, что бортик на них резко ссужался сразу при переходе от коротких сторон, что близко формам двух архонских образцов 1963 и 1999 гг.

Следует отметить еще одну важную деталь, ранее ускользнувшую от внимания исследователей. На середине одной из коротких сторон, на бортике, фиксируются два сквозных отверстия на расстоянии 1 см друг от друга и диаметром 0,3 см. Они явно предназначены для продевания петли, использовавшейся при подвешивании образца в вертикальное положение, как и на образцах из Архонского могильника 1999 и 2002 гг. Возможно, прорисовка фрагмента «столика» из Мощевой Балки (Иерусалимская А.А. 2012. С. 338, ил. 212) со скошенным наружу бортиком и сквозным отверстием дает основание предполагать аналогичное положение.

В погребении № 72, исследованном в 2008 г., был обнаружен еще один фрагмент от подобного блюда (Дзаттиаты Р.Г. 2014. С. 204, таб. CLXIV, 37). Находка в настоящее время хранится в

фондах Национального музея РСО-А (Таб. 2, 1-2). Размер фрагмента 15×7 см. Толщина столешницы – 0,7 см, высота вместе с бортиком – 1,5 см, максимальная ширина бортика – 2 см, минимальная – 0,8 см. Высота сохранившейся части ножки – 2,2 см, основание ножки овальное – 3×4 см. Следует полагать, что изменение ширины бортика происходит при переходе от короткой к длинной стороне подноса как на отмеченных выше образцах.

Еще один фрагмент от подобного блюда, сохранивший часть бортика, был обнаружен в погребении № 80, исследованном в 2012 г. (Дзаттиаты Р. Г. 2013. С. 5, 8, таб. XXI, рис. 2, XXIII, 1). В настоящее время хранится в фондах Национального музея РСО-А (Таб. 3, 1-2). Фрагмент размером 7×7,5 см, максимальная ширина бортика – 3 см, высота бортика – 1 см. Оба блюда располагались в головах погребенных. Оформления широких бортиков аналогично оформлению у второго образца из катакомбы № 28.

К данной группе также следует отнести и находку из катакомбы № 7 (60) могильника Рим-Гора, хотя при публикации она и обозначена как «деревянный столик» (Кузнецов В. А. 2014. Рис. 48, 1). Это овальное блюдо на четырех ножках с поднимающимися сторонами и без бортика, изготовленное из ивы или ольхи. К сожалению, сведения о более ранней находке остатков деревянного «блюда», лежавшего в бронзовым котле, из аланской катакомбы № 33 могильника Кичмалка II (Васильева Е. Е., Ахмедов И. Р. 2015. С. 14) слишком неясны.

Следует также отметить, что находки из Архонского, Даргавсского и Нижне-Лубянского могильников сегодня надежно отрицают некоторые прошлые утверждения (Мизиев И. М. 1991. С. 292) с их далеко идущими квазинаучными трактовками и выводами этнического характера. Собственно, данные утверждения уже изначально отрицались находкой из Нижне-Лубянского могильника. Кроме того, такое отрицание могло быть подтверждено и данными Архонского могильника, в случае прямого обращения уже в то время заявителя к его материалам.

Некоторые исследователи сопоставляли осетинские столики-фынги с образцами, найденными в катакомбах некоторых среднеазиатских могильниках. Усматривали их прототипы и в

образцах из курганов скифов Алтая и среди сарматских древностей. Столики-фынги сопоставлялись также с каменными алтариками ранних кочевников Южного Урала. Полагалось, что они копировали каменные жертвенники (Кузнецов В. А. 1971. С. 142, сн. 2; 2014а. С. 49; Берлизов Н. Е. 1990. С. 10; 2011. С. 139-140; Берлизов Н. Е, Каминский В. Н. 1993. С. 107; Баталов С. Г. 2007. С. 82; Яценко С. А. 2014. С. 41, сн. 8). Однако указанные среднеазиатские, алтайские и сарматские образцы относятся к описанной выше группе. Следовательно, они никак не могут прямо сопоставляться с осетинскими столиками-фынгами, что отмечали некоторые исследователи (Цуциев А. А. 2002. С. 75), и с чем следует теперь согласиться.

Образцы этой группы определялись как «номинальные столики» (Дзаттиаты Р. Г. 2004. С. 105), «столики» (Дзаттиаты Р. Г. 2010. С. С. 77; Кузнецов В. А. 2014. Рис. 48, 1), «столики-подносы» (Дзаттиаты Р. Г. 2014. С. 27), «подносы-столики» (Тменов В. Х. 2007. С. 258), «ритуальные столики» (Дзаттиаты Р. Г. 2014а. С. 336), «столики явно ритуального характера» (Дзаттиаты Р. Г. 2014б. С. 58-59), «столики-блюда» (Цуциев А.А. 2002. С. 74). Исходя из функционального назначения (Цуциев А. А. 2002. С. 75), более оправданно и точно, как представляется, следовало бы определять их как «подносы-блюда», характерной чертой которых было изготовление вместе с ножками из одного куска дерева.

Согласно определению словаря В. Даля, стол – это «домашняя утварь, для поклажи, постановки чего» (Даль В. 1956. С. 328). Таким образом, функциональное назначение стола гораздо шире, чем блюда или подноса, хотя некоторые из их функций совпадают или могут взаимно замещаться. Интересно, что такие подносы-блюда не получили письменной фиксации для осетинской этнографии, ограничиваясь единственным поздним устным свидетельством о традициях в горной части Осетии, без точного указания места, подавать на них отварное мясо (Цуциев А. А. 2002. С. 74-75).

Нам известно только одно давнее свидетельство о вынужденном использовании параллельно с осетинскими столиками неких

«длинных досок» для положения сваренного мяса (ППКО. 1982. С. 265). Впрочем, Е.Г. Пчелина указывала, что «в глухих ущельях Осетии», также без точного определения места, не за фынгами, а за досками, уложенными на землю, на корточках усаживались женщины и некоторые младшие мужчины – на невысоких скамьях (Пчелина Е.Г. 2013. С. 116, 132). В данном случае следует заметить, различие в престижности усаживания за столом и за доской, а также непозволительность для мужчин и во втором случае усаживаться прямо на землю.

Поэтому приведенное выше замечание М.М. Ковалевского следует расценивать либо как ошибку, либо как фиксацию не сохранившегося до наших дней образца осетинской материальной культуры. Следует отметить, что некоторое сближение можно проводить с осетинским «кусарты фынг» – прямоугольным столиком на трех ножках, на котором резали жертвенное животное (Чибиров Л.А. 2013. С. 544). Но данный столик имел достаточно большие размеры (более 1 метра) и выступал только в роли жертвенника, т. е. функции собственно столика не выполнял.

Видимо, и некорректное сопоставление подносов-блюд с осетинскими столиками-фынгами было впервые произведено М.М. Ковалевским. В целом, свидетельства исследователя требуют своего дополнительного изучения. Так, им особо упоминалось о неоднократных находках трехногих «фингов» в древних погребениях на территории Осетии (Ковалевский М.М. 1902. С. 9; ППКО. 1981. С. 274). Собственно, и в упоминавшемся сообщении о находке в Хасауте, насколько можно понять, указывается на подобные находки и на «чегемском кладбище» (Ковалевский М.М. 1886. С. 84-85).

О необходимости особого выделения такой функции предметов как «поднос», возможно, косвенно свидетельствует и следующее наблюдение. К сожалению, точное определение пород деревьев, использовавшихся для изготовления деревянной посуды аланами, производилось достаточно редко. В целом, в раннесредневековых погребениях Северного Кавказа отмечались образцы, изготовленные из клена, дуба, вяза, наростов березы или ольхи. Ясень, надо полагать, использовался редко.

В отношении интересующих нас материалов, только для образца из Хасаута устанавливалось его изготовление из ясеня (столик-фынг из катакомбы № 48 могильника Рим-Гора был дубовый (Рунич А. П. 1966. С. 6; 1970. С. 202), что при цитировании определяли впоследствии визуальным осмотром (Кузнецов В. А. 1993. С. 159), хотя в оригинале публикации такого уточнения нет). Учитывая всю ограниченность данных, все же отметим, что в осетинской традиции ясень использовался для изготовления мебели, корыт и ведер (ППКО. 1989. С. 133), в то время как для изготовления деревянной посуды использовали иные породы деревьев (Магометов А. Х. 2011. С. 114-115).

Исследователи для образцов из Галиата, могильника Мощевая Балка, Хасаутского могильника указывали (Мизиев И. М. 1986. С. 41; 1990. С. 131-132; 1991. С. 292; Иерусалимская А. А. 2012. С. 339) на свидетельства средневековых письменных источников об использовании «столов» в быту и для погребений тюркскими народами (Путешествие… 1957. С. 32; Путешествие… 1939. С. 68). Данные указания относятся к переводам на русский язык. Определить, какие конкретно «столы», не говоря уже об источнике их появления, упоминаются в письменных свидетельствах достаточно сложно.

Другие исследователи указывают на описание использования подобных «блюд-столиков» во время трапезы у шада хазаров в 629 г., представленное в труде Мовсеса Каганкатваци (Комар А. В., Кубышев А. И., Орлов Р. С. 2006. С. 301). Но непосредственно в переводе указанного труда говорится о «тазе, наполненном нечистым мясом», который был у каждого участника трапезы, сидящего скрестив ноги (Мойсей Каганкатваци. 1861. С. 125). Поэтому мы вновь не можем судить о конкретных формах предмета. Нельзя исключать, что мы имеем дело с некими блюдами, которые ставились перед сидевшими прямо на земле людьми.

У тюркских народов вне Северного Кавказа надежно представлены образцы подносов-блюд, носящие однокоренные название с балкаро-карачаевским «тепси» (Гочияева С. А., Суюнчев Х. И. 1989. С. 622), которым обозначают трехногий столик. Собствен-

но, «тепси» и означает «блюдо», «тарелка», что вполне соответствует назначению тюркских подносов-блюд, а также, в первую очередь, простых деревянных блюд, и является давним заимствованием в тюркские языки из китайского языка (Clauson G. 1972. P. 445-446; Абаев В. И. 1979. С. 287). Привлечение внимания к близости названий алтайского тепши – «деревянное блюдо (овальное или круглое)», киргизского тепши, хакасского тепсі – «деревянное корыто», и древнетюркского tevsi – «блюдо», «блюдо-столик на ножках, с загнутыми вовнутрь краями» (Тощакова Е. М. 1976. С. 197; Кубарев Г. В. 2005. С. 68) должно учитывать данное положение. Собственно, образцы подносов-блюд в качестве пастушеских или домашних были известны у балкарцев и черкесов (Российский этнографический музей. 2009. С.80,85).

Столики, подобные осетинским фынгам, как уже можно понять, известны и другим народам Кавказа, впервые упоминаясь, по мнению некоторых исследователей, в средневековых грузинских источниках (Грабовский Н. Ф. 1870. С. 5, 6; Караулов Н. А. 1908. С. 137; Сысоев В. М. 1913. С. 57, 66; Яковлев Н. Ф. 1925. С. 24-25; Пчелина Е. Г. 1930. С. 28, рис. 29-31; Студенецкая Е. Н. 1960. С. 157, 162, 166; 1978. С. 148, 150; 1978а. С. 185; Аутлев М. Г. 1960. С. 206; Такоева Н. Ф. 1960. С. 284; Калоев Б. А. 1960. С. 358; 1960а. С. 378; 1995. С. 94, 127, 128. Рис. 22; 2004. С. 267; Мамбетов Г. Х. 1971. С. 38, 164, 374, 375, рис. 53; 2006. С. 148, 183, 185, 205; Батчаев В. М. 1986. С. 48-49; 1986а. С. 156, таб. I, 1-2; Уарзиати В. С. 1990а. С. 83, 122-123; Пафова М. Ф. 1993. С. 306; Унежев К. Х. 2003. С. 58, 84; Гаджиев М. С., Давудов Ш. О. 2010. С. 354-355; Магометов А. Х. 1963. С. 103; 2011. С. 115, 117, 181, 206-207, 379; Инал-ипа Ш. Д. 1965. С. 313; Дмитриев В. А. 1979. С. 96). Связь осетинского столика с кочевническими культурами Евразии, по мнению исследователей, подтверждается тем, что после трапезы он разбирался и вешался на стену, помещался вверх ножками на специально вбитые в стену дома или сеней, почти у потолка, деревянные колышки (Пчелина Е. Г. 1930. С. 27, 35; 2013. С. 76; Чибиров Л. А. 1970. С. 144; 2013. С. 544; ППКО. 1989. С. 133; Уарзиаты В. С. 1995. С. 108; Дзуцев Х. В., Смирнова Я. С. 1993. С. 152-153). У карачаевцев такие столики, очень напомина-

ющие осетинские, тоже подвешивались на петле под полкой для посуды на стене (Студенецкая Е. Н. 1960а. С. 254; 1978. С. 148).

Впрочем, подобный способ хранения столиков, как и иной утвари (Бларамберг И. 2010. С. 58), был известен и другим северокавказским народам (Студенецкая Е. Н. 1948. С. 120; Гаибов Д.-М. С. 1969. С. 222; Мамбетов Г. Х. 1971. С. 164; 2006. С. 183; Гаджиев М. С., Давудов Ш. О. 2010. С. 354). Следует отметить, что можно принять, хоть и с определенной долей условности, определение осетинского столика-фынга как «общегорского» (Тотоев Ф. В. 1981. С. 92). Скорее, следует говорить о возникшем в какой-то исторический период транскультурном объекте в результате тесных контактов народов Северного Кавказа с ираноязычными аланами. У балкарцев и карачаевцев такие столики могли появиться в процессе ассимиляции их тюркоязычными предками отдельных групп ираноязычных аланов.

Как полагают исследователи, осетинские трехногие столики-фынги являются прямым аланским наследием, в то время как у других северокавказских народов такой столик является заимствованием (Кузнецов В. А. 1984. С. 287, 293, сн. 50; 1992. С. 377-378). Для некоторых из них данное заимствование вполне вероятно (Уарзиати В. С. 1985. С. 99). В такой связи объективным представляется выделение, например, общности образа трехного столика в интерьере традиционных жилищ осетин и кабардинцев, отражающей очень древние этнокультурные контакты времен алано-адыгских связей, когда аланы были активной стороной в культурном обмене двух этнических миров (Уарзиати В. С. 1986. С. 112). В то же время действительная схожесть осетинских и карачаевских столиков (Студенецкая Е. Н. 1978а. С. 185), впрочем, как и других (Мамбетов Г. Х. 1971. С. 375, рис. 53), не оправдывает прямое использование изображений осетинских столиков (Калоев Б. А. 1973. С. 101, таб. 56) и другой традиционной осетинской мебели, как изображений карачаевских и балкарских образцов (Кудаев М. Ч. 2009. С. 49-50; 2011. С. 79; 2012. С. 180).

Столики, подобные осетинским столикам-фынгам, отмечались среди традиционной мебели на Украине (Бубенок О. Б.

1997. С. 165-167; 2004. С. 279-280). Когда их не использовали, то вешали на стене хаты снаружи. Были они известны на Дону и на Кубани, южным славянам Балкан и крымским татарам. Их появление предположительно связывалось со Средиземноморьем или с кочевыми культурами древности (Бломквист Е. Э. 1956. С. 421-422).

Во втором случае указывалось на пазырыкские материалы. В свою очередь, возможные параллели последним усматривали в более поздних хуннских памятниках, в которых представлены как собственные, так и китайские образцы (Руденко С. И. 1952. С. 40-42). Другие исследователи, определяя кенкольские памятники как хуннские, что до сих пор не имеет убедительного обоснования, считали их «деревянные столики» (Заднепровский Ю. А. 1997. С. 38), т. е. подносы-блюда, также подражанием китайским образцам (Бернштам А. Н. 1949. С. 360).

Следует полагать, что общие параллели к археологическим находкам (Руденко С. И. 1960. С. 109, 116; 1962. С. 33; Вайнштейн С. И. 1991. С. 107-108; Цуциев А. А. 2002. С. 74), возможно, следует отнести отдельно к подносам-блюдам со стационарными ножками, т. е. вырезанными вместе со столешницей из одного куска дерева (Бернштам А. Н. 1940. С. 19, таб. XVIII, XIX; 1949. Таб. № 109; Сорокин С. С. 1956. С. 100, 102, 111; Вайнштейн С. И., Дьяконова В. П. 1960. С. 196, таб. II, рис. 13; 1966. С. 287, таб. X, 10-17; Дьяконова В. П. 1976. С. 199, рис. 1; Латынин Б. А., Оболдуева Т. Г. 1959. С. 18, 21, рис. 7, 1, 22, рис. 8, 5, 23; Литвинский Б. А. 1978. С. 63-66, таб. 12, 15-16; Кызласов Л. Р. 1979. С. 105; Могильников В. А., Суразаков А. С. 1980. С. 182, рис. 2. V, 2, 186, 187, рис. 6, 2, 191; Памятники… 1983. С. 44, № 144; Кубарев В. Д. 1987. С. 215, таб. XIV, 5, 233, таб. XXXII, 8, 241, таб. XL, 3; Кубарев Г. В. 2005. С. 67; Вайнштейн С. И. 1991. С. 88, рис. 48, 1-3, 97, 107, рис. 58, 1-3; Заднепровский Ю. А. 1992. С. 82, 84, 86, 379, таб. 29, 65, 381, таб. 31, 34; 1992а. С. 90, 91, 380, таб. 30, 33, 384, таб. 34, 39; Мандельштам А. М., Стамбульник Э. У. 1992. С. 204, 433, таб. 83, 58; Bokovenko N. A. 1995. P. 280, fig. 33c; 1995a. P. 309, fig. 15; Баталов С. Г. 2007. С. 66, 89; Левина Л. М. 1996. С. 113, 204, 297, рис. 102, 11; Матбабаев Б. Х. 1999. С. 132, рис. 5,

12; 2008. С. 137-138; Брыкина Г. А., Горбунова Н. Г. 1999. С. 110, 304, таб. 60, 12; Полосьмак Н. В. 1996. С. 22, 25, 28, рис. 18; 1997. С. 1036, рис. 2, IV-V, 1039, рис. 4, 1040, 1041; 2001. С. 186-187, 190, рис. 127, 191, 194, рис. 129; Кирюшин Ю. Ф., Степанова Н. Ф., Тишкин А. А. 2003. С. 17; Молодин В. И., Полосьмак Н. В., Новиков А. В., Богданов Е. С., Слюсаренко И. Ю., Черемисин Д. В. 2004. С. 143, рис. 227; Подушкин А. Н. 2000. С. 114; Комар А. В., Кубышев А. И., Орлов Р. С. 2006. С. 251, рис. 5, 6, 254, рис. 8, 261, 263-264, 265-266, 300, рис. 27, 1, 325; Комар А. В. 2008. С. 288-300; Байпаков К. М., Таймагамбетов Ж. К. 2006. С. 158, 160, 214-215; Токказиева Ж. К. 2008. С. 195; Шульга П. И. 2010. С. 177, рис. 30, 33; Тишкин А. А. 2011. С. 173, рис. 4, 11, 174; Тишкин А. А., Шелепова Е. В. 2006. С. 66-6), и к столикам-блюдам со съемными ножками (Руденко С. И. 1948. С. 20-21, таб. VIII, IX; 1949. С. 99, 102, рис. 40а, 104; 1949а. С. 264, 269; 1950. С. 19, 20, 24; 1951. С. 109; 1952. С. 41, рис. 10; 1953. С. 82-85, таб. XIX, XX; 1962. С. 31-33; Грязнов М. П. 1950. С. 22, 23, 47, таб. IV, 7; Бернштам А. Н. 1952. С. 313, рис. 138, 3; Мир кочевников. 2014. С. 57, кат. 164).

Интересно, что съемные ножки столов из Пазырыкских курганов были, как вырубленными топором, так и произведенными токарным способом, что во втором случае свидетельствует, по мнению исследователей, о поступлении предмета с соседних южных территорий (Семенов С. А. 1956. С. 223-224, рис. 9, 1-2, 225, рис. 10, 2). К подносам-блюдам со стационарными ножками следует отнести и изображение на тюркском каменном изваянии из Ак-Товурака (Кубарев В. Д. 1984. С. 32, рис. 6, 6, 28, 29, 215, таб. XXXVI, 214). Известны и миниатюрные, вотивные образцы (Соенов В. И., Штанакова Е. А. 2011. С. 178-184).

Что касается собственно алтайских находок, то обнаружение, например, в Туэктинских курганах аналогичных, но массивных столов (длина – 2,3 м, высота ножек – 0,9 м), как полагали исследователи, свидетельствует об оседлости местного населения (Руденко С. И. 1955. С. 121; 1957. С. 302). Однако было предложено трактовать их как погребальные ложа (Баркова Л. Л. 1976. С. 20), видимо, под воздействием сведений В. В. Радлова о Катадинском царском кургане. Насколько данное предложение объективно, су-

дить без дополнительного изучения вопроса сложно, т. к. образцы из последнего явно отличны.

Поэтому уменьшенные размеры иных столиков также объективно объясняются их целесообразностью в условиях сезонных смен пастбищ, в связи с чем отмечается и приспособление подвесной деревянной посуды (Руденко С. И. 1950. С. 24), имеющее многие независимые параллели (Шульга П. И. 2010. С. 33, 162, рис. 15, 24-27, 30, 196, рис. 49, 18). Данные наблюдения могут указать и на условия функционирования деревянных трехногих столиков из аланских погребений. Однако следует отметить, что пазырыкские столики с овальными столешницами со съемными ножками V-IV вв. до н. э. по форме отличны от аланских и осетинских образцов, а огромный хронологический и территориальный разрыв также не позволяет говорить о генетической преемственности. Мы можем иметь дело с независимыми друг от друга традициями, несмотря на определенные конструктивные схождения (основания под ножки, сквозное крепление ножек к столешнице, шпеньки ножек подпрямоугольной формы и т. д.), которые были продиктованы общей целесообразностью.

Определение подносов как столиков полагает их использование при посадке человека непосредственно на землю или пол, заставляя считать, что их использование диктовалось отсутствием стульев, кроватей или нар в жилищах (Руденко С. И. 1948. С. 21; 1950а. С. 157). Конструкции со съемными ножками логично определялись как походные (Евтюхова Л. А. 1954. С. 147) или обусловленные кочевым образом жизни (Смирнов К. Ф. 1953. С. 120). Но посадка на землю, практиковавшаяся, как минимум, у некоторых других кавказских народов (Миллер В. Ф., Ковалевский М. М. 1884. С. 552; Ган К. Ф. 1898. С. 12; Бларамберг И. 2010. С. 137), практически недопустима перед осетинским столиком-фынгом, что дополнительно, как представляется, препятствует распространению понятия «стол» («фынг») на указанные аланские образцы, которые могли в таком положении быть только подносами-блюдами.

Интересно, что на алтайских (Полосьмак Н. В. 2001. С. 191; Тишкин А. А., Мыльников В. П. 2007. С. 160-161; 2008. С. 94) и на

даргавсском подносах-блюдах сохранились следы порезов от ножей, что, скорее, как полагают в отношении даргавсского образца, говорит о разрезании на них мяса (Цуциев А. А. 2002. С. 75; 2006. С. 350). Деревянные подносы (без ножек) для мяса известны по скифским и савроматским материалам, в погребениях алтайских кочевников, тагарцев и др. Скифские подносы могли иметь свои специфические черты. Некоторые из подносов также сохранили следы порезов (Синицын И. В. 1947. С. 131; Вязьмітіна М. І., Іллінська В. А., Покровська Е. Ф., Тереножкін О. І., Ковпаненко Г. Т. 1960. С. 65, рис. 49, 66; Смирнов К. Ф. 1964. С. 137, 138, 297, рис. 5, 2; Бессонова С. С. 1973. С. 248, рис. 4, 1, 249, рис. 5, 1-3; Тереножкин А. И., Ильинская В. А., Черненко Е. В., Мозолевский Б. Н. 1973. С. 121, рис. 8; Мозолевский Б. Н. 1973. С. 197, 198, рис. 12, 4; Черненко Е. В., Симоненко А. В. 1977. С. 8, 9, 25; Бунятян Е. П. 1977. С. 114, 120, 125, 127; 1977а. С. 137; Максименко В. Е. 1983. С. 35, 42, 48; Рябова В. О. 1984. С. 31; Гаврилюк Н. А. 1987. С. 25, 26, рис. 3, 1-2; Гаврилюк Н. А., Болтрик Ю. В. 1990. С. 76, рис. 2, 5, 78-79; Мелюкова А. И. 1989. С. 110, 351, таб. 46, 10, 17; Ольховский В. С. 1991. С. 61, 70, 73, 112-113, 116, 157, 161, 173; Кравец Д. П. 1992. С. 46; Yablonsky L. T. 1995. P. 235, 237, fig. 105; Bokovenko N. A. 1995a. P. 305, 309, fig. 15; Савченко Е. И. 1999. С. 133, 134; Гребенников Ю. С. 2008. С. 102, 103, 177, рис. 45, 3; Болтрик Ю. В., Фиалко Е. Е. 2010. С. 316; Фіалко О. Є. 2010. С. 204, 216; Фиалко Е. Е. 2012. С. 44; Вайнштейн С. В. 1966. Рис. 10, 14, 73; Акишев А. К. 1978. С. 116-117, рис. 36, 37; 1984. С. 4, 93, 95, таб. IX, 8, 9; Вадецкая Э. Б. 1975. С. 169; Воеводский М. В., Грязнов М. П. 1938. С. 167, рис. 15, 176; Кызласов Л. Р. 1992. С. 67, рис. 23; Полосьмак Н. В. 1997. С. 1035; Скорий С. А., Хохоровські Я., Григор'єв В. П., Ридзевські Я. 1999. С. 96, 99, 100; Пшеничнюк А. Х. 2000. С. 76; Худяков Ю. С., Кочеев В. А. 2000. Рис. 2, 2; Кирюшин Ю. Ф., Степанова Н. Ф., Тишкин А. А. 2003. С. 17, 18, 22, 23, 25, 26, 27, 36; Кубарев В. Д., Шульга П. И. 2008. С. 246, рис. 51, 5; Шульга П. И. 2010. С. 162, рис. 15, 28-29, 169, рис. 22, 37-39, 186, рис. 39, 20-21, 196, рис. 49, 19, 21; Мамедов А. М. 2011. С. 276, рис. 2, II, 6; Трейстер М. Ю., Шемаханская М. С., Яблонский Л. Т. 2012. С. 113).

Такие же следы носило деревянное блюдо из кургана Аржан-2, которое было обнаружено стоящим на ребре и имевшим специальное отверстие для ремешка с золотыми обоймами для подвешивания (Чугунов К. В. 2004. С. 25). Надежно зафиксированы и случаи, в том числе, из скифских погребений, когда деревянные подносы с мясом сопровождались железными ножами. С одной стороны, такие находки дополнительно указывают на предназначение таких подносов, с другой стороны, интересно отметить сохраняющийся и в наши дни элемент осетинского обряда посвящения пищи и напитков покойному, когда в знак такого посвящения касаются ножом каждого посвящаемого объекта.

К сожалению, сведения о деревянных подносах или блюдах в сарматских памятниках очень ограниченные (Мелюкова А. И. 1962. С. 195, 196, рис. 1, 9, 204; Максименко В. Е. 1983. С. 124; Курчатов С., Бабулич В. 2003. С. 300-301; Яблонский Л. Т. 2009. С. 268; Кривошеев М. В. 2014. С. 108), что может быть связано с общей плохой сохранностью деревянной посуды (Максименко В. Е. 1998. С. 116), хотя образцы таковой известны (ОАК. 1904. С. 75; Мелюкова А. И. 1962. С. 195, 196, рис. 1, 203, рис. 6, 5-7, 204-205; Ковпаненко Г. Т. 1986. С. 22, рис. 17, 66, 67, рис. 69; Субботин Л. В., Дзиговский А. Н. 1990. С. 20; Беспалый Е. И. 1990. С. 217, 218, рис. 3, 16; Гущина И. И., Засецкая И. П. 1994. С. 33, 118, таб. 19, кат. 181, 141, таб. 42, кат. 384; Максименко В. Е. 1998. С. 116; Симоненко А. В. 1999. С. 107, рис. 1, 4-5, 111; Рукавишников И. В., Яблонский Л. Т. 1999. С. 125, рис. 6, 6, 126, 127; Сергацков И. В. 2000. С. 10, 18, рис. 3, 34, 14, 13; Пуздровский А. Е. 2007. С. 159; Мошкова М. Г. 2009. С. 108, 109, рис. 6, 2-5). Оригинальное овальное блюдо, обтянутое с внешней стороны кожей, было обнаружено в погребальном комплексе из Котлубани (Скрипкин А. С. 1989. С. 173, рис. 1, 1, 174, рис. 3, 176). Кратко отмечается наличие деревянных подносов овальной формы, на которые клали жертвенное мясо, в двух сарматских погребениях – Жуковская группа I, курган № 1, погребение № 5 и Новоселицкое, курган № 1, погребение № 6 (Ставрополье) (Прокопенко Ю. А. 2005. С. 282; 2014. С. 429). Какие-либо конструктивные характеристи-

ки данных подносов, возможно, в силу их сохранности, не приводятся.

В то же время в женском сарматском погребении № 3 кургана Б могильника Прохоровка 1 обнаружено блюдо с бортиками, вырезанное из рога лося. На нем лежала почти целая тушка барана (Яблонский Л. Т. 2008. С. 27, рис. 7). На таком же блюде был положен большой нож в сарматском погребении у с. Коби (Чечня) (Березин Я. Б., Ростунов В. Л. 2011. С. 61, 68, 85, рис. 2). Подобные «лотки-блюда», вырезанные из рога или лопатки лося, известны и в других памятниках (Смирнов К. Ф. 1964. С. 138, 340, рис. 46, 1о; 1989. С. 167, 374, таб. 69, 25; Могильников В. А. 1997. С. 194, рис. 63, 1; Окороков К. С. 2010. С. 280-284; Гуцалов С. Ю., Смаилов Ж. Е., Трейстер М. Ю. 2012. Рис. 18, 3; Федоров В. К. 2014. С. 248; Мамедов А. М. 2014. С. 170, рис. 5, 5), в том числе в скифских погребениях на Северном Кавказе (Петренко В. Г., Маслов В. Е. 1999. С. 250-259).

Видимо, лаконичность форм и простота изготовления, сочетавшиеся с простотой применения, делали подобные деревянные блюда без ножек оптимальными для использования представителями различного населения, ведущего более подвижный образ жизни, с его скотоводческим хозяйством и в предшествовавшие периоды (Ковальова І. Ф., Волкобой С. С. 1976. С. 15, рис. 9; Братченко С. Н. 1976. С. 82, рис. 41; Шапошникова О. Г., Фоменко В. П., Балушкин А. М. 1977. С. 108; Моруженко А. А., Привалов А. И., Андриенко В. П., Шаповалов Т. А., Носиков В. А., Лыфарь Т. П., Привалова О. Я., Шепко Л. Г., Потемкина Т. М., Гриб В. А. 1979. С. 375; Федорова-Давыдова Э. А., Горбенко А. А. 1974. С. 32; Тереножкин А. И. 1976. С. 47, Максименко В. Е. 1983. С. 93, 121; Дубовская О. Р. 1985. С. 166, 167, рис. 1, 3, 169; Подобед В. А., Усачук А. Н., Цимиданов В. В. 2012. С. 56). В то же время было справедливо отмечено, что образцы деревянных подносов-блюд не известны в материалах древних европейских кочевников (Кисель В. А. 2013. С. 61-62).

В целом, редкость находок деревянных блюд в сарматских памятниках сопоставима с положением для памятников ранних кочевников, что объясняется их («лотки») очень плохой сохран-

ностью к моменту открытия (Смирнов К. Ф. 1989. С. 107). Интересно отметить, что в погребениях IV-II вв. до н. э. из района Верхнего Приобья, в которых проявляются черты, связанные с приходом с запада сарматов, а также с «сако-усуньским элементом», представлены деревянные блюда без ножек с жертвенным мясом (ребра лошади, кости ног барана) и железным ножом (Могильников В. А., Куйбышев А. В. 1982. С. 113-114, 115, рис. 2, 1, 122, 132, 133; Могильников В. А. 1997. С. 27, 28, 93-94, 140, рис. 12, 1, 2, 194, рис. 63, 2). Подобные примеры (с костями ног, таза и позвонками барана или костями головы, задних ног и таза) отмечаются и в других памятниках (Заднепровский Ю. А. 1992а. С. 90; Левина Л. М. 1996. С. 96, 103, 106; Кубарев В. Д., Шульга П. И. 2007. С. 57, 58, 59, 63). Аналогичные примеры представлены и в скифских погребениях.

Несомненно, мы имеем дело с обрядом посвящения пищи покойному. Как уже отмечалось, при проведении такого обряда у осетин до сих пор сохраняется элемент касания ножом до посвящаемой пищи, а находки жертвенного мяса с ножом в различных сарматских и аланских погребениях достаточно обычны. Но нельзя исключать, следуя другим этнографическим данным, что в некоторых случаях пища предназначалась для угощения умершим на том свете встречающих его прежде усопших или подношения божествам загробного мира.

Следы порезов от ножей на алтайских и даргавсских образцах, как отмечено выше, логично объясняется разрезанием на них мяса. Аналогичным образом представлялись и другие подобные образцы подносов-блюд – «деревянные столики для резания мяса» (Заднепровский Ю. А. 1992. С. 84, 86; 1992а. С. 91). Особая связка «деревянное блюдо (поднос) – мясная пища» справедливо отмечается и для погребений предскифского периода Восточной Европы (Дудин А. А. 2011. С. 20). Видимо, следует уточниться. Указанные образцы не являлись сугубо разделочными, хотя могли одновременно выполнять и такую функцию, о чем свидетельствуют следы порезов от ножей, как на поверхности, так и на *оборотной стороне* деревянных блюд и подносов-блюд (Литвинский Б. А. 1978. С. 66; 1995. С. 159; Кубарев В. Д., Шульга П. И. 2007. С. 62). Они служили

для употребления мяса в быту и, соответственно, для посвящения мяса покойному и т. п. при погребении.

Таким образом, речь идет об ином функциональном назначении предмета, чем тот, о котором полагалось для конкретных типов подносов-блюд на основе некоторых этнографических данных из быта среднеазиатских уйгур и горных таджиков (Бернштам А. Н. 1940. С. 18-19; Литвинский Б. А. 1978. С. 70; Матбабаев Б. Х. 2008. С. 138). Среди сопоставимых этнографических данных корректней отметить соответствующие образцы у южных алтайцев, употреблявшиеся, как и «лотки», для мясной пищи (Кубарев Г. В. 2005. С. 68, 69). Но следует уточниться, что в данном случае речь идет об образцах без ножек (Тощакова Е. М. 1976. С. 193, рис. 192, 193, рис. 10).

Собственно такие деревянные блюда для мяса, его употребления, разрезания, хранения, были известны и традиционны у различных народов (Хомич Л. В. 1976. С. 175, 180), иногда одновременно используясь и для других продуктов (Потапов Л. П. 1935. С. 121). Находки деревянных блюд без ножек с жертвенным мясом и ножом сопоставимы с находками подносов-блюд на ножках с жертвенным мясом и железным ножом (Заднепровский Ю. А. 1992а. С. 90). С другой стороны, в памятниках, где представлены деревянные подносы-блюда на ножках, параллельно представлены аналогичной или очень близкой формы деревянные блюда без ножек (Заднепровский Ю. А. 1992а. С. 380, таб. 30, 34, 386, таб. 36, 46; Мандельштам А. М., Стамбульник Э. У. 1992. Таб. 83, 19; Левина Л. М. 1996. С. 297, рис. 102, 12, 13).

Мы можем полагать, что соответствующие деревянные подносы-блюда на ножках и блюда без ножек составляли один и тот же вид посуды для подачи и употребления мяса. Наличие или отсутствие ножек ничего не меняло в их утилитарном или ритуальном назначении. Тем более такие ножки были достаточно короткими и не нарушали приземистости предмета, удобного для использования при кочевом образе жизни и соответствующей посадке на земле или полу.

Учитывая наличие более древних образцов различного назначения на ножках, можно предполагать влияние данной традиции

на появление деревянных подносов-блюд. Но нельзя исключать и влияния, основного или дополнительного, со стороны китайских образцов. В пользу такого развития может свидетельствовать и отмеченное лингвистическое решение.

Как уже отмечалось, исследователи считали деревянные подносы-блюда подпрямоугольной формы подражанием китайским образцам (Бернштам А. Н. 1949. С. 360). Параллели им видели и в более поздних хуннских памятниках, где в погребениях знати представлены собственно китайские образцы, а в рядовых – их местные подражания (Руденко С. И. 1952. С. 40-42). Но в этом случае речь шла о небольших образцах, имевших круглые столешницы и съемные ножки.

На обратной стороне столешницы были вырезаны выступающие прямоугольные в разрезе валики, от центра к краям. В этих валиках возле края столешницы вырезались прямоугольные втулки для вставки шпеньков ножек. Ножки были круглые и овальные в разрезе. Диаметры верхних концов ножек были несколько больше диаметров нижних концов, а в середине наблюдался небольшой перехват. Особо отмечалось, что для этих образцов были характерны плоские, а не блюдообразные крышки, а ножек было 3, а не 4 (Руденко С. И. 1962. С. 32-33, рис. 24, таб. VI, 2-4). Вместе с тем, отмечались находки на Тянь-Шане и в Таласской долине образцов со съемными ножками (Литвинский Б. А. 1978. С. 64, 65).

Действительно, китайский импорт был зафиксирован не только в хуннских памятниках (Trever C. 1932. P. 46, pl. 27; Киселев С. В. 1938. С. 239; 1939. С. 255; Баринова Е. Б. 2011. С. 110, 157, 178-179, 208, 383, 389, 403, 404; 2012. С. 67). Исследователи объективно указывали на него, а также на находки ханьского времени в Лоулане (Евтюхова Л. А. 1954. С. 147). По замечанию исследователей, последние, несомненно, представляли собой четырехногие деревянные подносы для еды, часто встречавшиеся и в иных погребениях Китая (Stein A. 1928. P. 246; 1928a. Pl. XXVII, L. H.02, L. C.x.015; Литвинский Б. А. 1978. С. 66; 1995. С. 156, таб. 14, 4, 8). Среди них фиксируются обычные прямоугольные и подпрямоугольные подносы, а также подносы с

круглой столешницей и вертикальным бортиком по периметру (Stein A. 1928a. Pl. XXVII, L. H.02; Литвинский Б. А. 1995. С. 156, рис. 14, 4, 7, 156-157). Отдельно следует указать на образец из Синцзяня (Шульга П. И. 2010. С. 177, рис. 33, 30).

Фиксируются и домашние образцы с круглой столешницей, без вертикального бортика и с несъемными тремя ножками (Stein A. 1928a. Pl. XXVIII, L. H.013; Литвинский Б. А. 1995. С. 158, таб. 15, 6). Интересно, что маленькие столики на трех ножках для угощения сидящих на полу кратко упоминались у тубаларов Северного Алтая (Потапов Л. П. 1935. С. 108). Но доступная нам информация слишком ограничена, чтобы попытаться определиться с возможными сопоставлениями. Кроме того, нельзя исключать и независимого возникновения сходных образцов. Так, в Армении этнографически фиксировались круглые, низкие столики на вбитых ножках для раскатывания теста и трапезы (Марутян А. Т. 1989. С. 105, 106, таб. XX, 1, 5).

Для прямоугольного, овального и круглого образцов, имеющих плоские столешницы и столешницы с бортиком, подобные столешницам аланских и осетинских столиков-фынгов, отмечается интересная конструкция крепления ножек. Столешницы имеют для нее сквозные отверстия (Stein A. 1928a. Pl. XXVII, L. H.02; Литвинский Б. А. 1995. С. 156, таб. 14, 2, 8, 157, 159). Такие образцы известны среди аланских материалов, представлены они среди осетинских и иных столиков (Калоев Б. А. 1976. С. 101, таб. 56, 2, 3; Российский этнографический музей. 2009. С. 88; Мамбетов Г. Х. 1971. С. 375, рис. 53; Студенецкая Е. Н. 1978а. С. 185).

Среди них представлены и образцы с Т-образными дополнительными креплениями-связками ножек, которые соблазнительно рассматривать как реминисценцию деревянных валиков на китайских и подражающих им хуннских образцах. Кроме того, такое крепление-связка позволяла делать в каждой ножке только по одному отверстию, а не по два, что потребовалось бы при связке ножек между собой. Вместе с тем, Е. Г. Пчелина, основываясь на личных наблюдениях в Южной Осетии, утверждала, что отверстия в столешнице никогда не были сквозными (Пчелина Е. Г.

1930. С. 36), что следует опровергнуть (Калоев Б.А. 1973. С.101, таб. 56, 3; Российский этнографический музей. 2009. С.88, 95).

Среди осетинских образцов представлен и столик-фынг, у которого связка образована за счет вставленного в дополнительный четвертый паз, располагавшимся в центре обратной стороны столешницы, крепления, от которого непосредственно отходили короткие крепления-связки к ножкам (Уарзиати В.С. 2007. С. 121). С одной стороны, такая схема крепления-связки более напоминает об указанных китайских образцах. С другой стороны, она сопоставима со схемой крепления ножек некоторых аланских столиков (смотри ниже).

Если осторожно гипотетически допустить возможность приведенных сопоставлений, то появление в аланских древностях подносов-блюд и столиков-блюд было связано с историей выхода на историческую арену аланов, которую многие исследователи сегодня связывают с миграционными процессами, начальный импульс которых лежал на крайнем востоке расселения ираноязычных народов в прошлом. Там они находились в разнообразных по уровню и интенсивности контактах, включая культурные, в частности, с хуннами и Хань. Аланские образцы представляли собой две линии, обнаруживающие свои истоки далеко на востоке азиатского региона.

Первая представлена вырезанными из одного куска дерева подносами-блюдами на четырех стационарных ножках, вторая – столиками-блюдами на трех съемных ножках. Испытание временем выдержала вторая линия, непосредственно выводящая на осетинские образцы, чему мог способствовать переход населения к более оседлому образу жизни. Археологические же данные позволяют надежно связывать осетинские столики-фынги не с общим «древнеиранским миром» (Калоев Б.А. 1999. С. 19; Гостиева Л.Г. 2013. С. 652), а именно с аланскими деревянными столиками-фынгами раннего средневековья.

Такое решение, в частности, позволяет отдать приоритет собственно иранской этимологии названия осетинских столиков «фингæ/фынг» (Расторгуева В.С., Эдельман Д.И. 2007. С. 492; Дзиццойты Ю.А. 2003. С. 198). Пре-

жде предлагавшееся решение (Абаев В.И. 1949. С. 56; 1958. С. 497-498), конечно, остается в силе, но дает возможность и предполагать последующее влияние или контаминацию. Но сложно сказать, учитывая и балкаро-карачаевское название такого столика, является ли оно указанием на независимое, с возможным дополнительным сторонним влиянием, появление таких образцов у ираноязычных кочевников.

Оставляя, не имея должных фактов, открытым вопрос о том, можно ли «по материалам индоевропейского языкознания», как полагают исследователи, удревнять источник появления таких столиков «вплоть до эпохи скифских древностей» (Уарзиати В.С. 1990а. С. 121), утверждать, что их «истоки уходят еще в скифскую эпоху» (Кузнецов В.А. 2005. С. 69), ограничимся фактом фиксации предметов в аланских раннесредневековых древностях при несомненной связи таких образцов с осетинскими столиками-фынгами. Видимо, изображение столика в склепе Анфестерия послужило основанием для утверждения, что «… функции «фынга»… полностью соответствуют тем функциям, которые выявляются в археологических исследованиях, причем, с I в. н. э.» (Кузнецов В.А. 1993. С. 159). Даже при таком подходе следует учитывать приведенные ниже наблюдения по поводу данного изображения.

Рассматривать же карачаево-балкарские «столы-треножки» как одно из отражений сугубо «большой этнографической общности между многими современными и древними тюркскими народами» (Мизиев И.М. 1991а. С. 144), нет никаких оснований. Кроме того, вновь отметим, что известные образцы трехногих столиков фиксируются именно в аланских раннесредневековых погребениях Северного Кавказа и ни разу не встречены в тюркских погребениях, как в данном регионе, так и за его пределами. Абсолютной выдумкой, порой выраженной через грубые нападки на своих оппонентов, являются утверждения по интересующей проблеме И.М. Мизиева (История Балкарии… 2010. С. 461; 2010а. С. 207, 355), не имеющие ничего общего с научной аргументацией и этикой. Ни в одном скифском погребении не находили деревянных столиков, как утверждает И.М. Мизиев (История Балкарии… 2010б. С. 335).

Нет никаких оснований для утверждения (Народы Карачаево-Черкессии… 1998. С. 218) о появлении круглых деревянных столиков-тепси карачаевцев не позднее скифской эпохи, причем, с псевдонаучными попытками отнести исторических скифов и алан к тюркоязычным народам. Также и наблюдения о схожести найденных в аланских погребениях столиков на трех ножках с ингушскими традиционными столиками (шу, кхоког) (Кодзоев Н. Д. 2016. С. 31) сопряжены с псевдонаучными утверждениями об аланском происхождении ингушей. Следует обратить также внимание, что трехногие столики не представлены в этнографическом быту народов Дагестана, кроме аварцев, что свидетельствует о затухании традиции их использования к северо-восточной части Предкавказья. Причем, если в осетинской традиции вырабатывается отдельное название для столика-фынга, то у балкарцев и карачаевцев его название восходит к определению тарелки, а сам столик не имеет аналогий у других тюркских народов. Также и у ингушей название столика оказывается и названием большой неглубокой тарелки (Агиева Л. Т. 2015. С. 100).

Общий круг находок, сопоставимых с аланскими образцами подносов-блюд, позволяет предполагать, что аланские подносы-блюда связаны своим происхождением с центральноазиатскими и иными восточными регионами и не могут быть строго отнесены к тюркскому влиянию. Видимо, в пользу такого решения дополнительно свидетельствует деревянный круглый образец на четырех ножках из погребения № 700 Усть-Альминского могильника, которое можно связать с проникновением поздних сарматов (Пуздровский А. Е. 2007. С. 124, 159, 350, рис. 77, 415, рис. 141, 6). В раннесарматском женском погребении № 5, кургана № 27 могильника Жутово, видимо, сохранились следы деревянного подноса, на котором находились кости ног с лопаткой и ребра овцы. Следы от деревянных ножек глубиной и диаметром в 3 см составляли прямоугольник 17×25 см (Скрипкин А. С., Шинкарь О. А. 2010. С. 133, 135).

Следует полагать, что изначально деревянный образец на четырех ножках имел прямоугольную, овальную или подпрямоугольную форму. Материалы этих погребений свидетельствуют

о связи или тесных контактах их хозяев с дальними азиатскими регионами. Причем, появление этих образцов на столетия опережает появление отмеченных северокавказских и северопричерноморских образцов, устанавливая факт их давнего бытования в сармато-аланской среде. Но необходимо уточниться, что относить подносы-блюда только к материалам «савромато-сарматского круга племен» и считать их показателем присутствия именно сарматов (Подушкин А. Н. 2000. С. 132, 151) нет оснований.

Однако приведенные рассуждения об истоках появления соответствующих аланских образцов следует считать предварительными и нуждающимися в дальнейшей верификации за счет более точных археологических данных. Возможно, только дальнейшие открытия позволят придти к более обоснованным решениям. Как мы уже указывали, не всегда и уже известные нам находки, в силу их сохранности на момент открытия или формы введения в научный оборот, позволяют их надежно идентифицировать.

Например, в катакомбном погребении № 52 Чегемского кургана-кладбища, входящим в группу погребений II-I вв. до н. э. данного могильника, был зафиксирован древесный тлен подпрямоугольной формы, размером 15×43 см. Он был предположительно идентифицирован с остатками шкатулки (Керефов Б. М. 1985. С. 150, 239, рис. 12). Другие исследователи посчитали, что это – «… предмет, весьма напоминающий аланский культовый столик-фынг» (Берлизов Н. Е. 1996. С. 113). Полностью исключать возможность соответствующего подхода к решению нельзя, но следует отклонить его определение как «столик-фынг».

Что касается аланских трехногих столиков-фынгов, с которыми непосредственно связаны осетинские образцы столиков-фынгов, то они принципиально отличались от подносов-блюд тем, что существовали только образцы со съемными ножками, изготовленными отдельно от столешницы, тогда как для подносов-блюд были близкие параллели в обычных блюдах. Эта неизменная черта аланских трехногих столиков-фынгов диктовала такую сложность конструкции, как вырезание или вытачивание из одного куска дерева столешницы и основания или оснований с вырезанными пазами для крепления съемных ножек.

Ножки вытачивались отдельно, т. к. их изготовление из одного куска дерева со столешницей было бы неоправданно трудоемко и непрактично. Вторая характеристика относилась бы и к способу хранения таких столиков в условиях кочевого хозяйства. Отличается и количество ножек у столиков-фынгов и подносов-блюд. Как показывают находки, столешницы аланских столиков-фынгов были круглыми, тогда как у подносов-блюд – прямоугольными и подпрямоугольными. В целом, сами ведущие формы подносов-блюд и столиков-фынгов резко отличны даже на визуальном уровне.

Функционирование трехногих столиков-фынгов должно было быть обусловлено иной традицией употребления пищи, отличавшейся от традиции с подносами-блюдами, которые неразрывно связаны с обычными блюдами. Сама вертикальная направленность форм столиков-фынгов наглядно отличала их от приземистых подносов-блюд на сравнительно невысоких ножках с горизонтальной направленностью форм. Такая разнонаправленность форм могла отражать и разность посадки, непосредственно на земле или полу помещения для подносов-блюд и на стульях или иных предметах для столиков-фынгов.

По мере же усиления оседания населения приоритет в использовании все более отдавался столикам-фынгам. Они могли использоваться для подачи не только мясных блюд, но и для подачи блюд и напитков в иной посуде. Учитывая тесные связи аланов на западе, например, с греческими центрами Боспора и Северного Причерноморья, нельзя исключать дополнительного влияния на аланскую традицию со стороны греческой.

На территории Северной Осетии к находкам деревянных трехногих столиков-фынгов, если не считать краткие данные по Архонскому могильнику из раскопок Е. Г. Пчелиной в 1938 г., в настоящее время можно добавить находки из погребений, предварительно датируемых VIII-X вв., аланского катакомбного могильника у высокогорного селения Даргавс. Согласно известным на сегодняшний момент данным, находка из погребения № 1, исследованного в 1993 г., представляла собой круглую столешницу толщиной 3,5 см и диаметром около 40 см с небольшим верти-

кальным бортиком по периметру. В утолщенном основании столешницы, диаметром около 17 см, были прорезаны по периметру три прямоугольных паза для крепления шпеньков ножек. Фрагменты ножек также сохранились.

Для их фиксации деревянными колышками-штифтами были просверлены боковые отверстия. В центре основания отмечается еще один паз подквадратной формы, что прямо сопоставимо с упоминавшимся выше креплением-связкой на одном из образцов осетинского фынга. Сохранившийся фрагмент ножки имел длину – 19 см, в сечении – 4×2,5см (Дзаттиаты Р. Г. 2010. С. 56, 78, 95, табл. XI, 1-2; 2014. С. 66, таб. XI). Для сравнения можно указать, что образец из могильника Рим-горский имел диаметр столешницы 36 см и общую высоту – 25 см (Кузнецов В. А. 1971. С. 142).

По заключению исследователей, в целом, вещевой комплекс катакомбы №1 достаточно близок по хронологии и, видимо, относится, в основном, ко второй половине IX – середине X вв. (Албегова (Царикаева З. Х., Успенский П. С. 2017). Если подтвердиться информация по находкам из катакомбы XI Архонскому могильнику, то его образцы определят самое раннее из фиксируемого время существования у алан подобных столиков. В противном случае на такую роль будут претендовать образцы из Даргавсского могильника. Вместе с тем, следует учитывать, что материалы из раскопок Е. Г. Пчелиной подробно не анализировались исследователями, и возможны поправки хронологических рамок для открытых ею погребений (Кузнецов В. А. 1962. С. 20-21).

В настоящее время даргавсская находка хранится в фондах Национального музея РСО-А (КМСО 9928). Непосредственный осмотр предмета позволяет привести следующие данные. Сохранившийся фрагмент – 12×20 см (Таб. 7-8). Основание столешницы имеет диаметр 16,5 см и высоту – 3 см (Таб. 8). Полностью сохранилось два врезных паза прямоугольной формы для крепления ножек в ~ 2 см от края основания столешницы. Точнее, пазы имеют подпрямоугольную форму. Размеры – 3,5×2,5 см и 3,5×2 см. Глубина пазов – 2,6 см. От третьего паза сохранились только

фрагменты двух стенок из-за утраты части основания. Центральный паз – 1,7×1,2 см.

Хорошо сохранились два просверленных в основании столешницы отверстия для крепления вставленных в пазы шпеньков ножек. Они просверлены на расстоянии 1,5 см от верхнего края основания столешницы и имеют диаметр 1 см и 0,8 см. Видимо, различие в диаметрах обусловлено деформацией предмета, что следует учитывать при оценке всех остальных приводимых параметров. К сожалению, сохранившийся фрагмент стола не позволяет определиться с возможностью использования при его изготовлении токарного станка.

Кроме самой столешницы сохранилось пять фрагментов ножек. Все ножки явно вырезаны вручную (Таб. 9, 1-2, 10, 1-2, 11, 1-3). Три из них составляют верхние окончания ножек, обработанные для вставления в пазы.

1. Фрагмент размером 21,5×3,6 см. Несколько деформирован (Таб. 9, 1-2). В разрезе – овальный – 3,6×3,3 см. Ширина уменьшает к противоположному от верхней части окончанию от 3,6 см до 3, 3 см. Основание шпенька вырезано на глубину 1,2 см. Основание плоское, несколько поднимающееся под небольшим углом по направлению к шпеньку. Противоположной площадке стороне шпенька придана несколько округлая форма. Высота шпенька – 3 см, наибольшая толщина – 1,5 см. В 1 см от основания шпенька просверлено отверстие для колышка-штифта размером 1×0,8 см. Шпенек, несомненно, вставлялся в паз округлой стороной в сторону центра основания столешницы.

2. Фрагмент размером 17×3,5 см. В разрезе овальный – 3,5×2,7 см. Ширина несколько уменьшается в центральной части фрагмента (Таб. 10, 1-2). Основание шпенька вырезано на глубину 2 см. Основание плоское, несколько поднимающееся под небольшим углом по направлению к шпеньку. Противоположной площадке стороне шпенька придана несколько округлая форма. Высота шпенька – 3 см, наибольшая толщина – 1,5 см. В 1,2 см от основания шпенька просверлено отверстие для колышка-штифта, утратившее в результате разрушения материала свою полную форму. Диаметр отверстия – 0,8 см.

3. Фрагмент размером 23×3,5 см. В разрезе овальный – 3,5×2,5 см. Ширина уменьшает к противоположному от верхней части окончанию (Таб. 11, 1). Противоположное окончание в разрезе 2×2см. Судя по вырезанному основанию шпенька, аналогичному указанным выше, фрагмент представляет собой верхнюю часть ножки, утратившую сам шпенек. Напомним, что, например, и на алтайских образцах наблюдалось расширение ножки к ее верхней части.

4. Фрагмент размером 15×3,5 см. В разрезе овальный – 3,5×3 см (Таб. 11, 2).

5. Фрагмент размером 13×3,5 см. В разрезе овальный – 3,5×2,5 см (Таб. 11, 3).

Овальная в разрезе форма ножек дополнительно позволяет полагать, что ножки вырезались вручную. В верхней части при вставлении их в пазы указанным выше способом они полностью скрывали пазы. По направлению к полу ножки сужались.

В уже упоминавшемся погребении № 72, исследованном в 2008 г., был обнаружен другой столик-фынг почти аналогичной конструкции, но с явными следами токарного производства. По периметру столешницы шел невысокий и широкий бортик. В пазах для крепления ножек в основании столешницы также фиксировались сквозные отверстия для ее фиксации деревянным колышком-штифтом, остатки которых наблюдались в самих отверстиях. На краю столешницы фиксировались два расположенных рядом небольших отверстия. Также сохранился фрагмент точеной ножки, которой была придана фигурная форма.

К сожалению, состояние данного образца к моменту находки (Таб. 12) не позволило его полностью сохранить, и часть столешницы, в конечном итоге, была утрачена. В настоящее время находка также хранится в фондах Национального музея РСО-А. Непосредственный осмотр предмета позволяет привести следующие данные. Сохранившийся фрагмент – 36×23,5 см (Таб. 13). Данный фрагмент позволяет полностью определить диаметр столешницы – 36 см. Основание столешницы имеет диаметр 16 см и высоту – 3 см.

На двух сохранившихся, противоположных частях внешней стороны столешницы зафиксирован бортик, идущий по ее краю.

Ширина бортика – 3 см, высота – 0,5 см. Толщина столешницы на данных частях фрагмента – 1,5 см. На расстоянии 0,5 см от края столешницы фиксируется отверстие диаметром 0,5 см. В 1 см от него наблюдается и утратившее в результате разрушения материала свою полную форму еще одно такое же отверстие. Как уже отмечалось, данные отверстия, полностью сохранявшиеся на момент открытия, несомненно, служили для продевания петли, необходимой при подвешивании столика.

На оборотной стороне столешницы (Таб. 14), выступающей на 10 см от основания, сохранились явные следы токарной обработки. По самому краю идут параллельные борозды (врезные линии). Этот пояс борозд затем сменяется поясом параллельных рельефных (выступающих) валиков. Расстояние между бороздами и толщина выступающих валиков ~ 0,2 см. В 7 см от края столешницы проходит еще один выступающий валик толщиной ~ 0,3 см.

В целом, борозды и валики (украшение одним или двумя рельефными валиками отмечается (Иерусалимская А.А. 2012. С. 336) на деревянной посуде могильника Мощевая Балка) украшают внутреннюю сторону столешницы простым линейно-круговым орнаментом. Но данный орнамент не мог быть виден во время использования столика при принятии пищи и пр. Если сопоставить простое орнаментальное украшение оборотной стороны столешницы с фактом наличия на краю столешницы двух отверстий для продевания петли, то следует полагать, что орнамент попадал на обозрение при вертикальном подвешивании столешницы соответствующей стороной к смотрящему. Следует отметить, что все найденные в аланских погребениях столики-фынги были установлены на ножках. Только в данном случае столик-фынг был помещен в погребение в разобранном виде, поставлен на ребро и прислонен к стенке, подобно блюду из кургана Аржан-2.

Дополнительную орнаментальную фигуру могло представлять собой воронкообразное углубление на основании столешницы, сужающееся по направлению к центральному врезному пазу на глубину 0,7 см, непосредственно на котором оно завершалось. Углубление начиналось в 3 см от края основания столешницы, имея диаметр в верхней части 8,6 см. Если такое углубление име-

ло и какое-то утилитарное предназначение, то оно остается неопределенным.

По периметру основания столешницы, между ее краем и углублением (ширина – 3,7 см) врезаны три паза подпрямоугольной формы, один из которых несколько утратил в результате разрушения материала свою первоначальную форму. Размеры двух пазов – 3×2 см, третьего паза – 3,2×2 см. Глубина одного из свободных от остатков ножек паза – 3 см, т. е. паз был вырезан ровно на глубину основания столешницы. Один из пазов, со скошенной поверхностью со стороны отверстия для вставки колышка-штифта, наглядно позволяет полагать, что конструкция шпенька ножки была аналогичной или очень близкой конструкции на ножках столика из катакомбы № 1, а ножки вставлялись по тому же принципу. Центральный паз имел размеры 2,7×2,5 см.

Отверстия для крепления вставленных в пазы шпеньков ножек просверлены на расстоянии 1 см от верхнего края основания столешницы и имеют диаметр 0,5 см. В двух из них сохранились остатки колышек-штифтов. Диаметр отверстий на основании столешницы равен диаметру отверстий на краю столешницы. Следует заключить, что все отверстия сверлились одним и тем же инструментом, т. е. отверстия на краю столешницы для продевания петли были просверлены сразу, непосредственно в процессе изготовления столика.

Следует также указать, что размеры и внешний вид центральных врезных пазов на основаниях столешниц из обоих даргавсских погребений явно отличен от пазов, врезанных по периметру оснований столешниц. Последние, несомненно, предназначены для вставки и фиксации ножек. Надо полагать, что центральные пазы служили не для вставки и фиксации ножек, а для иного элемента всей конструкции столиков. Скорее всего, это было крепление, более короткое, чем ножки, от которого отходили крепления-связки к располагавшимся вокруг ножкам, по типу упоминавшихся выше креплений на одном из видов традиционных осетинских столиков-фынгов. К сожалению, нет никакой возможности определить непосредственно материал и возможный способ установки таких креплений-связок.

Также сохранилось четыре фрагмента от ножек. В разрезе – овальные.

1. Фрагмент размером 3,5×2,6 см.

2. Фрагмент размером 5,8×3 см. На фрагменте отмечается «полоса» из двух параллельных врезных борозд на расстоянии 0,8 см друг от друга.

3. Фрагмент размером 8×4 см.

4. Фрагмент размером 13×3,8 см. Возможно, он остался от верхнего окончания ножки (Таб. 15, 1-2), в пользу чего может свидетельствовать основание шпенька, аналогичное на ножках из погребения № 1, и сам шпенек, сохранившийся длиной на 1 см. Фрагмент сужается в противоположной стороне, где он в разрезе овальный – 2,8×1,9 см. Следует полагать, что ножка, в целом, сужалась по направлению к полу. Фрагмент украшен двумя «полосами», как на фрагменте № 2, расположенными на расстоянии 4,4 см друг от друга. Врезные бороздки достаточно глубокие. Заметим, что придание фигурных форм ножкам характерно и для северокавказских столиков, в том числе и осетинских. Сложно сказать, должна ли свидетельствовать некоторая изогнутость верхних частей ножек об общей конфигурции всех ножек. Е. Г. Пчелина указывала, что у осетинских столиков с круглой столешницей все три ножки были слегка согнутыми (Пчелина Е. Г. 1930. С. 36). Однако известные образцы не подтверждают такого строго правила.

Что касается принципа фиксации ножки колышком-штифтом, то он представлен, например, в бронзовом образце основания для ножки в одном из погребений Алтая (Кубарев В. Д., Шульга П. И. 2007. С. 62-63, 200, рис. 5, 201, рис. 6). Данный принцип представлен на раннесредневековых деревянных пеналах из Мощевой Балки, типа осетинских бынаты хицау. В них деревянный колышек вставлялся через отверстие крышки в сверлину в крае передней стенки (Иерусалимская А. А. 1983. С. 106, 107, рис. 7, 1).

В даргавсском образце дополнительно фиксировалась пара отверстий на краю столешницы, примерно, в 1 см друг от друга. Бесспорно, отверстия предназначались для продевания веревочной или иной петли, на которой было легко подвесить

столик. Интересно, что, как уже отмечалось, сам столик был вертикально прислонен к стенке катакомбы, располагаясь ближе к голове погребенного. Возможно, в какой-то степени такое расположение могло имитировать подвешивание предмета на стену. Следов от подвешивания на стенке камеры катакомбы не обнаружено.

Подобные отверстия для продевания петли из проволоки или бронзового кольца фиксировались на деревянной посуде из Змейского могильника. Параллель указанным образцам усматривали в темно-коричневой лепной чаше с носиком-сливом и двумя отверстиями на венчике из аланской катакомбы у с. Алагир VIII-IX вв., которая предположительно использовалась «как один из предметов походной амуниции воина». В Мощевой Балке представлен образец с кожаной петлей. Пара отверстий для подвешивания зафиксирована на маленьком горшочке из аланской катакомбы № 22 Старосалтовского могильника (Кузнецов В. А. 1961. С. 70; 1962. С. 38; 1980. С. 80, 84, рис. 3, 2, 89; Каминский В. Н. 1984. С. 158-159, 162, рис. 1, 3; Аксенов В. С. 1999. С. 139, 149, рис. 8, 12; Иерусалимская А. А. 2012. С. 337, ил. 210б, 338).

Видимо, для того же служили отверстия на ручках или в бортиках деревянных блюд, в ручках ковшей, кружек и кубков из скифских, сарматских и иных погребений, причем, и металлических (Мелюкова А. И. 1989. С. 110; Кубарев В. Д., Шульга П. И. 2007. С. 62; Петренко В. Г., Маслов В. Е., Канторович А. Р. 2009. С. 227-228; Сергацков И. В. 2009. С. 237; Кисель В. А. 2013. С. 52), в том числе упоминавшихся ранее. Представлены они и на образцах деревянной посуды из самого Даргавсского могильника (Дзаттиаты Р. Г. 2014. С. 100, таб. XLVII, 63). Кстати, одновременное обнаружение в даргавсском погребении подноса-блюда и столика дополнительно свидетельствует о наличии между ними, по крайней мере, к тому времени, функциональной дифференциации у местного аланского общества. О том же, в целом, свидетельствуют и другие находки из Архонского и Даргавского катакомбных могильников.

Кроме того, хотя в погребении №1 рядом со столиком находился опрокинутый кувшин, но следует полагать, что непосред-

ственно на столик, лежавший на дне камеры, никакая посуда или пища не выставлялись. В погребении № 72 столик располагался в том же месте, что и в погребении № 1. Но он, как уже отмечалось, был приподнят и прислонен к боковой стенке камеры, что изначально препятствует возможности расположения на нем чего-либо.

Можно предположить, что столик был посвящен покойному, что в осетинской этнографии зафиксировано для «Новогодних годовых поминок»» (Цуциев А. А. 2009. С. 200). Одновременно на деревянном подносе-блюде была выставлена деревянная миска с орехами. Видимо, следует полагать, что столики в даргавсских погребениях не были связаны с посвящением какой-либо пищи, а были сами посвящены и сопровождали покойного или покойных. Сложнее, в связи с краткостью информации, обстоит дело с примерами из Архонского могильника, хотя там столики были также зафиксированы у голов погребенных. На столиках из аланских катакомб в районе Пятигорья (Ставропольский край), судя по научным публикациям, столики служили и для постановки на них некоторой посуды с продуктами.

В целом, обнаруженные в аланских погребениях трехногие столики позволяют определить их основные конструкции, основанием чему служат особенности соединения ножек со столешницей. Первая представлена, например, описанными даргавсскими образцами. В них основание столешницы представляло собой круг меньшего по сравнению со столешницей диаметра. Ближе к краям такого круга врезались пазы для крепления ножек, которые просверливались от краев основания для дополнительной фиксации ножек деревянными колышками-штифтами.

Данная конструкция сопоставима в общих чертах с конструкцией столика-фынга Хасаутского могильника из раскопок А. П. Рунича. Как и для последующих находок, благодаря любезно предоставленным С. Н. Савенко материалам устанавливается, что диаметр столешница составлял 30 см. Образец имел подобное даргавсской находке основание столешницы. По периметру основания были врезаны три паза квадратной, точнее подквадратной формы. Центральный паз отсутствовал. Воронкообразного

углубления в центре основания, как на одном из даргавсских столиков-фынгов, насколько можно судить, нет. Но на данном месте отмечаются две линейно-круговые параллельные борозды. Еще четыре слабо выраженные линейно-круговые бороздки представлены на обратной стороне столешницы. Все они, во-первых, свидетельствую о токарной обработке, как и даргавсского образца, во-вторых, об общей с ним орнаментальной схеме. Токарное производство может, кроме того, свидетельствовать о ремесленном, т. е. массовом производстве таких образцов. Тому могло способствовать, например, не вырезание отдельных оснований для крепления ножек, а токарное вытачивание единого основания, что должно было заметно уменьшить трудозатраты и время производства.

По сравнению с даргавсским образцом конструкция хасаутского столика-фынга имеет более простую схему и менее трудозатратна. Отсутствует элемент центрального крепления. Отсутствуют отверстия для применения колышек-штифтов, что должно указывать и на отсутствие просверленных шпеньков ножек. Выраженного бортика по периметру столешницы не наблюдается, поскольку столешница выполнена в форме блюда с плавно поднимающимися стенками. В целом, имея общую схему для крепления ножек, они отличаются деталями данного крепления (более сложное у даргавсских образцов, у одного из которых имеется и дополнительное воронкообразное углубление, ведущее к центральному пазу). Четко отличаются формы столешниц.

А. П. Рунич сопроводил публикацию находки указанием на отмеченное И. И. Иванюковым и М. М. Ковалевским наличие в данном Хасаутском могильнике столиков (Рунич А. П. 1971. С. 174, сн. 13). Однако, как мы выяснили, сведения И. И. Иванюкова и М. М. Ковалевского не могут быть привлечены в таком контексте. Хасаутский столик-фынг А. П. Рунич сопоставлял со столиками из катакомб на Рим-горе, которые он считал совершенно аналогичными и датировал XI-XII вв. (Рунич А. П. 1971. С. 177). В другой своей публикации автор датирует катакомбы X-XII вв. и называет среди находок «дубовые столики» (Рунич А. П. 1973. С. 165), среди которых, несомненно, представлен столик из ката-

комбы № 48. Если под другим «столиком» подразумевался упоминавшийся образец (Кузнецов В. А. 2014. Рис. 48, 1), то он может сопоставляться с образцом, отмеченным И. И. Иванюковым и М. М. Ковалевским, но никак не с образцом из катакомбы № 48. Столики-фынги в катакомбах №№ 48 и 52 располагались влево от входа в камеры, по линии голов погребенных.

Опубликованный А. П. Руничем рисунок рим-горского образца из катакомбы № 48 должен был иметь иное крепление ножек, чем находка того же исследователя из Хасаутского могильника. Судя по изображению, у него под каждую ножку готовилось отдельное выступающее круглое основание с вырезанным внутренним пазом для крепления ножки. Диаметр ножек был несколько меньше диаметра основания в месте их соприкосновения. Еще меньшим диаметром были шпеньки ножек. К сожалению, отчет автора раскопок не содержит сколь-нибудь пространного описания найденных столиков (Рунич А. П. 1966. С. 6, 9).

Видимо, круглые основания послужили поводом для утверждения о круглых пазах для вставления ножек (Кузнецов В. А. 1993. С. 159; Цуциев А. А. 2009. С. 201). Однако, строго говоря, форма пазов в публикации не оговаривалась. Не исключено, что она была подквадратной, как и на известных других образцах. Такая форма, несомненно, более удобна для вырезания, чем круглая. Кроме того, в изображении разреза столика, представленного в публикации А. П. Рунича, паз проходит сквозь основание и практически сквозь столешницу (Рунич А. П. 203, рис. 6,1). Насколько рисунок соответствует действительной конструкции сложно судить без дополнительных оснований.

Таким образом, конструкция данного столика-фынга могильника Рим-гора отлична от вариантов конструкции столиков-фынгов могильников Даргавса и Хасаута. В то же время, как и в хасаутском образце, столешница выполнена в форме блюда с плавно поднимающимися стенками, но с выраженным горизонтальным, отогнутым наружу бортиком. Видимо, следует особо отметить, что обе конструкции были параллельно представлены в образцах осетинских столиков-фынгов. Выступающие основания были круглой или квадратной формы (Пчелина Е. Г. 1930. С. 36).

Следует также отметить, что публикация А. П. Руничем материалов могильника Рим-гора для катакомбы № 52 сопровождается только указанием на находку здесь «круглого столика на трех ножках» (Рунич П. А. 1970. С. 206). Конкретных параметров, изображения или указания на его идентичность со столиком из катакомбы № 48 не приводится. По рисунку из отчета А. П. Рунича, фрагментированная столешница с горизонтальным отогнутым наружу бортиком имела более глубокую форму, чем столешница из катакомбы № 48. Насколько можно понять по рисунку, выступающие основание или основания для крепления ножек отсутствовали, что могло бы указывать на их крепление через сквозные отверстия в столешнице. Однако в изображении разреза столика такое положение не наблюдается. Таким образом, столики-фынги из Рим-горского могильника не только не аналогичны столику-фынгу из Хасаутского могильника, но и различны между собой.

Указание А. П. Рунича на сопоставимые столики из могильника Рим-гора могло бы включить в круг рассмотрения подносы-блюда на стационарных ножках, типа находки из катакомбы № 7 (60). Такой образец имеет столешницу в форме блюда с плавно поднимающимися боковыми стенками. Но, как уже отмечалось, такие образцы не могут прямо сопоставляться со столиками-фынгами.

Что касается образца столика-фынга из могильника Кольцо-Гора, то судить о его конструктивных особенностях без дополнительной информации сложно. «Части деревянного столика на трех ножках» происходят из катакомбы, датируемой вместе с еще двумя погребениями концом XI-первой половиной XII вв. Катакомба содержала остатки обвалившегося в нее конского погребения и была ограблена в древности. Столик-фынг был обнаружен в перевернутом положении, остатками ножек вверх. Удалось зафиксировать общий диаметр столешницы – 33 см. Столешница сильно истлела.

По рисунку из публикации материалов погребения (Савенко С. Н. 1986. С. 88, рис. 3, 1), а также благодаря любезно предоставленным материалам и консультациям С. Н. Савенко и Я. Б. Бе-

резина, ножки, круглые в сечении, крепились к столешнице через сквозные в столешнице отверстия, что могло бы напоминать о креплении ножек столика из катакомбы №48 могильника Рим-гора. Отверстия были примерно в два раза меньшего диаметра, чем диаметр ножек со стороны их прилегания к столешнице снизу. Таким образом, ножки должны были иметь выраженные шпеньки для крепления, а общее или отдельные основания для их крепления отсутствовали. К сожалению, форма шпеньков не оговаривается, но, возможно, в данном случае она было круглой. Как отмечалось выше, Е. Г. Пчелина отрицала подобное крепление для осетинских столиков-фынгов, что не совсем верно. К сожалению, состояние столешницы не позволило определиться с ее общей конфигурацией, с наличием или отсутствием у столешницы бортика (на опубликованном рисунке плоская столешница без бортика). Но, бесспорно, столик-фынг из могильника Кольцо-Гора представлял собой третью конструкцию аланских деревянных столиков.

Видимо, следует обратить внимание еще на одну деталь. Даргавские столики-фынги имеют практически плоскую или несколько вогнутую столешницу, что во втором случае трудно отличить от последующей деформации. Образец из катакомбы № 72 надежно сохраняет форму широкого бортика. Такая форма плоской или несколько вогнутой столешницы с широким бортиком сопоставима с формами даргавсских же подносов-блюд из катакомб №№ 28 (второй поднос-блюдо), 72, 80. Близки ей и формы бортиков подносов-блюд из галиатского склепа.

Поэтому попробуем предположить, что указанные детали форм подносов-блюд могли повлиять на выработку соответствующих деталей форм столиков-фынгов. Такому предположению способствует и сравнение с формами столиков-фынгов из других могильников, у которых столешницы близки формам глубоких блюд. Напомним, что рим-горский образец, имея столешницу в форме глубокого блюда, одновременно получил выраженный горизонтальный бортик, отогнутый наружу. Возможно, как отмечалось выше для образцов подносов-блюд из Архонского могильника и катакомбы № 72 Даргавсского могильника, широкие бортики появились для удобства переноса предметов.

Мы можем вполне обоснованно полагать, что осетинский столик-фынг, действительно, является прямым наследником аланских столиков-фынгов. Но у нас нет надежной возможности отдельно проследить его генетическую связь с индоевропейским миром, как полагают некоторые авторы (Чибиров Л. А. 2013. С. 544). Нет никаких оснований сопоставлять осетинский столик-фынг с древними алтайскими образцами, среди которых нет трехногих экземпляров, а также сопоставлять столик-фынг с овальными подносами-блюдами на четырех стационарных ножках из Даргавса и Алтая (Таказов Ф. М. 2017. С. 131, 134).

Сам столик-фынг пользовался особым уважением, граничившим со святостью. Его именем клялись и проклинали. Наряду с надочажной цепью он был наиболее сакрально значимым предметом в осетинском доме. Как отмечают исследователи, в быту осетин столик-фынг, в отличие от столиков у других северокавказских народов, кроме утилитарного имел еще и ярко выраженные культовые функции (Кокиев С. В. 1885. С. 81; Пчелина Е. Г. 1930. С. 34; Уарзиати В. С. 1986. С. 112; 1995. С. 111; Uarziati V. 1988. P. 106-109; Хадикова А. Х. 2014. С. 339).

Среди представлений об отношении к столу, в целом, и о его реакции на неуважительное отношение присутствуют и следующие. Участникам застолья не позволялось одновременно покидать стол. В случае необходимости ведения хотя бы части застолья при вставании его участников, один из участников застолья обязательно оставался сидеть. Данное правило объясняется тем, что стол мог обидеться за такое отношение к нему и убежать. Святость стола все же не мешала один раз в год использовать его как своеобразное «средство передвижения». Так, в день святого Тутыра дети катались на опрокинутых столиках, чтобы очистить их от жира (Дзуцев Х. В., Смирнова Я. С. 1993. С. 84-85).

Кроме того, столик мог, как и у других кавказских народов (Студенецкая Е. Н. 1948. С. 120; Дмитриев В. А. 1979. С. 97), служить жертвенником, на котором закалывалось жертвенное животное, или сам выступать в качестве жертвы покойнику (Пчелина Е. Г. 1930. С. 34-36; Уарзиати В. С. 1990. С. 170; 1995. С. 108-114; Кузнецов В. А. 1971. С. 142; 1993. С. 156; Салби-

ев Т.К. 2014. С. 359; Цораев З.У. 2014. С. 272). Е.Г. Пчелина, со ссылкой на примеры из высокогорных частей ущелий Южной Осетии, полагала, что осетинские столики с круглой столешницей стали использоваться для простого принятия пищи позднее. Изначально они использовались для молитвенного выставления перед старшим, после чего они убирались и замещались столиками с прямоуголной столешницей (Пчелина Е.Г. 1930. С. 34-35; 2013. С. 99). Однако подобное ограниченное ритуальное использование столиков более, насколько известно, не подтверждается по другим местностям Осетии.

Без точного указания упоминается о нахождении столиков в осетинских погребениях (Чибиров Л.А. 2008. С. 294). Но такая находка прямоугольной столешницы, например, представлена в склепе фамилии Битаровых в Нижнем Садоне, согласно отчету Е.Г. Пчелиной о раскопках 1928 г. (Пчелина Е.Г. 1928. С. 77). Видимо, фиксируемое археологически помещение таких столиков-фынгов в средневековых погребениях объясняется, в том числе, особой ролью погребенных, с которыми их родственники или соплеменники нуждались в продолжении «общения». Такую роль в свое время могли играть и деревянные подносы-блюда, что может уточнить их полагаемую жертвенную роль на каменном тюркском изваянии из Ак-Товурака (Кубарев В.Д. 1984. С. 36).

Таким образом, столик выступал и в роли медиатора, обеспечивавшего общение между мирами, что может дать ответ на давно поставленные исследователями вопросы (Иерусалимская А.А. 1983. С. 112; Охонько Н.А. 1983. С. 89). В Дигории был зафиксирован и специальный ритуал со столиком-фингæ, в ходе которого происходило своеобразное общение с «потусторонним миром» в целях предотвращения смерти младенца (Дзуцев Х.В., Бесаева Т.З. 1994. С. 30).

Как отмечалось ранее, некоторые исследователи сопоставляли, хоть и явно ошибочно, осетинские столики-фынги с деревянными подносами-блюдами. Те, в свою очередь, сравнивались с каменными алтариками ранних кочевников Южного Приуралья (Смирнов К.Ф. 1964. С. 162-170; Кадырбаев М.К. 1977. С. 204-212; Васильев В.Н. 1998. С. 25-43; Мошкова М.Г. 1999.

С. 96-101; Федоров В. К. 2000. С. 49-69; 2001. С. 21-49). Полагалось, что они копировали каменные жертвенники.

Конечно, вряд ли они просто копировали каменные образцы. Мы не можем надежно отказаться от допуска, что имеем дело с независимой выработкой близких форм, обусловленной функциональной необходимостью. Как уже указывалось, деревянные подносы-блюда достаточно близки обычным деревянным подносам.

В условиях предлагавшихся сопоставлений логично, например, сближать последние, в том числе конструктивно, с савроматскими каменными образцами. Но те не всегда сопоставимы даже с южноуральскими каменными жертвенниками на ножках. Полагается и их иное функциональное предназначение (Брашинский И. Б. 1973. С. 51, рис. 20, 4, 56; Кореняко В. А. 1982. С. 224, рис. 1, 4, 225, рис. 2, 226, 227-228). Вместе с тем, известны савроматские и иные каменные блюда-жертвенники на четырех ножках (Смирнов К. Ф. 1962. С. 84, 86, рис. 32, 1; 1964. С. 162-164, 366, рис. 74).

Конечно, подобные сопоставления до сих пор остаются достаточно соблазнительными для исследователей. Тот же трехногий осетинский столик-фынг частью интересно сравнить с трехногими каменными алтарями с круглым блюдом из раннекочевнических погребений Южного Урала, нередко имевшими зооморфные украшения. Считалось даже, что они были заимствованы из Персии эпохи Сиалка. Как полагают исследователи, они отражали модель мира ираноязычных кочевников (Смирнов К. Ф. 1964. С. 168; Банников А. Л. 2009. С. 167). Параллели южноуральским образцам можно обнаружить в лице сакских жертвенников и котлов (Бернштам А. Н. 1949. С. 351, рис. 6, 352, рис. 7; Мартынов Г. С. 1955С. 151, рис. 63). Видимо, в данный круг включается и образец из Нартана.

Обозначать подносы-блюда как сугубо ритуальные (Подушкин А. Н. 2000. С. 114, 151; Дзаттиаты Р. Г. 2014а. С. 336; 2014б. С. 58-59) или как просто предметы хозяйственного инвентаря (Очир-Горяева М. 2012. С. 441), бытовой обстановки (Артамонов М. И. 1973. С. 51) не представляется корректным. Видимо,

следует признать более справедливыми следующие наблюдения. Как отмечали некоторые исследователи, единство конструкций «столиков-блюд» с алтарями и жертвенниками могло быть неслучайным. Использование в быту деревянных блюд, с ножками и без ножек, не исключало их сакрального значения при помещении в погребения. «Блюдо-столик» с уложенной на него мясной пищей, обычно вместе с ножом, мог, например, рассматриваться как жертвенник, обращенный к душе умершего сородича и божествам потустороннего мира (Кубарев В. Д., Шульга П. И. 2007. С. 63).

Исследователи усматривали параллель к осетинскому столику-фынгу в изображении трехногого столика в «склепе Анфестерия» (I в. до н. э.-I в. н. э.) из Керчи (Яценко С. А. 1995. С. 191; Таказов Ф. М. 2014. С. 131). Вместе с тем, справедливо отмечалось, что трехногие столики были известны еще в Минойском Крите и на Древнем Востоке, упоминаются они в «Илиаде» Гомера (Дмитриев В. А. 1979. С. 96) и, как столики для подачи мяса у фракийцев, в «Анабазисе» Ксенофонта, а также представлены в античной иконографии (Абаев В. И. 1958. С. 497-498; Уарзиаты В. С. 2005. С. 112, 113). Однако не стоило прямолинейно выводить (Кокиев Г. А. 1981. С. 73) трехногие осетинские столики-фынги и кресла из Ливии.

Сопоставление с изображением из «склепа Анфестерия» продиктовано, в первую очередь, «варварской сценой» всего изображения, которая позволяла исследователям связывать ее с сармато-аланским миром. Однако необходимо указать, что изображение столика в склепе Анфестерия нанесено отдельно от «варварской сцены». Рядом со столиком изображен антропоморфный персонаж в греческом хитоне. Сама форма столика позволяет отнести его к собственно греческим образцам. Остается напомнить, что греческие круглые столики на трех ножках, изготовленные обычно из дерева, реже мрамора или металла, получают широкое распространение с эпохи эллинизма (Цветаева Г. А. 1984. С. 227, 320, таб. CXXIX, 29). Появление треножных столиков относят к IV в. до н. э. Они непосредственно представлены и в погребениях. Так, кипарисовый столик был открыт in situ в некрополе Пантикапея

в плитовой гробнице I в. н. э. Его ножки украшали зооморфные изображения. Аналогичный столик изображен на стене склепа Сорака I в. н. э. (Козуб Ю. М. 1986. С. 505).

Трехногие жертвенники и столики, действительно, многократно встречаются в античной иконографии. Нередко они представлены, например, в погребальных изображениях из тех же греческих городов Северного Причерноморья, отмечаясь в сценах с покойными (Кулаковский Ю. 1896. С. 8, рис. 6, 44-51, табл. VI, XI; КБН. 2004. CIRB 302, 343, 365, 378, 412, 416, 496, 498, 509, 513, 564, 565, 588, 590, 596, 616, 638, 640, 667, 669, 674, 683, 684, 708, 833; 2004а. CIRB 884, 896, 1000, 1001, 1197, 1222). Как предполагают исследователи, подобные сцены загробной трапезы связаны с образом отца семейства (Савостина Е. А. 1987. С. 13-19), т. е. с первым в семье, ушедшим в иной мир.

Следует указать, что и согласно осетинским представлениям на том свете перед покойными стоят столики-фынги, на которых появляется посвященная им пища. Такая пища сама могла обозначаться как «фынг» (ПНТО. 1992. С. 151, 308, 418). Возможно, близкие представления существовали и у древних тюрков, если вспомнить упоминавшееся изображение на каменном тюркском изваянии из Ак-Товурака.

Интересно напомнить, с учетом приведенных наблюдений, о том, что осетинский столик-фынг был потенциально готов к передвижению. Согласно же греческим легендам, трехногие самодвижущиеся столики изготовлял для богов Гефест. Жертвенный столик-фынг также интересно сравнить с дельфийским треножником, с которого прорицала пифия, имитирующая собственное жертвоприношение, а сам треножник выступал вариантом оси мира, проходящей через три сферы мироздания. Через него открывался доступ в мир мертвых (Туаллагов А. А. 2001. С. 256-257).

Недавно, в связи с анализом образов трехногих (хромающих) волшебных коней осетинских фольклора и мифологии было обращено внимание на образ трехногого осетинского столика-фынга. За данными образами усмотрели выражение общей модели мира (Таказов Ф. М. 2014. С. 96; 2017. С. 134), что имеет параллели и с

другими решениями (Цораев З. У. 2014. С. 272). Нами также давно было обращено внимание на общую черту данных образов – трехногость, что связывалось не столько с озвученной гипотезой, сколько с выражением медиаторских способностей данных образов (Туаллагов А. А. 2001. С. 59, 256-257). В случае проведения параллелей между осетинскими трехногими столиками-фынгами и древними трехногими каменными алтариками-жертвенниками Приуралья гораздо интереснее полагаемая связь последних с трехчастной жертвой (Полидович Ю. Б. 2006. С. 362-364).

Что касается образа трехногих коней, в первую очередь, в осетинской традиции связанного с образом Уастырджи, то давно приходилось обращать внимание на два фалара восточного происхождения из раннесарматского погребения у с. Володарка III-II вв. до н. э. На них изображена популярная сцена побеждающего Химеру героя Беллерофонта на крылатом коне Пегасе. Но изображения отличаются от греческих аналогов. Явно нарушена реалистичность, отсутствует подразумевающееся копье в руке всадника, одетого в «скифики», а конь имеет всего три ноги (Туаллагов А. А. 1998. С. 126-127). Сравнение впоследствии было приведено и другими исследователями (Яценко С. А. 2000. С.267, сн.22; 2002. С. 514, сн. 2586).

Однако здесь следует уточниться. Трехногость осетинских столиков-фынгов отвечает простейшей и одновременно надежной форме стола (Уарзиати В. С. 2007. С. 124), что подтверждается многими примерами подобных столов, известных и задолго до появления таких аланских образцов в других этнокультурных традициях. Попытки отрицать такое положение (Таказов Ф. М. 2017. С. 132) неубедительны. Полагаемые при этом этикетные нормы должны относиться к более позднему осмыслению и объяснению. Предполагаемое выражение в трехногости медиаторских способностей столиков-фынгов, скорее, могло бы наложиться или сопровождать восприятие вполне утилитарной формы предмета, реальной, в отличие от образов волшебных коней.

Остается отметить, что с осетинскими столиками-фынгами сопоставляли и изображения четырехногих столиков в погребальных сценах на стенах аланской гробницы Кяфарского го-

родища (Охонько Н. А. 1983. С. 89; 1994. С. 24, 25). Но нельзя исключать, что на стенах гробницы изображены прямоугольные подносы-блюда на четырех ножках, учитывая, в том числе, отмечавшееся возможное изображение на таком предмете головы жертвенного животного. Вместе с тем, непосредственный осмотр автором изображений гробницы дает возможность усомниться в восприятии предмета на столике как головы жертвенного животного. Скорее, здесь изображена некая посудина с высокими стенками, типа осетинских пивных чаш.

Интересно, что жертвенного барана на осетинском столике располагали головой на север, а горлом на восток, т. е. в сторону благой, «верхней» половины скифской модели мира. Образ севера как верхнего мира и загробной обители представлен и в Нартовском эпосе осетин. И сам столик-фынг был связан с образом строго организованного пространства, мироздания.

О связи осетинского столика-фынга с образом мироздания, как полагают исследователи, свидетельствует его орнаментация в виде двух проведенных по кругу концентрических линий, в виде звезд, вписанных в круг или четырехугольник. Отмеченная геометрия орнаментации, в которой проявляются некоторые числовые значения, находит свое продолжение в анализе числового и связанного с ним геометрического кодов, применявшихся в конструкции столика в целом. Они имеют прямое отношение к качественно-количественной оценке модели мира, при которой столик-фынг, занимавший центральное положение в традиционном четырехугольном осетинском жилище, строго ориентированном по сторонам света, выступал сакральным центром микрокосма, выраженным через само жилище. Данное геометрическое соотношение круглого стола и квадратного жилища, т. е. геометрическая форма сочетания квадрата и круга, напоминает широко известную форму мандалы – олицетворения Вселенной. Следует полагать, что осетинский столик-фынг служил своеобразной проекцией мифологического в повседневную жизнь (Туганов М. 1977. С. 64; Цховребов З. Л. 1989. С. 16; Уарзиаты В. С. 1995. С. 112-114; Хадикова А. Х. 2014. С. 350).

Исследователи справедливо отмечали:

«Важно понять, что изготовление вещи было идентично ее пониманию, ее значимости. Процесс создания находился в неразрывном единстве с идеями мифологического сознания, которое было не чуждо и средним векам. Отождествление микрокосма и макрокосма было общепринятой нормой, поэтому представления о себе и своем материальном окружении возводилось к божественным силам. Изготовление любой вещи воспринималось как дело рук, но за всем этим стояло деяние десницы. Каждая вещь неповторима, но устремлена к одному и тому же образцу…» (Уарзиаты В. С. 1995. С. 112-114).

С образом мироздания связаны и образы сосудов в представлениях индоиранского мира. В данной связи следует вспомнить и соблазнительное сопоставление трехногого осетинского столика-фынга с трехногими каменными алтарями с круглым блюдом из раннекочевнических погребений Южного Урала, которым полагается отражение модели мира ираноязычных кочевников. В осетинском эпосе таким сосудом является волшебная чаша нартов Уациамонгæ/Уацамонгæ (Туаллагов А. А. 2011. С. 20-21).

Отмечен (Уарзиати В. С. 2005. С. 114-115) интереснейший материал (Гарданти M. Q. 1949. С. 62-63) об использовании в прошлом осетинами-дигорцами обыкновенного столика-фингæ для принесения клятвы, который в таком случае назывался Уациамонгæ. Видимо, эти сведения старался передать в одной из своих работ еще В. Ф. Миллер (Дигорские… 1902. С. 142). В осетинском эпосе волшебным столиком-фынгом, на котором появляются яства и напитки, если повернуть его ножку, владеют нарты (Чибиров Л. А. 2008. С. 31). Заметим, что конструкция даргавсских образцов, в которых ножки жестко фиксировались штифтами, не позволяла бы провести подобное действие. Волшебный столик-фынг служит подарком от дочери Солнца (Чибиров Л. А. 2013. С. 544). В эпосе столик-фынг фигурирует и в эпизоде, связанном с идеей жертвоприношения (Джанаева Н. А. 1984. С. 113; Цагараев В. 2000. С. 70-71).

Было также вполне справедливо отмечено, что слово «фынг», кроме собственно понятия «стол», охватывает и такие понятия как «угощение», «посуда» (Уарзиаты В. С. 1995. С. 109; 2005.

С. 111), что было свойственно и семантике обозначений столиков у других северокавказских и закавказских народов (Гаджиев М.С., Давудов Ш.О. 2010. С. 355; Марутян А.Т. 1989. С. 105-106). Также давно отмечено, что подобные древние столики были блюдами на ножках (Руденко С.И. 1948. С. 21; 1953. С. 85; 1955. С. 121). Такое определение напрямую соотносится с самой структурой осетинского столика.

Проводились и параллели между священной нартовской чашей и резными осетинскими пивными чашами, восходящими к сарматским и аланским образцам (Nagler A. 1996. P. 66). Последние украшались зооморфными ручками. При использовании в ритуалах отождествлялись как с сосудами для жертвенного напитка, так и с самой жертвой (Уарзиати В.С. 2007. С. 127-133).

В свете затронутой темы особый интерес представляет находка в окрестностях с. Карабудахкент в Дагестане, видимо, из разрушенного могильника деревянного образца на четырех ножках, конструктивно соединяющего в себе чашу-столешницу с ручками и столик с четырьмя съемными ножками. Ножки крепились колышками-штифтами в прямоугольных пазах, вырезанных в отдельных для каждой ножки усечено-конических основаниях. Столешница круглой формы, диаметром около 32,5-34 см, с вертикальным бортиком украшена двумя вертикальными зооморфными ручками, расположение которых, как и сами формы ручек, имеют параллели в образцах сарматской и аланской керамики. Таким образом, мы имеем факт прямого воплощения взаимосвязанных понятий «стол» и «посуда». При изготовлении карабудахкентского образца использовался токарный станок.

Его исследователи вполне справедливо указали на известные археологические образцы предшествующего периода, представляющие определенные параллели обсуждаемой находке. Среди них отмечены и деревянные образцы (Гаджиев М.С., Давудов Ш.О. 2010. С. 353-354). Так, из катакомбного погребения № 2, кургана № 3 у ст. Манас того же Карабудахкентского района Дагестана происходит круглое деревянное блюдо на четырех ножках и небольшим вертикальным бортиком. Между двумя ножками помещалась петля со сквозным отверстием для подве-

шивания. Диаметр блюда – 24 см, глубина – 3 см, толщина – около 0,8 см, высота вместе с ножками – 5 см.

Аналогичное блюдо, но большего размера было обнаружено в одном из курганов Триалети середины II тыс. до н. э. Деревянное блюдо на четырех ножках, но без петли для подвешивания, было обнаружено в склепе № 6 Ирганайского I могильника в Горном Дагестане (Мунчаев Р. М., Смирнов К. Ф. 1956. С. 178, 182, рис. 9, 1-2, 198; Пятых Г. Г. 1984. С. 149, рис. 3, 1; Гаджиев М. С., Давудов Ш. О. 2010. С. 354, 363, рис. 2, 1). Две деревянные липовые чаши с плоским дном и на трех ножках были случайно обнаружены в погребении XI-XII вв. н. э. возле с. Анчих Ахвахского района в Горном Дагестане. Ножки крепились в выпуклых пирамидальных гнездах деревянными колышками-штифтами. Полагают, что формы чаш сопоставимы с кубачинскими котлами, датируемыми XII-XIII вв. н. э. (Агларов М. А. 1973. С. 60-61).

Исследователи подробно проанализировали карабудахкентскую находку, в том числе, с точки зрения отмеченных выше представлений. В этнографическом плане было обращено особое внимание на аварский столик-тIутI, который не представлен у других народов Дагестана. Вполне убедительным представляется заключение, что столик (Бакушев М. А. Гаджиев М. С. 2011. С. 219, 232, рис. 9, 7) является заимствованием и отражает прошлое дагестано-аланское взаимодействие (Гаджиев М. С., Давудов Ш. О. 2010. С. 352-364). Предварительная датировка находки первой половиной I тыс. н. э. может косвенно свидетельствовать в пользу некоторого удревнения истории аланских столиков-фынгов по сравнению с отмеченными выше находками.

Что касается сопоставления аварских и осетинских столиков, то оно может быть подтверждено и другими частными наблюдениями. Например, иногда в центре осетинского столика-фынга наглухо прикреплялась медная чаша или эта чаша вытачивалась вместе со столиком из одного куска дерева (Собиев И. Т. 1897. С. 115; Туаллагов А. А. 2011. С. 12), изначально объединяя образы столика и чаши. Подобный образец фиксируется и среди аварских столиков (Гаджиев М. С., Давудов Ш. О. 2010. С. 355, 364,

рис. 3, 12), тогда как, например, на восточногрузинском столике «кубдиани табаки» делали посредине столешницы углубление для топленого масла (Дмитриев В. А. 1979. С. 96). В центре осетинского столика-фынга могла делаться и небольшая выемка для соли (Пчелина Е. Г. 1930. С. 48, прим. 23).

Возможно, именно такие конструкции получили свое развитие в приспосабливании упоминавшихся выше столиков под установку котлов с мамалыгой у венгерских ясов. Иногда углубления делали и посередине карачаевского столика. Оно предназначалось для соленого кислого молока, т. к. обычно на этих столиках подавали куски вареного мяса, к которому полагалась острая приправа (Невская В. П., Шаманов И. М. 1978. С. 95). Такое углубление фиксировалось на балкарских пастушеских подносах-блюдах (Российский этнографический музей. 2009. С.80). Укрепляли посредине прямоугольного, с волнистыми краями столика-подноса солонку в некоторых районах Армении, в которых он использовался для трапезы гостя или главы семьи (Марутян А. Т. 1989. С. 106, сн. 112).

Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949. Т. I.

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I.

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

Агиева Л. Т. Ингушское гостеприимство. Магас, 2015.

Агларов М. А. Две деревянные чаши из Анчиха // Материалы по археологии Дагестана. Махачкала, 1973. Т. III.

Акишев А. К. Курган Иссык. Искусство саков Казахстана. М., 1978.

Акишев А. К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984.

Аксенов В. С. Старосалтовский катакомбный могильник // Vita Antigua. Кїив, 1999. № 2.

Албегова (Царикаева) З. Х., Успенский П. С. Фибулы Даргавсского раннесредневекового катакомбного могильника аланской культуры (по материалам раскопок Р. Г. Дзаттиаты в 1993-2009 гг.) // Скифо-аланское наследие на Кавказе. Владикавказ, 2017.

Артамонов М. И. Сокровища саков. М., 1973.

Аутлев М. Г. Адыгейцы // Народы Кавказа. М., 1960. Т. I.

Байпаков К. М., Таймагамбетов Ж. К. Археология Казахстана: Учебное пособие для студентов вузов. Алматы, 2006.

Бакушев М. А. Гаджиев М. С. О ритуальных сосудах Северо-Восточного

Кавказа албано-сарматского времени // Вопросы древней и средневековой археологии Северного Кавказа. Грозный-М., 2011.

Банников А. Л. Сакральные и социальные аспекты интерпретации изображений на алтарях ранних кочевников Южного Урала // Сибирский сборник-1. Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. СПб., 2009.

Баринова Е. Б. Влияние материальной культуры Китая на процессы инкультурации Средней Азии и Южной Сибири в домонгольский период. М., 2011.

Баринова Е. Б. Влияние Китая на культуру кочевых народов Средней Азии в домонгольский период // РА. М., 2012. № 3.

Баркова Л. Л. Туэктинские курганы. VI-V века до н. э. // Древняя Сибирь. Путеводитель по выставке «Культура и искусство древнего населения Сибири. VII век до н. э.-XIII век н. э. Л., 1976.

Баталов С. Г. Гунны и тюрки (историко-археологическая реконструкция). Челябинск, 2007.

Батчаев В. М. Древности предскифского и скифского периодов // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии в 1972-1979 гг. Нальчик, 1985. Т. 2.

Батчаев В. М. Из истории традиционной культуры балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1986.

Батчаев В. М. Сармато-аланские элементы в традиционной культуре балкарцев // Новые материалы по археологии Центрального Кавказа в древности и средневековье. Орджоникидзе, 1986а.

Березин Я. Б., Ростунов Е. В. Сарматские захоронения Кобийского могильника // МИАСК. Армавир, 2011. Вып. 12.

Берлизов Н. Е. Ранние аланы Северного Кавказа (по материалам катакомбных погребений II в. до н. э.-III в. н. э. Автореф. … канд. ист. наук. 07.00.06. Л., 1990.

Берлизов Н. Е. Аланы-скифы // ИАА. Армавир-М., 1996. Вып. 2.

Берлизов Н. Е. Ритмы Сарматии. Савромато-сарматские племена Южной России в VII в. до н. э.-V в. н. э. Краснодар, 2011.

Берлизов Н. Е., Каминский В. Н. Аланы, Кангюй и Давань // ПАВ. СПб., 1993. № 7.

Бернштам А. Н. Кенкольский могильник // Археологические экспедиции Эрмитажа. Л., 1940. Вып. II.

Бернштам А. Н. Основные этапы истории и культуры Семиречья и Тянь-Шаня // СА. М.-Л., 1949. Т. XI.

Бернштам А. Н. Историко-археологические очерки Центрального Тянь-Шаня и Памиро-Алая // МИА. М.-Л., 1952. № 26.

Беспалый Е. И. Погребения позднесарматского времени у г. Азов // РА. М., 1990. № 1.

Бессонова С. С. Погребение IV в. до н. э. из Трехбратнего кургана // Скифские древности. Киев, 1973.

Бларамберг И. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа. М., 2010.

Бломквист Е. Э. Крестьянские постройки русских, украинцев и белору-

сов (поселения, жилища и хозяйственные строения) // Восточнославянский этнографический сборник. Очерки народной материальной культуры русских, украинцев и белорусов в XIX-начале XX вв. (Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. XXXI). М., 1956.

Болтрик Ю. В., Фиалко Е. Е. Посуда из скифских погребальных комплексов Рогачикского курганного поля // Stratum plus. Культурная антропология и археология. СПб.-Кишинев-Одесса-Бухарест, 2010. № 3. Люди и вещи железного века.

Братченко С. Н. Нижнее Подонье в эпоху средней бронзы: Периодизация и хронология памятников. Киев, 1976.

Брашинский И. Б. Раскопки скифских курганов на Нижнем Дону // КСИА. М., 1973. Вып. 133.

Брыкина Г. А., Горбунова Н. Г. Глава 5. Фергана // Средняя Азия в раннем средневековье. М., 1999.

Бубенок О. Б. Ясы и бродники в степях Восточной Европы (VI – начало XIII вв.). Киев, 1997.

Бубенок О. Б. Аланы-асы в Золотой Орде (XIII-XV вв.). Киев, 2004.

Бунятян Е. П. Курганная группа Шевченко-III // Курганы южной Херсонщины. Киев, 1977.

Бунятян Е. П. Погребальный обряд рядовых скифов южной Херсонщины (по материалам Краснознаменской экспедиции) // Курганы южной Херсонщины. Киев, 1977.

Вадецкая Э. Б. Тагарские погребальные ложа // Археология Северной и Центральной Азии. Новосибирск, 1975.

Вайнштейн С. И. Некоторые вопросы истории древнетюркской культуры (в связи с археологическими исследованиями в Туве) // СЭ. М., 1966. № 3.

Вайнштейн С. И. Мир кочевников центра Азии. М., 1991.

Вайнштейн С. И., Дьяконова В. П. Уникальные находки из раскопок древних курганов Тувы // Ученые записки Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории. Кызыл, 1960. Вып. VIII.

Вайнштейн С. И., Дьяконова В. П. Памятники в могильнике Кокэль конца I тыс. до н. э.-первых веков н. э. // Материалы по этнографии и археологии районов бассейна р. Хемчика (Труды Тувинской комплексной археолого-этнографической экспедиции. 1959-1960. Т. II). М.-Л., 1966.

Васильев В. Н. К вопросу о сарматских каменных жертвенниках кочевников Южного Урала // УАВ. Уфа, 1998. Вып. 1.

Васильева Е. Е., Ахмедов И. Р. Новое погребение аланской знати постгуннского времени из Кабардино-Балкарии // Социальная стратификация населения Кавказа в конце античности и начале средневековья: археологические данные. Материалы международной научной конференции. Сухум, 2015.

Воеводский М. В., Грязнов М. П. У-суньские могильники на территории Киргизской ССР. К истории усуней // ВДИ. М., 1938. № 3 (4).

Вязьмітіна М. І., Іллінська В. А., Покровська Е. Ф., Тереножкін О. І., Ковпаненко Г. Т. Кургани біля с. Ново-Пилипівки і радгоспу «Аккермень» // Археологічні пам’ятки УРСР. Т. VIII. Разкопки курганів на р. Молочній в 1951-1952 роках. Київ, 1960.

Габуев Т. А. Аланский всадник. Сокровища князей I-XII веков: Каталог выставки. М., 2005.

Габуева О. А. Народные промыслы и художественные ремесла // Осетины. М., 2012.

Гаврилюк Н. А. Пища степных скифов // СА. М., 1987. № 1.

Гаврилюк Н. А., Болтрик Ю. В. Скіфське поховання у довгому кургани біля с. Високе у Приазов'ї // Археологія. Київ, 1990. № 1.

Гаджиев М. С., Давудов Ш. О. Резной деревянный столик первых веков н. э. из окрестностей Карабудахкента // Исследования первобытной археологии Евразии: Сборник статей к 60-летию члена-корреспондента РАН, профессора Х. А. Амирханова. М., 2010.

Гаибов Д.-М. С. Эволюция лакского жилища (XVIII-XX вв.) // Кавказский этнографический сборник. М., 1969. Вып. 4.

Ган К. Ф. По долинам Чорока, Уруха и Ардона // СМОМПК. Тифлис, 1898. Вып. XXV.

Гарданти М. Q. Сказки, детские и девичьи песни. 1949 // НА СОИГСИ. Ф. Фольклор. Оп. 1. П. № 51. Д. 164-1. Т. 1.

Гочияева С. А., Суюнчев Х. И. Карачаево-балкарско-русский словарь. М., 1989.

Грабовский Н. Ф. Экономический и домашний быт жителей Горского участка Ингушевского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. III.

Гребенников Ю. С. Киммерийцы и скифы Степного Побужья (IX-III вв. до н. э.). Николаев, 2008.

Грязнов М. П. Первый Пазырыкский курган. Л., 1950.

Гутнов Ф. Х. Социальная история скифов Северного Кавказа // РА. 1998. № 1.

Гутнов Ф. Х. Ранние скифы: проблемы социальной истории. Владикавказ, 2002.

Гутнов Ф. Х. Ранние скифы. Очерки социальной истории. Владикавказ, 2006.

Гуцалов С. Ю., Смаилов Ж. Е., Трейстер М. Ю. Комплексы с предметами ахеменидского круга могильника Кырык-Оба II // Древняя торевтика и ювелирное дело в Восточной Европе. Вып. 5 (Влияние ахеменидской культуры в Южном Приуралье (V-III вв. до н. э.). Т. 2/Einflüsse der achämenidischen Kultur im südlichen Uralvorland (5.–3. Jh.v.Chr). Bd. 2. M., 2012.

Гущина И. И., Засецкая И. П. «Золотое кладбище» Римской эпохи в Прикубанье. СПб., 1994.

Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1956. Т. IV. Р~V.

Деопик В. Б. Северокавказские аланы // Очерки истории СССР. Кризис рабовладельческой системы и зарождение феодализма на территории СССР III-IX вв. М., 1958.

Джанаева Н. А. Некоторые мифологические мотивы в нартском эпосе осетин // Вопросы осетинской литературы и фольклора. Орджоникидзе, 1984.

Дзаттиаты Р. Г. Отчет совместной археологической экспедиции Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований и Северо-Осетинского объединенного музея истории, археологии и литературы полевого сезона 2000 г. Владикавказ, 2001.

Дзаттиаты Р. Г. Даргавсский катакомбный могильник VI-IX вв. (предварительные итоги исследования // Ритмы истории: Сборник научных трудов. Владикавказ, 2004. Вып. 2.1.

Дзаттиаты Р. Г. Снаряжение коня и всадника (по материалам Даргавсского катакомбного могильника). Владикавказ, 2010.

Дзаттиаты Р. Г. Отчет Даргавсской археологической экспедиции полевого сезона 2012 г. Владикавказ, 2013.

Дзаттиаты Р. Г. Аланские древности Даргавса. Владикавказ, 2014.

Дзаттиаты Р. Г. Некоторые итоги раскопок Даргавсского катакомбного могильника // Е. И. Крупнов и развитие археологии Северного Кавказа. XXVIII Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Москва, 21-25 апреля 2014 г. М., 2014а.

Дзаттиаты Р. Г. Ремесленные изделия Даргавсского катакомбного могильника // Современные проблемы гуманитарной науки. Материалы Итоговой научной сессии. 2013 г. Владикавказ, 2014б.

Дзиццойты Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал, 2003.

Дзуцев Х. В., Бесаева Т. З. Этнография детства у осетин. Этносоциологическое исследование. Владикавказ, 1994.

Дзуцев Х. В., Смирнова Я. С. Жизнь осетинской семьи. Этнологический аспект. Владикавказ, 1993.

Дигорские сказания по записям дигорцев И. Т. Собиева, К. С. Гарданова и С. А. Туккаева, с переводом и примечаниями Всев. Миллера // Труды по Востоковедению, издаваемые Лазаревским Институтом Восточных Языков. М., 1902. Вып. XI.

Дмитриев В. А. О проникновении в быт кавказских народов «высокого столика» (К вопросу о действии механизма заимствования) // СА. М., 1979. № 6.

Дмитриев Н. Переход через Рокский и Мамисонский перевалы // СМОМПК. Тифлис, 1894. Вып. XX.

Дубовская О. Р. Погребение лучника раннего железного века // СА. М., 1985. № 2.

Дудин А. А. К вопросу о возможности выделения комплексов служителей культа среди погребений ранних кочевников степей Восточной Европы в первой трети I тыс. до н. э. // ИАА. Армавир-Краснодар-М., 2011. Вып. 10.

Дьяконова В. П. Некоторые палеоэтнографические черты в традиционной культуре тувинцев // Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976.

Евтюхова Л. А. С. И. Руденко. Культура населения Горного Алтая в скифское время. ИИМК АН СССР. М.-Л. 1953. 402 стр. 197 рисунков в тексте, 120 таблиц-рисунков // ВИ. М., 1954. № 6. Июнь.

Заднепровский Ю. А. Ранние кочевники Семиречья и Тянь-Шаня // Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1992.

Заднепровский Ю. А. Ранние кочевники Кетмень-Тюбе, Ферганы и Алая // Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1992.

Заднепровский Ю. А. Древние номады Центральной Азии (Сборник статей) // Археологические изыскания. СПб., 1997. Вып. 40.

Иванюков И. И., Ковалевский М. М. У подошвы Эльборуса. Очерк I // Вестник Европы. Журнал истории-политики-литературы. СПб., 1886. Т. 117. Кн. 1. Январь.

Иерусалимская А. А. Археологические параллели этнографически засвидетельствованным культам Кавказа (по материалам могильника Мощевая Балка) // СЭ. М., 1983. № 1.

Иерусалимская А. А. Кавказ на Шелковом пути. Каталог временной выставки. СПб., 1992.

Иерусалимская А. А. Мощевая Балка: необычный археологический памятник на Северокавказском шелковом пути. СПб., 2012.

«Из глубины веков» [сайт] URL: volkultura.ru/institutions/muze/vistavka.

Императорский Российский Исторический Музей. Указатель памятников. М., 1893.

Инал-ипа Ш. Д. Абхазы (историко-этнографические очерки). Сухуми, 1965.

История Балкарии и Карачая в трудах Исмаила Мизиева: В 3 т. Нальчик. 2010. Т. 1.

История Балкарии и Карачая в трудах Исмаила Мизиева: В 3 т. Нальчик. 2010а. Т. 2.

История Балкарии и Карачая в трудах Исмаила Мизиева: В 3 т. Нальчик. 2010б. Т. 3.

Кадиева А. А. Хронологические индикаторы в погребальном инвентаре Галиатского склепа 1935 г. в Дигорском ущелье (Северная Осетия) // РА. М., 2012. № 1.

Кадырбаев М. К. Каменные алтари-жертвенники из Северо-Западного Казахстана // СА. М., 1977. № 3.

Калоев Б. А. Чеченцы // Народы Кавказа. М., 1960. Т. I.

Калоев Б. А. Ингуши // Народы Кавказа. М., 1960а. Т. I.

Калоев Б. А. Материальная культура и прикладное искусство осетин. Альбом. М., 1973.

Калоев Б. А. Поездка по стране венгерских ясов (алан) // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1985. Вып. XXVII.

Калоев Б. А. Роль древнеиранского компонента в быту и культуре народов Северного Кавказа // Вопросы иранистики и алановедения (Научная конференция, посвященная 90-летию В. И. Абаева). Владикавказ, 18-20 октября 1990 г. Тезисы докладов. Владикавказ, 1990.

Калоев Б. А. Моздокские осетины (Историко-этнографическое исследование). М., 1995.

Калоев Б. А. Венгерские аланы (ясы). Историко-этнографический очерк. М., 1996.

Калоев Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999.

Калоев Б. А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. М., 2004.

Калоев Б. А. Осетины Восточной Осетии и Грузии (Историко-этнографические очерки). Владикавказ, 2012.

Каминская И. В. Исследование скального могильника «Гамовская балка» на Урупе // I Кубанская археологическая конференция. Тезисы докладов. Краснодар, 1989.

Каминская И. В. Исследования могильника в балке Балабанке на Урупе // Древности Кубани (материалы научно-практической конференции). Краснодар, 1991.

Каминская И. В. Исследования Лабинского отряда в бассейнах рек Урупа и Лабы // Археологические раскопки на Кубани в 1989-1990 годах. Ейск, 1992.

Каминский В. Н. Деревянные ковши из могильников VIII-IX вв. Северо-Западного Кавказа // Вопросы археологии Адыгеи. Майкоп, 1984.

Каминский В. Н. Мизиев И. М. Шаги к истокам этнической истории Центрального Кавказа. Нальчик, 1908 // СА. М., 1988. № 4.

Караулов Н. А. Болкары на Кавказе // СМОМПК. Тифлис, 1908. Вып. XXXVIII.

Керефов Б. М. Чегемский курган-кладбище сарматского времени // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1985. Т. 2.

Кирюшин Ю. Ф., Степанова Н. Ф., Тишкин А. А. Скифская эпоха Горного Алтая. Часть II: Погребально-поминальные комплексы пазырыкской культуры. Барнаул, 2003.

Киселев С. В. Советская археология Сибири периода металла // ВДИ. М., 1938. № 1 (2).

Киселев С. В. Саяно-Алтайская археологическая экспедиция в 1938 году // ВДИ. М., 1939. № 1 (6).

Кисель В. А. Деревянные ковши с зооморфными ручками в погребальном наборе древних кочевников // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2012 г. СПб., 2013.

Ковалевская В. Б., Кузнецов В. А. Памятники эпохи раннего средневековья (IV-XIII вв.) // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 2.

Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. М., 1886. Т. 1.

Ковалевский М. М. Поклонение предкам у кавказских народов // Вестник Всемирной Истории. Ежемесячный журнал новой литературы и исторической науки. СПб., 1902. Март. № 3.

Ковальова І. Ф., Волкобой С. С. Маївський локальний варіант зрубної культури // Археологія. Київ, 1976. Вип. 20.

Ковпаненко Г. Т. Сарматское погребение I в. н. э. на Южном Буге. Киев, 1986.

Кодзоев Н. Д. Краткий очерк истории алан. Магас, 2016.

Козуб Ю. М. Быт // Археология Украинской ССР. Киев, 1986. Т. 2. Скифо-сарматская и античная археология.

Кокиев Г. А. Очерки по этнографии осетинского народа. 1981 // НА СОИГСИ. Отд. Истории. Ф. 33. Оп. I. Д. 282.

Кокиев С. В. Записки о быте Осетин // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском Этнографическом Музее. М., 1885. Вып. I.

Комар А. В. Наследие Западнотюрского каганата в Восточной Европе // Дьнєслово: Збірка праць на пошану діисного члена Національної академії наук України Петра Петровича Толочка з нагоди його 70-річчя. Київ, 2008.

Комар А. В., Кубышев А. И., Орлов Р. С. Погребения кочевников VI-VII вв. из Северо-Западного Приазовья // Степи Европы в эпоху средневековья. Донецк, 2006. Т. 5. Хазарское время.

Кореняко В. А. Погребение савроматского времени на Восточном Маныче // СА. М., 1982. № 2.

Корпус боспорских надписей: Альбом иллюстраций (КБН-альбом) СПб., 2004. Т. I / Corpus Inscriptionum Regni Bosporani. Album Imagium (CIRB-album). Petropoli, MMIV, Vol. I (электронная версия).

Корпус боспорских надписей: Альбом иллюстраций. (КБН-альбом). СПб., 2004а. Т. II / Corpus Inscriptionum Regni Bosporani. Album Imagium (CIRB-album). Petropoli, MMIVa, Vol. II (электронная версия).

Кравец Д. П. Скифское погребение IV века до н. э. в урочище «Хамуш-Оба» (Северное Приазовье) // Киммерийцы и скифы. Тезисы докладов II Международной научной конференции, посвященной памяти А. И. Тереножкина. 25-28 мая 1992 г. Милетополь, 1992.

Кривошеев М. В. Импортная металлическая посуда как маркер знатных погребений позднесарматского времени // Сарматы и внешний мир: Материалы VIII Всероссийской (с международным участием) научной конференции «Проблемы сарматской археологии и истории», Уфа, ИИЯЛ УНЦ РАН, 12-15 мая 2014 г. (УАВ. Вып. 14). Уфа, 2014.

Крупнов Е. И. Галиатский могильник, как источник по истории алан-оссов (По материалам Северокавказской экспедиции Государственного Исторического музея 1935 г.) // ВДИ. М., 1938. № 2 (3).

Кубарев В. Д. Древнетюркские изваяния Алтая. Новосибирск: Издательство «Наука» Сибирское отделение, 1984. – 230 с.

Кубарев В. Д. Курганы Уландрыка. Новосибирск, 1987.

Кубарев В. Д., Шульга П. И. Пазырыкская культура (курганы Чуи и Урсула). Барнаул, 2007.

Кубарев Г. В. Культура древних тюрок Алтая (по материалам погребальных памятников). Новосибирск, 2005.

Кудаев М. Материальная культура балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 2009 (Приложение к журналу «Минги Тау». 2009. № 1).

Кудаев М. Посуда, пища, орудия труда, оружие и народные игры балкарцев и карачаевцев. Наследие предков. Нальчик, 2011 (Приложение к журналу «Минги Тау». 2011. № 15).

Кудаев М. Ч. Культурное наследие балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 2012.

Кузнецов В. А. Змейский катакомбный могильник (по раскопкам 1957 года) // Археологические раскопки в районе Змейской. Труды археологической экспедиции 1953-1957 гг. (МАДИСО. Т. I). Орджоникидзе, 1961.

Кузнецов В. А. Аланские племена Северного Кавказа // МИА. М., 1962. № 106.

Кузнецов В. А. Алания в X-XIII вв. Орджоникидзе, 1971.

Кузнецов В. А. Катакомбный могильник близ с. Алагир // Вопросы осетинской археологии и этнографии. Орджоникидзе, 1980. Вып. 1. Т. XXXVI.

Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Орджоникидзе, 1984.

Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Владикавказ, 1992.

Кузнецов В. А. Алано-осетинские этюды. Владикавказ, 1993.

Кузнецов В. А. Кавказские Минеральные Воды в древности и средневековье (историко-археологические очерки). Пятигорск, 2005.

Кузнецов В. А. Северное Приэльбрусье и Кисловодская котловина в свете алано-осетинской проблемы. Владикавказ, 2014.

Кузнецов В. А. Аланы и Кавказ. Осетинская эпопея обретения Родины. Владикавказ, 2014а.

Кузнецов В. А. Древности Алагирского ущелья. Владикавказ, 2016.

Кулаковский Ю. Две керченские катакомбы с фресками. Приложение: христианская катакомба, открытая в 1895 году // Материалы по археологии России, издаваемые Императорской Археологической Комиссией. СПб., 1896. № 19.

Кулов Б. С. Основные занятия населения Северной Осетии в XIX и начале XX вв. // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1966. Т. XXV.

Курчатов С., Бабулич В. «Сарматское погребение из кургана у с. Олонешты» – 40 лет спустя // Взаимодействие культур и хронология Северо-Понтийского региона. Кишинев, 2003.

Кызласов Л. Р. Древняя Тува (от палеолита до IX в.). М., 1979.

Кызласов Л. Р. Очерки по истории Сибири и Центральной Азии. Красноярск, 1992.

Латынин Б. А., Оболдуева Т. Г. Исфаринские курганы (К вопросу о системе хозяйства древней Ферганы) // КСИИМК. М., 1959. Вып. 76.

Левина Л. М. Этнокультурная история Восточного Приаралья. I тысячелетие до н. э.-I тысячелетие н. э. М., 1996.

Литвинский Б. А. Орудия труда и утварь из могильников Западной Ферганы (Археологические и этнографические материалы по истории культуры и религии Средней Азии). М., 1978.

Литвинский Б. А. Бытовой инвентарь // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Хозяйство, материальная культура. М., 1995.

Магометов А. Х. Культура и быт осетинского крестьянства. Историко-этнографический очерк. Орджоникидзе, 1963.

Магометов А. Х. Общественный строй и быт осетин (XVII-XIX вв.). Орджоникидзе, 1974.

Магометов А. Х. Культура и быт осетинского народа. Историко-этнографическое исследование. Владикавказ, 2011.

Максименко В. Е. Савроматы и сарматы на Нижнем Дону. Ростов-на-Дону, 1983.

Максименко В. Е. Сарматы на Дону (археология и проблемы этнической истории) // Донские древности. Ростов-на-Дону, 1998. Вып. 6.

Мамбетов Г. Х. Материальная культура сельского населения Кабардино-Балкарии (Вторая половина XIX-60-е годы XX в.). Нальчик, 1971.

Мамбетов Г. Х. Из истории культуры и быта кабардинцев и балкарцев (начало XVII – 70-е годы XX в.). Нальчик, 2006.

Мамедов А. М. Погребения III-II вв. до н. э. на р. Тамды // Погребальный обряд ранних кочевников Евразии. Материалы и исследования по археологии Юга России. Вып. III. Сборник статей. Ростов-на-Дону, 2011.

Мамедов А. М. Подбойные могилы ранних кочевников Южного Приуралья конца VI-V вв. до н. э. // Всадники Великой степи: традиции и новации (Труды филиала Института археологии им. А. Х. Маргулана в г. Астана. Том IV). Астана, 2014.

Мандельштам А. М., Стамбульник Э. У. Гунно-сарматский период на территории Тувы // Степная полоса Азиатской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1992.

Мартынов Г. С. Иссыкская находка // КСИИМК. М., 1955. Вып. 59.

Марутян А. Т. Интерьер армянского народного жилища (вторая половина XIX – начало XX в.) // Армянская этнография и фольклор. Материалы и исследования. Ереван, 1989. Вып. 128.

Матбабаев Б. Х. Могильник Мунчактепе в Северной Фергане (Узбекистан) // РА. М., 1999. № 3.

Матбабаев Б. Х. К изучению памятников эпохи бронзы и раннего железа Синцзяна // Культура номадов Центральной Азии: материалы Международной конференции, Самарканд 22-24 ноября 2007 года. Самарканд, 2008.

Мелюкова А. И. Сарматское погребение из кургана у с. Олонешты (Молдавская ССР) // СА. М., 1962. № 1.

Мелюкова А. И. Деревянная и металлическая посуда // Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989.

Мизиев И. М. Шаги к истокам этнической истории Центрального Кавказа. Нальчик, 1986.

Мизиев И. М. История рядом. Нальчик, 1990.

Мизиев И. М. Ответ В. Н. Каминскому // РА. М., 1991. № 2.

Мизиев И. М. Очерки истории и культуры Балкарии и Карачая XIII-XVIII вв. Важнейшие этногенетические аспекты. Нальчик, 1991а.

Миллер В., Ковалевский М. В горских обществах Кабарды // Вестник Европы. Журнал истории-политики-литературы. Пг., апрель 1884. Кн. 4.

Минаева Т. М. К истории алан Верхнего Прикубанья по археологическим данным. Ставрополь, 1971.

Мир кочевников. Из археологических коллекций Государственного Эрмитажа. Каталог выставки. СПб., 2014.

История Агван Мойсея Каганкатваци, писателя X века. СПб., 1861.

Мозолевский Б. Н. Скифские погребения у с. Нагорное близ г. Орджоникидзе на Днепропетровщине // Скифские древности. Киев, 1973.

Могильников В. А. Население Верхнего Приобья в середине-второй половине I тысячелетия до н. э. М., 1997.

Могильников В. А., Куйбышев А. В. Курганы «Камень II» (Верхнее Приобье) по раскопкам 1976 г. // СА. М., 1982. № 2.

Могильников В. А., Суразаков А. С. Археологические исследования в долинах рек Боротал и Алагаил // СА. М., 1980. № 2.

Молодин В. И., Полосьмак Н. В., Новиков А. В., Богданов Е. С., Слюсаренко И. Ю., Черемисин Д. В. Археологические памятники плоскогорья Укока (Горный Алтай) // Материалы по археологии Сибири. Новосибирск, 2004.

Моруженко А. А., Привалов А. И., Андриенко В. П., Шаповалов Т. А., Носиков В. А., Лыфарь Т. П., Привалова О. Я., Шепко Л. Г., Потемкина Т. М., Гриб В. А. Исследования на юге Донецкой области // Археологические открытия 1978 года. М., 1979.

Мошкова М. Г. Еще раз о «каменных жертвенниках» и савроматской археологической культуре // Скифы Северного Причерноморья в VII-IV вв. до н. э. (проблемы палеоэкологии, антропологии и археологии). Тезисы докладов международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Бориса Николаевича Гракова. М., 1999.

Мошкова М. Г. Женское погребение в кургане 2 из Лебедевского могильного комплекса (Раскопки Г. И. Багрикова) // Гунны, готы и сарматы между Волгой и Дунаем: сборник научных статей. СПб., 2009.

Мунчаев Р. М., Смирнов К. Ф. Памятники эпохи бронзы в Дагестане (Курганная группа у станции Манас) // СА. М., 1956. Т. XXVI.

Народы Карачаево-Черкессии: история и культура. Учебное пособие для 10-11 классов общеобразовательных учреждений. Черкесск, 1998.

Невская В. П., Шаманов И. М. Глава III. Хозяйство. Традиционные виды занятия // Карачаевцы. Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1978.

Николаенко А. Г. Охранные раскопки в лесостепном Поосколье // Археологические открытия 1976 года. М., 1977.

Окороков К. С. Роговые блюда в погребальных комплексах ранних кочевников Южного Приуралья // Археология и палеоантропология евразийских степей и сопредельных территорий (Материалы и исследования по археологии России. № 13). М., 2010.

Ольховский В. С. Погребально-поминальная обрядность населения степной Скифии (VII-III вв. до н. э.). М., 1991.

Отчет Императорской Археологической Комиссии за 1902 год. СПб., 1904.

Охонько Н. А. Изображения на стенах гробницы с реки Кривой (Прикубанье) // СА. М., 1983. № 2.

Охонько Н. А. Семантика изображений аланской гробницы XI в. Кяфарского городища // Аланская гробница XI в. Сборник (Серия «Музейные раритеты». Кн. 1). Ставрополь, 1994.

Очир-Горяева М. О порядке расположения людей, инвентаря и коней в пазырыкских курганах // Культуры степной Евразии и их взаимодействие с древними цивилизациями. Материалы международной научной конференции, посвященной 110-летию со дня рождения выдающегося российского археолога Михаила Петровича Грязнова. СПб., 2012. Кн. 2.

Памятники культуры и истории Киргизии. Древность и средневековье. Каталог выставки. Л., 1983.

Памятники народного творчества осетин. Т. 1. Трудовая и обрядовая поэзия. Владикавказ, 1992.

Пафова М. Ф. О традиционной пище адыгов // Культурная диаспора народов Кавказа: генезис, проблемы изучения (по материалам международной научной конференции. Черкесск, 14-19 октября 1991 г.). Черкесск, 1993.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Цхинвали, 1981. Кн. 1.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Цхинвали, 1982. Кн. 2.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Цхинвали, 1987. Кн. 3.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Цхинвали, 1989. Кн. 4.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Цхинвали, 2006. Кн. 6.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Владикавказ, 2014. Кн. 7.

Петренко В. Г., Маслов В. Е. Роговые блюда могильника Новозаведенное-II // Евразийские древности. 100 лет Б. Н. Гракову: архивные материалы, публикации, статьи. М., 1999.

Петренко В. Г., Маслов В. Е., Канторович А. Р. Некоторые итоги исследования раннескифского могильника Новозаведенное-II в 1991-2003 гг. // Археологические открытия. 1991-2004 гг. Европейская Россия. М., 2009.

Плетнева С. А. Салтово-маяцкая культура // Степи Евразии в эпоху средневековья. М., 1981.

Подобед В. А., Усачук А. Н., Цимиданов В. В. Птицы в верованиях степных и лесостепных племен Евразии эпохи бронзы // УАВ. Уфа, 2012. Вып. 12.

Подушкин А. Н. Арысская культура Южного Казахстана IV в. до н. э.-VI в. н. э. Туркестан, 2000.

Полидович Ю. Б. Хищник и его жертва: Выражение круговорота жизни и смерти средствами скифского зооморфного кода // Структурно-семиотические исследования в археологии. Донецк, 2006. Т. 3.

Полосьмак Н. В. «Стерегущие золото грифы» (ак-алахинские курганы). Новосибирск, 1994.

Полосьмак Н. В. Погребение знатной пазырыкской женщины // Древние цивилизации. Греция. Эллинизм. Причерноморье. Избранные статьи из журнала «Вестник древней истории». 1937-1997. М., 1997.

Полосьмак Н. В. Всадники Укока. Новосибирск, 2001.

Потапов Л. П. Разложение родового строя у племен Северного Алтая. I. Материальное производство // Известия Государственной академии истории материальной культуры имени Н. Я. Марра. М.-Л., 1935. Вып. 128.

Прокопенко Ю. А. Историко-культурное развитие населения Центрального Предкавказья во второй половине I тыс. до н. э. Ставрополь, 2005.

Прокопенко Ю. А. Скифы, сарматы и племена кобанской культуры в Центральном Предкавказье во второй половине I тыс. до н. э. Ставрополь, 2014. Ч. I.

Пуздровский А. Е. Крымская Скифия II в. до н. э.-III в. н. э. Погребальные памятники. Симферополь, 2007.

Путешествие в восточные страны Плано Карпини и Рубрука. М., 1957.

Путешествие Ибн-Фадлана на Волгу. М.-Л., 1939.

Пчелина Е. Г. Дом и усадьба нагорной полосы Юго-Осетии // Ученые записки Института Этнических и Национальных Культур Народов Востока. М., 1930. Т. 2.

Пчелина Е. Г. Отчеты по Архонской археологической экспедиции 1928 года, 1938 года, 1963 года. 1963. // НА СОИГСИ. Отд. истории. Ф. 6. Оп. 1. Д. 263.

Пчелина Е. Г. Ossetica. Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа. Владикавказ, 2013.

Пшеничнюк А. Х. Деревянная посуда из погребений ранних кочевников Южного Урала // УАВ. Уфа, 2000. Вып. 2.

Пятых Г. Г. О происхождении деревянной посуды срубной культуры Поволжья // СА. М., 1984. № 2.

Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М., 2007. Т. 3.

Робакидзе А. И., Гегечкори Г. Г. Формы жилища и структура поселения горной Осетии // Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1975. Вып. V, 1.

Романова Г. Б. Нартский эпос и история осетинского народа. Владикавказ, 2014.

Российский этнографический музей. Путеводитель. СПб., 2009.

Руденко С. И. Второй Пазырыкский курган: Результаты работы экспедиции Института истории материальной культуры Академии наук СССР в 1947 г. Предварительное сообщение. Л., 1948.

Руденко С. И. Культура Алтая времен сооружения Пазырыкских курганов // КСИИМК. М.-Л., 1949. Вып. XXVI.

Руденко С. И. Предварительные сообщения о раскопках в Улагане 1947 г. // СА. М., 1949а. Т. XI.

Руденко С. И. Раскопки Пазырыкской группы курганов // КСИИМК. М.-Л., 1950. Вып. XXXII.

Руденко С. И. К древней истории Горного Алтая (Горноалтайская экспедиция Института истории материальной культуры Академии наук СССР 1949 года) // ВИ. М., 1950а. № 2. Февраль.

Руденко С. И. Пятый Пазырыкский курган // КСИИМК. М.-Л., 1951. Вып. XXXVII.

Руденко С. И. Горноалтайские находки и скифы. М.-Л., 1952.

Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.-Л., 1953.

Руденко С. И. О датировке горноалтайских курганов // ВИ. М., 1955. № 11. Ноябрь.

Руденко С. И. К вопросу о датировке и историко-культурной оценке горноалтайских находок // СА. М., 1957. Т. XXVII.

Руденко С. И. Культура населения Центрального Алтая в скифское время. М.-Л., 1960.

Руденко С. И. Культура хуннов и Ноинулинские курганы. М.-Л., 1962.

Рукавишников И. В., Яблонский Л. Т. Исследования кургана 2 могильника Филипповка 2 // РА. М., 2013. № 3.

Рунич А. П. Отчет о археологических разведках в районе Кавминвод за 1966 год // Научно-отраслевой архив ИА РАН. Ф-1. Р-1. № 3251.

Рунич А. П. Катакомбы Рим-горы // СА. М., 1970. № 2.

Рунич А. П. Скальные захоронения в окрестностях г. Кисловодска // СА. М., 1971. № 2.

Рунич А. П. О конской сбруе из района Пятигорья // СА. М., 1973. № 1.

Рябова В. О. Дерев'яні чаші з обивками з курганів скіфського часу // Археологія. Київ, 1984. Вип. 46.

Савенко С. Н. Этнокультурная характеристика богатых погребений конца XI – первой половины XII вв. могильника Кольцо-Гора // Этнокультурные проблемы эпохи бронзы Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1986.

Савостина Е. А. Опыт сравнительного анализа погребальных памятников: боспорские склепы и надгробия // КСИИМК. М., 1987. Вып. 191.

Савченко Е. И. Погребальный обряд населения Среднего Дона в V-IV вв. до н. э. (по материалам могильника «Терновое-Колпино») // Скифы Северного Причерноморья в VII-IV вв. до н. э. (проблемы палеоэкологии, антропологии и археологии). Тезисы докладов международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Бориса Николаевича Гракова. М., 1999.

Салбиев Т. К. Концепт «Бога» в традиционной культуре осетин // Религия и современный мир. Светский и религиозный образы мира: историческая ретроспектива и современность (Владикавказ, 21 ноября 2013 г.): Материалы III Всероссийской научно-практической конференции. Владикавказ, 2014.

Семенов С. А. Обработка дерева на древнем Алтае (По материалам Пазырыкских курганов) // СА. М., 1956. Вып. XXVI.

Сергацков И. В. Сарматские курганы на Иловле. Волгоград, 2000.

Сергацков И. В. Сарматские погребения близ станции Бердия на Иловле // Археологические открытия. 1991-2004 гг. Европейская Россия. М., 2009.

Симоненко О. В. Сарматське поховання з тамгами на території Ольвійскої держави // Археологія. Київ, 1999. № 1.

Синицын И. В. Археологические раскопки на территории Нижнего Поволжья // Ученые записки Саратовского Государственного университета. Саратов, 1947. Вып. XVII.

Скорий С. А., Хохоровські Я., Григор'єв В. П., Ридзевські Я. Центральна могила Великого Рижанівського кургану // Археологія. Київ, 1999. № 1.

Скрипкин А. С. Погребальный комплекс с уздечным набором из Котлубани и некоторые вопросы этнической истории сарматов // СА. М., 1989. № 4.

Скрипкин А. С., Шинкарь О. А. Жутовский курган № 27 сарматского времени в Волго-Донском междуречье // СА. М., 2010. № 1.

Смирнов К. Ф. С. И. Руденко. Горноалтайские находки и скифы. Академия наук СССР. Серия «Итоги и проблемы современной науки». Издательство Академии наук СССР. М.-Л. 1952. 266 стр. // ВИ. М., 1953. № 2.

Смирнов К. Ф. Новые сарматские памятники на Бузулуке // КСИИМК. М., 1962. Вып. 89.

Смирнов К. Ф. Савроматы. Ранняя история и культура сарматов. М., 1964.

Смирнов К. Ф. Савроматская и раннесарматская культуры // Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989.

Собиев И. Т. Посвящение коня (Бæхфæлдесун). 1897 // НА СОИГСИ. Ф. 19 (лит.). Оп. I. Д. 151.

Соенов В. И., Штанакова Е. А. Деревянная посуда из погребений могильника Курайка // Теория и практика археологических исследований. Сборник научных трудов. Барнаул, 2011. Вып. 6.

Сорокин С. С. Среднеазиатские подбойные и катакомбные захоронения как памятники местной культуры // СА. М., 1956. Т. XXVI.

Студенецкая Е. Н. Современное кабардинское жилище // СЭ. М., 1948. № 4.

Студенецкая Е. Н. Кабардинцы и черкесы // Народы Кавказа. М., 1960. Т. I.

Студенецкая Е. Н. Карачаевцы // Народы Кавказа. М., 1960а. Т. I.

Студенецкая Е. Н. Поселения и жилища // Карачаевцы. Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1978.

Студенецкая Е. Н. Пища и утварь // Карачаевцы. Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1978а.

Субботин Л. В., Дзиговский А. Н. Сарматские древности Днестро-Дунайского междуречья. II. Курганные могильники Дивизийский и Белолесский. – Препринт. Киев, 1990.

Сысоев В. М. Карачай в географическом, бытовом и историческом отношении // СМОМПК. Тифлис, 1913. Вып. XLIII.

Таказов Ф. М. Мифологические архетипы мифологической модели мира в осетинской космогонии. Владикавказ, 2014.

Таказов Ф. М. Мифологическая семантика осетинского стола фынг/фингæ // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2017. Вып. 23 (62).

Такоева Н. Ф. Балкарцы // Народы Кавказа. М., 1960. Т. I.

Тереножкин А. И. Киммерийцы. Киев, 1976.

Тереножкин А. И., Ильинская В. А., Черненко Е. В., Мозолевский Б. Н. Скифские курганы Никопольщины // Скифские древности. Киев, 1973.

Тишкин А. А. Деревянные находки из памятника Яломан-II на Алтае // Теория и практика археологических исследований. Сборник научных трудов. Барнаул, 2011. Вып. 6.

Тишкин А. А., Мыльников В. П. Начало изучения комплекса деревянных изделий булан-кобинской культуры Алтая // Алтае-Саянская горная страна и история освоения ее кочевниками: сборник научных трудов. Барнаул, 2007.

Тишкин А. А., Мыльников В. П. Деревянные изделия из кургана № 31 памятника Яломан-II на Алтае // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2008. № 1 (33).

Тишкин А. А., Шелепова Е. В. Изучение «поминальных» сооружений пазы-

рыкской культуры Алтая // Теория и практика археологических исследований. Сборник научных трудов. Барнаул, 2006. Вып. 2.

Тменов В. Х. Эпоха позднего средневековья. Формирование традиционной осетинской культуры (XIII-XVIII вв.) // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 2.

Токказиева Ж. К. Сравнительный анализ катакомбных погребений бассейнов рек Талас и Арысь // Культура номадов Центральной Азии: материалы Международной конференции, Самарканд 22-24 ноября 2007 года. Самарканд, 2008.

Тотоев Ф. В. Развитие домашних промыслов и ремесла в Северной Осетии во второй половине XVIII – первой половине XIX века // История, этнография и культура народов Северного Кавказа. Межвузовский сборник статей. Орджоникидзе, 1981.

Тощакова Е. М. Кожаная и деревянная посуда и техника ее изготовления у южных алтайцев // Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976.

Трейстер М. Ю., Шемаханская М. С., Яблонский Л. Т. А13. Комплексы с предметами ахеменидского круга могильника Филипповка-I // Древняя торевтика и ювелирное дело в Восточной Европе. Вып. 5 (Влияние ахеменидской культуры в Южном Приуралье (V-III вв. до н. э.). Т. 2/Einflüsse der achämenidischen Kultur im südlichen Uralvorland (5.–3. Jh.v.Chr). Bd. 2). М., 2012.

Туаллагов А. А. О семантике изображений на фаларах из Володарки // Лавровские (среднеазиатско-кавказские) чтения 1996-1997 гг. Краткое содержание докладов. СПб., 1998.

Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. Владикавказ, 2001.

Туаллагов А. А. О происхождении традиционного осетинского столика // Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские чтения) 1998-1999 гг. Краткое содержание докладов. СПб., 2001а.

Туаллагов А. А. Меч и фандыр (Артуриана и Нартовский эпос осетин). Владикавказ, 2011.

Туганов М. Литературное наследие. Орджоникидзе, 1977.

Уарзиати В. С. Отражение осетино-адыгских контактов в традиционном жилище // Этнокультурные проблемы эпохи бронзы Северного Кавказа. Сборник научных трудов. Орджоникидзе, 1986.

Уарзиати В. С. О столике «фынг» и ритуальной пище осетин // Литературная Осетия. Орджоникидзе, 1990. № 74.

Уарзиати В. С. Культура осетин: связи с народами Кавказа. Орджоникидзе, 1990а.

Уарзиаты В. С. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995.

Уарзиати В. С. Культурно-исторический анализ осетинского столика «фынг» // NARTAMONGÆ. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2005. Vol. III. № 1-2.

Уарзиати В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ, 2007. Кн. 1.

Уарзиати В. С. Пища и напитки // Осетины. М., 2012.

Унежев К. Х. Культура адыгов (черкесов) и балкарцев. Учебное пособие. Нальчик, 2003.

Федоров В. К. О функциональном назначении так называемых «савроматских жертвенников» Южного Приуралья // УАВ. Уфа, 2000. Вып. 2.

Федоров В. К. О функциональном назначении так называемых «савроматских жертвенников» Южного Приуралья (II) // УАВ. Уфа, 2001. Вып. 3.

Федоров В. К. «Трубочки-вилочки» из погребений ранних кочевников Южного Урала // Сарматы и внешний мир: Материалы VIII Всероссийской (с международным участием) научной конференции «Проблемы сарматской археологии и истории», Уфа, ИИЯЛ УНЦ РАН, 12-15 мая 2014 г. (УАВ. Вып. 14). Уфа, 2014.

Федорова-Давыдова Э. А., Горбенко А. А. Раскопки Шахаевской курганной группы в 1971 году // Археологические памятники Нижнего Подонья. М., 1974. Т. II.

Фиалко Е. Е. Погребение амазонки в долине реки Молочной // Колекції наукових фондів Інституту археології НАН України. Джерела та дослідження. Археологія і давняя історія України. Київ, 2012. Вип. 8.

Фіалко О. Є. Скіфський курганний могильник біля с. Зелене на Херсонщині // Актуальні проблеми археології України. Археологія і давняя історія України. Київ, 2010. Вип. 4.

Флеров В. С., Косяненко В. М. Салтово-маяцкие деревянные сосуды с Нижнего Подонья // СА. М., 1980. № 4.

Хадикова А. Х. Семантика традиционного застолья в нормативной этике осетин // IV Миллеровские чтения с международным участием (материалы научной конференции 11-12 ноября 2014 г.): Сборник статей. Владикавказ, 2014.

Хомич Л. В. Деревянная и меховая утварь у ненцев // Материальная культура народов Сибири и Севера. Л., 1976.

Худяков Ю. С., Кочеев В. А. Чатырская мумия // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2000. № 3.

Цагараев В. Золотая яблоня нартов: История, мифология, искусство, семантика. Владикавказ, 2000.

Цветаева Г. А. Мебель, бытовая утварь, отопление, освещение, предметы туалета, игрушки // Античные государства Северного Причерноморья. М., 1984.

Цораев З. У. Метафизика пира и традиция пиршества в культурном пространстве России // Славянская письменность и культура как фактор единения народов России: материалы II Всероссийской научно-практической конференции. Владикавказ, 2014.

Цуциев А. А. Находка двух столиков-блюд из Даргавсского катакомбного могильника // Материалы 8-го археологического семинара «Античная цивилизация и варварский мир». Краснодар, 2002.

Цуциев А. А. Некоторые восточные элементы в материалах Даргавсского катакомбного могильника (Северная Осетия) // Первая Абхазская Международная археологическая конференция «Древние культуры Кавказского При-

черноморья, их взаимодействие с культурами соседних регионов. Сохранение культурного наследия». Материалы конференции. Сухум, 2006.

Цуциев А. А. Погребальная обрядность сарматов, алан и осетин: археолого-этнографические параллели // Духовная культура осетин и современность: проблемы и перспективы. Сборник научных статей. Материалы республиканской научно-практической конференции. Владикавказ, 2009.

Цховребов З. Л. Космология осетинского нартовского эпоса: Автореф…. канд. ист. наук. М., 1989.

Черненко Е. В., Симоненко А. В. Курганная группа Широкое-III // Курганы южной Херсонщины. Киев, 1977.

Чибиров Л. А. Осетинское народное жилище. Цхинвали: Издательство «Ирыстон», 1970.

Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М., 2008.

Чибиров Л. А., Уарзиати В. С. Жилище и поселение // Осетины. М., 2012.

Чибиров Л. А. Фынг/фингæ // Осетинская этнографическая энциклопедия. Владикавказ, 2013.

Чибиров Л. А. Скифо-осетинские этнокультурные параллели и вопросы этногенеза осетин // Этногенез и этническая история осетин: материалы Межд. науч. конгресса (Владикавказ 21-22 мая 2013 г.). Владикавказ, 2013.

Чугунов К. В. Аржан – источник // Аржан. Источник в Долине царей. Археологические открытия в Туве. СПб., 2004.

Шапошникова О. Г., Фоменко В. П., Балушкин А. М. Курганная группа близ с. Старогорожена // Древности Поингулья. Киев, 1977.

Шестопалова Э. Ю. О расскопках Архонского катакомбного могильника в Алагирском районе РСО-А в 2002 г. Владикавказ, 2003.

Шульга П. И. Синцзян в VIII-III вв. до н. э. (Погребальные комплексы. Хронология и периодизация). Барнаул, 2010.

Яблонский Л. Т. Сарматы Южного Приуралья // Сокровища сарматских вождей (Материалы раскопок Филипповских курганов). Оренбург, 2008.

Яблонский Л. Т. «Амазонки» из Прохоровки // Археологические открытия. 1991-2004 гг. Европейская Россия. М., 2009.

Яковлев Н. Ф. Ингуши. Популярный очерк. М.; Л., 1925.

Яценко С. А. О сармато-аланском сюжете росписи в пантикапейском «склепе Анфестерия» // ВДИ. М., 1995. № 3 (214).

Яценко С. А. Антропоморфные образы в искусстве ираноязычных народов Сарматии II-I вв. до н.э. // Stratum plus. Культурная антропонимия. Археология. Спб.-Кишинев-Одесса-Бухарест, 2000. №4. Время великих миграций.

Яценко С. А. Костюм ираноязычных народов древности и методы его историко-культурной реконструкции. Дисс. … докт. ист. наук. 24.00.01. М., 2002.

Яценко С. А. Региональные особенности сюжетов и бытовых реалий в монументальных поминально-погребальных памятниках Малой Скифии I-III вв. н. э. // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма. Севастополь-Тюмень, 2014. Вып. 6.

Bokovenko N. A. Chapter 17. Tuva During the Scythian Period // Nomads of the Eurasian Steppes in the Early Iron Age. Berkeley, 1995.

Bokovenko N.A. Chapter 19. The Tagar Culture in the Minusinsk Basin // Nomads of the Eurasian Steppes in the Early Iron Age. Berkeley, 1995a.

Clauson G. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford, 1972.

Erdélyi I. Az avarság és Kelet a régeszeti források tükreben. Budapest, 1982.

Nagler A. Kurgane der Mozdok-Steppe in Nordkaukasien // Archäeologie in Eurasien. GmbH, 1996. Bd. 3.

Stein A. Innermost Asia. Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kansu, and Īrān. Oxford, 1928. Vol. I Text.

Stein A. Innermost Asia. Detailed Report of Explorations in Central Asia, Kansu, and Īrān. Oxford, 1928. Vol. III Plates and Plans.

Trever C. Excavations in Northern Mongolia // Memoirs of the Academy of History of Material Culture. Leningrad, 1932. Vol. II.

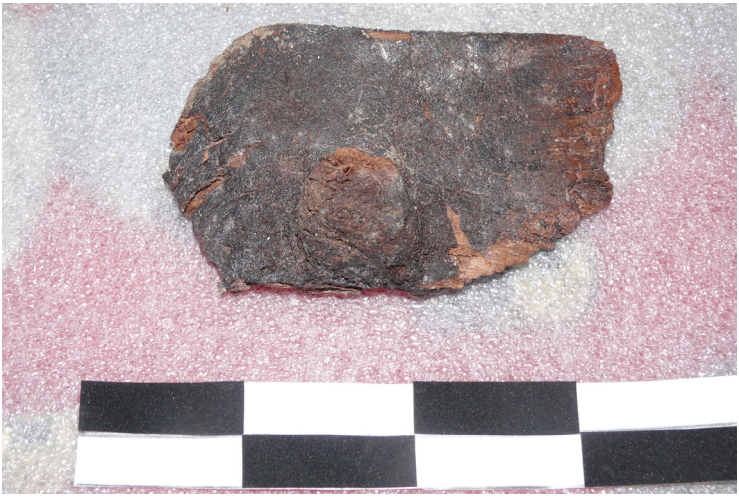
Uarziati V. Hagymányos asztalka «fyng» az alan-oszet mitologiaban // A Jaszkunsag Kutatása. Szolnok, 1988.

Yablonsky L.T. Chapter 14. The Material Culture of the Saka and Historical Reconstruction // Nomads of the Eurasian Steppes in the Early Iron Age. Berkeley, 1995.

1

2

Таблица 1



1

2

Таблица 2

1

2

Таблица 3

1

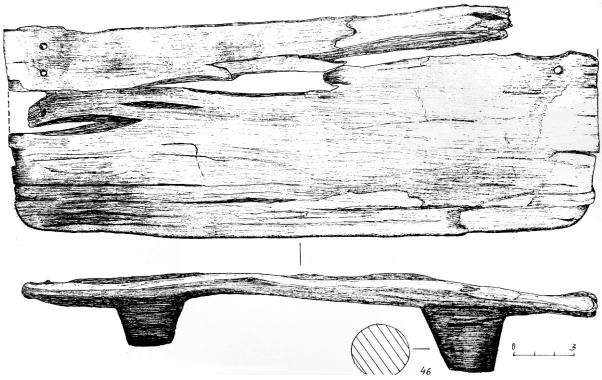
2

Таблица 4

1

2

Таблица 5



1

2

Таблица 6

Таблица 7

Таблица 8

1

2

Таблица 9

1

2

Таблица 10

1

2

3

Таблица 11

Таблица 12

Таблица 13

Таблица 14

1

2

Таблица 15

АЛАНСКАЯ ДЕРЕВЯННАЯ ПОСУДА
(по материалам Даргавсского могильника)

В катакомбах Даргавсского могильника, которые предварительно в основном датируются VIII-X вв., представлен интересный сбор аланской деревянной посуды. В первую очередь, привлекают к себе внимание деревянные чаши с горизонтальными ручками. На первый взгляд, они напоминают кухонные черпаки. Но, если у черпаков ручки бывают длинными, что обусловлено их функциональным предназначением, то у даргавсских образцов ручки очень короткие. Кроме того, даргавсские образцы отличаются от черпаков и своими малыми размерами. Это обстоятельство позволяет скорректировать ранее высказанное определение (Дзаттиаты Р.Г. 2010. С. 54-55, 76-77; 2014. С. 49) и отнести найденные сосуды к чашам, предназначенным для употребления в качестве питьевых приборов.

Среди открытых в погребениях питьевых приборов представлены следующие:

1. Образец из катакомбы № 1 (1993 г.). Корпус деформирован. Дно истлело. Изначальная форма корпуса, видимо, была круглой. Венчик украшен оковками из листового серебра, которые в развернутом виде представляют собой ромбики с кружками по краям. Оковки закреплены сквозными гвоздиками-заклепками с закругленными головками. Обивка, соединяющая венчик с ручкой, закреплена на горизонтальной ручке тремя гвоздиками-заклепками, а посредине – сквозное отверстие для подвешивания. Ручка имеет форму горизонтального, расширяющегося выступа с полукруглым окончанием, украшенным оковкой из листового серебра и закрепленным тремя сквозными гвоздиками-заклепками. Длина корпуса, с учетом деформации, – 13 см, ширина – 8,5 см. Изначальный диаметр мог составлять ~ 10 см. Ширина ручки – 3,5 см, выступ – 3,2 см, толщина – 0,6 см, высота оковок – 1,4 см, ширина – 1,2 см. Высота образца – ~ 4,5 см (табл. I, 1).* К сожалению, установить изначальное положение находки в погребении сегодня не представляется возможным.

2. Образец из катакомбы № 8 (1994 г.). Снабжен плоской го-

ризонтальной ручкой, отходящей от венчика. Конец ручки фигурный – в виде фестончиков. Посредине ручки – отверстие для подвешивания. Треснувшее место стыка ручки и корпуса сверху и снизу скреплено двумя скобами, изготовленными из листовой бронзы. Концы скоб – в виде ромбиков, укреплены гвоздиками-заклепками. Корпус сохранился частично, но общая конфигурация прослеживается. Диаметр венчика – 11,5 см, диаметр поддона – 8 см, высота – 5,4 см, длина ручки – 3,7 см, ширина – 4,8 см, толщина – 9 см (табл. I, 4). Находка была зафиксирована в области груди одного из погребенных и содержала грецкие и лесные орехи (по 3 шт.).

3. Фрагменты (9 штук) из катакомбы № 16 (1994 г.) с прорезными и гладкими оковками венчика из листового серебра. Оковки закреплены по венчику двумя сквозными гвоздиками-заклепками. Высота оковок – 1,1 см, ширина – 1,4 см (табл. I, 2, а-и). Фрагменты располагались между костями голеней одного из погребенных.

4. Фрагменты (5 штук) из катакомбы № 20 (1995 г.) с бронзовыми оковками по венчику. Фрагменты корпуса сохранили крепления треснувших частей сосуда бронзовой туго витой проволокой (табл. I, 3, а-д). Среди найденных фрагментов обнаружена обивка для соединения венчика с ручкой с фрагментом дерева (табл. I, 3, д), которая полностью аналогична оковке из катакомбы № 1. Поэтому следует полагать и аналогичную форму образцу из той катакомбы. Фрагменты найдены в южной оконечности камеры. Но точно говорить об изначальном положении находки сегодня нет никакой возможности, т. к. останки ранее погребенных и многие предметы были сдвинуты к западной стенке камеры катакомбы для осуществления последующего подзахоронения.

5. Образец из катакомбы № 22 (1995 г.) с фигурной ручкой. Выступающая горизонтальная ручка суживается к середине и имеет полукруглое окончание, а посредине – отверстие для подвешивания. Корпус растрескался. Части венчика и боковой стенки утеряны. Диаметр венчика – 10 см, диаметр основания – 6,5 см. Стенки корпуса в двух местах скреплены бронзовыми заклепками. Высота корпуса – 5,2 см, длина ручки – 3,2 см, ширина края

ручки – 3,8 см, ширина зауженной части – 2,9 см (табл. II, 4). Рядом с образцом были зафиксированы фрагменты седла, кожаные детали конской сбруи, бронзовые бубенчики, фрагментированное деревянное стремя.

6. Образец из катакомбы № 28 (2000 г.) с плоской горизонтальной ручкой, отходящей от венчика. Ручка суживается к середине и имеет полукруглое окончание. Диаметр основания корпуса– 4,2 см, высота корпуса – 5 см, длина ручки – 2,2 см, ширина конца ручки – 2,6 см, ширина зауженной части – 2 см, толщина – 0,8 см (табл. I, 5). Образец обнаружен вместе с другой деревянной посудой в юго-западной части камеры катакомбы, между стенкой камеры и головами погребенных.

7. Образец из той же катакомбы № 28 с плоской сегментовидной ручкой. Диаметр корпуса – 8,8 см, диаметр венчика – 7,8 см, высота корпуса – 4,8 см, длина ручки – 2,1 см, ширина ручки у основания – 5,5 см, толщина – 0,6 см (табл. I, 6).

8. Фрагментированный образец из катакомбы № 76 (2009 г.). Имеет горизонтальную ручку в виде стержня со сквозным отверстием для подвешивания. Ручка в сечении овальная. На венчике – оковки из листового серебра закрепленные двумя гвоздиками-заклепками. Конец ручки также имеет оковку из листового серебра, закрепленную двумя гвоздиками-заклепками. Диаметр корпуса – 11,2 см, высота корпуса – 3,6 см, ширина оковок венчика – 1,6 см, высота – 1,2 см. Длина ручки – 4,4 см, длина серебряного наконечника ручки – 2,2 см, ширина – 1,9 см, высота – 1,1 см (табл. I, 7). Образец зафиксирован вместе с предметами конского снаряжения.

9. Образец из той же катакомбы № 76. Имеет горизонтальную ручку с отверстием для подвешивания. Корпус приземистый, баночной формы. Венчик укреплен семью оковками из листового серебра. Одна оковка утеряна. Наружная часть оковок – с треугольными вырезами. На дне корпуса – две неровные железные пластинки, предназначенные для предотвращения раскола корпуса и укрепленные гвоздиками-заклепками. Возможно, являются остатками одной округлой пластины. Окончание ручки овальное в сечении и снабжено наконечником в виде сплюснутого цилин-

дрика, изготовленного из листового серебра. Диаметр корпуса и венчика – 9,4 см, диаметр зауженной части корпуса – 8,9 см, высота – 3,3 см. Длина ручки – 6,2 см, ширина – 1,7 см, толщина – 1,3 см. Длина серебряного наконечника – 2,3 см, ширина оковок на венчике – 1,7 см, высота – 1,1 см (табл. II, 3).

10. Фрагмент верхней части деревянного сосуда 3,3×2,7 см из катакомбы № 63 (2007 г.). На фрагменте сохранилась прямоугольная бронзовая оковка, укрепленная двумя гвоздиками-заклепками.

К сожалению, вплоть до настоящего времени нет специальных работ, посвященных исследованию деревянной посуды из аланских погребений раннего средневековья. В нашем распоряжении имеется только небольшая публикация В. Н. Каминского, в которой вводятся в научный оборот сопоставимые с приведенными нами образцы. Они определяются автором как деревянные ковши из могильников VIII-IX вв. Северо-Западного Кавказа. Особенно важными для нашей работы являются следующие моменты. Представленные в публикации В. Н. Каминского образцы синхронны по времени даргавсским предметам. Они рассматриваются как продукты деревообрабатывающего ремесла адыгских и аланских племен раннего средневековья. Они имеют несомненные близкие или даже идентичные даргавсским формы корпусов, ручек и иных конструктивных деталей (Каминский В. Н. 1984. С. 162-163, рис. 1-2). В целом, благодаря данной работе, у нас появляется возможность сопоставить с ее положениями некоторые собственные наблюдения.

Судя по ровной конфигурации сосудов из Даргавсского могильника, учитывая, конечно, деформированность их форм во влажном грунте, мы можем предполагать, что имеем дело с выточенными на токарном станке деревянными изделиями. Во всяком случае, ровные, т. е. без следов обработки вручную соответствующими инструментами, поверхности внутренних стенок сосудов вполне могли быть выточены на станке. Что касается наружной части сосудов, то нельзя исключать применение комбинированного способа при их изготовлении. Внутренняя поверхность и нижняя часть внешней поверхности сосуда вытачивались на станке. Верхняя часть корпуса, на уровне расположения ручки, и

сама ручка вырезались затем мастером вручную и заглаживались. Именно такой способ изготовления ковшей, в основе которого лежит обработка на токарном станке, отмечается для группы изделий более стандартных форм из могильников Северо-Западного Кавказа (Каминский В. Н. 1984. С. 160). Данная группа вполне сопоставима по своим формам с даргавсскими образцами, за исключением части образцов из катакомбы № 28.

Для образцов деревянной посуды из могильника Мощевая Балка также выделяются образцы ручной и токарной работы. Однако полагается и свой комбинированный способ – после долбления и вырезания внешняя поверхность заглаживалась и иногда слегка подрабатывалась на станке. Другая часть производилась на станке, хотя допускается ручная подготовка «полуфабриката» (Савченко Е. И. 1981. С. 117; Иерусалимская А. А. 2012. С. 336).

К сожалению, для даргавсских образцов не проводилось определение пород деревьев, из которых они изготовлены. Нет всегда точного определения пород деревьев и для ковшей ручной работы из могильников Северо-Западного Кавказа. Но указывается на их возможное изготовление из древесных наростов (капа) (Каминский В. Н. 1984. С. 161). Заметим, что такой выбор материала отмечался при изготовлении традиционной деревянной посуды у различных народов Северного Кавказа, т. к. такая посуда обладала большой прочностью и могла служить многие десятилетия. У осетин обычно использовались твердые породы деревьев – дуб, липа, карагач и др. (Кулов Б. С. 1966. С. 308; Магометов А. Х. 2011. С. 114-115; Бедоева И. А. 2014. С. 121). В целом, отмечается изготовление деревянной посуды из могильника Мощевая Балка из клена, реже ясеня (Иерусалимская А. А. 2012. С. 336). Деревянный ковш из скального погребения на р. Эшкакон был изготовлен из вяза (Рунич А. П. 1975. С. 75). Для сравнения у ранних кочевников Евразии ковши изготовлялись из березы, реже – тополя, клена и кедра (Кисель В. А. 2013. С. 52).

С другой стороны, разрушение или ограбление погребений Северо-Западного Кавказа, в которых были найдены сопоставляемые с даргавсскими деревянные ковши, не позволили определиться с их положением в могиле и, соответственно, с их быто-

вым и ритуальным назначением (Каминский В. Н. 1984. С. 158). Особенности конструкций и форм даргавсских образцов, как отмечалось выше, свидетельствуют в пользу использования их в качестве питьевых приборов. Вместе с тем, фиксация месторасположения отдельных образцов позволяет привести некоторые дополнительные наблюдения.

Находки, например, в катакомбе № 76 наглядно демонстрируют обряд их посвящения покойным вместе с другой деревянной посудой, в целом. Наличие специальных отверстий в ручках полагает возможность хранение таких образцов в быту и в подвешенном состоянии на стационарных поселениях или в повозках. Аналогичные отверстия в ручках представлены и в образцах из могильников Северо-Западного Кавказа (Каминский В. Н. 1984. С. 162, рис. 1, 8, 9, 10, 11, 163, рис. 2, 5, 10), хотя их функциональное назначение специально не оговаривается.

Нахождение таких образцов в катакомбах № 22 и № 76 Даргавсского могильника вместе с конским снаряжением указывает на их специальное предназначение для непосредственного использования всадниками (воины, пастухи и т. д.), т. е. их использования в пути, в походных условиях, когда посуда могла приторачиваться, например, к седлу. Таким образом, посуда могла входить в походный набор бытовых предметов всадника. В катакомбе № 1 образец был обнаружен в камере. Вместе с тем, погребение сопровождалось отдельным конским захоронением. Конское захоронение зафиксировано и во входной яме катакомбы № 28.

Надо полагать, что в условиях походов такая посуда была особенно ценна, и ее соответствующе оберегали. Видимо, поэтому ее заведомо укрепляли. Так, по венчикам крепились оковки. Причем, хотя и не всегда, предпочтение в некоторых регионах могло отдаваться не более легкодоступным бронзе или меди, а серебру (связано, в том числе, с местным источником добычи?). При этом оковки выполняли функцию не только предохранения от поломок и трещин, но и служили элементом украшения. Их делали также фигурными, с вырезами, прорезями и т. п..

В исследованиях затрагивались вопросы соотношения или преемственности деревянной посуды с металлическими оков-

ками предскифского времени юга Восточной Европы и такой посуды у последующих скифского и сарматского населений, семантического статуса накладок (Дудин А. А. 2009. С. 124-129). В отношении соответствующей аланской посуды на современном этапе, видимо, пока сложно говорить о какой-либо преемственности или точно установить семантический статус накладок. Кроме того, следует полагать, что подобная деревянная посуда с обкладками по венчику использовалась и другим населением (Парусимов И. Н. 1998. С. 20, рис. 19, 7-8).

Среди приводимых образцов из могильников Северо-Западного Кавказа только один имеет серебряные накладки на венчике (Каминский В. Н. 1984. С. 160, 163, рис. 2, 3). К сожалению, публикация не дает возможности для их сравнения с даргавсскими оковками. Кроме того, не исключено, что две из них появились из-за необходимости скрепления трещины, а две другие для зрительного отвлечения от факта дефекта предмета за счет создания общей круговой симметрии в расположении накладок по венчику.

Пример из катакомбы № 8 Даргавсского могильника позволяет полагать, что в погребальных ритуалах подобные приборы для питья могли выполнять и иные, не свойственные им в быту функции. Напомним, что здесь образец положили непосредственно на грудь покойному и наполнили орехами. Данная находка позволяет скорректировать и заключение, что «… эти черпаки не были бытовыми, скорее всего, походными для всадников, сопровождавшими своих хозяев и в последнем «путешествии» (Дзаттиаты Р. Г. 2014. С. 49). При погребении они могли использоваться вне своих функций при жизни хозяина. Нет и подтверждения вхождения данной чаши в походный набор всадника по материалам самого погребения.

Различные орехи присутствуют и в других даргавсских погребениях, хотя не всегда есть возможность определиться с местом их первоначального помещения. В целом, изначально их предлагалось рассматривать как амулеты или предметы заупокойного культа (Дзаттиаты Р. Г. 2004. С. 104). Найденные в раннесредневековых погребениях на территории Северной Осетии орехи и раньше предлагалось рассматривать как талисманы, сопоставляя

их с отголоском осетинского обряда мæрдты бадæнтæ или другими поминальными обрядами, связанными с жертвоприношениями умершим предкам (Семенов Л. 1948. С. 91; Тменов В. Х. 1979. С. 55; 2007. С. 309). Примеры, которые послужили посылом к решению о талисманах и амулетах (Чурсин Г. Ф. 1929. С. 17), не соответствуют условиям наших находок, почему и не представляются убедительными. Какие-то культовые представления о различных породах деревьев, несомненно, существовали у прежнего населения Северного Кавказа. В свете нашего исследования интересно отметить, что осетины, например, предпочитали для ритуальных шашлыков вертела, изготовленные именно из ясеня и грецкого ореха (Чибиров Л. А. 2008. С. 148).

Заметим, что в могильнике Мощевая Балка орехи могли располагаться в нагрудных карманах погребенных (Иерусалимская А. А. 2012. С. 63-64). Возможно, фиксация фрагментов образца между костями голеней погребенного в катакомбе № 16 и фрагмента в катакомбе № 63 между погребенными Даргавсского могильника (Дзаттиаты Р. Г. 2008. С. 11, таб. XXXIX, 20) также свидетельствует о какой-то особой роли в погребальном ритуале.

Сбор деревянной посуды из катакомб Даргавсского могильника не ограничивается только приведенными образцами. Особо выделяется в данном случае катакомба № 28, в которой вместе с описанными двумя приборами для питья зафиксированы и иные образцы. Также приведем их краткие характеристики.

1. Деревянная резная кружка с петлевидной ручкой и бочковидным корпусом. Диаметр основания – 5,7 см, высота – 6,3 см (табл. III, 5).

2. Деревянная резная кружка с петлевидной ручкой и бочковидным корпусом. Диаметр основания – 6,2 см, высота – 4,2 см (табл. III, 6).

3. Деревянная чаша с двумя выступами-«ушками» на противоположных краях бортика. На бортике – сквозное отверстие. Диаметр венчика – 19 см, диаметр основания – 10 см, высота – 7,8 см (табл. III, 1).

6. Деревянная чаша с двумя выступами-«ушками» на противоположных краях бортика. На бортике – сквозное отверстие. Ди-

аметр венчика – 16,2 см, диаметр основания – 8,4 см, высота – 7,6 см (табл. III, 2).

7. Деревянная резная чаша. Венчик поврежден. На наружной стороне донышка вырезан круг с десятью лучами. Диаметр венчика – 13,2 см, диаметр основания – 7,8 см, высота – 6,6 см (табл. III, 3).

8. Деревянная резная чаша с поддоном. Венчик поврежден. Диаметр венчика – 14,8 см. Высота сосуда – 7,4 см (табл. III, 4).

9. Деревянная точеная чаша-миска. Диаметр венчика – 16 см, диаметр основания – 8,6 см, высота – 6,3 см (табл. III, 7).

10. Фрагмент деревянной точеной чаши-миски. Диаметр венчика – около 20 см. Высота – около 9 см (табл. II, 1).

11. Деревянная чаша-миска со сквозным отверстием у бортика. Венчик частично обломан. Диаметр венчика – около 16 см, диаметр основания – 7,4 см (табл. II, 2).

12. Фрагмент деревянной точеной чаши. Высота – 5,3 см.

Кроме того, в катакомбе № 28 обнаружена шкатулка с резным орнаментом. Фрагмент днища деревянной шкатулки был также обнаружен в катакомбе из раскопок 2014 г. (Дзаттиаты Р. Г. 2015. С. 6, таб. XXII, XXV, 1).

В настоящее время некоторые материалы из катакомбы №76 имеют себе самые поздние параллели в комплексах конца VIII-начала IX вв., материалы катакомбы № 1 датируются, в основном, второй половиной IX-серединой X вв., № 28 – серединой/концом IX-первой половиной X вв. (Албегова (Царикаева) З. Х., Успенский П. С. 2017).

В катакомбе № 80 (2012 г.) был обнаружен деревянный (точеный?) сосуд, видимо, выставленный на подносе-блюде, от которого сохранился фрагмент венчика с отогнутым краем. При расчистке сосуд распался, но сохранилась его фотофиксация (Дзаттиаты Р. Г. 2013. С. 8, таб. XXI, рис. 2а, таб. XXIII, рис. 1, 2). В данном погребении обнаружена истлевшая деревянная крышка конической формы от сосуда-кубышки. Изначально имела серебряное пластинчатое покрытие, которое практически не сохранилось. Высота крышки – 4,7 см, диаметр – 8,3 см (Дзаттиаты Р. Г. 2013. С. 5, 8, таб. XXI, 1, XXII, XXIV, 1).

Еще в двух катакомбах Даргавсского могильника №№ 91, 92 были обнаружены фрагменты деревянной посуды. Предварительно следует полагать, что захоронения относятся к несколько более позднему времени, чем те, из которых происходят выше описанные предметы. На одном из фрагментов венчика сохранилась крупная бронзовая накладка прямоугольной в развернутом виде формы, размерами ~ 6,5×4,4 см. Другие фрагменты имеют просверленные отверстия для ремонта сосудов. Представлены и фрагменты с продетой сквозь такие отверстия бронзовой, туго скрученной проволокой, а также фрагменты, на которых ремонт был одновременно произведен за счет такой же проволоки и небольшой бронзовой прямоугольной пластины с закругленными углами, размером 2,3×1 см, закрепленной двумя заклепками.

К сожалению, сведения о деревянной посуде из аланских комплексов остаются очень ограниченными. Так, например, кратко упоминается о находке обломков чашки и миски в катакомбе №33 Змейского могильника (Куссаева С. С. 1961. С. 56) и предположительно деревянной чаши из катакомбы раскопок 1955 г. (Кузнецов В. А. 2000. С. 31, рис. 28, 2). В целом, для данного могильника отмечаются находки деревянных и стеклянных сосудов, чаще всего в виде чаш и кубков, располагавшихся в головах погребенных (Куссаева С. С. 1956. С. 11).

В катакомбе № 3, между черепом погребенного и стенкой камеры, были обнаружены фрагменты истлевшего сосуда диаметром 20 см и с носиком-сливом, с продетым сквозь борт бронзовым кольцом. Внутри сосуда сохранились остатки пищи, как предполагают, каши. Данную чашу отнесли к амуниции конного воина, считая ее походной чашей, приторачивавшейся к седлу. Как отмечали исследователи, изготовленная из твердой породы дерева и с кольцом для подвешивания, она была легка и удобна в походе (Кузнецов В. А. 1962. С. 38; 2003. С. 93). От другого располагавшегося рядом сосуда сохранился фрагмент с двумя трещинами, сшитыми бронзовой проволокой, и фрагмент с петлевидной ручкой (Кузнецов В. А. 1958. С. 174; 1961. С. 70; 2003. С. 96).

В катакомбе № 14 вместе с вооружением и конским снаряжением зафиксирован истлевший деревянный сосуд с носиком-сли-

вом и ручкой (Кузнецов В. А. 1961. С. 94). Здесь же зафиксирован кусок борта деревянной чаши с продетой бронзовой петлей (Кузнецов В. А. 1958. С. 198-199). В катакомбе №15 рядом с предметами конского снаряжения был обнаружен деревянный сосуд с носиком-сливом и ручкой, также определяемый как походная чаша (Кузнецов В. А. 1958. С. 208; 2003. С. 109).

В катакомбе № 36 на полке, слева от входа, зафиксированы остатки широкой чаши, в один из фрагментов стенки которой была продета бронзовая петля. Кожаный ремешок, завязанный петлей, был обнаружен в трухе чаши. Данная находка, как и другие находки таких деревянных чаш с кольцами для подвешивания возле костяков воинов, вновь рассматривается как походная принадлежность, легкая и прочная (Крупнов Е. И., Мунчаев Р. М., Марковин В. И., Кузнецов В. А., Милорадович О. В. 1959. С. 19; Кузнецов В. А. 1963. С. 15). Собственно, также рассматривались и образцы с отверстиями для подвешивания (Дзаттиаты Р. Г. 2004. С. 104) из Даргавсского могильника (Дзаттиаты Р. Г. 2010. С. 54, 76; 2014. С. 49).

Для ковшей из Мощевой Балки предполагалось, на основании этнографических аналогий, что они подвешивались к поясу. Данный способ не исключал, особенно для более крупных и плоских сосудов, подвешивание к седлу или на стену жилища. Так, образец деревянной чаши на ножке с сохранившейся продетой в отверстие кожаной петлей, которую, как полагают, использовали не для питья, а для пищи более твердой консистенции, могли подвешивать к седлу по типу «чабанских чаш» (Иерусалимская А. А. 2012. С. 54, 291, 337, 338). Находки деревянной посуды в средневековых погребениях также относились к использованию при отгонном скотоводстве (Тургиев Т. Б. 1969. С. 129).

Что касается самой идеи о подвешивании ковшей к поясу, то кроме этнографических аналогий известны и историко-археологические. Так, обычай ношения чаши на поясе, в память о волшебной чаше (Геродот. IV,10), был известен скифам. Археологически он был подтвержден на материалах Бердянского кургана (Запорожская область, Украина) второй половины IV в. до н. э., возможно, Братолюбовского кургана (Херсонская область, Укра-

ина) V в. до н. э. (Болтрик Ю. В., Фиалко Е. Е., Чередниченко Н. Н. 1994. С. 145, рис. 5, 146) и кургана № 15 могильника Догээ Баары 2 (Тува) VI-V вв. до н. э. (Чугунов К. В. 1996. С. 72). Находки вотивных ритонов-подвесок к поясу известны и среди кавказских древностей скифской эпохи (Бессонова С. С. 1983. С. 103), хотя некоторые исследователи отрицают возможность знакомства с ними скифами (Кисель В. А. 2007. С. 76). Обычай носить на поясе декоративные ритуально-престижного характера чаши, восходящий к культуре скифов, отмечается в IV-V вв. н. э. у боспорской и гепидской знати по материалам из Керчи и Шеммиул-Сильваней (Засецкая И. П. 1994. С. 231-232).

Исследователи указывали на находки деревянной посуды в некоторых катакомбах Суаргома (Чми) (Куссаева С. С. 1953. С. 11, 22; 1953а. С. 92, 97, 101, 102). До сих пор остаются неопубликованными материалы раскопок Е. Г. Пчелиной из аланских катакомб Архонского могильника. Недавно краткие сведения о части находок были приведены В. А. Кузнецовым (Кузнецов В. А. 2016). Согласно сохранившимся отчетам Е. Г. Пчелиной, например, в катакомбе № 2 были обнаружены фрагменты деревянной чаши, а в катакомбе № 5 между головами двух погребенных находилась 4-угольная деревянная чаша с сушеными грушами и грецкими орехами и деревянный кубок, ножка которого была выполнена в форме фигуры лошади. Зооморфное оформление ножки сосуда напоминает о зооморфном оформлении других образцов сарматской и аланской посуды. Но в тех случаях такое оформление обычно применялось для ручек.

Как отмечали исследователи (Беспалый Е. И. 1989. С. 120-121), например, в курганных погребениях I-III вв. н. э. на Нижнем Дону деревянные кубки с зооморфными ручками встречались только в социально престижных погребениях. Интересна и находка деревянного столика-блюда первых вв. н. э. с ручками в виде коней из разрушенного погребения в окрестностях с. Карабудахкент (Дагестан). Его считают заимствованием, отражающим прошлое дагестано-аланское взаимодействие (Гаджиев М. С., Давудов Ш. О. 2010. С. 352-364).

В катакомбе VIII Архонского могильника в головах покойниц

были установлены берестяной и деревянный сосуды. В катакомбе X глиняный и деревянный сосуды стояли в головах покойных. В катакомбе XI в головах двух покойных вместе с трехногим деревянным столиком стоял целый ряд деревянных сосудов с грецкими орехами, каштанами, лесными орехами и винной ягодой (инжир? – А. Т.), нанизанной на прутик. В голове третьего покойника также располагался трехногий деревянный столик и фрагменты деревянной посуды. Следы деревянной посуды зафиксированы в голове и в ногах двух, соответственно, погребенных в катакомбе XX. В катакомбе XXII деревянная чаша располагалась рядом с деревянным седлом.

В катакомбе XXIII, непосредственно возле лаза, зафиксированы остатки деревянной посуды с нарезанными ломтиками яблоками и грушами, грецкими и лесными орехами. В катакомбе XXIV-Б возле голов погребенных зафиксированы обломки деревянной посуды, чаша с плоской горизонтальной ручкой. В катакомбе XXV выше головы погребенного зафиксированы деревянное блюдо с линейным орнаментом на тулове, чаши с ручками, плоский ковш с плоской горизонтальной ручкой и другие деревянные сосуды в обломках. По линии середины камеры катакомбы также зафиксированы деревянные сосуды, деревянные чаша, обломки блюда и сосуд в виде «лодочки» (Пчелина Е. Г. 1963. С. 21, 25, 28, 30, 32, 36, 37, 61-62, 65, 67).

По первоначальному мнению В. А. Кузнецова, деревянная посуда в Архонском могильнике заменяла при погребении керамическую посуду (Кузнецов В. А. 1962. С. 20-21). Недавно исследователь отметил, что почти полное отсутствие керамической посуды, возможно, объясняется преобладанием деревянной посуды (Кузнецов В. А. 2016. С. 82). Первое мнение не учитывало наличие, хоть и в меньшей степени, в архонских погребениях и керамической посуды. Кроме того, данные об использовании в быту соответствующей посуды, о соотношении в ней керамических и деревянных образцов остаются без должного освещения, что касается и приведенного второго мнения.

Несколько отклоняясь от темы, заметим, что приведение В. А. Кузнецовым кратких сведений о материалах архонских ката-

комб, исследованных Е. Г. Пчелиной, почему-то ограничивается ее раскопками 1928 и 1932 гг. (Кузнецов В. А. 2016. С. 84). Автору, видимо, остались неизвестными материалы ее раскопок 1963 г. (катакомбу XIX в том же году «исследовал» Б. А. Алборов), что привело, в частности, к некорректной нумерации раскопанной в 1969 г. катакомбы Л. Г. Нечаевой. Исследование могильника было продолжено в 1996-2000, 2002 гг. Э. Ю. Шестопаловой (Шестопалова Э. Ю. 2008. С. 386).

Много фрагментов деревянной посуды было обнаружено в аланской катакомбе № 2 могильника Ход (Кадзаева З. П. 2008. С. 169). В аланском катакомбном могильнике у с. Мартан-Чу (Грушевое) в катакомбе № 4 был обнаружен фрагментированный деревянный ковш (Виноградов В. Б., Мамаев Х. М. 1984. С. 65, 67, рис. 4, 11). В катакомбе № 10 рядом с одним из погребенных найдены фрагменты деревянных бокала и чаши с серебряными оковками по венчику (Виноградов В. Б., Мамаев Х. М. 1984. С. 70). Судя по рисунку (Виноградов В. Б., Мамаев Х. М. 1984. С. 71, 1, 3), бокал несет на себе следы ремонта трещины, а его дно было укреплено с помощью небольших гвоздиков крестообразной металлической накладкой. Чаша имела небольшую плоскую горизонтальную ручку с полукруглым окончанием на уровне венчика. К сожалению, краткость представлений материалов погребений не дает возможности более точного описания находок и мест их фиксации.

В катакомбе № 2 у с. Хулам были обнаружены фрагменты венчиков двух деревянных сосудов с бронзовыми оковками (Чеченов И. М. 1987. С. 112, 162, рис. 32, 21-22). Находки деревянной посуды отмечались в раннесредневековых подземных склепах могильников Тырныауз-1, Гижгид-1 и в Былымском могильнике (Акритас П. Г. 1957. С. 411; Чеченов И. М. 1969. С. 53-55). Для двух последних мы можем надежно определять их аланскую принадлежность. Здесь, например, представлены располагавшиеся в районе голов погребенных деревянные чашки с деревянными ложками (такие ложки здесь найдены и в керамических горшках). В нише одной из стенок обнаружена деревянная тарелка с остатками пищи, как и в глиняных горшках, видимо, истлевшие зерна

проса. Также зафиксирован деревянный сосуд в виде кубышки с крышкой. «Посуда выточена очень правильно и, по словам туземцев, из чинары» (Миллер В. Ф. 1888. С. 89, таб. XX, 6).

По сообщению В. А. Кузнецова, в катакомбе № 5 могильника Рим-Гора (Бургусант-Кала) обнаружен фрагмент точеной тарелки, раскрашенной белой и красной краской. Здесь же представлены две деревянные чашки и кружка с горизонтальной плоской ручкой, располагавшейся немного ниже венчика, с отверстием и полукруглым окончанием (Кузнецов В. А. 1971. С. 140-141, рис. 21, 2-4, 8). Показательный материал был исследован в катакомбе № 48 того же могильника. В ней справа от черепа одного из погребенных стоял трехногий дубовый стол, типа осетинского столика-фынга. На нем располагались деревянная чашка, с пятью грецкими орехами, остатками яблок и деревянной ложкой, и еще одна овальная чашка с такой же ложкой. Около черепа второго погребенного стояла деревянная кружка с ручкой и носиком-сливом (Рунич А. П. 1966. С. 6). В катакомбе № 49 возле головы одного из погребенных также стоял деревянный сосуд с орехами и деревянной ложкой (Рунич А. П. 1970. С. 202-203, рис. 6, 2-4, 9, 205). В катакомбе № 5 могильника «Директорская горка» возле г. Кисловодск, в котором, как полагают исследователи, прослеживаются и черты некоторого тюркского влияния, найдены фрагменты деревянной чаши, скрепленной у края двумя бронзовыми прямоугольными пластинками с заклепками (Абрамова М. П. 1982. С. 139, рис. 3, 32, 147). Сведения о деревянной посуде относятся к аланским катакомбам могильника Кольцо-Гора (Савенко С. Н. 1986. С. 108).

Находки в катакомбе № 37 могильника Мокрая Балка бронзовых «скобок» с заостренным и округлым окончанием предположительно трактовались как оковки ремней или заклепки для ремонта деревянной посуды (Афанасьев Г. Е., Рунич А. П. 2001. С. 78, 110, рис. 55, 6-7). Однако связь находок с деревянными сосудами представляется очень сомнительной. Но следует согласиться с замечанием, что при изучении погребального обряда катакомбных могильников всегда надо иметь в виду более чем вероятное использование деревянных сосудов. Так отмечается,

что в могильнике Клин-Яр III предметы из органических материалов не сохранялись, но они здесь, несомненно, были, в пользу чего могут свидетельствовать и синхронные материалы из близлежащих могильников. Указывается, что наличие деревянных сосудов следует предполагать, в первую очередь, в тех катакомбах, где не было керамических образцов или не было наиболее типичных для определенного могильника видов керамических сосудов (Флёров В. С. 2000. С. 82). Не исключено, что фрагменты деревянной посуды с бронзовыми штифтами и без обнаружены в катакомбе 1 (8) могильника Березовский 2 (Савенко С. Н. 2014. С. 124, рис. 5, 33-34, 38-41, 126).

Согласно некоторой информации, многочисленная деревянная посуда была обнаружена в аланских катакомбах Нижне-Лубянского могильника. Она представляла собой несколько почти целых сосудов, изготовленных на токарном станке, миски, блюда, ковши, ложку. Края сосудов имели бронзовые оковки. Вместе с тем, как отмечают исследователи, излюбленной у аланов оставалась керамическая посуда (Плетнева С. А. 1981. С. 72, 160, рис. 46, 37-42). Что касается деревянной посуды, то полагают, что она прямо сопоставима с северокавказскими образцами ручной и токарной работы и, несомненно, была занесена аланами с Северного Кавказа (Каминский В. Н. 1984. С. 161).

Ковши из Мощевой Балки и сегодня продолжают сопоставлять не только с образцами из других северокавказских могильников, но и с образцами из Нижне-Лубянского могильника. Для него также отмечается отдание предпочтения клену, использование ручного и токарного производства. Кроме того, указывается на аналогии и в синхронных славянских памятниках. Оковки на одном из ковшей также сопоставляются с образцами из Нижне-Лубянского могильника, а также из болгарских могильников (Иерусалимская А. А. 2012. С. 336-337).

В катакомбах Дмитриевского могильника неоднократно находили остатки деревянных мисок, диаметром около 20 см. Их венчики были украшены четырьмя-шестью медными треугольными и прямоугольными оковками, закреплявшимися небольшими гвоздиками. Сохранившийся венчик такой небольшой мисочки

диаметром 10,5 см из катакомбы № 100 был еще и орнаментирован насечками. В катакомбе № 15 была найдена верхняя часть берестяного туеска, также украшенная медными оковками по краю. В катакомбе № 3 был обнаружен носик-слив деревянного сосуда (Плетнева С. А. 1989. С. 94, рис. 46, 144). В катакомбе № 1 Подгорненского могильника зафиксированы остатки деревянного сосудика с бронзовой оковкой (Плетнева С. А. 1962. С. 243).

Несколько больше сведений о деревянной посуде касается раннесредневековых находок на Северо-Западном Кавказе. Среди них фрагмент точеного сосуда, со следами раскрашивания темно-вишневой, желтой и красной красками, фрагменты кленовых чаш, включая образцы с выступающим сливом, ручкой и сливом, ручек кленовых чаш с отверстиями и орнаментом, дубовой и ясеневой точеных тарелок, одна из которых также раскрашена красным, светло-зеленым, вишневым цветами и др. Однако не все находки были введены в научный оборот (Минаева Т. М. 1971. С. 99, 112; Алексеева Е. П. 1971. С. 84, 116, 324, табл. 24, 13; Кузнецов В. А. 1971. С. 184; Рунич А. П. 1963. С. 244; 1975. С. 66-67, 70, рис. 5, 1, 9-10, 75; Ложкин М. Н. 1984. С. 31, 34, 38, рис. 8, 10, 12, 39, 40, 43, рис. 13, 2, 44, рис. 14, 4, 51-52; 1991. С. 70; Текеев Г. Х.-У. 1984. С. 158, 159, рис. 3, 4-5; Доде З. 1994. С. 10; Савченко Е. И. 1999. С. 129, рис. 2, 9; 1999а. С. 152, рис. 4, 4, 153, рис. 5, 9, 155, рис. 7, 24, 160, 162; Иерусалимская А. А. 2012. С. 42, 50, илл. 22, 55, илл. 29, 70, илл. 38а, 78, ил. 50, 80, 82, 83; 2013. С. 102, рис. 4 а, б).

В том случае, когда удается точно зафиксировать изначальное месторасположение деревянной посуды в аланских погребениях с различных территорий, то она, в основном, оказывается в районе голов погребенных. Как свидетельствуют те же материалы, такая посуда должна была играть определенную роль при проведении части погребальных ритуалов, о чем свидетельствует помещение в ней различных орехов и фруктов. Вместе с тем, подобную функцию могли выполнять и керамические сосуды. Так, в головах погребенных катакомбы VII располагался именно керамический сосуд с нарезанными ломтиками яблоками и грушами, буковыми орехами (Пчелина Е. Г. 1963. С. 60). Красноглиняный

сосуд с лесными и буковыми орехами стоял между двумя погребенными в катакомбе № 49 могильника Рим-Гора, в которой орехи были зафиксированы и в деревянном сосуде (Рунич А. П. 1970. С. 205). Четыре грецких ореха были обнаружены в ногах погребенных в другой катакомбе данного могильника (Кузнецов В. А. 1962. С. 28).

Вместе с тем, примеры из Даргавсского и Архонского могильников указывают на некоторую особую связь именно деревянной посуды с появлением в погребениях различных видов орехов, яблок, груш и ягод. Пример из катакомбы № 8 Даргавсского могильника указывает на такую связь даже вопреки бытовому предназначению сосуда. Интересно, что в женском погребении № 1 из Мощевой Балки половина яблока, грецкий и два лесных ореха были помещены в деревянную шкатулку (Иерусалимская А. А. 2012. С. 46; 2013. С. 103, рис. 5 б, 110). Два ореха – грецкий и лесной – были зафиксированы вместе с туалетным набором в деревянной шкатулке катакомбы № 36 Змейского могильника (Крупнов Е. И., Мунчаев Р. М., Марковин В. И., Кузнецов В. А., Милорадович О. В. 1959. С. 16).

Аналогичное положение отмечается для более поздних скальных склепов из Дзивгиса (Тменов В. Х. 1985. С. 129; 2007. С. 263). Так, в склепе № 15 в одной берестяной шкатулке лежало шесть лесных груш, в другой – грецкие орехи и плод каштана. В деревянном пенале вместе с кожей были помещены орехи (Тменов В. Х. 1983. С. 10, 12, 20-21). В катакомбе № 66 Змейского могильника орех был обнаружен вместе с туалетным набором в сумочке (Кузнецов В. А. 1959. С. 33-34).

На основе материалов из могильника Мощевая Балка, с учетом северокавказских и иных материалов, особо выделялись случаи находок различных орехов, что, в первую очередь, связывалось с адыгской средой (Иерусалимская А. А. 2008. С. 261; 2012. С. 61-64). Однако такой вывод не представляется безоговорочным, учитывая и некоторые иные археологические материалы, а также данные осетинской этнографии (Уварова П. С. 1900. С. 173; Семенов Л. 1948. С. 91; Алиев И. Г., Асланов Г. М. 1975. С. 82, 85; Мамаев Х. М. 1988. С. 141; Мамбетов Г. Х. 2006. С. 134; Тме-

нов В.Х. 2007. С. 309; Дарчиева М.В. 2013. С. 117, 127-129, 142, 167, 174). Следует учитывать и иные этнографические данные (Уарзиати В.С. 1987а. С. 103, 120-123, 126-127; Дарчиева М.В. 2013. С. 126-144; 2015. С. 60-80; Чурсин Г.Ф. 1957. С. 199), позволяющие говорить о более широком круге близких друг другу погребально-поминальных традиций у кавказских народов.

В первую очередь, речь идет об илæн/ælæm, своеобразном «деревце», украшенном грецкими и лесными орехами, фруктами, конфетами, сладостями и т. д. Он изготавливался женщинами, обычно сестрами или дочерьми, в память умершего мужчины. Вполне объективно он, как и погребальное знамя, рассматривается как символ «древа жизни» (Уарзиати В.С. 1987. С. 125-127; 1987а. С. 120-121; 2007. С. 61, 244-245), т. е. Мирового Древа. Для женщин наряжали ветку тиса или елочку (иногда и мужчинам), которые у многих народов символизировали преодоление смерти, возрождение. Сладости с такого «деревца», прежде всего, доставались детям. С таким положением может быть связано и замечание, что в Чечне и Ингушетии умершим женщинам в карман клали яблоки, груши, чтобы они приласкали на том свете детей (Чичинадзе З. 1993. С. 135). В поминальный день в доме умершего делалась его кукла, перед которой на столе устанавливались различные явства, в том числе груши, яблоки, пряники, грецкие орехи. Плакальщица, указывавшая на них, говорила, что уже собрались маленькие дети и ждут от покойного лакомств, которые он принес с собой (Каргинов С.Г. 1915. С. 74; Уарзиати В.С. 1987а. С. 103). В свою очередь, указанные сведения могут объяснить приведенные выше археологические находки в карманах погребенных, их сумочках и т. д.

Как и траурное знамя, илæн/ælæm, в конечном итоге, привозился на кладбище, и его деревянная основа оставлялась на могиле. Сам всадник, несший илæн/ælæm, облачался в подобие кольчуги и шлема, изготовленных из луба или суровых конопляных веревок, которые также украшались орехами, фруктами, конфетами, сладостями. Объезжая в конной группе село, такой всадник при встрече с людьми, особенно с детьми, с силой тряс свои предметы, чтобы они падали. Полагают, что он персонифи-

цировал умершего, раздающего с того света сладости. Изготовленную подобным образом одежду и оружие всадника раздавали и другим участникам скачки. Остатки облачения всадника также оставлялись на кладбище. По другим свидетельствам, в поминальный день в дом умершего приезжали всадники, несшие несколько елей, украшенных сладостями, а также длинные шесты с привязанными к ним веревочными сетками, которые также были наполнены сладостями. Они устраивали скачки по селу, во время которых падавшие сладости подбирали дети. Елочки и шесты привозились на кладбище, где привязывались к надгробному памятнику.

Подобные скачки-состязания («дафэ зехья шыгъажэ») за ореховые шлемы и кольчуги, изготовлявшиеся родственниками покойного, чаще сестрами, были известны в Малой Кабарде. Первая группа облаченных в них всадников старалась их сохранить, а вторая – отнять. Другие участники старались наполнить свои карманы орехами (Мафедзеф С.Х. 1979. С. 192). Их разновидность («атарчей») известна в Абхазии, где призом служил деревянный каркас, украшенный каштанами, яблоками и конфетами – «ахьанап». Ранее в Абхазии на похороны готовили специальные чуреки с орехами (Чурсин Г.Ф. 1957. С.199). У ингушей призами в таких скачках служили предметы одежды всадника, изготовленные родственниками умершего из орехов, яблок и конфет, нанизанных на сеть из ниток (Грабовский Н.Ф. 1876. С. 26, 61). На выбранных для поминальных скачек конях четверо всадников отправлялись к родственнику или знакомому, держа в руках ветвистые палки с привязанными к ним яблоками и орехами. На следующий день, после посвящения покойнику их коней, они устраивали с ними скачки (джигитовку) (Ахриев Ч. 1870. С. 30, 31). У осетин параллельно с илæн/ælæm несли погребальный флаг, который изображал райскую ветвь, относительно которой желали покойному, чтобы он имел право рвать фрукты с райских деревьев (Каргинов С.Г. 1915. С. 72, 76; Уарзиати В.С. 1987а. С. 103, 121, 123, 126-127; Дарчиева М.В. 2013. С. 140).

Интересно, что в Нартовском эпосе осетин в роли Мирового Древа предстает яблоня нартов. В сказании о близнецах-родона-

чальниках нартов она появляется не только в начале сказания, но и в конце. В некоторых вариантах сказания над могилой братьев насыпается курган, а у их изголовья высаживается золотая яблоня (НОГЭ. 1990. Ф. 90). Грузины-ингилойцы, например, у изголовья могилы высаживали фруктовое дерево, чтобы у покойного на том свете были фрукты (Джанашвили М. 1898. С. 160).

Отмеченные выше находки в аланских погребениях могут указать на источник формирования осетинского илæн/æлæм. Частный пример находки нанизанного на прутик инжира из катакомбы XI Архонского могильника может непосредственно представлять прототип осетинского «деревца». Отметим, что в аланских погребениях соответствующие посвящения представлены как в мужских, так и в женских могилах, в то время как осетинский илæн/æлæм предназначается мужчинам. Следует также полагать, что илæн/æлæм демонстрирует перемещение соответствующего элемента из разряда погребальной в разряд поминальной обрядности.

Определение находок орехов в средневековых погребениях вряд ли стоит во всех случаях обозначать как талисманы или амулеты. Не следует их связывать (Иерусалимская А. А. 2008. С. 261; 2012. С. 333; Кузнецов В. А. 1992. С. 299) однозначно с апотропеической магией. В определенных случаях, они, скорее, символизировали идею возрождения.

В Южной Осетии фиксируется обряд посещения только женщинами с детьми святилища Марии (Богородицы), или Святилища детей, в окрестностях с. Додот в празднование дней Тутыра. Они приносят с собой столько орехов, сколько было душ в семье. Орехи сжигаются возле святилища, затем из черешневого или грушевого дерева готовятся предметы домашней утвари, которые служат оберегом против сглаза (Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. 2015. С. 323). Такое сочетание символики орехов и фруктовых деревьев в ритуальных действиях именно женщин и детей также может быть включено в круг соответствующих представлений.

Интересно, что П. С. Уварова отмечала для погребений в каменных ящиках у с. Махческ наличие в головах погребенных именно деревянных сосудов и орехов (Уварова П. С. 1900. С. 256-257; 1904. С. 117-118). На примере находки в катакомбе № 48 могильника

Рим-Гора трехногого деревянного столика с поставленной на него деревянной чашкой с грецкими орехами и остатками яблока как остатками ритуального жертвоприношения утверждалось культовое назначение таких столиков (Кузнецов В. А. 1984. С. 287; 1992. С. 377). Не отрицая справедливость подобного решения, следует указать, что приведенные выше материалы свидетельствуют о несколько иной взаимосвязи, что позволяет рассматривать использование столика в том конкретном случае как дополнения к определенному погребальному ритуалу.

Видимо, с точки зрения выявления соответствующих ритуальных черт использования аланами деревянной посуды и данных осетинской этнографии следует обратить внимание на пример находки в катакомбе № 28 Даргавсского могильника, отличавшейся, как мы видели, обилием представленной в ней деревянной посуды, деревянной миски с остатками положенного в нее хмеля. Но данная находка, как представляется, нуждается в своем отдельном исследовании.

К сожалению, сведения о находках деревянной посуды и орехов из каменных ящиков из района Даргавса того же периода (Семенов Л. 1948. С. 63) слишком фрагментарны, чтобы сопоставить их с материалами из катакомбного могильника. Данные сопоставления могли быть любопытны и в свете изучения этнической и культурной картины на достаточно ограниченной территории в определенный период, когда катакомбные и ящечные погребения сосуществуют синхронно и в непосредственной близости друг от друга. Исследователи также отмечали, что полуподземные и наземные склепы на территории Северной Осетии преемственно связаны с более древними погребениями аланской эпохи (VI-IX вв.). Данная преемственность включала в инвентаре образцы деревянной посуды, а связь склеповой культуры с культовой также включала деревянную посуду (Семенов Л. 1948. С. 84, 85). Генетическую преемственность аланской и осетинской культур усматривали в находках деревянной посуды, что определялось как сохранение традиций сопровождать покойников обильным набором посуды (Нечаева Л. Г. 1975. С. 39).

Сравнение северокавказских находок деревянной посуды с

даргавсскими образцами выявляет и определенные общие черты в их производстве. Часть сосудов, несомненно, изготавливалась вручную, сохраняя следы обработки соответствующими инструментами (Ложкин М.Н. 1991. С. 70). Другая часть, как уже отмечалось, производилась комбинированным способом, включающим токарную обработку основной части корпусов сосудов, при ручной выделке венчиков и ручек, находившихся на одном уровне, или только ручек, помещавшихся чуть ниже венчиков. Как полагают исследователи, при производстве использовались токарные станки ротационного действия (Кузнецов В.А. 1971. С. 140; Ложкин М.Н. 1984. С. 52).

Следует заметить, что для даргавсских образцов можно указать на факт давней традиции самого токарного производства посуды в регионе, о чем могут свидетельствовать, например, материалы из сарматских погребений Заманкульского могильника (Ростунов В.Л., Березин Я.Б. 2007. С. 16, 43, рис. 14, 6-8). Даргавсская деревянная посуда не несет на себе следов раскраски. Вместе с тем, в катакомбе № 28, особо выделяющейся наличием в ней деревянной посуды, была обнаружена деревянная шкатулка с крышкой, раскрашенная тремя цветами, что находит себе аналогии в других северокавказских образцах, как посуды, так и шкатулок.

Венчики сосудов могли укрепляться и украшаться металлическими накладками. Их формы были достаточно простыми, но несколько отличными друг от друга. На некоторых северокавказских образцах из указанных могильников также представлено дополнительное оформление днищ сосудов металлическими накладками. Насколько можно судить по образцам из могильников у сс. Даргавс и Мартан-Чу, частью из могильника Мощева Балка, на Северном Кавказе нередко предпочтение отдавалось серебру, тогда как в салтово-маяцких памятниках представлены бронзовые и медные накладки.

Однако заметим, что на фрагментах даргавсских сосудов из катакомб №№ 20 и 63 оковки были бронзовые, как и скрепляющие ручку и корпус пластины на сосуде из катакомбы № 8. Днище сосуда из катакомбы № 76 укреплено железными пластинами или

пластиной. Бронзовыми были оковки и на фрагментах сосудов из катакомбы № 2 у с. Хулам. Поэтому, скорее, использование серебра, меди и бронзы для оформления деревянной посуды зависело от доступности того или иного металла для мастера или заказчика, социального или материального статуса последнего.

Находки даргавсских ковшей сегодня позволяют скорректировать давнее заключение, что образцы ковша с плоской ручкой из катакомбы XXIV-Б Архонского могильника более нигде в Осетии не встречаются (Пчелина Е. Г. 1963. С. 32). Надо полагать, что не являются исключительными, как полагали (Дзаттиаты Р. Г. 2010. С. 76-77), и образцы из Даргавсского могильника. Находки соответствующих деревянных ковшей в скальных склепах у с. Дзивгис второй половины XIII-XV вв., включая образцы с отверстиями в ручках (неопубликованные исследования В. Х. Тменова), как представляется, являются прямым продолжением прежней аланской традиции.

Что касается формы «лодочки» деревянного сосуда из той же катакомбы XXIV-Б Архонского могильника (Пчелина Е. Г. 1963), то, видимо, речь идет о двух выступах-«ушках», как на деревянных чашах из катакомбы № 28 Даргавсского могильника. Только форма архонской чаши более приземистая. Заметим, что такие выступы-«ушки» были достаточно характерны для традиционных пивных чаш осетин. Выступы-«ушки» фиксируются, например, на питьевых приборах, в том числе, ковшиках с горизонтальными плоскими и округлыми в сечении ручками из склепа № 4 у с. Уакац, датируемого не ранее второй половины XVIII в. (Тменов В. Х. 1986. С. 145, рис. 3, 1, 4, 5).

В отличие от даргавсских чаш, некоторые архонские чаши, как и образцы из салтово-маяцких памятников, были украшены геометрическим орнаментом. Что касается линейного орнамента на тулове деревянного блюда из катакомбы XXV Архонского могильника, то, возможно, имеются в виду борозды, получаемые при токарном производстве (Кузнецов В. А. 1971. С. 140). Подобные борозды фиксируются на чашах из катакомбы № 28 Даргавсского могильника, для которых отмечается одна или две такие линии (таб. III, 1, 2, 4). Для Мощевой Балки отмечается на-

личие не борозд (врезные линии), а одного или двух рельефных валиков (Иерусалимская А. А. 2012. С. 336).

Обнаруженные в аланских памятниках на различных территориях сосуды частью представляют достаточно близкие или аналогичные формы. Но в даргавсских образцах пока нет ни одного деревянного сосуда с носиком-сливом. Близкие или идентичные формы представлены и в образцах ручек сосудов. Некоторые формы плоских горизонтальных ручек, как было справедливо указано, близки формам ручек на деревянных пеналах или гребнях (Иерусалимская А. А. 2012. С. 327-328). То же касается и, как уже отмечалось, фиксируемых отверстий в ручках некоторых образцов Даргавсского могильника. Причем, на них, в отличие от подобных сосудов из других аланских погребений, представлены и единые дополнительные накладки на места соединения ручки с корпусом и самого отверстия. Ковшик с плоской горизонтальной ручкой с отверстием, несомненно, для подвешивания, обнаружен и в катакомбе XXV Архонского могильника (Пчелина Е. Г. 1963). Несколько расширяющееся окончание ручки не имеет выраженного полукруглого завершения, как на даргавсских образцах.

Отверстия, как уже отмечалось, для продевания петли из проволоки или бронзового кольца фиксировались на деревянной посуде из Змейского могильника. Параллель указанным образцам усматривали в темно-коричневой лепной чаше с носиком-сливом и двумя отверстиями на венчике из аланской катакомбы у с. Алагир VIII-IX вв., которая предположительно использовалась «как один из предметов походной амуниции воина». В самом Змейском могильнике такая пара отверстий отмечается в верхней части борта чернолощеной глиняной миски, положенной под голову погребенной из катакомбы № 35. Два просверленных отверстия зафиксированы на фрагменте корпуса светло-коричневого сосуда с носиком из входной ямы катакомбы № 54.

В Мощевой Балке представлен образец с кожаной петлей. Здесь же представлены круглодонные, но чаще плоскодонные ковшики, в том числе с поддоном, с одним или двумя отверстиями на ручках. Ручки могли завершаться утолщением на конце, что также позволяло подвешивать ковш при обматывании ручки

ниже рельефного участка. Как уже отмечалось, они изготавливались из клена, реже ясеня, иногда из наростов березы или ольхи (Иерусалимская А.А. 2012. С. 336). Ковши были небольших размеров: диаметр – 10-11,5 см, глубина – 4,5-5 см. Пара отверстий для подвешивания зафиксирована на маленьком керамическом горшочке из аланской катакомбы № 22 Старосалтовского могильника (Крупнов Е.И., Мунчаев Р.М., Марковин В.И., Кузнецов В.А., Милорадович О.В. 1959. С. 14, 64; Кузнецов В.А. 1961. С.70; 1962. С.38; 1963. С. 13-14, 43, таб. VIII, 5; 1980. С.80, 84, рис. 3, 2, 89; Каминский В.Н. 1984. С.158-159, 162, рис. 1, 3; Аксенов В.С. 1999. С.139, 149, рис. 8, 12; Алексеева Е.П. 1971. С. 328, табл. 24, 13; Иерусалимская А.А. 2012. С.54, 55, илл. 29, 336-338, 337, ил. 210 а, б).

Для продевания петли и последующего подвешивания предмета служили отверстия, например, на ручках или в бортиках деревянных блюд, в ручках ковшей, кружек и кубков из скифских, сарматских и иных погребений, причем, и металлических. Непосредственно на территории Северной Осетии к кобанской эпохе относят, например, керамическую светло-серую миску с четырьмя желобками на тулове и двумя отверстиями у венчика, найденную в районе ст. Змейская (Кузнецов В.А. 2000. С. 7, рис. 2, 5). В самом Даргавсском могильнике в катакомбе № 66 зафиксирован керамический сосуд с просверленным в верхней части отверстием (Дзаттиаты Р.Г. 2014. С. 181, таб. CXXXII, 27), несомненно, служившим для продевания петли. Подобные керамические сосуды известны и по другим памятникам Северной Осетии (Уварова П.С. 1900. С. 243, таб. CVI, 9).

Необходимо отметить, что и не все находки с такими отверстиями следует трактовать только как указание на их подвешивание. Из той же катакомбы № 66 Даргавсского могильника происходит двуручный керамический кувшин, ручки которого были утеряны, надо полагать, в процессе бытового использования. Тогда же в верхней части кувшина вместо ручек были просверлены напротив друг друга два отверстия (Дзаттиаты Р.Г. 2014. С. 181, таб. CXXXII, 26) для продевания веревки, заменившей утраченные ручки (Дзаттиаты Р.Г. 2008. С. 19). Подобные примеры извест-

ны и по другим археологическим памятникам Северной Осетии (Уварова П. С. 1900. С. 164). Вместе с тем, просверленные напротив друг друга отверстия отмечаются, например, на мисках из Донифарса (Уварова П. С. 1900. С. 209, таб. LXXIII, 4, LXXXV, 13). Несомненно, они могли служить для продевания веревки с целью подвешивания посуды. Но для этого логичнее, как показывают другие образцы, было просверлить одну дырку или две дырки рядом. Видимо, веревка еще служила и для переноса наполненных чем-то мисок, заменяя ручки.

Необходимо повторить, что не следует, видимо, все подобные аланские образцы относить к походному набору всадника. Тому прямо противоречит и часть приведенных выше находок. Те же находки свидетельствуют об использовании всадниками деревянной посуды без отверстий и керамической с петлями. Отметим также, например, находку красноглиняной лощенной чашечки с плоской горизонтальной ручкой с отверстием, обнаруженной на месте церкви Верхнего Джулата (Крупнов Е. И. 1963. С. 56, рис. 6, 3, 58).

Если привлекать некоторые этнографические параллели, то можно указать, например, на деревянные чашки и миски, как правило, токарной работы, с отверстиями на поддонах или в верхней части корпуса из позднесредневекового склепового могильника у с. Даргавс. В некоторых из них сохранились обрывки веревки или сыромятной тесьмы (Тменов В. Х. 1979. С. 102). В предшествующее время подобные миски с дыркам в верхней части корпусов отмечены в скальных склепах у с. Дзивгис. Например, в склепе № 15 представлены деревянные миски, выточенные на станке по образцу керамических изделий, в венчиках которых просверлены дырки (Тменов В. Х. 1983. С. 8, 10, 27). Деревянный питьевой прибор с отверстием в верхней части был обнаружен и в склепе № 4 с. Уакац (Тменов В. Х. 1986. С. 147, рис. 5, 1). Сама традиция хранения посуды в подвешенном виде была присуща культурам многих кавказских народов.

Интересно, что деревянные кружки из склепов дают образцы ручек в форме двух соединенных петель. По мнению исследователей, вероятно, что такая форма является эволюционизирован-

ной формой ручек, исполненных в так называемом «зверином стиле», что наглядно иллюстрируется аланской керамикой (Тменов В. Х. 1979. С. 100-101, рис. 19). Заметим, что такая эволюционизированная форма ручек была представлена на самой аланской керамике (Тменов В. Х. 2007. С. 317; Дзаттиаты Р. Г. 2006. С. 42-43), включая и образцы из Даргавсского могильника (Дзаттиаты Р. Г. 2014. Таб. LXXVIII, 75). Сопоставление с данных позиций с образцами средневековой керамики производилось и ранее (Семенов Л. 1948. С. 80). Соответствующие варианты форм ручек представлены и на традиционной деревянной посуде балкарцев и карачаевцев (Батчаев В. М. 1986. С. 157, таб. II, 5, 7, 12, 158, таб. III, 3-5). Известны они, например, и на традиционной деревянной посуде аварцев, например, на сосудах гІорто (Бобровников В. О., Дмитриев В. А., Карпов Ю. Ю. 2006. С. 15, 16).

Сближение форм деревянной и керамической посуды может оказаться интересным и для нас. Так, петлевидные ручки на двух образцах из катакомбы № 28 Даргасского могильника (таб. III, 5-6) вполне сопоставимы с формами ручек с некоторых синхронных по времени образцов аланских керамических сосудов (Куссаева С. С. 1956; 1957. С. 14; Кузнецов В. А. 1959. С. 199, рис. 2, 6; 1962. Рис. 3, А 9; 1963. С. 44, таб. VII, 6, 45, таб. VIII, 1; 2000. Рис. 11, 1, 5; 45, 1; 46, 2). Их непосредственным продолжением служат ручки с деревянных и керамических сосудов из наскальных склепов XIII-XV вв. у с. Дзивгис (Кузнецов В. А. 1992. С. 373, рис. 81, 1-3, 375, рис. 82; Тменов В. Х. 2007. С. 402, рис. 25, 5). Возможно, их эволюционизированная форма была представлена на традиционных деревянных пивных чашах осетин. При сопоставлении форм ручек, как ранее выступов-«ушек», с осетинскими образцами следует отметить, что подобные формы были присущи образцам традиционной деревянной посуды и других северокавказских народов, например, балкарцев и карачаевцев (Батчаев В. М. 1986. С. 158, таб. III, 8-9).

Как отмечают исследователи, склеп № 15 дал уникальный археолого-этнографический материал для изучения истории осетинского народа. Он представляет собой переход от аланской материальной культуры к осетинской этнографической культуре. К

числу таких переходных элементов относят деревянную посуду с аланскими ручками и некоторые образцы керамических кружек с ручками, полностью аналогичными предшествующим образцам из Змейского могильника (Кузнецов В. А. 2003. С. 38-40).

Привлекает к себе внимание деревянная резная чаша из того же погребения № 28 Даргавсского могильника с вырезанным на наружной стороне донышка кругом с десятью лучами (таб. III, 3). Форма вырезанной фигуры и место ее расположения напоминает о ремесленных клеймах (реже считают знаками заказчиков (Плетнева С. А. 1962. С. 251, сн. 16) или солярными знаками (Афанасьев Г. Е. 1976. С. 129)) на аланских керамических сосудах, которые представлены и на даргавсских образцах (Дзаттиаты Р. Г. 2014. С. 151, таб. CII, 11, 186, таб. CXXXVII, 82, 187, таб. CXXXVIX, 87, 188, CXL, 7, 8, 195, таб. CXLIX, 28). Пока, не имея в своем распоряжении сопоставимые образцы из иных аланских комплексов, трудно сказать, является ли фигура на донышке чаши элементом декора, имеющего и свою сакральную или иную нагрузку (подобные фигуры представлены и на аланских зеркалах), единичным подражанием керамическим образцам или мы, действительно, сталкиваемся с клеймом мастера, обозначившего конкретный предмет своего производства (или всего деревянного «сервиза»?).

Некоторые исследователи обратили внимание на сходство отдельных клейм, в целом, общей с даргавсским образцом схемой, с аланскими металлическими амулетами как символами огня, солнца и неба, что позволило им предположительно рассматривать такие клейма как знаковый символ, обладающий магическими функциями. Данные рассуждения задействуют и возможность постановки таких клейм на специально изготавливавшуюся на заказ посуду для культово-ритуальных или погребальных церемоний (Соков П. В. 2003. С. 195-196). Видимо, в будущем, при накоплении дополнительных сведений о деревянной посуде из аланских погребений, следует учитывать и проанализировать данную возможность.

Необходимо отметить, что, например, на деревянных днищах (ольха, ива, липа, береза, бук) стаканов с роговым корпусом из Мо-

щевой Балки и других могильников представлены тамгообразные знаки (Иерусалимская А. А. 2012. С. 339-341, ил. 213 а, б; 2013. С. 101, 102, рис. 4 г). Возможно, такой знак в форме пятиконечной звезды отмечен на ручке ковша из разрушенного погребения в Кувинском ущелье (Каминский В. Н. 1984. С. 160, 163, рис. 2, 9). Данные тамгообразные знаки должны принадлежать хозяевам предметов. Вместе с тем, считают, что многие из этих знаков восходят к солярным и астральным символам, что допускает предположение об их магической подоснове, придававшей им характер оберегов. Сами знаки приписываются не аланам, а адыгам, хотя для простейших их форм указывается на параллели в лице ремесленных клейм на аланской и салтовской керамике и т. д. (Иерусалимская А. А. 2012. С. 340-341). Заметим, что такие стаканы известны и в собственно аланских погребениях (Миллер В. Ф. 1888. С. 89).

Даргавсский знак, несомненно, не относится к кругу тамгообразных знаков, тогда как об использовании местными аланами тамгообразных знаков свидетельствует пример нанесения такого знака на фалары из отдельного конского захоронения № 6 (Туаллагов А. А. 2004. С. 190-192; Дзаттиаты Р. Г. 2014. С. 224, таб. CC, 13-16). Под вопросом об отношении к отмечаемым случаям остаются знаки в форме пересекающихся линий или линий точек на ручках керамических сосудов из катакомб № 65 и № 70 Даргавского могильника (Дзаттиаты Р. Г. 2014. С. 178, таб. CXXIX, 76, 196, таб. CLI, 31, 32).

Подводя итоги, следует высказать некоторые общие замечания в отношении находок деревянной посуды в раннесредневековых аланских памятниках. Данные находки свидетельствуют о наличии общих форм корпусов и ручек, приемов производства и оформления такой посуды у различных аланских группировок, обитавших на достаточно отдаленных друг от друга территориях. Данные формы могли иметь аналогии среди форм керамической посуды. Венчики, ручки и днища деревянных сосудов могли дополнительно оформляться накладками различных геометрических форм, произведенными из серебра, железа, меди и бронзы и закрепленными металлическими гвоздиками. Заметная часть такой посуды несла следы ремонта.

При оформлении деревянной посуды мог использоваться врезной геометрический орнамент, покрывавший ее корпус, или линейный орнамент, получаемый при обработке на станке. Отдельно насечками могли оформляться венчики или наноситься поясок врезных фигур на отдельные части корпуса. Отмечены и примеры использования краски.

Часть сосудов имела специальные отверстия для подвешивания. Их находки вместе с конским снаряжением указывает на несомненное использование в походных условиях всадниками. Однако считать все образцы с отверстиями предназначенными для использования в походе нет достаточных оснований. Нанесение тамгообразных знаков на деревянные сосуды или деревянные части сосудов может рассматриваться как обозначение хозяина предмета. Нанесение знака на днище образца из Даргавсского могильника не относится к данному случаю. Оно соотносится с примерами постановки клейм на днища аланских керамических сосудов, но окончательное суждение по данному вопросу пока преждевременно.

В большинстве случаев деревянная посуда обнаруживается в районе голов погребенных. Она посвящалась покойным вместе с пищей или питьем. Данное посвящение диктовалось бытовым предназначением посуды. Вместе с тем, в некоторых случаях та же посуда для питья могла использоваться для посвящения иных продуктов. Нередко деревянная посуда использовалась для посвящения растительной, не обработанной пищи, – орехи, фрукты, ягоды. Такой набор посвящаемой пищи может быть сопоставлен с некоторыми погребально-поминальными традициями у кавказских народов. Особый случай представляет помещение в такой посуде хмеля. Но такое использование не являлось исключительным, допуская в некоторых случаях использование керамической посуды. В то же время части необработанной пищи, прежде всего, орехи вместе с туалетным набором обнаруживаются в деревянных или берестяных женских шкатулках или сумочках.

* Рисунки выполнены дин Р.Г. Дзаттиаты.

Абрамова М. П. Новые материалы раннесредневековых могильников Северного Кавказа // СА. М., 1982. № 2.

Акритас П. Г. Материалы по истории Кабарды. Вновь открытые аланские подземные склепы в Баксанском ущелье (недалеко от Эльбруса) (Краткое сообщение) // Ученые записки КНИИ. Нальчик, 1957. Т. XI.

Аксенов В. С. Старосалтовский катакомбный могильник // Vita Antigua. Київ, 1999. № 2.

Албегова (Царикаева) З. Х., Успенский П. С. Фибулы Даргавсского раннесредневекового катакомбного могильника аланской культуры (по материалам раскопок Р. Г. Дзаттиаты в 1993-2009 гг.) // Скифо-аланское наследие на Кавказе. Владикавказ, 2017.

Алексеева Е. П. Древняя и средневековая история Карачаево-Черкессии (Вопросы этнического и социально-экономического развития). М., 1971.

Алиев И. Г., Асланов Г. М. К вопросу о проникновении на территорию Азербайджана племен сармато-массагето-аланского круга в первые века нашего летоисчесления // МАДИСО. Орджоникидзе, 1975. Т. III.

Афанасьев Г. Е. Дохристианские религиозные воззрения алан (по материалам амулетов могильника Мокрая балка) // СЭ. М., 1976. № 1.

Афанасьев Г. Е., Рунич А. П. Мокрая Балка. Вып. I: Дневник раскопок. М.: Научный мир, 2001.

Ахриев Ч. Приложение: похороны и поминки у горцев // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып. III. Отд. I.

Батчаев В. М. Сармато-аланские элементы в традиционной культуре балкарцев // Новые материалы по археологии Центрального Кавказа в древности и средневековье. Орджоникидзе, 1986.

Бедоева И. А. Традиционные хмельные напитки осетин (XIX-XX вв.). Владикавказ, 2014.

Беспалый Е. И. Деревянная посуда в курганах I-III вв. н. э. на Нижнем Дону // Скифия и Боспор. Археологические материалы к конференции памяти академика М. И. Ростовцева (Ленинград, 14-17 марта 1989 года). Новочеркасск, 1989.

Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. Киев, 1983.

Бобровников В. О., Дмитриев В. А., Карпов Ю. Ю. Деревянная утварь аваро-андо-цезских народов Дагестана: поставцы, сосуды, мерки // Культурное наследие народов Центральной Азии, Казахстана и Кавказа. СПб., 2006.

Болтрик Ю. В., Фиалко Е. Е., Чередниченко Н. Н. Бердянский курган // РА. М., 1994. № 3.

Виноградов В. Б., Мамаев Х. М. Аланский могильник у сел. Мартан-Чу (материалы 1970-1976 гг.) // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984.

Гаджиев М. С., Давудов Ш. О. Резной деревянный столик первых веков н. э. из окрестностей Карабудахкента // Исследования первобытной археологии Евразии: Сборник статей к 60-летию члена-корреспондента РАН, профессора Х. А. Амирханова. М., 2010.

Грабовский Н. Ф. Ингуши (их жизнь и обычаи) // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1876. Вып. IX. Отд. I.

Дарчиева М. В. Вербальный код осетинского обрядового текста (на материале некоторых традиционных обрядов). Владикавказ, 2013.

Дарчиева М. В. Лексические единицы, обозначающие атрибуты осетинского поминального обряда зазхæссæн // Родной язык. Лингвистический журнал. М., 2015. № 1 (3).

Джанашвили М. Картвельские поверья // СМОМПК. Тифлис, 1898. Вып. XVII. Отд. II.

Дзаттиаты Р. Г. Даргавсский катакомбный могильник VI-IX вв. (предварительные итоги исследования // Ритмы истории: Сборник научных трудов. Владикавказ, 2004. Вып. 2.1.

Дзаттиаты Р. Г. Царциатские памятники: едысское городище и могильники. Владикавказ, 2006.

Дзаттиаты Р. Г. Отчет Даргавсской археологической экспедиции 2007 года. Владикавказ, 2008 // НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. I. Д. 278.

Дзаттиаты Р. Г. Снаряжение коня и всадника (по материалам Даргавсского катакомбного могильника). Владикавказ, 2010.

Дзаттиаты Р. Г. Отчет Даргавсской экспедиции полевого сезона 2012 года. Владикавказ, 2013.

Дзаттиаты Р. Г. Аланские древности Даргавса. Владикавказ, 2014.

Дзаттиаты Р. Г. Отчет Даргавсской экспедиции полевого сезона 2014 года. Владикавказ, 2015.

Доде З. Находки в могильнике Подорванная балка как свидетельства функционирования Шелкового пути // Международное сотрудничество археологов на великих торговых и культурных путях древности и средневековья. Кисловодск, 1994.

Дудин А. А. О металлических деталях деревянной посуды ранних кочевников юга Восточной Европы в предскифский период // Vita Antiqua. Збірка наукових статей. Київ, 2009. № 7-8.

Засецкая И. П. Культура кочевников южнорусский степей в гуннскую эпоху (конец IV-V вв.). Спб., 1994.

Иерусалимская А. А. Особенности погребального культа и некоторых верований адыго-аланских племен (по материалам могильника Мощевая балка VIII-IX вв.) // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. М.-Ставрополь, 2008. Вып. VIII. Крупновские чтения.

Иерусалимская А. А. Мощевая Балка: необычный археологический памятник на Северокавказском шелковом пути. СПб., 2012.

Иерусалимская А. А. Некоторые штрихи к картине верований алано-адыгских племен VIII-IX вв. // Очерки средневековой археологии Кавказа: к 85-летию со дня рождения В. А. Кузнецова: сб. статей. М., 2013.

Кадзаева З. П. Могильник Ход в Северной Осетии // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий. Юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Владикавказ. 21-25 апреля 2008 года. Тезисы докладов Международной научной конференции. Владикавказ, 2008.

Каминский В. Н. Деревянные ковши из могильников VIII-IX вв. Северо-Западного Кавказа // Вопросы археологии Адыгеи. Майкоп, 1984.

Каргинов С. Г. «Ночь мертвых» в Осетии // Известия Кавказского Отделения Императорского Русского Географического Общества. Тифлис, 1915. Т. XXIII. № 1.

Кисель В. А. Рассказ Геродота и ритуальные сосуды древних кочевников // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2007. № 3 (31).

Кисель В. А. Деревянные ковши с зооморфными ручками в погребальном наборе древних кочевников // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2012 г. СПб., 2013.

Крупнов Е. И. Христианский храм XII в. на городище Верхний Джулат // Средневековые памятники Северной Осетии (Труды Северо-Кавказской экспедиции 1958-1960 гг., том II). МИА. М., 1963. № 114.

Крупнов Е. И., Мунчаев Р. М., Марковин В. И., Кузнецов В. А., Милорадович О. В. Полный научный отчет Северокавказской экспедиции 1958 года. М., 1959 // НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 39.

Кузнецов В. А. Работы Змейского отряда экспедиции // Крупнов Е. И., Кузнецов В. А., Деопик В. Б., Деопик Д. В. Полный научный отчет Северо-Кавказской археологической экспедиции 1957 года о работах в Северо-Осетинской АССР. М., 1958 // НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 38.

Кузнецов В. А. К вопросу о позднеаланской культуре Северного Кавказа // СА. М., 1959. № 2.

Кузнецов В. А. Отчет о раскопках Змейского катакомбного могильника в 1959 г. 1959а // НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 83.

Кузнецов В. А. Змейский катакомбный могильник (по раскопкам 1957) // МАДИСО. Том первый. Археологические раскопки в районе Змейской Северной Осетии. Труды археологической экспедиции 1953-1957 гг. Орджоникидзе. 1961.

Кузнецов В. А. Аланские племена Северного Кавказа // МИА. М., 1962. № 106.

Кузнецов В. А. Исследования Змейского катакомбного могильника в 1958 г. // Средневековые памятники Северной Осетии (Труды Северо-Кавказской экспедиции 1958-1960 гг., том II). МИА. М., 1963. № 114.

Кузнецов В. А. Алания в X-XIII вв. Орджоникидзе, 1971.

Кузнецов В. А. Катакомбный могильник близ с. Алагир // Вопросы осетинской археологии и этнографии. Орджоникидзе, 1980. Вып. 1. Т. XXXVI.

Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Владикавказ, 1992.

Кузнецов В. А. Неопубликованные материалы из Змейского катакомбного могильника (раскопки С. С. Куссаевой). 2000 // НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 256.

Кузнецов В. А. Эльхотовские ворота в X-XV вв. Владикавказ, 2003.

Кузнецов В. А. Древности Алагирского ущелья. Владикавказ, 2016.

Кулов Б. С. Основные занятия населения Северной Осетии в XIX и начале XX вв. // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1966. Т. XXV.

Куссаева С. С. Археологические памятники Восточной Осетии (Чми и Балта), как исторический источник по древней Алании. Автореф. … канд ист. наук. Л., 1953.

Куссаева С. С. Археологические памятники Восточной Осетии (Чми и Балта), как исторический источник по древней Алании. Дисс. … канд ист. наук. Л., 1953а.

Куссаева С. С. Археологические раскопки в ст. Змейской в 1953, 1954, 1955, 1956 гг. и в с. Брут в 1956 г. // НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 27.

Куссаева С. С. Археологические раскопки в ст. Змейской – в 1957 г. // НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 25.

Куссаева С. С. Аланский катакомбный могильник XI-XII вв. у станицы Змейской (по раскопкам 1953 г.) // МАДИСО. Том первый. Археологические раскопки в районе Змейской Северной Осетии. Труды археологической экспедиции 1953-1957 гг. Орджоникидзе, 1961.

Ложкин М. Н. Аланы на Урупе (Археологический очерк) // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984.

Ложкин М. Н. Деревянные изделия из скальных погребений в Отрадненском районе Краснодарского края // Древности Кубани (материалы научно-практической конференции). Краснодар, 1991.

Магометов А. Х. Культура и быт осетинского народа. Историко-этнографическое исследование. Владикавказ, 2011.

Мамаев Х. М. Погребальный обряд раннесредневековых катакомбных могильников Среднего Притеречья (некоторые итоги изучения) // Погребальный обряд древнего и средневекового населения Северного Кавказа. Сборник научных трудов. Орджоникидзе, 1988.

Мамбетов Г. Х. Из истории культуры и быта кабардинцев и балкарцев (начало XVII-70-е годы XX века). Нальчик, 2006.

Мафедзеф С. Х. Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX-начале XX века. Нальчик, 1979.

Миллер В. Ф. Терская область. Археологические экскурсии // МАК. М., 1888. Вып. I.

Минаева Т. М. К истории алан Верхнего Прикубанья по археологическим данным. Ставрополь, 1971.

Нарты. Осетинский героический эпос в трех книгах. М., 1990. Кн. 1.

Нечаева Л. Г. О генетической связи аланской и осетинской культуры позднего средневековья // МАДИСО. Орджоникидзе, 1975. Т. III.

Парусимов И. Н. Раскопки курганов в Зимовниковском районе // Труды Новочеркасской археологической экспедиции. Новочеркасск, 1998. Вып. 3.

Плетнева С. А. Подгоровский могильник // СА. М., 1962. № 3.

Плетнева С. А. От кочевий к городам. Салтово-маяцкая культура // МИА. М., 1967. № 142.

Плетнева С. А. Салтово-маяцкая культура // Степи Евразии в эпоху средневековья. Археология СССР. М., 1981.

Плетнева С. А. На хазаро-славянском пограничье (Дмитриевский археологический комплекс). М., 1989.

Пчелина Е. Г. Отчеты по Архонской археологической экспедиции 1928 года, 1938 года, 1963 года. 1963 // НА СОИГСИ. Отд. Истории. Ф. 6. Оп. 1. Д. 263.

Ростунов В. Л., Березин Я. Б. Скифо-сарматский период на территории Северной Осетии // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 2.

Рунич А. П. Катакомбный могильник в районе Кисловодска // СА. М., 1963. № 3.

Рунич А. П. Отчет о археологических разведках в районе Кавминвод за 1966 год // Научно-отраслевой архив ИА РАН. Ф-1. Р-1. № 3251.

Рунич А. П. Катакомбы Рим-Горы // СА. М., 1970. № 2.

Рунич А. П. Скельні могильники у верхів'ях р. Ешкакон на Північному Кавказі // Археологія. Київ, 1975. Вип. 16.

Савенко С. Н. Раскопки могильника в долине р. Подкумок // Археологические открытия 1984 года. М., 1986.

Савенко С. Н. Еще одно захоронение представителя аланской социальной элиты начала раннего средневековья из Кисловодской котловины (по архивным материалам А. П. Рунича) // КСИА. М., 2014. Вып. 234.

Савченко Е. И. Исследование могильника Мощевая балка // Археологические открытия 1980 года. М., 1981.

Савченко Е. И. Мощева балка – узловой пункт Великого Шелкового пути на Северном Кавказе // РА. М., 1999. № 1.

Савченко Е. И. Погребальный обряд Мощевой Балки (Северный Кавказ) // Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. М., 1999а.

Семенов Л. Археологические разыскания в Северной Осетии // ИСОНИИ. Дзауджикау, 1948. Т. XII.

Соков П. В. О двух клеймах с керамики Горькобалковского могильника № 2 // МИАСК. Армавир, 2003. Вып. 2.

Текеев Г. Х.-У. Новые материалы из скальных могильников раннего средневековья на территории Карачаево-Черкессии // Вопросы средневековой археологии Северного Кавказа. Черкесск, 1984.

Тменов В. Х. «Город мертвых». (Позднесредневековые склеповые сооружения Тагаурии). Орджоникидзе, 1979.

Тменов В. Х. Археологическое изучение пещерного склепа № 15 в сел. Дзивгис (Куртатинское ущелье). 1983 // НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 159.

Тменов В. Х. Исследование пещерных склепов у с. Дзивгис // Археологические открытия 1983 года. М., 1985.

Тменов В. Х. Два склепа из селения Уакац // Новые материалы по археологии Центрального Кавказа в древности и средневековье. Орджоникидзе, 1986.

Тменов В. Х. Эпоха позднего средневековья. Формирование традиционной осетинской культуры (XIII-XVIII вв.) // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 2.

Туаллагов А. А. Новая аланская тамга из Центрального Предкавказья // Древний Кавказ: ретроспекция культур. Международная научная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения Евгения Игнатьевича Крупнова (XXIV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа). ТД. М., 2004

Тургиев Т. Б. О скотоводстве у алан // МАДИСО. Орджоникидзе, 1969. Т. II.

Уарзиати В. С. Флаг в семейной обрядности осетин // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе, 1987.

Уарзиати В. С. Народные игры и развлечения осетин. Орджоникидзе, 1987а.

Уарзиати В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ, 2007.

Уварова П. С. Могильники Северного Кавказа // МАК. М., 1900. Т. VIII.

Уварова П. С. Кавказ. Рача, Горийский уезд, Горы Осетии. Пшавия, Хевсуретия и Сванетия. Путевые заметки. С 18 таблицами. М., 1904. Ч. III.

Флёров В. С. Аланы Центрального Предкавказья V-VIII веков: обряд обезвреживания погребенных. – Труды Клин-Ярской экспедиции. I. М., 2000.

Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. Топонимия Южной Осетии: в 3 т. Т. II: Знаурский район; Цхинвалский район. М., 2015.

Чеченов И. М. Древности Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1969.

Чеченов И. М. Новые материалы и исследования по средневековой археологии Центрального Кавказа // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии в 1972-1979 гг. Нальчик, 1987. Т. 3. Памятники средневековья (IV-XVIII вв.).

Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М., 2008.

Чичинадзе З. История Осетии по грузинским источникам. Составлена на основе устных сказаний, народных преданий и сохранившихся старинных рецептов. Цхинвал, 1993.

Чугунов К. В. Погребальный комплекс с кенотафом из Тувы (К вопросу о некоторых параллелях археологических и письменных источников) // Материалы международной конференции «Жречество и шаманизм в скифскую эпоху». СПб., 1996.

Чурсин Г. Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов. Махач-Кала, 1929.

Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957.

Шестопалова Э. Ю. Интерпретация антропоморфных и зооморфных изображений из Архонского и Дагомского могильников VI-VIII вв. // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий. Юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Владикавказ. 21-25 апреля 2008 года. Тезисы докладов Международной научной конференции. Владикавказ, 2008.

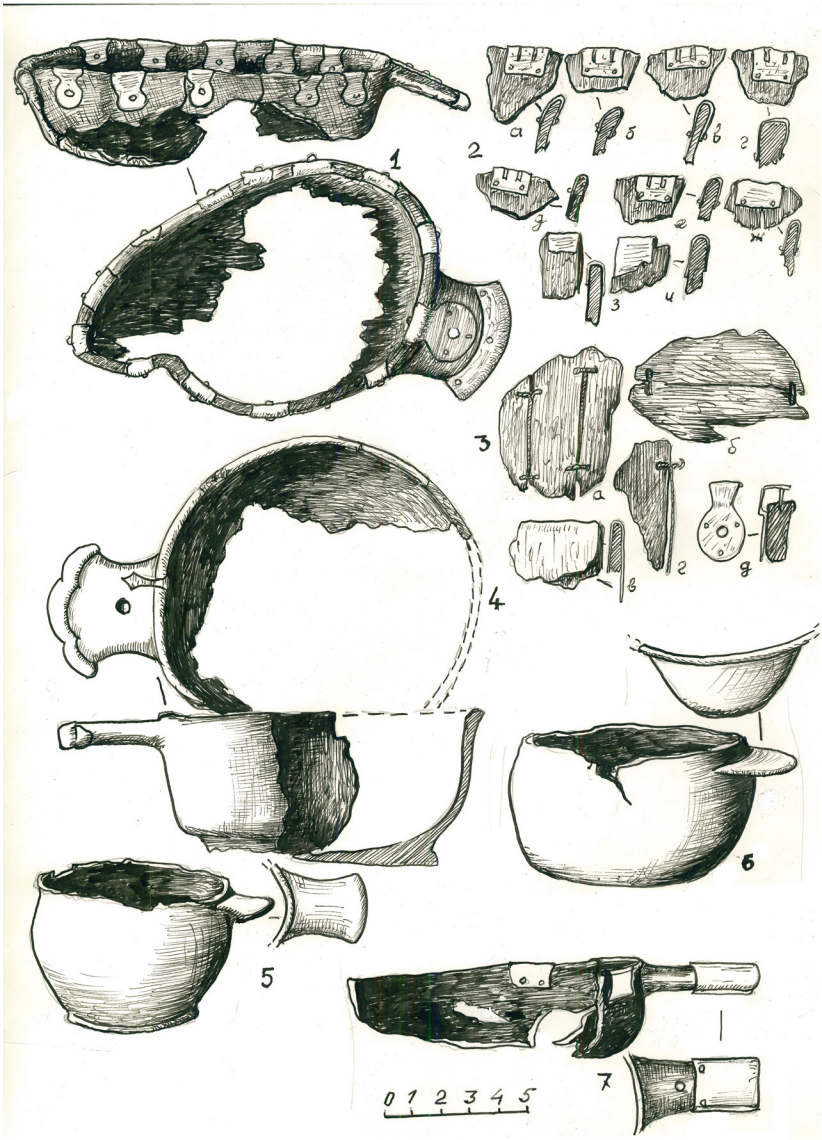


Таблица I

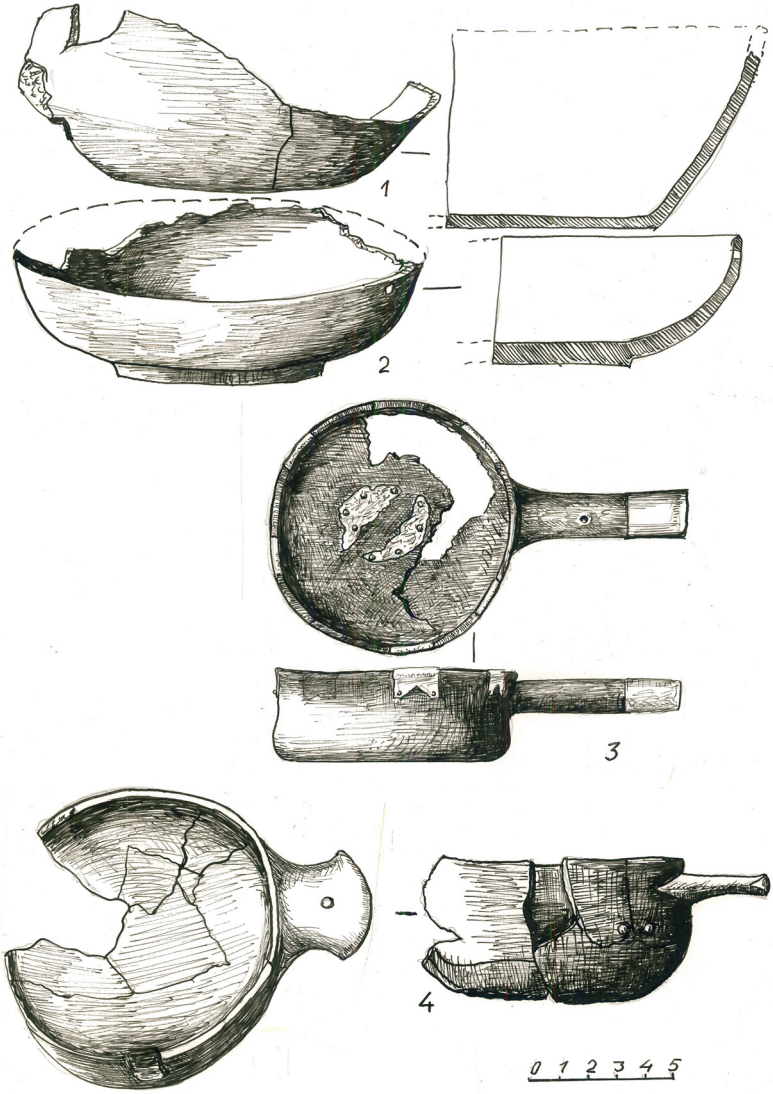


Таблица II

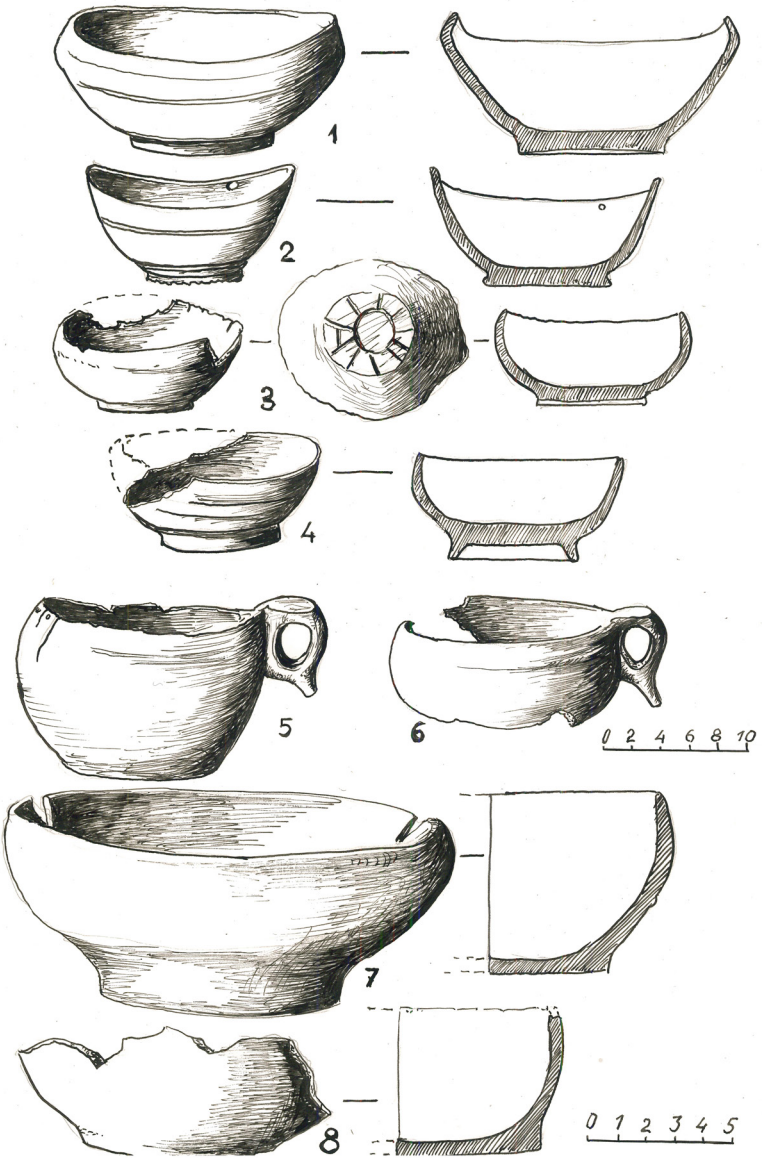


Таблица III

АРХЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ В КОНТЕКСТЕ АЛАНСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

В ходе исследования раннесредневекового аланского катакомбного могильника у с. Даргавс в горной зоне Северной Осетии неоднократно обращалось внимание на некоторые параллели открываемым археологическим материалам в данных осетинской этнографии. Особое внимание было привлечено и к находкам из катакомбы № 28 (2000 г.). Материалы катакомбы отличало наличие многочисленной, достаточно хорошо сохранившейся деревянной посуды. В одной из деревянных мисок был обнаружен хмель. Если быть более точным, хмель был положен вместе с грецким и лесным орехом, видимо, яблоком и рогом серны.

Исследователи оперативно указали (Цуциев А. А. 2004. С. 203-204; 2009. С. 205-206) на следующие археолого-этнографические параллели данной находке в той же горной зоне Северной Осетии. В раннесредневековой каменной гробнице у с. Дзивгис на шею погребенной был надет толстый венок из хмеля (Уварова П. С. 1900. С. 172), а следы хмеля были обнаружены в погребениях в каменных ящиках у с. Джимара (Дзаттиаты Р. Г. 2002. С. 41). Приведенные находки, в свою очередь, сопоставлялись с таким элементом осетинского погребального обряда как изготовление для покойников небольших подушек, наполненных хмелем. Отмечалось, что, по осетинским представлениям, хмель более устойчив к гниению. Его клали и в могилу, полагая, что он очищает место покойника, поддерживая чистоту (Гаглоева З. Д. 1974. С. 77). Надо полагать, что и сегодня исследователи настаивают на приведенном решении (Цуциев А. А. 2016. С. 26-27).

Возможно, если наше понимание правильно, с данным кругом находок сопоставляют материалы катакомбного погребения № 9 Кенкольского могильника в Таласской долине (Киргизия). В нем под парным погребением зафиксирована подстилка из стеблей сложноцветного растения. Цветущие части растения были оторваны и уложены под головой погребенного мужчины. Под головой погребенной женщины был уложен небольшой пучок травы (Терновая Г. А. 2013. С. 106).

Что касается даргавсского материала, то со своей стороны добавим, что, по осетинским представлениям, перьевая подушка «не пользуется почетом» в загробном мире, т. к. быстро гниет и имеет неприятный запах. В то же время хмель не поддается гниению и считается цветком бессмертия (Кокоева А. Б. 2015. С. 48). Следует также уточниться, что погребение № 8 в каменном ящике у с. Джимара содержало останки истлевшего костяка, покрытого тонким слоем разложившейся ткани и хмелем. Данное погребение давно было сопоставлено по некоторым деталям, включающим и наличие хмеля, с погребением из каменной гробницы у с. Дзивгис, а само присутствие хмеля в погребениях трактовалось как выражение культа деревьев (Семенов Л. 1948. С. 62, 64, 124), что нуждается в обосновании. Продолжением использования хмеля при погребениях можно также считать находки в пещерном склепе № 15 у с. Дзивгис мешочка с хмелем и мешочка, в котором находился хмель и голубая бусинка (Тменов В. Х. 1983. С. 13, 14).

Что касается общего сопоставления даргавсской находки с осетинским обрядом изготовления для покойника подушки, набитой хмелем (Дзаттиаты Р. Г. 2005. С. 8), то данное направление сопоставлений, имея в виду осетинский этнографический материал, а не даргавсскую находку, может получить свое подтверждение непосредственно на археологических материалах. Вместе с тем, оно нуждаются в дифференцированном и осторожном подходе. Так, в раннесредневековом скальном погребении у Нижнего Архыза была обнаружена белая холщовая сумка, зашитая со всех сторон, размером 38×17 см. Исследователи не исключают, что это была подушка, первоначально подложенная под голову погребенного, но впоследствии разорванная и опустошенная кладоискателями. Другая случайная находка из еще одного скального погребения имела форму подушечки, изготовленной из сложенной в два слоя шелковой ткани светло-желтого фона с ромбическим орнаментом коричневого цвета. Подушечка была набита волокнистой травой (Кузнецов В. А. 1993. С. 134, 457, рис. 102, 3).

Некоторые исследователи решили, что, скорее всего, она была набита хмелем, отмечая указанные выше археолого-этнографические параллели к даргавсской находке (Мамиев М. Э. 2013.

С. 103; 2014. С. 137-138). Но здесь вновь следует уточниться. Среди приводившихся археологических параллелей не было собственно подушек. Кроме того, указание для находки из Нижнего Архыза на хмель является только предположением, а размер предмета 5×4,5 см категорически отрицает его рассмотрение как подушки.

Однако находки соответствующих подушек в аланских погребениях давно и достаточно надежно зафиксированы. В отличие от выше приведенных материалов они прямо соотносятся с осетинской традицией. Так, матерчатая подушечка, набитая хмелем, была обнаружена под головой погребенного в аланской катакомбе № 7 у г. Кисловодск (Рунич А. П. 1963. С. 242). В катакомбе № 49 могильника Рим-Гора под головой погребенного также была обнаружена подушечка, набитая лепестками хмеля (Рунич А. П. 1970. С. 205).

В катакомбах №№ VI, VIII Архонского могильника, из раскопок Е. Г. Пчелиной 1928 г., под головами погребенных были зафиксированы подушки, набитые, как отмечалось в отчете, травой наподобие осоки и тонкой травой. Без данного уточнения сведения были недавно воспроизведены в публикации В. А. Кузнецова (Кузнецов В. А. 2016. С. 75, 76). В катакомбе № XI под головами двух погребенных женщин были обнаружены подушки с остатками ткани от наволочек, набитые хмелем (Пчелина Е. Г. 1963. С. 118-119). С находкой из катакомбы № XI уже давно закономерно сопоставлялась фиксация под головой погребенного в катакомбе № 3 Змейского могильника матерчатой подушки, набитой хмелем (Кузнецов В. А. 1959. С. 113).

Но дальнейшее сопоставление (Кузнецов В. А. 1959. С. 113, сн. 45) змейской и архонской находок со сведениями из публикации Л. И. Лаврова (Лавров Л. И. 1957. С. 17) не представляется убедительным. В данной публикации привлекались сведения Дж. Интериано о том, что черкесы во второй половине XV в. использовали для сна, видимо, что-то типа мешков или матрасов, сшитых из кожи и набитых засушенными цветами, благовонными травами и аиром (засушенными травами, цветами и тростником) (Адыги … 1974. С. 49; Кавказ … 2010. С. 27). Несомненно, ни-

какого прямого отношения к находкам именно подушек с хмелем в аланских катакомбах данная бытовая черта не имеет. Если в таком контексте рассматривались и упомянутые материалы Кенкольского могильника, то их сопоставление следует также считать не совсем корректными.

Что касается, в целом, органических подстилок в аланских погребениях, то они неоднократно фиксировались в различных памятниках и на различных территориях, в том числе, в катакомбе XXIV-Б того же Архонского могильника (Пчелина Е.Г. 1963. С.32). Образцы органических подстилок и подушек фиксировались и в захоронениях ранних кочевников, что сопоставлялось с находками деревянных подушек в алтайских погребениях (Дворниченко В. В., Плахов В. В., Очир-Горяева М. А. 1997. С. 127). Но в последнем случае более оправданно обратить внимание на находки в алтайских погребениях подушек и набивок, содержащих растительные наполнения из курильского чая, зизифора и осоки, которые, кроме ароматических свойств, обладали и антибактериальными (Полосьмак Н. В. 2001. С. 265-269), что интересно сопоставить с набивкой хмелем и, возможно, осокой подушек из аланских погребений.

Изредка в скифских погребениях Северного Причерноморья также встречаются решетчатые изголовья, типологически сопоставимые с алтайскими цельнодеревянными. Также редко представлены подстилки и подушки, набитые травой, подушки из морской травы, соломы и пр. (Ольховский В. С. 1991. С. 106, 140, 156; Фіалко О. Є. 2010. С. 204-205; Гуляев В. И. 2013. С. 151). Образцы подушек из органики (полевые и водные травы, шкура, кожа) фиксируются и в раннесарматских погребениях (Моргунова Н. Л., Гольева А. А., Краева Л. А., Мещеряков Д. В., Турецкий М. А., Халяпин М. В., Хохлова О. С. 2003. С. 215, 216, 217, 218, 219, 221; Мышкин В. Н., Багаутдинов Р. С. 2010. С. 44). Следует полагать, что примеры использования подобных подголовников при захоронениях могут фиксироваться и в гораздо более древних памятниках, и на различных территориях.

В материалах из Мощевой Балки валики и подушки под головами погребенных содержали остатки овечьего шерстяного пуха

или натруски из соломы. Такие подушки с сухой растительностью (рубленная трава) внутри обычно имели льняные или шелковые наволочки. Отмечались также наволочки из грубой ткани, типа мешковины. Они встречены под черепами в трех мужских (№№ 41, 46, 238) и одном женском (№ 51) погребениях. Они не обнаруживались в детских погребениях, что позволило отнести их к «взрослой» форме обряда (Савченко Е. И. 1981. С. 117; 1983. С. 131; 1997. С. 12-13; 1999. С. 161). В связи с данными находками отмечали, но без точного указания (Иерусалимская А. А. 2012. С. 39, 41; 2013. С. 9), один случай фиксации следов такой подушки в аланском погребении Дмитровского могильника. Речь должна идти о погребении в катакомбе № 5, где под головой юноши была зафиксирована длинная и узкая подушка, набитая сеном (Плетнева С. А. 1967. С. 75).

Необходимо указать, что набитые хмелем подушки, как и подушки с иными органическими наполнителями, представлены как в женских, так и в мужских погребениях. В аланских погребениях фиксируются и примеры подкладывания под головы покойникам камней, плиток, перевернутых мисок или сооружения земляных «подушек», которые могут быть обусловлены и различными причинами. В целом, если следовать заданному ранее исследователями направлению сопоставлений, то оно минует собственно даргавсские материалы, но имеет отмеченные выше соответствия в других аланских, близких по времени катакомбных погребениях, которые и аналогичны указанному элементу в осетинском погребальном обряде. Причем, данные параллели происходят из аланских памятников достаточно ограниченного географического ареала на Северном Кавказе, выходящего непосредственно на последующий ареал проживания осетин, что дополнительно свидетельствует в пользу прямой генетической преемственности между аланским и осетинским элементами погребального обряда.

Однако важным отличием от приведенных примеров является тот факт, что в катакомбе № 28 Даргавсского могильника хмель был положен непосредственно в деревянную миску. В сопоставляемых же примерах хмелем посыпался умерший, делался венок

или набивались подушки. Поэтому нельзя исключать, а, скорее, следует полагать, что даргавсский пример мог быть связан и с иным предназначением хмеля. Обращает на себя внимание и тот факт, что в деревянной посуде Даргавсского могильника, как и других синхронных аланских могильников, фиксируются находки различных видов орехов, каштаны, яблоки, груши, ягоды, остатки пищи (каша?). Таким образом, мы сталкиваемся с определенным «продуктовым набором», который и должен служить основанием для определения предназначения находок, что, в свою очередь, позволяет искать иное, отличное от предлагавшегося для даргавсской находки решение.

Отдельные исследователи решили, что до нас зачастую могли не дойти некоторые артефакты индоиранской обрядности органического происхождения, такие как хмель, который имел схожую с огнем (угль) символическую функцию очищения могилы (Мамиев М. Э. 2013. С. 69; 2014. С. 133-134). Тезис о связи хмеля с соответствующей индоиранской обрядностью остается без должной аргументации, почему и оставляется без рассмотрения. Нисколько не связано данное замечание и с условиями даргавсской находки. Что касается известных примеров находок хмеля в раннесредневековых погребениях, то они вполне могли выражать несколько различные представления. Набивание подушек хмелем могло исходить, в том числе, из-за его большей устойчивости к гниению. Осетинские представления о том, что хмель очищает место покойника, поддерживая чистоту, сложно прямо сопоставлять с использованием огня при погребении.

Само отношение к хмелю как к «цветку бессмертия» могло включать его использование в погребальном ритуале в круг определенных посмертных представлений. Интересно, что в древних погребениях Центральной Азии возле погребенных или на их груди отмечаются находки веточек эфедры (хвойник), которая также не гниет. Предполагается ее использование для сохранения трупа от разложения, как медицинского снадобья или хаомы для будущего возрождения. Параллель отмечена и в погребении, в котором представлен обычай посыпания покойного зернами пшеницы и веточками тамариска, смысл которого заключается в

обеспечении возрождения покойного в потустороннем мире путем обеспечения сопричастности его духу зерна и дерева. Данные представления были широко распространены в иранских верованиях (Falk H. 1989. P. 84-85; Литвинский Б. А. 1995. С. 283-284, 476, сн. 2; He Zh. 2011. P. 15-16). Интересно, что в древних погребениях Лобнора веточки эфедры были обнаружены в специальных мешочках (Абдуллаев К. 2009. С. 10), представляя постоянную погребальную практику, что напоминает об указанных находках из Дзивгиса.

К сожалению, в нашем распоряжении нет должного этнографического материала об использовании хмеля в погребальной обрядности. Хмель использовался у разных народов (чуваши, мордва, русские), в том числе и на Кавказе (ППКО. 1987. С. 42; Чурсин Г. Ф. 1913. С. 130), в свадебной обрядности. Посыпание им участников свадьбы символизировало идею плодовитости, приумножения, предохранения от порчи и т. п. Не исключено, что за ритуальными действиями помещения хмеля в раннесредневековые погребения могли стоять, в том числе, представления о новом рождении, перерождении в ином мире, предохранении и т. п.

Что касается помещения хмеля именно в деревянные миски в даргавсском погребении, то здесь, скорее, мы имеем дело с проявлением иных представлений. В первую очередь, речь должна идти, как отмечалось выше, о некой «продуктовой составляющей», которая для хмеля имеет достаточно ограниченное применение. Поэтому мы можем иметь пример с передачей/посвящением важного ингредиента для изготовления хмелевого напитка в загробном мире, тем более, что в миски были положены именно шишечки хмеля, а не просто веточки или листья, которыми набивали подушки.

Таким напитком, например, могло быть изготовлявшееся обычно или исключительно мужчинами из ячменя и хмеля пиво – первый ритуальный напиток у осетин (Кокиев Г. А. 1981. С. 31, 229, 233-234; Магометов А. Х. 2011. С. 209-211; Калоев Б. А. 1999. С. 276; Чибиров Л. А., Бедоева И. А. 2017. С. 4). Согласно давним свидетельствам, лучшее пиво на Кавказе варили осети-

ны (Осетины глазами… 167. С. 310, сн. 96; Бларамберг И. 2010. С. 226), в первую очередь, осетины-дигорцы (Борисевич Кл. 1899. С. 229, сн. 1). Давнее утверждение, что осетины варили пиво без хмеля (ППКО. 2014. С. 344) явно ошибочно (ППКО. 1981. С. 93, 121; 1987. С. 104; 1989. С. 137). Сложно принять и еще более давнее утверждение, что осетины варят немного пива, что у них нет хмеля, поэтому его завозят из соседних земель (Картли, Рача, Черкессия) (ППКО. 1989. С. 264; Царевич Вахушти. 1904. С. 143; Гаглойти Ю.С. 2007. С. 88; Топчишвили Р. 2016. С. 122). Такое положение, если оно и существовало, могло быть лишь в отдельных местах проживания осетин.

Пиво выпивалось людьми при различных обрядах, ритуальных действиях и молитвословиях. По нему гадали в священных местах, им лечили больных. Им поливали голову человека в празднествах, связанных с культом плодородия. Пивом поливали головы покойного и посвящаемого ему коня (у скифов поливали вином головы приносимых в жертву пленников). Пиво давали отпить коню и в него опускали плети участники поминальных скачек. В знак клятвы плеть опускалась в пиво на мужском собрании (нихæс/ныхас).

У предков осетин название хмеля, как полагают исследователи, могло быть связано и с понятием «фарн» (Уарзиати В.С. 2007. С. 303-339). Такое положение выводило бы рассмотрение нашей находки на особый уровень восприятия. В дальнейшем в нашей работе под пивом будут подразумеваться алкогольные напитки, изготовленные на основе зерновых культур. Последующее добавление хмеля при производстве таких напитков и привело к созданию хмелевого пива.

Заметим, что в даргавсской миске вместе с хмелем были положены орехи и, видимо, яблоко. Примеры подобных находок неоднократно представлены в аланских древностях. В катакомбах №№ 5, 48 могильника Рим-Гора они сопровождаются деревянными ложками. В даргавсской катакомбе они сопровождаются рогом серны, что, в отличие от ложек, может указывать на представления о напитке. Хотя столь же вероятно, что рог серны представлял собой амулет. Сама форма даргавсской чаши

с двумя бортиками-ушками будет впоследствии характерна для традиционных пивных чаш осетин. Заметим, что в других двух мисках из даргавсской катакомбы, в которых были лесные орехи или грецкие орехи и каштаны, но не было хмеля, не было и рога. Орехи помещали в питьевые сосуды и в других даргавсских погребениях.

Возможно, даргавсскую находку следует сопоставить с некоторыми традициями чувашей, у которых хмелевое пиво было особенно популярным. Хмель чуваши посвящали и жертвовали своим божествам. Хмель в натуральном виде использовался в ритуалах, как правило, направленных на угощение и умилостивление божеств и духов. В подобных действиях в адрес давно умерших и полузабытых родственников вместо пива клали набор субпродуктов, включающий хмель (Салмин А. К. 2010. С. 179-180, 224; 2012. С. 147).

На Кавказе от осетин и их предков данный напиток был заимствован соседними балкарцами и карачаевцами (Калоев Б. А. 2015. С. 112, сн. 32; Мамбетов Г. Х. 1971. С. 370; Текеев К. М. 1989. С. 316), чеченцами и ингушами (исчез под давлением ислама), некоторыми (Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н. 1982. С. 87-89, 92-93) обществами горных грузин (Калоев Б. А. 1967. С. 112; 1989. С. 144, 156, сн. 33; Алироев И. Ю., Маргошвили Л. Ю. 2006. С. 343). О прежнем знакомстве адыгоязычных народов с аланским пивоварением, как полагают, свидетельствует старинное кабардинское блюдо «бэджынэ/бэджын» – блюдо из ячменной, овсяной, кукурузной муки со сметаной, а также сладко-кислая кашица и кисель (Абаев В. И. 1949. С. 345; Шагиров А. К. 1977. С. 72). Ранее данное название звучало как «бэгъынэ» и означало похлебку из ячменя или овса (Уарзиати В. С. 1990. С. 81-82).

По другим данным, специальное блюдо под названием «бэджынэ» готовилось для лечения от простуды из варенной вместе с курдючным салом и маслом сыворотки с небольшим количеством муки (Мамбетов Г. Х. 2006. С. 141). Приведенные характеристика блюда напоминают об осетинском пиве-æлутон (смотри далее). К данному источнику следует отнести и карачаевское название киселя и солода из овсяной и кукурузной муки для

приготовления бузы (бозы), квашни – «бегене» и солодового раствора для обработки овчин – «бегенелик». Попытка же отрицать связь карачаевского пивоварения с осетинским (Каракетов М. Д. 1995. С. 313-314) представляется крайне неубедительной.

Сказать что-либо определенное об истоках традиции пивоварения у ясов Венгрии сегодня, как полагают, не представляется возможным (Калоев Б. А. 1996. С. 106), хотя, отмечая преобладание выращивания ячменя среди других злаковых культур, который шел большей частью у ясов на производство пива, считали пивоварение ясов древней традицией, уходящим в глубь веков (Калоев Б. А. 1985. С. 45, 48). Нередко принято считать, что сам хмель появился в Европе не ранее IV в. н. э., т. е. эпохи Великого переселения народов. До этого алкогольные напитки изготавливались без его применения. В Европе, кроме зерновых напитков, обычно изготавливались и напитки из различных растительных сборов (grut/gruit). Сведения о хмелевом пиве у иудеев времен вавилонского плена из апокрифического сказания, записанного в IV в. н. э., считаются результатом ошибки перевода на латинский язык (Wilson D. G. 1975. P. 639).

Особый статус осетинского пива виден и по отдельному нартовскому сказанию о том, как открытие свойств хмеля и привело, порой с участием небесных сил, к его использованию в изготовлении пива (Луговой К. В. 2006. С. 17; Сокаева Д. В. 2012. С. 129-135), что, по справедливому мнению исследователей, подтверждает указанное первоначальное приготовление напитка без применения хмеля (Бедоева И. А. 2014. С. 115). Пиво, согласно осетинскому эпосу, становится и напитком богов. Давно отмечено, что отдельное сказание об изобретении пива представлено и в финском эпосе, в котором, как и у осетин, его впервые варит женщина. Некоторые авторы утверждают (Kunze W. 2004. P. 19), но без должного обоснования, что пиво в Европе изначально варилось женщинами, как и было обычно принято в примитивных культурах.

Следует отметить, что 1994 г. датируют ранее никому не известное ингушское сказание, в котором Боткий Ширтка, аналог осетинского Сырдона, провел из мира живых, в котором не было

ни пшеницы, ни ячменя, ни проса, в мир мертвых Села Сату, аналог осетинской Сатаны. Села Сата осталась там в доме страшного ешапа, предстающего в образе могучей женщины. Боткий Ширтка научил Села Сату изготовить в большом котле из воды, ячменя, хмеля и меда жидкую кашу, которая оказалась непроцеженным пивом, молодящим и делающим бодрыми людей в мире живых. Сказание было прокомментировано как запечатлившее когда-то процесс изготовления пива, но с принятием ислама, когда пиво перестало изготавливаться, в сказании вместо пивного солода появилась жидкая каша (Дахкильгов И. А. 2012. С. 191-194). Данная запись формально поправляет замечание (Калоев Б. А. 2004. С. 263-264; Чибиров Л. А. 2016. С. 51; Чибиров Л. А., Бедоева И. А. 2017. С. 4) об отсутствии в других, кроме осетинской, Нартиадах сюжета о создании пива. Тем более следует поправить заявление о том, что пиво встречается якобы только в осетинском варианте Нартовского эпоса (Тадевосян Т. В. 2013. С. 31).

Можно было бы вспомнить страницы «Калевалы» о добывании пива из подземного мира, где представлены и змеиные образы, о приготовлении пива с добавлением меда, согласиться с переводом мотива божественного происхождения пива, как представлено в осетинском эпосе, в мотив его хтонического источника в связи с идеологическими изменениями в обществе и т. п. Но единичность сказания, не имеющая хотя бы косвенных параллелей в других нартовских или иных фольклорных материалах, крайне поздняя фиксация сказания во времена массовой грамотности и давно завершившейся эпохи устного сказительства вызывают слишком большой скептицизм в отношении оригинальности сказания.

Некоторые исследователи, отмечая знакомство осетин с пивом с древних времен, частое упоминание пива в осетинском фольклоре, в том числе в Нартовском эпосе, считали невозможным считать пиво осетинским национальным напитком. Такой вывод определялся, по их мнению, известностью пива многим кавказским и некавказским народам, у которых могли быть свои специфические приемы его изготовления (Кокиев Г. А. 1981. С. 230). Заявление внутренне противоречиво, т. к. наличие пивоварения

у разных народов не может отрицать национальный характер напитка у конкретного народа. Противоречит выводу и наблюдения за источником распространения пива у народов Северного Кавказа, а Нартовские сказания о создании пиво ярчайшим образом выявляют национальный характер напитка для культуры осетин.

Показательно, что, как отмечалось выше, в традиционном быту осетин пиво готовилось обычно или исключительно мужчинами, хотя в эпосе его первая варка связана с женским образом, однако и не отменяющем важного участия мужских персонажей. В то же время, например, гонкой араки занимались женщины. Возможно, несколько забегая вперед, за таким разделением стоят древние представления о различии священного и светского, профанического напитков типа хаомы и хура «Авесты». Заметим, что, хотя исследователи и полагали возможным наличие у «савроматов» женщин-шаманок, связанных с культом хаомы (Смирнов К. Ф. 1964. С. 254-256), но данный вопрос, как представляется, остается открытым (Мирошина Т. М. 1990. С. 171; Федоров В. К. 2001. С. 22-23). Исследователи полагают и различие в индоарийской и иранской традициях в отношении сопричастности со священным напитком женских образов, хотя отмечают и некоторые любопытные детали (Watkins C. 1978. P. 14).

Кроме того, система перегонки при изготовлении араки сама по себе свидетельствует о позднем появлении данного напитка. Хотя некоторые исследователи предполагают независимое изобретение такой технологии для получения молочной водки (Гаврилюк Н. А. 1999. С. 243, 245; Hornsey I. S. 2003. P. 8) кочевниками в железном веке. Однако убедительных доказательств тому нет. Попытка трактовать некоторые сведения письменных источников как использование скифами в отдельных ритуалах (Herod. IV. 62) именно молочной водки также остается неубедительной (Доватур А. И., Каллистов Д. П., Шишова И. А. 1982. С. 302, сн. 403). Сама же система перегонки, в том числе для алкогольных напитков, оставляя в стороне некоторые догадки (Гусева Н. Р. 1998. С. 35-36; 2002. С. 226-228), была известна в Китае и арабам с VII и VIII вв. (Кисель В. А. 2014. С. 512-514).

Особый статус хмеля в глазах осетин представлен и в эпиче-

ских эпизодах о благословении нартом Сосланом хмеля или хмеля и орешника. В быту наиболее хорошим хмелем осетины считали тот, который рос в орешнике или вокруг ольхи. Об особом значении хмеля свидетельствует и его осетинское название «хумæллæг/хуымæллæг» – «арийская хаома», указывающее на почитание хаомы (Boyce M. 1970. P. 62-80) (авест. hav- – «выжимать») предками осетин. От них, а не наоборот (Aalto P. 1971. P. 31), соответствующее название хмеля распространилось среди многих народов Европы и части Азии (Abaev V.I. 1975. P. 2-3; Абаев В.И. 1989. С. 261-262; Микаилов К.Ш. 1972. С. 336; Львов А.С. 1981. С. 64-67; Шервашидзе И.Н. 1989. С. 75-76; Этимологический словарь … 1981. С. 141-145; Топоров В.Н. 1988а. С. 578; Christol A. 1994. P. 115-122; Стеблин-Каменский И.М. 1999. С. 425; Цагараев В. 2000. С. 116-119; Testen D. 2002. P. 94, 100, n. 6; Трубачев О.Н. 2003. С. 76; Rejzek J. 2001. S. 226; Vavroušek P. 2003. S. 119-120; Дыбо А.В. 2007. С. 120-121; Шапіра Д.Д. 2007. С. 23; Шапошников А.К. 2007. С. 381, 393, 449; 2007а. С. 269, 271, 276, 277, 299; 2012. С. 233, 234; Бедоева И.А. 2014. С. 24-25, 115).

Иные решения, хотя они и продолжают воспроизводиться (Clauson G. 1972. P. 628; Фасмер М. 1987. С. 249-250; Флора СССР. 1936. С. 382, сн. 1; Ботанико-фармакогностический словарь… 1990. С. 253; Хапаев Б.А., Хапаева З.М. 2013. С. 154), следует отклонить. К той же основе восходит и название осетинского безалкогольного кваса – къумæл/къуымæл, заимствованное вместе с напитком и в другие северокавказские языки (Абаев В.И. 1958. С. 649; Шапошников А.К. 2007. С. 377; 2007а. С. 267). Пытаться голословно выдвигать иные утверждения (Ильясов Л. 2014. С. 59) бесперспективно. Важно также заметить, что после подвергания брожению къумæл/къуымæл становился ритуальным напитком (Бедоева И.А. 2014. С. 48).

«Примыкание» осетинского названия «хумæллæг/хуымæллæг» к русскому «хмель» (Абаев В.И. 1949. С. 48) не означает, как полагали некоторые исследователи (Техов Ф.Д. 1979. С. 124), что слово следует относить к давнему заимствованию из русского языка. Исторически при заимствовании действовало прямо противоположное направление. Попытки предложить иные эти-

мологические решения (Бушаков В. 2011. С. 179-187; Шапошников А. К. 2007. С. 387-388, 449-450) нельзя признать достаточно убедительными или достоверными. Если тюрки (Henning W. B. 1958. S. 84-85) и познакомились с данным растением на Северном Кавказе (Филин Ф. П. 1962. С. 171), то познакомились они с ним здесь через ираноязычных аланов и их практику его использования. Относить же дальнейшее распространение названия за счет только тюрков также нет оснований.

В Балкарии отмечается местность Хумалан клан, для первой части которой указывается на балкарское хумаллак (карач. хумеллек – А. Т.) и осетинское хумæллæг – «хмель» (Коков Дж. Н., Шахмурзаев С. О. 1970. С. 137). Учитывая этимологию осетинского названия, заимствованного и в балкаро-караевский или сохранившегося в процессе ассимиляции аланов тюркоязычными предками балкарцев и карачаевцев, следует предположить, что в «хумалан» мы имеем прямую параллель «хаоме арийской» – «хаома аланская». Следует учитывать, что В. И. Абаев говорил о скифском названии хмеля, подразумевая под скифским языком сакский, сарматский и аланский языки (Абаев В. И. 1989. С. 262). Но сегодня такое объединение нельзя считать приемлемым.

Исследователи не исключают, что в аланском языке было представлено две параллельные формы ala и alan (Ньоли Г. 2002. С. 32). Формы al, alla, производные от *arya, представлены и в ономастиконе Северного Причерноморья (Тохтасьев С. Р. 2013. С. 590, 601). Можно предположить, что обе формы (хумæллæг, Хумалан) относятся к определению «аланский». Интересно, что в одном из балкарских сказаний Нартовского эпоса упоминается о барде пива, сделанной из ячменя, собранного в Нарт Бора, и из крепкого хмеля, растущего на улице Хумалан (Нарты. 1994. С. 438). Несомненная связь «Нарт Бора» с осетинской эпической традицией, в которой, в отличие от балкаро-карачаевской, представлен род Бората, живущий отдельно и олицетворяющий производственную функцию в соответствии с индоевропейской мифологической традицией, делает догадку весьма заманчивой. Возможно, ранее и адыги знали об отдельном проживании рода,

что видно по упоминанию в старинной песне «старого квартала Борей» (Дзиццойты Ю. А. 1992. С. 19).

Восприятие осетинами хмеля как «цветка бессмертия» вполне соответствует представлениям об изготовлении напитка бессмертия из хаомы. Причем, в состав такого напитка (сома/хаома) мог уже входить и ячмень (Цивьян Т. В. 1977. С. 316; Watkins C. 1978. P. 13, 14; Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. 1983. С. 74; Авеста … 1997. С. 148, сн. 1; Елизаренкова Т. Я. 1999. С. 326). Интересно, что, если ячмень культивировался осетинами, его даже отдельно выращивали на специальных участках именно для последующего изготовления пива на определенные празднества, то хмель никогда не выращивался. Дикорастущий хмель собирался в горах. Не являлось ли такое отношение к хмелю неким отголоском представлений о необходимой «естественности» источника данного ингредиента?

Необходимо сделать еще одну оговорку. Было предложено считать отголоском представлений об авестийском напитке хаоме фиксировавшийся в Южной Осетии обряд укладывания под голову покойника в гробу подушки, изготовленной из цветков хмеля, символизирующее отправление в бессмертие (Авеста… 2016. С. 9-10, 30). Оставляя в стороне не известный нам образ выцеживающего из семян масло для приготовления напитка бессмертия Заратуштры, отметим следующее. Если трактовать осетинский обряд как отголосок представлений о самом напитке бессмертия, то возникают определенные трудности уже первичного порядка. Использование хмеля при приготовлении напитка полагает использование шишек, а не цветков хмеля. Скорее, осетинский обряд, учитывая и приведенные выше археологические соответствия, мог бы быть связан с образом хаомы как растения.

Арийская (аланская) составляющая в осетинском названии хмеля позволяет осторожно обратить внимание еще на два примера с аналогичной составляющей. Так, исследователи неоднократно указывали на ее наличие в названии небесного кузнеца осетинской мифологии Курдалагона и в названии божества хлебных злаков и урожая Борхуарали (Бурхорали), который предстает и сыном такого же божества Хуарелдара. Как полагают исследователи, названия

божеств Хуарелдара и Борхуарали имеют более древнее происхождение. Хотя у осетин они имеют локальное ограничение, сохранившись в Дигории, но изначально могли представлять собой всеобщие божества алан-осетин, чьи образы в средние века были вытеснены образом Уацилла (Кантария М. В. 1989. С. 174).

Показательно, что все три названия могут быть объединены не только аланским обозначением, но и непосредственным отношением к пиву. Хмель не нуждается в особом объяснении. Осетинские котлы, в которых варили пиво, очень ценились и пользовались особым уважением. Их изготовление логично связано с кузнечным делом, что, в свою очередь, прямо ведет к образу Курдалагона. Кроме того, в одном из текстов посвящения коня покойному Курдалагон представлен непосредственно варящим пиво в большом котле. Он приглашает к себе других небожителей, которым сваренное пиво подает Св. Георгий (ПНТО. 1992. С. 311). В данном случае образ Курдалагона как небесного кузнеца может привлечь к себе внимание и с других позиций (Дзиццойты Ю. А. 2003. С. 122-123; Запорожченко А. В. 2013. С. 52-56). В названиях Хуарелдара и Борхуарали представлено хуар – «зерно», «пища», под которым в иронском диалекте (хор) обычно подразумевается ячмень, тогда как борхуар, буквально означающее «желтое зерно», является названием проса. В то же время, как полагают исследователи, иронское название проса «йæу» восходит к основе со значением «злак», которая во всех других иранских языках дало значение «ячмень». Название же пшеницы «мæнæуæ/мæнæу», отмечаемое и в Ясском глоссарии, означает, как полагают, «мой ячмень».

Согласно дигорским вариантам Нартовского эпоса, к гибели Батраза привело убийство им Борхуарали, о котором он рассказал в споре за священную нартовскую чашу Уацамонга. Чаша была наполнена пивом, в пузырьке которого в этот момент и сидел Хуарелдар. Услышав о гибели сына, он выскочил из чаши и повел рукой по стеблю проса (ячменя). Лишь по просьбе Уаскерги оставить зерна его коню, чтобы он не умер с голода, божество остановилось, не уничтожив до конца злак. По другому варианту, гибель постигла Хуарелдара, а мстить за него стал сын Борхуарали (Дзагуров Гр. А. 1910. Ф. 27; 1910а. С. 30-31; 1906-1916.

Ф. 52; 1906-1916а. С. 62). Таким образом, мы видим, как древние божества аланов оказываются прямо связаны с пивом и священной чашей. Собственно, в одном из вариантов сказаний Сатана изготавливает пиво совместно с божеством хлебных злаков и урожая (Сокаева Д. В. 2012. С. 130).

Косвенно в пользу возможности использования пива в погребальной практике аланского населения, оставившего Даргавсский могильник, свидетельствует следующий пример. Над отдельным конским погребением на уровне древней дневной поверхности была сделана каменная кладка, на которой стоял большой глиняный кувшин, преднамеренно разбитый лежавшим в нем камнем. Разбитый кувшин, лежавший под животом лошади, был обнаружен во входной яме аланской катакомбы № 29 раннесредневекового могильника Клин-Яр III. Тот же обряд был зафиксирован и в других погребениях могильника. Возможно, следует обратить внимание и на некоторые примеры из сарматских погребений (Туаллагов А. А. 2001. С. 239-240; 2007. С. 157; 2008. С. 18-20; 2011. С. 260-261; 2011а. С. 99, 100).

Данные находки прямо сопоставимы с осетинским обрядом посвящения коня покойному, имеющим параллели в лице древнеарийского обряда asvametha и в кельтского обряда lipomiidvos, для которых исследователи определяют выражение идеи плодородия и бессмертия. В ходе обряда, после некоторых манипуляций со спиртным напитком, как правило, пивом, сосуд, в котором был напиток, преднамеренно разбивался о правое переднее копыто или голову лошади, о камень. Осколки сосуда клали в гроб или в могилу. Даргавсская находка, кроме того, корректирует выводы об отсутствии примеров использования специальных напитков в осетинском обряде посвящения коня (Thordarson F. 1994. P. 345-346), а также о том, что аланы якобы не разбивали сосуды, а укладывали их целыми с покойником в могилу (Бедоева И. А. 2014. С. 73; Багаев А. 2015. С. 115).

Следует вспомнить, что находки глиняных кувшинов с носиками-сливами во входных ямах аланских катакомб Змейского могильника позволили предположить, что в них могли находиться уже забытые напитки типа осетинских ронг или ælутон, исполь-

зовавшиеся здесь как заупокойное питье, связанное с погребальным ритуалом (Кузнецов В. А. 1961. С. 105; Калоев Б. А. 1969. С. 180). Данные находки дали повод уже прямо утверждать, что это «могло быть пиво или ронг, широко бытовавшие у алан-осетин в период средневековья» (Калоев Б. А. 1999. С. 136). Строго говоря, в пользу подобного заявления (Багаев А. 2015. С. 115) не было приведено никакого, даже косвенного аргумента.

Заметим, что впоследствии было предложено более логичное объяснение связи таких находок с тризной и с теми, кто сооружал погребение (Цуциев А. А. 2004. С. 203; 2009. С. 204-205; 2016. С. 26). Наличие хмельного напитка, типа осетинского пива или ронга предполагалось для находок в погребениях Мощевой Балки «чайников» (Иерусалимская А. А. 1983. С. 112; 2012. С. 42-43; Цуциев А. А. 2009. С. 202), которых нет в детских погребениях (Савченко Е. И. 1999. С. 160-161). С алкогольным напитком в женских погребениях того же могильника связывают находки кувшинов, плотно закрытых тканью и иногда дополнительно обмотанных веревкой (Иерусалимская А. А. 1983. С. 112; 2012. С. 42; 2013. С. 101). Но, как представляется, такая деталь, как покрытие кувшинов, не может трактоваться столь однозначно. Находки проса на аланских поселениях позволяли предполагать, что, кроме прочего, из него могли «варить крепкий напиток (бузу)» (Кузнецов В. А. 1971. С. 64). Заметим, что находки ячменя, в том числе двурядного, наиболее подходящего для варки пива, не привели к подобным предположениям.

Выше упоминалось, что у предков осетин название хмеля могло быть связано и с понятием «фарн». Данный допуск определен наблюдением, что одним из наиболее популярных сортов хмеля, используемого на пивоваренных заводах Англии, является «фарнгам». Полагают, что, если отвлечься от нынешнего значения этого слова в германских языках (farn/fern – «папоротник»), то, возможно, мы имеем дело с сармато-аланским определением хмеля «фарнгун/фарнджын» – «наделенный фарном», что точно соответствует ритуальному характеру напитка и основных элементов сырья для него.

Кроме того, отмечается необычная близость между осетин-

ским и шотландским фольклорными сюжетами, в последнем из которых рассказывается о судьбе ячменного зерна, закончившейся приготовлением пива (Уарзиати В.С. 2007. С. 311, 318-319). В развитие такого сопоставления добавим, что мотив, представленный в шотландском «Джон Ячменное зерно», в свою очередь, сопоставим и с руной о происхождении пива финно-угорских народов (Петрухин В.Я. 2005. С. 117). Он восходит к архетипу, включающему растительный код основного индоевропейского мифа (Топоров В.Н. 1977. С. 196-207; 2010. С. 27, 36-37; 2010а. С. 436-437), к которому ближе всего стоит индоиранская традиция изготовления сомы\хаомы (Цивьян Т.В. 1977. С. 309). Данный растительный код представлен и в иных показательных примерах (Судник Т.М., Цивьян Т.В. 1981. С. 300-317).

Некоторые исследователи полагают наличие отголосков индоевропейского почитания сомы/хаомы в древнегреческой и других европейских традициях (Watkins C. 1978. 13-17; Wohlberg J. 1990. P. 333-342). Отмечается связь между образами Хаомы и Хварэны (Блаватский В.Д. 1974. С. 38, 41-42, 44; Элиаде М. 2002. С. 141, 144; Gnoli G. 2005. P. 5139; Шауб И.Ю. 2007. С. 126-127; Чибиров А.Л. 2014. С. 14-15; 2016. С. 227-229). Также полагают, что использование пива как ритуального напитка у финно-угорских народов Приуралья является заимствованием из сакральной сферы иранского мира (Семенов В.А., Рябцева Е.Н. 1989. С. 79).

У англичан рядом с пивом (beer) представлен и эль (ale). В осетинской традиции рядом с обычным пивом представлен «илæтон/æлутон (лутон)» – особый вид пива. Ему приписывалось божественное происхождение и необычные способности насыщать и исцелять человека. Он определялся как «напиток бессмертия», вкушаемый небожителями (ППКО. 1982. С. 336). Сохранились отдельные сказания о сокрытом напитке, за который сражались люди и который охраняли драконы, о его похищении. Принято считать, что само осетинское название напитка является однокоренным с анг. ale, видимо, представляя собой древнее заимствование из финского или германского, а затем, в свою очередь, заимствованного в грузинские языки (Миллер В.Ф. 1929. С. 629; Абаев В.И. 1949. С. 198-199, 338-347; 1958. С. 129-131;

1995. С. 305, 350; Згуста Л. 1962. С. 140; Камболов Т. Т. 2006. С. 252, 254-255; Дюмезиль Ж. 1990. С. 184-186; Зализняк А. А. 1963. С. 22, сн. 23; Трубачев О. Н. 1967. С. 11; 2004. С. 33, 527-528, 531; Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. 1984. С. 932, 946; Mallory J. P., Adams D. Q. 2006. P. 263; Mees B. 2009. P. 110-116; Тян Н. В. 2012. С. 280-284; Чибиров Л. А. 2016. С. 51-52), но не исключали и обратное направление заимствования (Шапошников А. К. 2007а. С. 271, 283).

Некоторые современные исследователи также отрицают германское заимствование в осетинском языке, полагая германскую и осетинскую лексему независимыми наследниками одной и той же индоевропейской основы (Bjorvand H. 2007. P. 4-5), хотя данное решение и встретило отдельные возражения (Mees B. 2009. P. 110-116). В любом случае, как мы видим, лингвистическое решение не дает надежного основания для исторического решения о наличии пивоварения у скифов. Но интересно отметить наличие в сакском языке ira- – «опьяняющий напиок, возможно, эль», того же происхождения, что и ælутон (Bailey H. W. 1979. P. 33).

Следует отметить, что эль варился без хмеля. Показательно также, что название напитка в обоих диалектах осетинского языка представляет дигорскую форму (Абаев В. И. 1949. С. 342). За такой консервацией формы может стоять особое отношение к напитку в истории предков осетин. Возможно, она свидетельствует и о раннем исчезновении напитка. Кроме того, следует помнить, что эли, в отличие от осетинского пива, изготовлялись из травяных, с возможным добавлением пряностей, наборов, т. е. не были зерновыми напитками. Характер некоторых публикаций (Арсанукаев Р. Д. 2002. С. 48-50; Тилов Р. Р. 2005. С. 216-217) позволяет оставить их без всякого разбора.

Как и в случае с пивом-бæгæны, в Нартовском эпосе осетин также зафиксированы страницы об изобретении пива-ælутон. Как представляется, нет никаких видимых оснований приписывать его происхождение древнему индоевропейскому населению Кавказа, включенному в состав осетин (Николаева Н. А. 2011. С. 208-209). Название осетинского сорта слабого пива, изготовляемого из проса, ирон. «бырагъ» одни исследователи считают за-

имствованием из русского или украинского «брага» (Абаев В. И. 1958. С. 281). Другие ученые признают это слово мигрантом кельтского происхождения (Thordarson F. 1999. P. 283).

Согласно исследованиям лингвистов, название осетинского пива «бæгæни/бæгæны» восходит к *kanab, скифскому названию конопли (Hesych. s. v. Κάνναβις). Исходным значением названия было – «наркотик, приготовляемый из конопляного семени» (Абаев В. И. 1958. С. 245; Топоров В. Н. 1979. С. 253-254, сн. 38; Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. 2003. С. 81-83; Шапошников А. К. 2007. С. 456; 2007а. С. 301; Эдельман Д. И. 2011. С. 218-220; Амбарцумян А. А. 2015. С. 29). Предложение иного этимологического решения (Bailey H. W. 1979. P. 320) было отвергнуто (Абаев В. И. 1958. С. 245; 1973. С. 78) и остается не востребованным. Данное название заимствуется в древнетюркский (Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. 1984. С. 661), что может послужить «открытием» для некоторых авторов (Хабичев М. А. 1970. С. 118; Байрамуков У. З., Байрамуков М. У. 2012. С. 240), с их «решениями». Иные предложения (Балкаров Б. Х. 1965. С. 31) также явно ошибочны (Шагиров А. Г. 1977. С. 72).

Решение по происхождению соответствующего современного осетинского названия конопли – гæнæ/гæн (Абаев В. И. 1958. С. 512-513) научно несовместимо с «замечаниями» (История Балкарии… 2010. С. 356), пытающимися искать тюркский источник. Заметим, что балкарское и карачаевское название пива «сыра» входит в известный круг тюркских названий, источником которого было древнее заимствование из индоарийского. В целом, попытки отрицать представленные этимологические решения по «бæгæни/бæгæны», «хумæллæг/хуымæллæг» и т. д. (Flattery D. S., Schwartz M. 1989. P. 129-130) слабо аргументированы.

Приведенные наблюдения, уже на первый взгляд, могут быть соотнесены со сведениями о том, что у скифов особую ритуальную роль играло курение конопли, что было известно Геродоту (Herod. IV, 74-75) и, видимо, из его труда – Максиму Тирскому (Max. Tyr. Diss. XXVII, 4). Подобные сведения (Herod. I, 202), как полагают ученые, относятся и к массагетам (Meuli K. 1935. S. 121-127; Пьянков И. В. 1975. С. 70; Сорокин С. С. 1978.

С. 184; Шрамко Б. А., Якушевич З. В. 1985. С. 48; Лившиц В. А., Стеблин-Каменский И. М. 1989. С. 175; Доватур А. И., Каллистов Д. И., Шишова И. А. 1982. С. 185, сн. 42, 314-315, сн. 455-456, 458; Цивьян Т. В. 1977. С. 314-316; Акишев А. К. 1984. С. 96, 126; Иванов Вяч. Вс. 1989. С. 171; Зуев В. Ю. 1989. С. 134; Курочкин Г. Н. 1992. С. 27, 34; 1993. С. 30; 1994. С. 66; Sherratt A. 1995. P. 26, 44, n. 102; Clarke R. C. 1998. P. 18-24, 35-36, 51, 60, 115; Цагараев В. 2000. С. 261-262; Элиаде М. 2002а. С. 148; 2015. С. 313, 435, сн. 44; Merlin M. D. 2003. P. 313-316; Трубачев О. Н. 2003. С. 82-84, 184; Шульга П. И. 2003. С. 93; Тишкин А. А., Дашковский П. К. 2003. С. 224, 227, 278; 2004. С. 67-68; Очир-Горяева М. 2004. С. 173; Hornsey I. S. 2005. P. 136, n. 12; Nelson M. 2005. P. 136, n. 12; Полосьмак Н. В., Трунова В. А. 2006. С. 45-49; Полосьмак Н. В. 2014. С. 114; Уарзиати В. С., Галиев А. А. 2006. С. 35-36; Asheri D. 2007. P. 213; Corcella A. 2007. P. 634-635; Полидович Ю. Б. 2007. С. 44-57; Шауб И. Ю. 2007. С. 146-148, 153; Грантовский Э. А. 2007. С. 327, 328; Кулланда С. В., Раевский Д. С. 2002. С. 217-218; Кисель В. А. 2002. С. 59; 2007. С. 146-148; 2010а. С. 172; Королькова Е. Ф. 2009. С. 20; He Zh. 2011. P. 16, 25-27; Пикалов Д. В. 2015. С. 21-22; Péri B. 2016. P. 141-142; Bennett Ch. 2016 и др.). Некоторые исследователи первоначально ставили под сомнение данные сведения, но подтверждение им дали материалы II Пазырыкского кургана на Алтае (Руденко С. И. 1952. С. 242-244), что впоследствии неоднократно отмечалось другими учеными.

Не исключено, что о том же свидетельствуют материалы и других алтайских курганов. Справедливо полагается, что воскурение конопли у пазырыкцев было, скорее всего, иранским наследием в их культуре (Полосьмак Н. В. 2001. С. 262-265). Попытки просто объявить его связь с традициями тюрко-монгольских народов (Мизиев И. М. 1990. С. 70; Закиев М. З. 2011. С. 262) голословны и научно беспомощны. По заключению специалистов (Жуковский П. М. 1971. С. 422), конопля исторически была связана с кочевниками Азии, вместе с которыми она и распространялась. Конопля не была известна в древнем Средиземноморье, а в Италию попала из Галлии.

Исследователи отмечают или не исключают, что конопля и/или предметы для ее ритуального использования были обнаружены в кургане № 40 могильника Усть-Хадынныг-II (Тува), в кургане № 2 Шестаковского могильника (Кемеровская область), в I Туэктинском кургане (Алтай), в Большом Гумаровском кургане (Южное Приуралье), в кургане № 1 могильника Сапибулак на р. Тамды (Актюбинская область, Казахстан), в погребении №3, кургана № 7 курганного могильника Шумаевский I (Оренбургская область). Например, в трех последних случаях находки связаны с колчанами. Так, перетертый жмых конопли с остатками семян, весом в несколько сот граммов, был обнаружен в специальном отделении горита в погребении из Большого Гумаровского кургана, семена конопли – вместе с наконечниками стрел в кургане № 1 могильника Сапибулак, семена конопли с остатками листьев конопли и шерстяными нитками, что полагает помещение семян в листья и в шерстяной предмет, из могильника Шумаевский I – в специальном кармане горита (Зуев В. Ю. 1989. С. 133; Кисель В. А. 2007. С. 113; Бисембаев А. А., Дуйсенгали М. Н., Мамедов А. М., Бидагулов Н. Т. 2009. С. 183; Моргунова Н. Л., Гольева А. А., Краева Л. А., Мещеряков Д. В., Турецкий М. А., Халяпин М. В., Хохлова О. С. 2003. С. 217). Появляется информация о находках семян конопли в колчане из погребения могильника Шпаки-2 (Каргалинский район, Казахстан) (Виноградова Т. 2016).

Исследователи полагают, что колчаны (гориты) служили и своеобразными полевыми сумками. Находку конопли из погребения сарматского воина могильника Шумаевский I справедливо также трактуют как предназначенную для наркотического использования (Федоров В. К. 2013. С. 57). Несомненно, для такого использования предназначалась конопля из Большого Гумаровского кургана. Но для нас более важны иные наблюдения исследователей.

Они отмечают, что находки остатков конопли (фитолиты) в золе погребальных костров или ее пыльцы в грунте из области желудка погребенного (сарматские погребения могильника Черноземельский-1, Калмыкия) прямо свидетельствуют о знакомстве

сарматов с наркотическими свойствами растения. Отсутствие находок конопли в материалах эпохи бронзы также позволили выдвинуть гипотезу, что для всего юга современной России конопля была завезена с востока в раннем железном веке кочевниками, основными распространителями наркотиков, которые расширили естественный ареал конопли на весь регион своего кочевания. С таким положением и могут быть связаны находки семян конопли, которые сами не являются наркотиком (Моргунова Н. Л., Гольева А. А., Краева Л. А., Мещеряков Д. В., Турецкий М. А., Халяпин М. В., Хохлова О. С. 2003. С. 224-225), что надо учитывать и при этимологическом объяснении осетинского названия пива, приведенном выше. Заметим, что находки в погребениях семян, которые, действительно, не обладают наркотическими свойствами (Clarke R. C. 1998. P. 21-22), кроме всего прочего, могли бы предназначаться для передачи в иной мир в целях «выращивания» там самого растения. Данные представления, как предполагаем, могли проявляться и в случае с даргавсской находкой хмеля.

Особое внимание привлекают находки в 2013 г. опиума и конопли в золотых сосудах со сквозными отверстиями в днищах в скифском кургане «Сенгилеевское-2» (Ставрополье). Было предположено, что данные сосуды использовались для приготовления специального напитка из опиума, тогда как конопля предназначалась для ритуального окуривания (Пикалов Д. В. 2015. С. 21; Curry A. 2016. P. 26-32). Возможно, в связи с данной находкой будет расширен круг подобных сосудов за счет части известных и ранее скифских материалов (Легранд С. 1998. С. 89-96), некоторые из которых, как полагают, были связаны с колчанами. В том же, что ставропольская находка вызовет к себе особое внимание (Савостина Е. А. 2014. С. 32-40), нет никаких сомнений.

Интересно, что в погребении № 5 кургана Аржан-2 (Тува) были обнаружены семена конопли и мака под перевернутой курильницей, что позволило исследователям сопоставить находку с известными сведениями Геродота (Парцингер Г. 2002. С. 73). С другой стороны, видимо, не следует забывать о материалах бактрийско-маргианских комплексов, в которых оба ингредиента использовались при изготовлении сомы/хаомы. О возмож-

ном присутствии хаомы в скифских погребениях на Северном Кавказе, по мнению исследователей, могут свидетельствовать и другие материалы (Петренко В. Г. 2006. С. 55-57). Некоторые исследователи полагают присутствие подобного напитка из конопли и в курганах Пазырыка (Clarke R. C. 1998. P. 21; Bennett Ch. 2016).

Полагают, что практика воскурения каких-то растений в процессе погребения, с которой связывают находки, например, курильниц, могла быть присуща кочевникам азиатского региона и в более раннее время. Нельзя безоговорочно исключать возможность соответствующего использования конопли и древним населением Восточной Европы, хотя тому могли быть и естественные препятствия (Полидович Ю. Б. 2007. С. 46-47). Речь идет о различных видах конопли, что объясняет, например, отсутствие представлений о наркотических свойствах растения в традиционной культуре славян. В то же время некоторые исследователи полагают соответствующее использование конопли древним населением на территории современных Украины, Румынии и Кавказа (Sherratt A. 1995. P. 26-27; Bennett Ch. 2016), что, по крайней мере, для последней территории нуждалось бы в конкретном фактическом подтверждении.

Также проводятся параллели между скифскими воскурениями конопли и индоиранским культом священного напитка сомы/хаомы. Показательно, что древние источники упоминают саков-хаомаварга (саки-амюргии), название которых специалисты переводят как «почитающие/изготовляющие хаому» или «волки хаомы». Исследователи усматривают прямую зависимость их традиций и от ранее бытовавшего в данном регионе, в Маргиане, культа хаомы (Сарианиди В. И. 2002. С. 192-193; 2008. С. 332). Следует учитывать и некоторые другие наблюдения (Блаватский В. Д. 1974. С. 38, 41-42, 44; Иванчик А. И. 1988. С. 40-41, 42, сн. 23; 1993. С. 43, 44; Sherratt A. 1995. P. 28-29, 45, n. 112; Савинов Д. Г. 1996. С. 110; Марсадолов Л. С. 1996. С. 137; Джумабеков Г. С. 1998. С. 132, 133; Федоров В. К. 2001. С. 21-37; Ustinova Ju. 2002. P. 112, 116-119; Mirfendereski G. 2005; Гуцалов С. Ю. 2005. С. 437, 440; Betz H. D. 2005. P. 5434; Король Д. А. 2005. С. 331-342;

Грантовский Э. А. 2007. С. 205-206; Дашковский П. К. 2009. С. 69; Банников А. Л. 2009. С. 168, 171, 172-173; Васильков Я. В. 2009. С. 54-55; Михайлин В. Ю. 2010. С. 16, 18-19, 91, 95-96, 98, 103, 132-133; Вертієнко Г. В. 2010. С. 61; Compareti M. 2011. P. 30-31, 40, n. 2; Вдовченков В. Е. 2013. С. 195-196; Яценко С. А. 2014. С. 45-46; Bennett Ch. 2016).

Полагают, что скифы использовали коноплю и в качестве жидкости, приготовленной с добавлением молока, которая восходила к индоиранской соме/хаоме. Подобные смеси могли применяться как для наркотического опьянения, так и в медицинских целях, о чем свидетельствует традиционная медицина многих народов (Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. 1983. С. 117-118; Цивьян Т. В. 1977. С. 316; Кузнецов В. А. 1992. С. 17-18; Кисель В. А. 2007. С. 112-113; 2007а. С. 69, 70; 2010. С. 230-231; 2010а. С. 172-173; Гаврилюк Н. А., Болтрик Ю. В. 1990. С. 80-81; Гаврилюк Н. А. 1999. С. 224-225; Hornsey I. S. 2003. P. 147-148; Прокопенко Ю. А. 2014. С. 187; Дуйсенгали М. Н., Мамедов А. М. 2011. С. 518; Touw M. 1981. P. 23-34). Повторим, что, по осетинским представлениям, пиво-æлутон также обладало исцеляющими свойствами.

Исследователи, учитывая материалы указанных памятников, не исключают, что именно конопля была хаомой/сомой ранних кочевников евразийских степей (Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. 1983. С. 74; Федоров В. К. 2001. С. 34-35; Кандыбина В. В. 2014. С. 76-78; Bennett Ch. 2016). Другие ученые полагают, что у скифов ритуал питья священного напитка типа хаомы был связан и с идеей получения царской власти, с чем могли быть связаны многочисленные «инвеститурные» изображения (Шауб И. Ю. 2007. С. 127). Некоторые исследователи предположили, что использование осетинами хмеля отражает специфику более раннего использование этого растения у части древних иранцев в качестве одурманивающего средства (Лившиц В. А., Стеблин-Каменский И. М. 1989. С. 175), с чем сложно согласиться. Другие ученые высказали мнение, что на «скифо-сарматской почве» (у скифов и сарматов) на месте хаомы выступал хмель (Абаев В. И. 1989. С. 260; Чибиров Л. А. 2013а. С. 581). Но, не-

сомненно, хмель является более поздним компонентом при изготовлении напитка, изначальная рецептура которого сохраняется в самих осетинских названиях хмеля и пива.

Полагают, что древнейшее упоминание хмеля («вьющееся» растение – pūtika) как заменителя сомы в приготовлении подобного пиву напитка содержалось у раннего комментатора «Ригведы» Саяна (Уарзиати В.С., Галиев А.А. 2006. С. 35; Уарзиати В.С. 2007. С. 310). Данное заключение важно в плане фиксации допустимости замещения сомы как растения (Macdonell A.A., Keith A.B. 1912. P. 474-479; Swamy B.G. L. 1976. P. 11-16; Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. 1983. С. 74; Маккенна Т. 1995. С. 140-156; Ott J. 1998. P. 9-33; Гусева Н.Р. 1998. С. 34; Harmatta J., Puri B.N., Lelekov L., Humayun S., Sircar D.C. 1999. P. 308; Елизаренкова Т.Я. 1999. С. 342-353; Koshhar R. 2001. P. 729-736; Houben J.E. M. 2003. P. 1-47; Shah N.C. 2014. P. 26-36; Taillieu D. 2002. P. 659-662; Нуралиев Ю.Н. 2005. С. 358-359; Клейн Л.С. 2007. С. 44-45; 2010. С. 176-177). Но непосредственно для pūtika предлагаются иные, конкретные отождествления (Swamy B.G. L. 1976. P. 17; Kuiper F.B. J. 2001. P. 728; Koshhar R. 2001. P. 728; Levitt S.H. 2011. P. 111-112).

Возможно, хмель пришел на смену, например, эфедре (хвойник), обладавшей преимущественно возбуждающим и тонизирующим свойством, в то время как название пива сохранило указание на прежнее использование и конопли как одурманивающего средства. По крайней мере, находки в древних храмах Маргианы позволили исследователям полагать, что священный напиток изготавливался из нескольких растений, включающих эфедру и коноплю. Появление хмеля в рецептуре изготовления осетинского пива могло отражать этап перехода от наркотического к алкогольному напиткам, за которым могли стоять и заметные изменения идеологического и ритуального характеров. Заметим, что название шишечек хмеля – «мæцъкортæ» имеет, скорее, местное кавказское происхождение, позволяя полагать, что ираноязычные предки осетин познакомились с растением на Кавказе.

Следует также помнить, что сам хмель не имеет никакого отношения к алкогольным свойствам напитка. Он является есте-

ственным антисептиком и консервантом, подавляет бактерии, что предотвращает скисание сусла и готового пива, увеличивая его стойкость и сроки хранения (отсюда увеличение возможностей хранения, перевозки и торговли), придает горьковатый вкус напитку и характерный аромат, увеличивает прозрачность и улучшает пенообразование.

Любопытно, что, как хмель не имеет никакого отношения к алкогольной составляющей пива, так и эфедра, которую многие исследователи считают основополагающим растением сомы/хаомы, не имеет никакого отношения к наркотическим, галлюциногенным свойствам напитка (Nicholson Ph. T. 2002. P. 63-64, 82-88). Что касается возможности перехода от наркотического к алкогольному напитку, то тому могут быть представлены независимые исторические параллели. Так, предполагают, что еще в доисторические времена алкоголь заместил наркотики в климатически умеренной зоне Месопотамии и Средиземноморья, тогда как в степях и пустынях продолжала действовать прежняя практика (Nelson M. 2014. P. 12).

Остается осторожно предположить, что переходу от наркотического к алкогольному напиткам или его закреплению могло бы способствовать, если верны наблюдения исследователей (Кисель В. А. 2010; 2010а), некоторое влияние, особенно усилившееся с периода Великого переселения народов, со стороны тюркоязычного мира, в котором отдавалось предпочтение не наркотическим (галлюциногенным), а алкогольным напиткам. Такое противопоставление традиций ираноязычных и тюркоязычных народов важно для нас и в плане этимологических решений по осетинским названиям пива и хмеля. Ход изменений не всегда можно точно установить, но бывает важно отметить некоторые другие факты. Например, образ европейского Диониса (Вакха), считающийся синкретическим и в определенной степени также связанный с культом почитания хаомы (Wohlberg J. 1990. P. 333-342), со временем начинает сопровождать и хмель, в то время как в греческой традиции Дионис противопоставлялся пиву.

Интересно отметить, что, например, находка в Дзивгисе мешочка с хмелем и положенной в него бусиной напоминает не

только о находке мешочков с эфедрой в погребениях Центральной Азии, но и о помещении в осетинском святилище Уацилла специальной бусины в пиво, которое играла особую роль в культе. Причем, данным пивом впоследствии еще и лечили больных (Туаллагов А. А. 2011б. С. 36), что вновь напоминает об определенных характеристиках хаомы. Лечили больных пивом, приносимым и из других священных мест (ППКО. 1987. С. 232; 1989. С. 234).

Интересно, что образ волшебной бусины, дающей дар исцеления и тесно связанной с образом змеи, хорошо известен в осетинской этнографии. В Нартовском эпосе осетин такой бусиной герой Сослан оживляет умершую девушку (невеста, жена). В отдельных вариантах сказаний, как и в Нартиадах некоторых других народов, вместо бусины используется какое-то растение (травинка или лист). Справедливое сопоставление сюжета с другим осетинским нартовским сказанием о посещении страны мертвых, где фигурирует лист дерева Аза(н), и с мифом об оживлении Главка, сына царя Миноса и богини Луны Пасифаи, Полиидом, сыном Койрана (Джапуа З. Д. 2003. С. 67-68), может привлечь к себе внимание с учетом известных мифологических параллелей (Туаллагов А. А. 2001а. С. 200-206) и соответствующих научных наблюдений (Маккенна Т. 1995. С. 160-162).

При проведении осетинского поминального обряда зазхæссæн рядом с накрытым поминальным столом ставят ведро с пивом, в которое бросают яблоко. Потом яблоко незаметно забирают, т. к. считается, что оно поможет съевшему его больному человеку, особенно ребенку (Дарчиева М. В. 2013. С. 151). Данная практика существует и сегодня в самых разных частях Осетии для излечения или гарантирования здоровья, прежде всего, детей. Заметим, что основное предназначение такого яблока для излечения определенных детских проблем напоминает о некоторых характеристиках сомы (Топоров В. Н. 1979. С. 292-294). Сам ритуал тайного похищения яблока из пива также напоминает о сюжете с похищением сомы.

Справедливым также представляется заключение, что по мере миграций в разных географических зонах могли использо-

ваться местные растения, способные давать соответствующий эффект (Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. 1983. С. 116; Федоров В. К. 2001. С. 25). Из таких растений выжимался сок или они перетирались до получения необходимой массы. Заметим, что осетинское название другого хмельного напитка «ронг», изготовлявшегося, как обычно полагают, из меда (Абаев В. И. 1949. С. 348-353; Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. 1984. С. 603-607; Калоев Б. А. 1999. С. 17; Камболов Т. Т. 2006. С. 258; Гостиева Л. Г. 2013. С. 652; Бедоева И. А. 2014. С. 14-15, 19-21), считают заманчивым возводить к санскритскому rása – «сок растений» (Чёнг Д. 2008. С. 311-312). Данное решение также могло бы указать на иную изначальную рецептуру напитка.

Вместе с тем, следует отметить давнюю известность (Xen. Anab. IV, 8, 20-21; Strabo. XI, II, 17; Plin. NH. XXI, 77) особых свойств, видимо, рододендронового меда на Кавказе (Hehn V. 1891. P. 311, 488, n. 76; Bedrosian R. 2006). Такой особый мед, собираемый с рододендрона и азалии, и гораздо позднее использовался, в том числе, для добавления в алкогольные напитки (Пейсонель М. 1927. С. 26; Адыги, балкарцы… 1974. С. 193, 196; Новейшие географические… 1823. С. 329; Абазины… 2008. С. 41, 75, 82). Некоторые исследователи полагают, что свойства меда зависели от сбора с других растений (Инал-ипа Ш. Д. 1965. С. 195-197).

Предлагавшиеся иные этимологии, связывавшие название ронга предположительно с хотанским ragai – «ферментированная жидкость (ликер)» с возможной связью с молочным продуктом типа кумыса, изготовлявшегося из кобыльего молока (Bailey H. W. 1979. P. 356-357), или авестийским raoγna – «масло» (Gippert J. 2008. S. 415-426) остаются без всестороннего надежного подтверждения. Давнее утверждение, что отсутствие осмысления названия ронга с осетинского языка, сведений о способе его изготовления и о продукте, из которого он изготавливался, свидетельствует о чужеродности происхождения напитка (Кокиев Г. А. 1981. С. 230-231), несомненно, ошибочно.

Об определенной взаимосвязи хмельных напитков, вероятно, свидетельствуют такие их определения как «бæгæны ælутон»

и «ælутоны ронг». Ælутон определяетя сваренным как пиво (Абаев В. И. 1939. С. 62, 71), «густое пиво» (Миллер В. Ф. 1929. С. 629). Согласно осетинскому эпосу, ронг впервые изготовила та же героиня, что впервые сварила бæгæны и ælутон. Но, как и в тех случаях, когда изобретение пива параллельно приписывается и небожителю Уастырджи или Сатана готовит его с помощью Уастырджи или Хуарелдара (НК. 2003. Ф. 175, 176) (справедливо не исключают (Дзиццойты Ю. А. 2003. С. 122-123) возможность изначального изобретения пива-ælутон небесным кузнецом Курдалагоном), изобретение ронга также параллельно приписывается и небожителю Уацилла (Чибиров Л. А. 2008. С. 52), который никак не был связан с пчеловодством или медом (Курдалагон выковал и подарил нарту Уархагу свирель, которая на пирах призывала нартов отведать ронг). Интересно, что именно два этих божества оказываются связаны с соответствующими напитками.

Представляется, что осетинская пара божеств Уастырджи-Уацилла является параллелью к паре Митра-Варуна (Туаллагов А. А. 2010), а в священном напитке Митре посвящалось молоко, а Варуне – его возбуждающая часть, выжатая из растения. С образом Варуны ассоциировался и ячмень (Watkins C. 1978. P. 12, 13). В отношении взаимосвязи образов Уацилла и пива в осетинской традиции приводились и иные любопытные наблюдения (Салбиев Т. К. 2015. С. 43, 51, 94), которые нуждаются в дальнейшем конкретном обосновании.

По некоторым сведениям, для изготовления ронга, давно исчезнувшего у осетин, но сохранившегося у сванов (Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н. 1982. С. 89, 93) под названием «ранг» (мегр. ранги – «медовый напиток», рачин. ранги – «медовое вино») (Климов Г. А. 1963. С. 183; Уарзиати В. С. 1990. С. 40-41, 171; Камболов Т. Т. 2006. С. 250), использовали специальную закваску (отражено и в Нартовском эпосе осетин), что странно, хотя и не исключительно для медового напитка (использование дрожжей при приготовлении сусла практиковалось при изготовлении сырых (ставленых) медов). Но, судя, в частности, по известному названию медового напитка у «скифов», по Гесихию (Абаев В. И.

1949. С. 357, сн. 1; Витчак К. Т. 1992. С. 53, 58; Иванчик А. И. 2009. С. 75-77; Кулланда С. В. 2007. С. 2007; Тохтасьев С. Р. 2005. С. 93), и некоторым другим наблюдениям (Parpola A., Carpelan Ch. 2005. P. 114-115; Mallory J. P., Adams D. Q. 2006. P. 265), осетинский напиток, скорее, также бы носил соответствующее название. Интересно, что такой напиток муддон/мыддон у осетин готовится в честь умерших, входя в триаду продуктов, имеющих соответствующую параллель в авестийской традиции почитания предков (Гуриев Т. А. 1993. С. 72).

Однако позволим возвратиться к сведениям Нартовского эпоса об использовании специальной закваски при изготовлении ронга. Согласно давним комментариям к эпосу, «ронг – делаемый из проса и самый крепчайший напиток со смесью меда» (НК. 2004. С. 860). Возможно, к данному определению восходит указание З. Н. Ванеева, что, по преданиям, ронг изготавливали из проса и меда (Ванеев З. Н. 1959. С. 63; 1989. С. 189, 380). Ранее на комментарии обратил внимание В. И. Абаев, добавив к нему сообщение безымянного сказителя, что ронг – это «сладкая арака», «медовая арака» (Абаев В. И. 1949. С. 349). Однако, увлеченный сведениями о сугубо медовом напитке у сванов как указанием на рецептуру осетинского ронга, В. И. Абаев, как будто, предпочел полагать и в ронге чисто медовый напиток. Если указание З. Н. Ванеева осталось незамеченным другими исследователями, то определение В. И. Абаева получило общее признание. Впрочем, в другой раз и З. Н. Ванеев определял ронг как напиток только из меда (Ванеев З. Н. 1990. С. 244).

Но сами осетинские материалы, как представляется, более говорят в пользу того, что в его основе лежал зерновой напиток (арака ранее также готовилась не из кукурузы, а из ячменя). Вполне определенно о том свидетельствуют и другие материалы Нартовского эпоса осетин, остающиеся вне внимания исследователей. В нем указывается, что настоящий ронг представлял собой неводянистое пиво (НК. 2010. С. 666), т. е. плотное (густое) пиво. Упоминавшиеся выше определения «бæгæны æлутон» и «æлутоны ронг» также подтверждаются эпическими материалами, в которых ронг считается происходящим из источника алутона (НК.

2010. С. 48) или пивным (НК. 2010. С. 437). Ронг также определяется как «буза с примесью меда» (НК. 2010. С. 627). В другом месте уточняется: «Ронг делают из проса с примесью меда. Самый опьяняющий напиток» (НК. 2010. С. 738). Следует также уточниться и с решением В. И. Абаева. В своих давних комментариях к одному из нартовских сказаний исследователь отмечал: «…мифический напиток, нектар, фигурирует только в эпосе; некоторые сказители видят в нем особый сорт пива с медом или араки с медом; ср. сванское «ранг» – «мед с аракой» (Абаев В. И. 1939. С. 81, прим. 7; НОГЭ. 1991. С. 113).

В «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В. И. Абаев статью о ронге (Абаев В. И. 1973. С. 421) начинает со сведений И. А. Гюльденштедта (Güldenstädt J. A. 1791. S. 540), в которых rung (искаженное осетинское ронг – А. Т.) определяется как «медовый напиток» (Meht). Хотя в дигорском диалекте осетинского языка название напитка такое же, но И. А. Гюльденштедт дает ему название Marémashei, которое не находит своего современного объяснения. Сам облик слова явно не дигорский. В. И. Абаев обходит молчанием данное название, вообще не приводя его. В работе Т. Т. Камболова полностью обходится вся строка из словаря И. А. Гюльденштедта (Камболов Т. Т. 2006. С. 300-307).

Обращаясь к осетинским традиционным напиткам с медовой составляющей, следует, например, обратить внимание на махсумæ (ирон. махсымæ). В. И. Абаев определял его как «брагу», которая «прежде изготовлялась из проса, теперь из кукурузы». В примерах о напитке приводился и такой его вариант как «брага с медом процеженная и выбродившая». Подобный напиток с тем же названием известен и другим кавказским народам, среди которых отмечается и адыгский напиток – «хмельной напиток из проса, подслащенный медом» (Абаев В. И. 1973. С. 78). С добавлением меда приготавливался и адыгейский бахсимэ (Бедоева И. А. 2014. С. 47-48). В. И. Абаев, отвергая решение Г. Бейли о скифском происхождении названия, полагает для него тюркский источник. Речь идет о браге нехмелевого приготовления (Шагиров А. К. 1977. С. 262; 1989. С. 109). Такое решение вполне вероятно, но следует

полагать, что сам напиток был древен и оригинален, только сменив свое название, как и в случае с изготовлением его из кукурузы произошла замена иного злака.

Представление о ронге как о зерновом напитке с добавлением меда, за счет чего он отличался особой крепостью, в свете сопоставления с другими подобными напитками, может быть сравнимо не только с упоминавшимся напитком из проса с добавлением особого вида меда, что было зафиксировано во второй половине XVIII в. К. Пейсонелем (Пейсонель М. 1927. С. 26; Адыги, балкарцы… 1974. С. 193, 196; Новейшие географические… 1823. С. 329; Инал-ипа Ш. Д. 1965. С. 347; Абазины… 2008. С. 41). И. Ф. Бларамберг так описывал один из напитков черкесов: «Из пшена они готовят наполовину перебродивший напиток, называемый «фада» или «фада-хуш», что значит «белая фада»; татары называют этот напиток «брага». Брага – общераспространенный напиток… Также они готовят медовый напиток «фада-плиш», или «красная фада», в который добавляют хмельной мед. Этот напиток приводит к головным болям и потере сознания на несколько часов, поэтому его пьют только по большим праздникам и с умеренностью» (Бларамберг И. 2010. С. 136-137).

Возвращаясь к сообщению И. А. Гюльденштедта следует уверенно полагать, что на месте дигорского названия стоит кабардинского название алкогольного напитка – мэрэмэжъей (черкеское мэрэмэжъей, адыгейское мэрэмэзии). Данное определение могло быть получено только от осетин-дигорцев, находившихся в тесных контактах с кабардинцами. Поскольку ронг давно не изготовлялся осетинами, фигурируя только в Нартовском эпосе, информаторы-дигорцы дали его объяснение через живой кабардинский эквивалент (сегодня практически также вышел из употребления) давнего осетинского напитка. Тому могло способствовать и сопровождение И. А. Гюльденштедта в его путешествии 1771 г. по Малой Кабарде и Дигории кабардинским князем Арсланбеком Тасултаном и его двоюродным братом Девлетко Келеметом.

Так, кабардинцы изготовляли брагу из пшена – ху махъсымэ. Она приготовлялась, например, за неделю или за месяц до обряда таврения (дамыгъэтедзэ махъсымэ). Для его приготовления

замешивали на кипятке пшенную муку, затем добавляли немного пшеничной муки и вновь замешивали. Жидкое тесто закрывали со всех сторон и утром варили в котле или жарили на сковородке до получения темно-коричневого цвета. Полученную массу (курыбэ) клали в кадушку и добавляли закваску из проросшего, высушенного и смолотого ячменя. Все заливали остывшей кипяченной водой, замешивали и укрывали со всех сторон. Через 2-3 дня брожения массу процеживали и на 2-3 дня оставляли. Для получения крепости добавляли мед.

Его более крепким вариантом и являлся мэрэмэжъей (Апажев М. Л., Коков Дж. Н. 2008. С. 320). Согласно рецепту XIX в., тесто для него жарили с еще большей тщательностью, затем укладывали в дубовую кадушку слоями, между которыми укладывали соты с медом такой же толщины. Наполнив кадушку и добавив закваску, кадушку плотно закрывали, обматывали кожаной веревкой и закапывали в землю на несколько месяцев или год. Через 6-10 месяцев брожения вся масса превращалась в жидкость, остатки ее оседали на дне и отделялись при процеживании. Такой напиток по своей крепости не уступал спирту. В других случаях кадушка оставлялась под брожение на несколько дней. Затем отстоявшуюся массу процеживали, добавляли мед и снова оставляли в кадушке для брожения. Через несколько дней снимали верхнюю жидкую отстоявшуюся часть. Если хотели добиться еще большей крепости, то вновь добавляли мед, плотно закрывали и закапывали в землю на несколько месяцев, иногда даже на 2-3 года (Мамбетов Г. Х. 1971. С. 369-370; Яхтанигов Х. Х. 1986. С. 143, 147; 1993. С. 118, 121, 124). Сегодня на некоторых интернет-ресурсах представлены и несколько измененные рецепты приготовления махъсымэ и мэрэмэжъэй (Фирова А. 2015).

Исследователи указывают на давнюю характеристику мэрэмэжъэй, данную Хан-Гиреем, которая сравнима с выше указанными характеристиками напитков. Приведем ее в более пространном виде: «Единственный бражный напиток собственно черкесский есть бахсима – род браги, приготовляемый ими из проса различным образом. Лучшего сорта этого рода напиток называется мармезий, приготовленный на меду, вкусом сладкий, но чрезвычай-

но крепкий и нечувствительным образом производящий сильное опьянение». Данный напиток, по свидетельству Хан-Гирея, был популярен у кабардинских князей и старшин, особенно зимой на протяжении их увеселений. Простолюдины его не употребляли (Хан-Гирей. 1978. С. 238-239). Таким образом, напиток имел и свою социальную престижность.

В нашем распоряжении нет этимологических решений по названию напитка «мэрэмэжъей». Позволим себе привести некоторые наблюдения и сопоставления, которые носят предположительный характер и будут нуждаться в оценке лингвистов. В адыгских языках представлено созвучное, как кажется, название мамалыги – «мэрамысэ/мамрыс», которое считают явно иноязычным по происхождению, при котором не исключается связь с осет. æмыс – «блины (из кукурузной муки, сыворотки и сала)» (Шагиров А. К. 1977. С. 266). К сожалению ирон. æмыс (Толковый словарь… 2007. С. 286), дигор. æмусæ (Таказов Ф. М. 2003. С. 70) – «блинчик из кукурузной муки, сыворотки и сала» не нашло своей фиксации в «Историко-этимологическом словаре осетинского языка» В. И. Абаева.

Но, возможно, однокоренным ему (благодарю за консультацию кандидата филологических наук Ф. М. Таказова от 23.06.2017) является ирон. хомыс, дигор. хомус – «кушанье из сырого теста» или «кушанье из сыра и муки, прожаренных зерен кукурузы или ячменя» (Таказов Ф. М. 2003. С. 590). В конечном итоге, оно восходит к *āmači- от āma – «сырой». Оно же лежит в основах названий муки у ираноязычных народов (Абаев В. И. 1989. С. 213; Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. 2000. С. 309-311). Возможно, оно же представлено во второй части дигор. марæмуссæ – «крутая каша из кукурузной муки» (Таказов Ф. М. 2003. С. 362), которое целиком (в первой части *āma- + ra – «кислый»? (Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. 2000. С. 311) – ? А. Т.) оказывается не только созвучно с мэрэмэжъэй, но и семантически сопоставима с характеристикой напитка как зернового и мучного в своей основе.

Итак, мы можем полагать, что ронг был не простым медовым напитком, как ранее полагали исследователи, а особым сортом

зернового (просяного?) пива, в который добавлялась, например, ячменная закваска, а затем добавлялся мед, возможно, и особого сорта. Видимо, трудности с производством соответствующего зерна в горных условиях, после потери аланами равнинных территорий, и привело к последующей невозможности производства напитка осетинами. Врядли это было связано только с потерей источников меда, как порой полагают (Абаев В. И. 1949. С. 353; Калоев Б. А. 2004. С. 264; Бедоева И. А. 2014. С. 130-131). Пчеловодство оставалось достаточно развитым у осетин, особенно у дигорцев, имея и своего небесного покровителя (дигор. Анигол, Анæгол, ирон. Ныкулæ).

Подобный напиток с добавлением меда из рододендрона, т. е. имеющего особые дополнительные свойства, был известен и другим народам (Абазины… 2008. С. 41). Что касается сванского напитка, то его название могло быть заимствовано от предков осетин за счет наличия в их напитке медовой составляющей. У предков осетин рецептура напитка была сложнее, возможно, за счет и особого сорта меда. Но, как отмечал В. И. Абаев, именно сванский напиток мог представлять собой «мед с аракой», т. е. изначально сохранял и соответствующую рецептуру производства, в отличие от других закавказских примеров. Сегодняшние сведения информаторов об изготовлении ронга (Бедоева И. А. 2014. С. 20) не вызывают доверия на фоне давнего отсутствия у осетин традиции изготовления напитка и примитивности процесса его приготовления, в их трактовке, что противоречит особой престижности напитка. Скорее, вошедшие в народ через публикации представления о ронге как сугубо медовом напитке и служат основой для трактовок информаторов.

Таким образом, в лице бæгæны, æлутон и ронг мы можем иметь дело с тремя видами пива – основное чистое хмелевое, хмелевое с добавлением животного материала, хмелевое с добавлением меда. Тогда пивной ронг не следует прямо сопоставлять с медовым напитком индоевропейцев и определять его древность в 5000 лет (Абаев В. И. 1973. С. 422) или прямо сопоставлять с медовыми напитками европейцев (Бедоева И. А. 2014. С. 8, 20-21). Нельзя исключать, что первоначально æлутон

и ронг были нехмелевыми напитками, а зерновыми (в древнейших вариантах незерновыми) алкогольными напитками с особыми дополнительными ингредиентами. Также возможно, что ронг до конца оставался нехмелевым напитком. В целом, сложно также поддержать мнение, что ронг, ælутон и бæгæны были известны скифам и сарматам (Бедоева И. А. 2014. С. 30).

Несколько отклоняясь от вопроса, в отношении продуктов пчеловодства в осетинской традиции, представленной и в Нартовском эпосе, следует отметить попытку связать некое чудодейственное лекарство, помогающее от всех болезней, определяющееся сочетанием æвдадзы хос (æвдадзи хуасæ), с прополисом (Олисаев В. Г., Олисаев Р. В. 2004. С. 312-316; Бесолова Е. Б., Моргоева Л. Б. 2015). Однако попытка, как с позиций этимологического решения по названию волшебного средства (Абаев В. И. 1958. С. 195), так и по условиям его фигурирования в конкретных источниках, не представляется основательной.

Медовая составляющая, отраженная и в названии, представлена в осетинском свадебном обряде, который предложено связать с древними представлениями о соме/хаоме, – мыдыкъуысы æгъдау, дублируемым чашей с медом и маслом и сосудом с пивом (Газданова В. С. 2003. С. 66-74; Дзиццойты Ю. А. 2003. С. 123). Дублирование пивом приобретает особое звучание в свете приведенных выше наблюдений. Заметим, что некоторые нартовские сказания осетин, как и наблюдения за процессом приготовления пива к свадьбе, могли бы позволить отметить еще одну важнейшую ритуальную функцию пива (Цагараев В. 2000. С. 53; Абаева Ф. О. 2014. С. 69-70).

Предположительно еще одно осетинское название браги, дигор. уæрас, зафиксированное и в Ясском глоссарии, могло быть, что принимается не всеми исследователями (Борлукова Н. 1997. С. 21), давним заимствованием в аланский язык, источник которого представлен, например, в хантском ŏrəs – «древесный сок, березовый сок (весной)» (Абаев В. И. 1989. С. 89). В свою очередь, как полагают, уже из аланского данное название могло попасть к абхазам, сванам и абазинам (Абаев В. И. 1949. С. 298-299, 314; 1989. С. 89; Климов Г. А. 1963. С. 182; Меремкулов В. 1973. С. 24; Джонуа Б. Г., Климов Г. А. 1985. С. 153; Уарзиати В. С.

1990. С. 41, 170-171; Джонуа Б. Г. 2002. С. 56; Шагиров А. К. 1989. С. 163; 2000. С. 353; Шапошников А. К. 2007. С. 378; 2007а. С. 267). Но со временем само пиво у них исчезло (Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н. 1982. С. 92).

Другое сообщение Гесихия о скифском названии «винопийца» и заимствованном от них фракийцами названия женщины-пьяницы (σανάπτιν/σανάπην) позволило установить название вина у скифов за счет его осетинской параллели в лице сæнæ/сæн – «вино» (Дюмезиль Ж. 1990. С. 182-184; Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. 1984. С. 655), которая фиксируется и в Ясском глоссарии. В данном значении или как просто некий алкогольный напиток, в том числе и пиво, оно известно и у части северокавказских народов. Вместе с тем, было отмечено, что сами названия связаны с древнеиндийским śaná, среднеперсидским и новоперсидским šan – «конопля», указывая на то, что вино у скифов было преемником другого напитка, изготовлявшегося из конопли. К той же основе восходит и осетинское название собственно конопли – гæнæ/гæн (Абаев В. И. 1949. С. 180; 1979. С. 66-68; 1995. С. 535; Гаглойти Ю. С. 2010. С. 152-154; Этимологический словарь … 1981. С. 188-192; Трубачев О. Н. 1981. С. 10; 1984. С. 19-20; 2003. С. 82-84; Шапошников А. К. 2003. С. 200, 203; 2005. С. 61; 2007. С. 208, 211, 226, 306, 310-311, 456; 2007а. С. 311; Шагиров А. К., Дзидзария О. П. 1985. С. 60; Шагиров А. К. 1989. С. 156; Mayrhofer M. 1996. S. 605; Тохтасьев С. Р. 2005. С. 102; Эдельман Д. И. 2011. С. 219; Панеш А. Д. 2016. С. 344).

Недавно данное решение встретило возражение, исходящее из того, что семантически более правдоподобно заимствование из западнокавказского (Кулланда С. В. 2011. С. 62; 2012. С. 409-410, 412; Kullanda S. V. 2014. P. 721; 2014a. P. 84; Раевский Д. С., Кулланда С. В., Погребова М. Н. 2013. С. 50). Сегодня речь уже идет о явном заимствовании по форме и семантике (Кулланда С. В. 2016. С. 139). В общем, решение не столь ново (Кумахов Б. Х. 1965. С. 57-58) и менее осторожно, чем другие наблюдения (Нерознак В. П. 1978. С. 53-54). Но оно не представляется столь уж убедительным, тем более, при игнорировании давно известных наблюдений (Гаглойти Ю. С. 2010. С. 152-153). За пределами эле-

ментарной научной объективности стоят иные отдельные «рассуждения» (Джуртубаев М. Ч. 2010. С. 106).

Также отметим, что давнее утверждение о фигурировании в осетинском эпосе хлебного напитка «сано» (Крупнов Е. И. 1966. С. 39) явно ошибочно. Ни форма самого названия, ни приписывание напитку зерновой основы не имеют никакого отношения к осетинским материалам. С другой стороны, здесь могла сказаться путаница с фольклорными материалами адыгских народов, у которых под таким названием выступает некий напиток, мед, смородина или «напиток из ячменя, вроде пива» (Гаглойти Ю. С. 2010. С. 152). Соответственно, нет никаких оснований встраивать подобный «осетинский материал» в ряд примеров хозяйственного наследия народов Кавказа с I тыс. до н. э.

Не исключено, что скифы перенесли на новый для себя напиток, который стали использовать и в важных ритуальных действах (почитание Ареса, собрание-пиршество воинов, клятва и т. д.), название своего напитка, изготовлявшегося из конопли и продолжавшего бытовать у них, как позднее и у других ираноязычных номадов. Как представляется, полагаемая некоторыми исследователями возможность использования скифами в Северном Причерноморье вина (Бабенко Л. И. 2016. С. 14-18; 2013. С. 117) как «своеобразного суррогата сомы в ритуальной практике» (Бабенко Л. И. 2012. С. 24), вполне допустима. Исследователи также отметили, что практика употребления вина скифами не была бытовой, ежедневной (Parucznik J. 2013. P. 713).

Известные наблюдения дают повод полагать, что некоторые греческие вина были ближе к экстрактам и настойкам иных растительных эссенций, почему и требовалось их многократно разбавлять. Поэтому полагают, что в их состав некогда входили и иные растения, дающие соответствующий эффект (Маккенна Т. 1995. С. 169). Сохранение в осетинском языке двух названий напитков, восходящих к одному определению, возможно, отражает две традиции – скифскую и аланскую, – которые соответственно и отложились в названиях сæнæ/сæн и бæгæни/бæгæны.

Интересно, что фракийцы, не исключено, как и скифы, могли активно практиковать ритуалы, связанные с воскурением коноп-

ли (Strabo. III, III, 3; Mela. II, 2) (Элиаде М. 2002а. С. 148, сн. 79; 2015. С. 313; Шауб И. Ю. 2007. С. 146). Им приписывается и изготовление священного напитка из конопли (Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. 1983. С. 75). Наша тема и известные научные решения позволяют оставить в стороне «нахо-этрусские лексические встречи» (Плиев Р. С. 2000. С. 16) в отношении последнего замечания. Возможно, именно конопля под названием gelotophillida («трава смеха») фигурирует в труде Плиния (Маккенна Т. 1995. С. 176). Согласно источнику, данное растение было известно не только бактрийцам, но и в районе р. Днепр. Добавление его в вино вызывало различные видения и смех (Plin. NH. XXIV, 164). О добавлении в вина различных наркотических веществ растительного происхождения, как полагают исследователи, могут свидетельствовать и иные источники, вплоть до библейских.

Сведения об иранской хаоме (Sacred Drink. 1997. P. 494-495), предстающей в образах божества, растения и напитка, дают в руки исследователей интересные сопоставительные материалы к отмеченным выше характеристикам осетинского пива в вопросе о его происхождении. Древность изготовления священного напитка подтверждается материалами раскопок храмов Бактрии и Маргианы. При высказанных некоторых сомнениях и возражениях (Bakels C. C. 2003. P. 3; Thompson G. 2003. P. 1; Houben J. E. M. 2003. P. 27-28), признанными считаются находки в них эфедры, мака и конопли, служивших ингредиентами для изготовления хаомы. Отмечаются также соответствующие изображения на печатях-амулетах. Исследователи приводят и материалы из иных археологических комплексов (Сарианиди В. И. 1989. С. 157-158; 1992. С. 85-88; 2002. С. 176, 189, 192-193; 2008. С. 271; 2010. С. 69-72, 75-79; Sarianidi V. I. 2003; 2007. P. 174-175; Гусева Н. Р. 1998. С. 34; Witzel M. 2003. P. 37-38; Merlin M. D. 2003. P. 300-302; Иванов Вяч. Вс. 2004. С. 57; Абдуллаев К. 2009. С. 26-27; Сатаева Л. В. 2014. С. 499; 2015. С. 215-222; Дубова Н. А. 2015. С. 90; Дубова Н. А., Сатаев Р. М. 2015. С. 185; Ермоленко Л. Н. 1989. С. 83-86; Кульбака В., Качур В. 2003. С. 33, 38, 42; Shah N. C. 2014. P. 26, 27-28; 2015. P. 34, 39; Sacred Drink. 1997. P. 495-496; Ку-

рочкин Г.Н. 1974. С. 42-46; Андреева М.В. 2011. С. 31-34; 2013. С. 106-119; Сотникова С.В. 2014. С. 74-86; 2014а. С. 653-655; 2016. С. 148; Нуржанов А.А., Терновая Г.Н. 2014. С. 310-311). Например, полагают, что в одной из чаш знаменитого иссыкского погребения вождя мог находиться наркотический напиток типа хаомы, чье употребление, по поверьям древних иранцев, приводило к воскрешению души (Акишев К.А., Акишев А.К. 1981. С. 150).

Как отмечают ученые (Абдуллаев К. 2009. С. 48-62; Сарианиди В.И. 2010. С. 72-75), конопля, содержащая вещества-психоделики, вызывает чувство голода, которое компенсировалось при изготовлении хаомы добавлением молока или ячменя. Одновременно происходило улучшение и облагораживание вкуса, уменьшение токсичности священного напитка. Данная простейшая рецептура приготовления вполне соответствует рецептуре осетинского пива с учетом этимологических решений об истоках осетинских названий хмеля и самого пива. Определение хаомы – «убивающая боль», «лечащая/заживляющая», – как отмечалось выше, особенно близко соответствует представлениям о насыщающем и исцеляющем пиве-ælутон.

Особенностью изготовления ælутон было вываривание в уже приготовленном пиве целых туш (Кокиев Г.А. 1981. С. 233) или курдюков баранов (говяжий и бараний жир), чему были найдены параллели в традициях отдельных тюркоязычных народов (Уарзиати В.С. 1990. С. 170; 2007. С. 323; Бедоева И.А. 2014. С. 16-17). Вываривание происходило до получения такой густой массы, пока опущенный в нее вертикально нож не стоял (Кокиев Г.А. 1948. С. 214, сн. 1). Следует полагать, что даже если признавать заимствование названия осетинского напитка из финского или германского, то его рецептура абсолютна оригинальна и не имеет ничего общего с европейскими напитками.

Отметим, что гудские осетины для более долгого сохранения пива клали в него масло (Калоев Б.А. 2012. С. 24). Интересно, что в Нартовском эпосе осетин отмечается, что Сатана выкормила Батраза алутоновым бульоном (ælутон бас), который изготавливала из особых (благородных) пород птиц и диких животных (НК.

2005. С. 294). Таким образом, вероятно, в эпосе сохранились отголоски о рецептуре изготовления напитка из добычи охотников.

Вспомним и о кабардинском блюде «бэджынэ». Видимо, следует обратить внимание на древние представления, что в конце света из Белого Хаомы и жира быка Хадайоша будет изготовлен «напиток (пища) бессмертия», и все люди станут навечно бессмертными. В Большом и Малом «Бундахшине» с Белым Хаомой отождествляется Гокарн, древо всех семян и рат всех деревьев, предотвращающее старость и защищающее праведный мир (Элиаде М. 2002а. С. 270; Чунакова О. М. 2004. С. 241-242; Абдуллаев К. 2009. С. 62; Амбарцумян А. А. 2015. С. 28). Недавно отмеченные сопоставления нашли оригинальное подтверждение в исследовании Ю. А. Дзиццойты (Дзиццойты Ю. А. 2017. С. 330-333). В связи с идеей о «напитке бессмертия» отметим текст одного из осетинских посвящений покойному, в котором в Стране мертвых помещается источник ронга (ПНТО. 1992. С. 152, 308).

Показательно, что ælутон (Бедоева И. А. 2014. С. 107; Сокаева Д. В. 2015. С. 421), согласно юго-осетинской легенде, некогда хранилось на вершине священной горы Бурхох. Как справедливо отмечали исследователи, сказание о его похищении является вариантом общеарийского мифа о похищении сомы с вершины Мировой Горы (Дзиццойты Ю. А. 2000. С. 143-144, 155-156; 2003. С. 111-112, 121-123) отголосок которого усматривали в одном из элементов свадебного обряда у осетин (Газданова В. С. 2003. С. 73; Дзиццойты Ю. А. 2003. С. 123). В осетинском эпосе в образе Мирового Древа выступает яблоня нартов. С ней также связан ælутон (НК. 2005. С. 140). Возможно, отголосок того же отношения сохраняется в образе неких листьев (ælутоны сыф), которые определяются как некая чудесная трава, которая даже уставшему коню дает силы (НК. 2005. С. 37, 656).

В свете представлений о гарантировании хаомой бессмертия верующим (Топоров В. Н. 1988а. С. 578) дополнительно обратим внимание не только на определение хаомы как «устраняющая смерть», но и вновь на находки хмеля – «цветка бессмертия» – в аланских и других погребениях. Интересно, что в «Ригведе» не-

однократно упоминается о получении богами особой силы или о совершении ими великих подвигов после выпивания сомы. В одном из осетинских сказаний особую силу герою придает выпитое им по указанию и под присмотром божества Аларды пиво (Дарчиева М. В. 2013. С. 76). Отмечалось, что в прошлых представлениях осетин ронг был не столько опьяняющим напитком, сколько напитком, придающим необыкновенные физические силы, почему его брали с собой в дорогу (Кокиев Г. А. 1981. С. 231).

Некоторые исследователи также полагают, что со временем сома/хаома (Элиаде М. 1999. С. 92, 158, 161, 187) была заменена индоевропейским напитком «мадху» (Элиаде М. 2002. С. 99), т. е. медом. Возможно, данная замена могла бы соотноситься с «историей» осетинского хмельного напитка ронг. Заметим, что относить осетинский ронг, как и ælутон, к напиткам, получаемым путем перегонки (Яценко С. А. 2010. С. 13; Бедоева И. А. 2014. С. 131), нет никаких оснований. Нет никаких оснований в таком случае для прямолинейного восприятия приводившегося свидетельства о ронге как «медовой араке».

Указанный фольклорный эпизод с участием божества Аларды может быть включен в общий круг древних представлений, зафиксированных Нартовским эпосом осетин. Исследователи обратили внимание на параллель между данными «Ригведы» об обретении Индрой огромной силы после выпивания из двух или трех сосудов принесенной орлом сомы и данными эпоса о выпивании Батразом трех чаш ронга, после чего герои совершают свои подвиги (Дарчиев А. В. 2008. С. 232-234; 2014). Как указывают исследователи, в иранской традиции хаома служила стимулятором перед битвой (Nyberg H. 1995. P. 383). Возможно, необходимо вспомнить о находках конопли именно в колчанах в захоронениях ранних кочевников.

Видимо, следует отметить, памятуя и о выше приведенном наблюдении о связи некоторых осетинских сказаний с общеарийским мифом о похищении сомы, что через зороастрийскую традицию, распространявшуюся Персией, он мог представляться соседними с аланами народами в Закавказье и на Северном Кав-

казе. Находки произведенных в сасанидской Персии сосудов из Надь-Сент-Миклош (Венгрия) и из Краснодара показывают, что представленные на них сюжеты похищения Сомы были понятны разноплеменному населению той же Хазарии (Покровский М. В. 1947. С. 54-59; Запорожченко А. В., Черемисин Д. В. 1990. С. 131-151; Флёрова В. Е. 2001. С. 97, 102-108).

Также давно была указана аналогия между Батразом и Индрой: подобно тому, как Индра завоевывает и хранит сосуд с амритой (взаимозаменяема с сомой – А. Т.), Батраз завоевывает и держит у себя нартовскую чашу Нартамонга, до этого принадлежавшую всем нартам (Дюмезиль Ж. 1977. С. 65, сн. 17). Эта чаша наполнялась пивом и определяла правду, правдивое слово, что вполне соответствует качествам сомы/хаомы. Интересно при данном сравнении отметить, что амрита рассматривалась как доведическая сома – напиток на зерновой основе, а точнее ячменной (Swamy B. G. L. 1976. P. 15). Полагают, что и сома готовилась в смешении с ячменем (Watkins C. 1978. P. 13). Некоторые исследователи, с другой стороны, даже полагали, что сомой был хмель, который служил ингредиентом напитка типа пива (Macdonell A. A., Keith A. B. 1912. P. 475), что невозможно.

Исследователи также давно определяли параллели между образами эпического Батраза и скифского Ареса, со вторым из которых сопоставлялся образ фракийского Диониса. В данной связи указывалось, что образы Индры, Батраза и Диониса связывает их особое отношение к опьяняющим напиткам, которые играли особую роль и в культе скифского Ареса. Как Дионис отождествлялся и превращался в виноградную лозу, т. е. растение, из которого производили вино, так и Индра отождествлялся с Сомой. В сказании о гибели Батраза по велению Бога тело героя стало легче именно лепестка хмеля. Полагают, что в отождествлении Диониса и Батраза с растением-сырьем для особого напитка проявляется общее положение о соотнесенности опьяняющего напитка и богов, осуществляющих функции военного престижа (Дарчиев А. В. 2014).

Остается вспомнить о том, что прологом к гибели героя послужил его рассказ над чашей Уацамонга об убийстве божества, отец которого в это время сидел в пузырьке пива внутри чаши.

Отмечавшаяся выше концентрация арийских (аланских) определений вокруг образа осетинского пива вполне созвучна образу священного напитка иранцев и индоариев. Также отметим, что древний образ Диониса, связанный и с мистериями в Элевсине (Сафронов А. Г. 2004. С. 67), напоминает о проблеме возможного использования в соответствующих ритуалах эрготизированного ячменного пива (Маккенна Т. 1995. С. 162-166).

Исследователи обратили внимание, что похоронный обряд курения конопли у скифов имеют шаманскую природу, также как скифские представления о загробном мире имели «шаманскую структуру». В целом, кавказские народы, и особенно осетины, сохранили многие мифологические и религиозные представления скифов, а концепция загробного мира у некоторых этих народов близка иранской. С подобным шаманским трансом может быть связано семидневное путешествие души иранского Арда-Вираза в загробный мир, после того как он испил напиток «банга» (Элиаде М. 2015. С. 316-321; Грантовский Э. 2007. С. 327-329, 331), чье название может быть сопоставлено с осетинским «бæгæни/бæгæны» (Туаллагов А. А. 2001. С. 240; 2001а. С. 195-197, 210; 2011а. С. 100). Аналогичное путешествие совершил верховный жрец Кердир (Мейтарчиян М. 2001. С. 29-31). Остается вспомнить о вожде фрианов Виштаспе, который первым принял учение Заратуштры, став его другом и покровителем. Он применял для достижения экстаза гашиш (bhang), и пока он спал, его душа отправлялась в рай (Элиаде М. 2002. С. 282).

Несомненно, что ни сам напиток, ни ритуал не могут считаться сугубо зороастрийскими (Лившиц В. А., Стеблин-Каменский И. М. 1989. С. 175). Заметим, что, хотя еще сам Заратуштра изначально выступал против древнего священного напитка, но вынужден был сохранить его. Да и его собственные «провидения» были доступны не без использования галлюциногенных средств (Лелеков Л. А. 1992. С. 124; Элиаде М. 2002. С. 282; Запорожченко А. В. 2010. С. 48, 49). Как считают исследователи, скифские и иранские материалы позволяют полагать, что конопля могла быть одним из ингредиентов при приготовлении сомы/хаомы (Nyberg H. 1995. P. 387).

Полагают, что именно из индийской конопли изначально изготавливался и «банга», одновременно отмечая, что названием «банга» могли определятся разные интоксиканты (Widengren G. 1965. S. 71), использовавшиеся в ритуалах, близких к шаманским (Авеста. 2008. С. 36, 223, 265, 273). Впоследствии вместо конопли или вместе с коноплей для его приготовления могла использоваться, например, белена (Чунакова О. М. 2004. С. 47). Памятуя о возможности использования скифами вина в качестве «своеобразного суррогата сомы в ритуальной практике» и о добавлении в вино особого растения бактрийцами и жителями на Днепре, укажем, что в истории Арда-Вираза отмечают употребление хаомы и белены, смешанной с вином (Чалисова Н. Ю. 2011. С. 136-139).

Интересно, что в Авесте рядом с «банга» фигурирует еще одно наркотическое растение, применявшееся при аборте. Его название является и названием подушки, имея общее значение, определяемое свойством усыплять (Абаев В. И. 1987. С. 30-31). Видимо, здесь стоит вновь обратить внимание на ситуации находок хмеля в аланских погребениях.

Путешествие Арда-Вираза напоминает, например, не только об известных по греческим источникам путешествиях Аристея или Абариса (Meuli K. 1935. S. 158; Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. 1983. С. 97; Доддс Э. Р. 2000. С. 208-258; Цагараев В. 2000. С. 262; Пьянков И. В. 2005. С. 17-19 и др.), имеющих свои показательные параллели (Кузьмина Е. Е. 1987. С. 171), но и о зафиксированных в осетинской этнографии примерах путешествия некоторых людей в загадочную страну мертвых (Гаглоева З. Д. 1958. С. 157-163; Алборов Б. А. 2006. С. 230-239; Чибиров Л. А. 2008. С. 378-382; Сокаева Д. В. 2010. С. 110; Тамерьян Т. Ю. 2001. С. 166; Цахилов О. Л. 2004. С. 170), которая называлась у осетин-иронцев Курис (в западной части Южной Осетии – Корток), а у осетин-дигорцев – Бурку. Название страны Курис, по мнению исследователей, сопоставимо с названием горного хребта kaoirisa «Авесты» и горой kaoiris «Бундахишн», располагавшейся в Ērān Vēž (Gershevich I. 1955. P. 485-486; Абаев В. И. 1958. С. 612-613). Предлагавшиеся «исторические интерпретации» (Гаглоева З. Д. 1958. С. 162; Алборов Б. А. 2006. С. 234, 236-239) не представля-

ются достаточно убедительными. Разведение сведений о путешествии в Бурку и Курис (Тадевосян Т. В. 2013. С. 71) следует считать недоразумением или последствием поверхностного знакомства с вопросом. Столь же поверхностны и надуманны суждения о названии Курис и других авторов (Акиева А. Х. 2014. С. 181).

Полагают, что осетинские представления о подобных путешествиях сопоставимы с шаманской практикой населения Саяно-Алтая (Яценко С. А. 2001. С. 74-75). Возможно, они бытовали и у сарматов, с чем связывают изображение на серебряном фаларе из ст. Курчанская (Краснодарский край) Афродиты Пандемос верхом на козле, восходящей на звездное небо по лестнице (Яценко С. А. 1992. С. 195; 2000. С. 256). С данных позиций обратим внимание на изображения на гемме из сакского (кангюйского) городища Сидак всадника на козле и всадника-птицы на козероге на усуньской диадеме «каргалинского шамана» (Казахстан) (Смагулов Е. А., Яценко С. А. 2013. С. 219-220). Второе изображение давно сопоставлено с изображением на бронзовом блюде ханьской эпохи из коллекции Лоо (Бернштам А. Н. 1940. С. 25-27).

Исследователи, к сожалению, не заметили одну важную деталь осетинского обряда. Перед путешествием такой человек непременно кушал, выпивал пиво и засыпал (ППКО. 1989. С. 142), т. е. поступал точно так, как некогда Арда-Вираз, который поел, выпил три кубка специального напитка и заснул. Данный факт служит наглядным подтверждением к уже приводившейся параллели к осетинским представлениям о путешествиях в страну мертвых в лице Арда-Вираза как примеров путешествия души отдельно от тела (Алборов Б. А. 2006. С. 235). Учитывая приведенные здесь и ранее материалы, следует согласиться с наблюдениями, что в нартовском сказании нахоязычных соседей осетин о путешествии кузнеца Пхьармата в обитель божества Сели на горе Казбек представлено шаманское путешествие в иной мир (Berman M. 2008. P. 38-40). Особо отметим, что непосредственно перед началом путешествия герой выпивает пиво из рога тура (на Курчанском фаларе Афродита держит в руке чашу).

Трудно не согласиться с заключением (Вертієнко Г. В. 2010а. С. 119; 2012. С. 13), что представления осетин о путешестви-

ях в Курис или Бурку (Вертієнко Г.В. 2010а. С. 117-122; 2010б. С. 11, 14-15; 2012. С. 13-15; 2013. С. 136-139) соотносятся с индоиранской мифо-географической концепцией о далекой северной локализации страны мертвых, а образ Курис как зеленого луга (у осетин-дигорцев Бурку также представляло собой поляну, равнину на горе Уаза (Gardanti M.Q. 1927. F. 90-92; Алборов Б.А. 1958. С. 125-127), а у осетин-иронцев Курис, видимо, мог представлять собой и остров, окруженный гладкими льдами (ППКО. 1989. С. 28) – А. Т.), что соответствует индоевропейским (в том числе индоиранским) представлениям о загробном мире как о «луге», «пастбище» душ умерших людей и жертвенных животных, определяемым, в основном, скотоводческим хозяйством (Гамкрелидзе Т.В., Иванов В.В. 1984. С. 823-824; Иванеско А.Е. 1999. С. 32-35). Примечательно также, что в Северной Осетии, возле с. Кора был известен луг под названием Ирон уæрæх («Иронский (осетинский) простор»), которое является практически калькой названия первой созданной Ахура Маздой страны Airiianə Vaēǰō («Арийский простор») (Абаев В.И. 1989. С. 90; Туаллагов А.А. 2001а. С. 210-211; 2010. С. 218-219; 2011б. С. 117, 188).

Следует заметить, что сопоставление осетинских путешественников в страну мертвых не ограничивается только полагаемыми параллелями с шаманской практикой населения Саяно-Алтая. Сопоставительный ареал гораздо шире (Гинзбург К. 1990. С. 132-144; Ginzburg K. 1991. P. 153-173; Пьянков А.В. 2003. С. 166-174; Вертієнко Г.В. 2015. С. 112-113; Рахно К.Ю. 2016. С. 99-108). Нуждается в обосновании утверждение, что деление куырысдзау на добрых, благодетелей, способных на пророчества, и злых является отражением борьбы двух религиозных идеологий – язычества и христианства (Чибиров Л.А. 2008. С. 324).

Интересно сопоставление с осетинским поминальным обрядом Лауызгæнæн в части отношения покойников к зернам разных растений и будущему урожаю (Чибиров Л.А. 2008. С. 325). Хотя обряд явно хронологически сопоставим с христианскими днями общего поминовения усопших, но его содержание, несомненно, более древнее. Интересно, что, по представлениям осетин, покой-

ники не только определяли в эти дни будущий урожай, но и сами отправлялись в далекую страну, где выкапывали себе некое вещество, которым питались в течении года (ППКО. 1987. С. 70; Уарзиати В. С. 2007. С. 60). Указание, с другой стороны, на решение М. М. Ковалевского, что мы имеем дело с результатом воздействия ислама на мировоззрение осетин (Чибиров Л. А. 2013б. С. 310), не находит подтверждения (Ковалевский М. М. 1886. С. 82-92).

Интересно, что, если в приведенном предании покойники добывали себе в некой стране из земли вещество «дзаджджын», то, по другим сведениям, они отправлялись на небо, где добывали себе «давон – это растение вроде чеснока, на том свете заменяет фрукты» (Чичинадзе З. 1993. С. 126). Собственно, давон (давонæ) – это черемша. Обращает на себя внимание то, что вещество заменяло покойным фрукты, что следует соотнести с приводимыми ранее наблюдениями об илæн/æлæм как символе Мирового Древа и соответствующих археологических находках. Интересно, что образ деревьев прямо присутствует в указанных представлениях. Умершие прежде, чем отправиться из загробного мира, сажают души умерших детей на деревья, а живые в эти дни не должны совершать сотрясения, чтобы дети не упали с деревьев (ППКО. 1987. С. 69, 70).

Представляется важным не только отметить, что название такого путешественника «куырысдзау/куырысмæдзæуæг» (переводили, скорее, ложноэтимологически, как «идущий за снопом», правильно – «идущий в Куырыс») или «буркудзау/буркудзæуæг» («идущий в Бурку») входит в круг «шаманских» терминов (Бенвенист Э. 1965. С. 148; Metzler P. 1997. P. 162-163), но и то, что таким путешественником или путешественницей, собиравшимся вместе с другими и засыпавшим в неизвестном простым людям месте, мог быть «колдун» (Бларамберг И. 2010. С. 240), «дæсни/дæсны», т. е. знахарь, гадальщик, предсказатель, действующий в состоянии припадка, что сочетается с представлениями об объединении таких путешественников в их полете-сражении под предводительством всех горных божеств и ангелов (духов) Осетии (Шанаев Дж. 1870. С. 28-29; Алборов Б. А. 2006. С. 230, 234-235). Упоминавшееся изображение на серебряном фаларе из

ст. Курчанская в свете приведенных данных позволяет полагать, что оно осмысливалось сарматами не как изображение душ умерших, а как изображение проникших в иной мир буркудзаутæ или сопровождавших их божеств.

Такой путешественницей могла быть и ведунья – къæсибадæг уосæ/къолибадæг уосæ (къулыбадæг ус/къулбадæг ус), среди представлений о которой особое место занимал оборотнический образ женщины-волка – уосæ-берæгъ (ус-бирæг). Она определялась и как колдунья – кæлæнгæнæг (Кокиев Г. А. 1981. С. 107; Сокаева Д. В. 2007. С. 201-222; Чибиров Л. А. 2008. С. 380; Тамерьян Т. Ю. 2001. С. 164). Колдуны и ведьмы адыгоязычных народов (удды), слетавшиеся на гору Собер-Оаш, также были оборотнями и, в первую очередь, превращались в волков. Оборотни-обуры, слетавшиеся каждую пятницу на Эльбрус, были известны балкарцам и карачаевцам.

Действия дæсни/дæсны в состоянии припадка и употребление ими пива перед путешествием в страну мертвых прямо напоминает о шаманских камланиях в измененном сознании, достигавшимся, в том числе, и за счет использования определенных средств. Указанный материал позволяет скорректировать мнение, иллюстрированное и сведениями об осетинских дæсны, что в состояние транса шаманы индоиранцев впадали обычно не при помощи наркотиков, а от музыкальных ритмов (Яценко С. А. 2007. С. 36). Судя по осетинским материалам, техника достижения особого состояния сознания у этих людей была разнообразна, либо могла сочетать разные приемы. Сохранившиеся же сведения о них были ограничены и разрознены уже в силу закрытости для посторонних самих ритуалов.

Приведенные сведения в сопоставлении уже с «лечебными» свойствами упоминавшихся выше напитков позволяет привести еще одни данные. По сообщениям некоторых информаторов (Алборов Б. А. 1958. С. 33-34), было достаточно немного осетинского «лутона», чтобы человек впал на несколько дней в летаргический сон. За несколько сеансов такого сна он полностью вылечивался (в целом, о лечебных свойствах напитка свидетельствуют и иные материалы (Албегова М. С. 2010. С. 94)).

Сопоставление осетинского названия пива с названием иранского напитка у некоторых исследователей сопровождается указанием на отнесение последнего к галлюциногенным и наркотическим напиткам из конопли, отличным от собственно хаомы (Амбарцумян А. А. 2015. С. 29). Выше мы отмечали, что наиболее вероятна смена в приготовлении осетинского пива хаомы-растения хмелем. Замечание исследователей могло бы и в таком случае предполагать, что в осетинском пиве произошло слияние двух различных напитков. Однако материалы бактрийско-маргианских комплексов, как уже отмечалось, позволяют полагать одновременное использование различных растений в приготовлении священного напитка. Поэтому осетинское пиво могло бы являться результатом развития именно подобной линии напитка, в котором, в конечном итоге, наркотическая составляющая сменилась на алкогольную.

Нет никаких оснований подключать к рассмотрению известное противопоставление опьяняющих напитков как сакрально-возвышающего и светско-профанического типов (сома – сура, хаома – хура) (Топоров В. Н. 1988. С. 257; Елизаренкова Т. Я. 1999. С. 345-346). Вместе с тем, в контексте последнего наблюдения необходимо отметить важность иного сопоставительного материала. Исследователи объективно обратили внимание на название первого фильтра при варке осетинского пива «æфсурхъ/æфсургъ», которое содержит тот же корень -сур, который (др. иран., др. инд. sūra – «крепкий») и представлен в названии древнего светского напитка «сура» или как эпитет хаомы в «Авесте» (Абаев В. И. 1958. С. 113). Данное заимствование послужило и названием пива у многих тюркоязычных и других народов (иное древнее состояние на Кавказе (Kullanda S. V. 2014. P. 723-724)). Следует не только согласиться с заключением исследователей, что данный пример «вновь подтверждает арийскую древность лексики, связанной с культурой пива у алан-осетин» (Уарзиати В. С. 2007. С. 313, 314), но и подтверждает отмеченное выше противопоставление, которое, в свою очередь, указывает на древний статус осетинского бæгæни/бæгæны.

Для указанного противопоставления показательно и применение названия «æфсурхъ/æфсургъ» как эвфемизма для простой

воды или для названия воды, добавляемой при производстве безалкогольного кваса (къумæл/къуымæл). Интересно, что в Нартовском эпосе балкарцев великаны-эмегены делают напитки из конопли, чемерицы и девясила, а нарты подливают им в пиво настой рододендрона (Нарты. 1994. С. 403). Добавляют рододендрон в напиток и с другими элементами (Нарты. 1994. С. 588).

Интересно также, что, по некоторым представлениям, хаома, нередко локализуемая в иранской традиции в горах, практически выступает и в роли Мирового Древа (его изображения представлены в упоминавшихся храмах Бактрии и Маргианы), а в осетинском Нартовском эпосе потусторонним эквивалентом такого древа выступает дерево Аза(н) (Иванеско А.Е. 1999а. С. 65), или Дзæнæты бæлас («Райское дерево»). За его листьями герой спускается в царство мертвых. Интересной представляется и возможная этимология названия эпического дерева, обладавшего исцеляющими свойствами (Bailey H.W. 2003. P. 33-34; Дзицойты Ю.А., Кочиев К.К. 2005. С. 148, сн. 8). Другие предлагавшиеся решения (Кузнецов В.А. 1994. С. 299; Вьель К. 2003. С. 181; Гаглойти Ю.С. 2010. С. 351-352; Уарзиати В.С. 2007. С. 275; Цагараев В. 2000. С. 106; Бесолова Е.Б. 2008. С. 91-100; 2017. С. 8) представляются не столь обоснованными и убедительными. За пределами научного поля остаются иные решительные, но ничего не решающие утверждения (Акиев Х.А. 2002. С. 15; 2004. С. 3; Акиева П.Х. 2013. С. 208; 2014. С. 214; 2014а. С. 35; 2016. С. 240; 2016а. С. 302).

Ритуальный и сакральный характер осетинского пива в свете приводимых данных и германской линии истории пива заставляет заметить, что у германцев медовый напиток и пиво, используясь в погребальной обрядности, как и у славян, противопоставляются как ритуальное и обыденное питье. Такое противопоставление представлено в паре сома – сура (Клейн Л.С. 1985. С. 46-47), хаома – хура. Таким образом, исторически осетинское пиво имеет и иную исходную функцию, дополнительно выявляя источник своего происхождения.

Исследователи отмечали, что пиво входило в ритуальный

комплекс осетин, соединяло в себе плоды земли и солнца, являясь в таком виде жертвой во славу божественных сил. Наделенное рефлексами древней трифункциональной религиозно-мифологической структуры, генетически связанное с индоевропейской культурно-исторической традицией, оно служило посредником между гармонией и хаосом, верхней и нижней космологическими сферами. Схематически ритуальное возлияние пива представляло собой структуру типа «небо – пиво / чаша – земля» или «боги – пиво / чаша – смертные люди», т. е. классическая модель противопоставления неба и земли, соединенная в единой точке – пиво. Занимая в традиционном быту осетин ритуально-престижные позиции, пиво идентифицировалось с актом жертвоприношения (Warziaty V. 1994. P. 14-15; Уарзиати В. С. 2007. С. 147-152, 303; Галиев А. А. 2007. С. 102-103, 104; Чибиров Л. А. 2013. С. 108-109). Без специального исследования пока не стоит усложнять вероятность описанной схемы использованием при изготовлении пива-æлутон бараньих курдюков, которые входили в число престижных частей жертвенного животного (Уарзиати В. С. 2007. С. 142-147).

Было справедливо отмечено, что пиво, «… как божественный напиток, предназначенный для жертвы небесным силам, нуждался в соответствующем сосуде. Таковыми, т. е. равными ему по уровню сакральности, являются пивные чаши – шедевры прикладного искусства народных резчиков» (Уарзиати В. С. 2007. С. 152). С данных позиций вполне приемлемым представляется наблюдение, что помещение в осетинских погребениях пивных чаш продолжало традицию помещения бокалов в сарматских и аланских погребениях (Nagler A. 1996. S. 66), вновь возвращая нас и к материалам даргавсского погребения. Несомненное сходство осетинских и балкаро-карачаевских образцов деревянной посуды для питья, прежде всего, пивных чаш, вполне наглядно находит свои истоки в аланских образцах. Исследователи обратили внимание и на их название в первом случае «гоппан», что производят от алано-осетинского «къоппа» с тем же значением (Уарзиати В. С. 1990. С. 121). В данном конкретном случае предлагаемое решение наиболее приемлемо за счет своего истори-

ко-археологического подтверждения, хотя лингвистически такое решение менее очевидно (Абаев В. И. 1958. С. 636-637).

Не соотносится ли использование именно деревянных чаш для пива с упоминавшимися образами растения хаомы и Мирового Древа? Заметим, что иногда старые пивные чаши у осетин использовались для изготовления резонатора музыкального инструмента (Цагараев В. 2000. С. 278), что могло бы подвигнуть исследователей к новым исследованиям. Впрочем, попытки прямого рассмотрения археологических находок деревянной посуды в связи с практикой использования священных напитков (Отрощенко В. В. 1992. С. 72; Вертієнко Г. В. 2010. С. 61) справедливо, как представляется, ставятся под сомнение (Медведев А. П. 2004. С. 91, 92, 96; Дудин А. А. 2009. С. 34-37; 2010. С. 15-23; 2011. С. 15-27).

Пиво служило важнейшим объектом жертвенного возлияния, что прямо сопоставимо с ролью сомы/хаомы. В первую очередь, следует отметить осетинские моления, пиршества, обозначаемые единым термином «кувд/куывд». Указание на определение данного термина как «пиршество-моление с возлиянием опьяняющего напитка» (Запорожченко А. В. 2013. С. 52) не подтверждается полагаемой при этом сноской (Герценберг Л. Г. 1972. С. 199). Но оно, действительно, связано с осетинским ковун/кувын – «молиться», «произносить молитву», которое сопоставляется с ведийским kubhanyú- и восстанавливаемым *kubh- – «выполнять общественный ритуал», что «нас переносит в древнейшее индо-иранское состояние». Осетинский кувд/куывд, действительно, неразрывно связан с жертвоприношением, семантически определяясь как «обрядовое пиршество, начинавшееся с молитвы старшего», «обрядовое пиршество, обычно с жертвоприношением», «обрядовое пиршество с жертвоприношением» (Бенвенист Э. 1965. С. 28-29; Абаев В. И. 1958. С. 603-604, 614; Уарзиати В. С. 2007. С. 153).

Осетинское пиршественное молитвословие, как справедливо отмечали исследователи, изначально является образцом вербальной магии и строится по определенному плану. Оно представляет собой законченное поэтическое произведение, в котором каждая

смысловая фраза, произносимая речитативом, заканчивается традиционной формулой, произносимой рефреном всеми участниками трапезы. Сам процесс трапезы ритмизировался соответствующими ритуалами через обязательное питье ритуальных напитков, в первую очередь, пива. В народном сознании пиво ассоциировалось с актом жертвоприношения, с чьей помощью осуществлялось общение со сверхъестественными силами. Поэтому все ритуально-престижные трапезы сопровождались непременным возлиянием. В нем особое место и отводилось пиву, для которого иранское языкознание раскрыло историческую связь с сомой/хаомой. Пиво выполняло функции посредника в мифологически организованном пространстве, своеобразным медиатором между гармонией и хаосом, культурой и природой и т. д. В осетинское пиршественное молитвословие включались и моменты песнопения, что сопоставимо с магическими песнопениями в культе сомы/хаомы.

Молитвословия используют устойчивые поэтические формы, а сохранению молитвословий способствует длительное бытование мнения, что слово в сакральной формуле насыщено магической силой, которая особенно свойственна поэтическому слову. Осетинские молитвословия используют почти все приемы поэтического формообразования – ритмическое подразделение произносимой речи, точное использование рифм и ассонанса, искусное построение фразы. Поэтическая форма всегда имела особое значение в молитвословии, определяя контакт с небесными силами через подключение особых душевных усилий. Одновременно пиршественное молитвословие обеспечивало воспроизведение точных социальных установок (Уарзиати В. С. 2007. С. 166-176, 303-338).

В развитие данных наблюдений полагается, что осетинский кувд является видоизменным со временем шаманским ритуалом, в котором особое значение имело снисхождение свыше на молящегося мистического откровения. Оно обеспечивалось «измененным состоянием сознания», достигавшимся различными поведенческими приемами, а также применением психоактивного вещества. Таким веществом в древности являлся священный

галлюциногенный напиток сома/хаома, чье употребление приводило к изменению восприятия пространственно-временных и субъективно-объективных отношений, в том числе, выводящему за пределы человеческого существования. Ритмическое построение, поэтическая форма и другие известные признаки осетинского молитвословия, дополняемые на пиршестве и танцами, могут служить признаками достижения такого «измененного состояния сознания», а осетинская Нартиада предоставляет параллель напитка хаомы в лице напитков ронг, ælутон, о чем свидетельствуют и данные иранского языкознания, включая осетинское название хмеля. Таким образом, хаома представляется как прообраз, как пива, так и ронга (Чибиров А. Л. 2016. С. 223-239).

Видимо, развитие и уточнение приведенных положений допустимо в случае обращения к результатам исследований определенных представлений, уходящих корнями в индоиранские древности. Например, в индийских и иранских источниках представлен титул кави, который, видимо, обозначал сакрального религиозного деятеля (певец, сказитель, шаман, жрец, провидец), обладавшего магической силой. Он определял соответствующую ритуальную практику. Лингвистически данный титул прямо сопоставим, в том числе, с осетинскими ковун/кувын, кувд/куывд. Кави считались волшебниками, специалистами по вдохновенной речи, носителями мистической техники «видения», специалистами в поэзии (Запорожченко А. В. 2013. С. 52-53).

У индоариев представлены риши – избранные певцы, поэты, слагатели и исполнители гимнов, соединяющие божественное (небесное) и человеческое (земное), обладающие особыми мистическими знаниями, божественным видением и озарением. Получение божественного дара видения, воплощающегося в творческом возбуждении, поэтическом экстазе, вхождении в транс или в состояние религиозной экзальтации, рассматривается как аналогичное шаманскому призыву явление. Риши обладали сверхчеловеческим духовным видением, были способны произносить священные слова, воплощать их мистическую форму, непосредственно общаться с богами, славить их, молить, призывать помощь или даже противостоять им. Им открыты медицинские

знания и медицинские свойства растений. Даром риши обладали и боги, в том числе, Сома. Риши становился провидцем благодаря соме и функционировал всегда вместе с этим напитком. Благодаря соме он совершал внеземные путешествия во снах, обретал бессмертие и т. д.

Непосредственно связан с сомой и жрец-риши. Сома открывала ему истину, жрец придавал ей форму поэтического гимна, который достигал богов. С сомой было связано и состояние випра, присущее риши и кави, т. е. особое состояние религиозной и ритуальной экзальтации, помогающее достичь успеха в подвигах или в поэзии. Випру связывают с «поэтической дрожью», далее – со «звуковой вибрацией» мантр. Випра вызывалась духовными колебаниями в унисон с колебаниями священной ритмической речи, эмоционально произносимыми метрически организованными священными текстами. Пение гимнов, в свою очередь, указывает на то, что способы вызывания поэтического вдохновения являются развитием архаической техники экстаза шамана (Запорожченко А. В. 2009. С. 44-48).

Приведенные решения, как представляется, дополнительно связывают, в первую очередь, именно осетинское пиво-бæгæны с процессами эволюции хаомы, приведшей к созданию алкогольного напитка. Общий круг приведенных решений позволяет указать и на один парадокс истории. Принятие христианства аланами привело к появлению у них термина дзиуарæ/дзуар – «крест», «божество», «святилище», которое, как и у некоторых других кавказских народов, является заимствованием – грузинское džʊari – «крест». Но и сама грузинская лексема также является заимствованием и, в конечном итоге, восходит к древнеиранскому zauθra- – «жертвоприношение» (Абаев В. И. 1958. С. 401-402). Оно, в свою очередь, связано с глаголом со значением «наливать». Таким образом, идея жертвенного возлияния, присущая архаическим верованиям предков осетин оказалась вновь зафиксирована таким парадоксальным образом. Или в данном заимствовании нет никакой случайности, а семантика собственно иранского источника заимствования не была столь непонятна аланам?

Археологические материалы дают возможность говорить о

продолжении или сходных традициях использования соответствующих веществ в культуре различных групп сарматского и аланского населения. Было обращено внимание на находки опия-сырца в Железноводском могильнике I и в Корсунском склепе, а также в памятниках более позднего времени. Предполагается памирское происхождение данного вещества. Подобные находки отмечаются в богатых курганных погребениях в районе р. Кубань. Наиболее ранняя такая находка, видимо, происходит из погребения № 5, кургана Д17 у с. Шульц (Берлизов Н. Е. 1993. С. 29, 31; 1999. С. 15; Берлизов Н. Е., Винидиктов А. П., Пьянков А. В., Зеленский Ю. В. 2003. С. 157, 158; Прокопенко Ю. А. 1997. С. 153; 1999. С. 77-78; Каминский В. Н. 2000. С. 87, 88; Туаллагов А. А. 2001. С. 240; 2007. С. 214; 2011а. С. 100). Полагают, что опий-сырец использовался в обряде очищения (Берлизов Н. Е. 1999. С. 15). Его включают в круг восточных импортных изделий, точнее, согдийского происхождения (Берлизов Н. Е., Еременко В. Е. 1998. С. 29), доставляемых китайскими купцами по Великому шелковому пути (Берлизов Н. Е. 1993. С. 34).

Однако условия находок не позволяют однозначно связать их с обрядом, подобным практиковавшемуся скифами, видимо, полагаемым по аналогии с сообщением Геродота и пазырыкскими материалами. Но и последние, скорее, относятся к культам шаманского типа и связаны с обрядом сопровождения души умершего. Также представляется, что появление в кочевнических погребениях опия-сырца опережает возможность деятельности китайских купцов на таком далеком западном направлении. Но, несомненно, что появление среднеазиатского наркотика связано с ранней волной азиатских кочевников, к которой относились исторические аланы, в Восточную Европу (Щукин М. Б. 1994. С. 207). Возражения против данного торгового источника для появления круга восточных вещей (Щукин М. Б. 1992. С. 114, 115) представляются вполне объективными. Что же касается опия-сырца, то для нас главное отметить его наличие в соответствующих кочевнических погребениях, свидетельствующее о приверженности определенным традициям.

Также обращалось внимание на находки опия-сырца в погребе-

ниях могильников Клин-Ярский III, Мокрая Балка, у пос. Мирный, Остром Мысу, в Аланской крепости. Кусочки вещества найдены в основном, но не исключительно, при мужских погребениях (иногда на локтевом суставе правой руки). Полагают, что опий, для производства которого не было условий на Северном Кавказе, мог поступать из Ирана (отмечаются находки опия вместе с сасанидскими монетами) и из Средней Азии, возможно, используясь аланами в культовых, медицинских и военных целях (Фоменко В. А. 1989. С. 20; 2015; 2016. С. 175-176; Илюшин А. М., Фоменко В. А. 1994. С. 45; Кузнецов В. А. 2005. С. 51-52). Указанные материалы, видимо, остались неизвестными некоторым исследователям (Пикалов Д. В. 2016. С. 112), которые развивают идеи проникновения зороастрийских верований в скифскую и аланскую среду, что, как представляется, не имеет никаких достаточных оснований.

Известно, например, что в средневековой Средней Азии опиум использовался и как лекарственное средство. Возможно, практика помещения соответствующих наркотических веществ в аланские погребения была распространена более широко, но их фиксация или определение затруднены. Так, в катакомбах могильника Мокрая Балка неоднократно встречается некое «смоловидное вещество» (Афанасьев Г. Е., Рунич А. П. 2001. С. 54, 57, 74, 75, 112, 116, 154, 158; Афанасьев Г. Е. 1979. С. 172).

Изначально на основе лабораторных исследований методом инфракрасного спектрального абсорбционного анализа в Пятигорском фармацевтическом институте оно определялось как гашиш (Рунич А. П. 1975. С. 147; Кузнецов В. А. 2005. С. 51). Зерна конопли были обнаружены в курильнице у культового места № 2 Алхан-Калинского городища (Виноградов В. Б. 2008. С. 126). Надо полагать, что конопля культивировалась аланским населением, судя по находкам ее семян в горшке из Брутского городища (Ковалевская В. Б., Кузнецов В. А. 2007. С. 159, 163). Культивировалась она и салтовским населением на Нижнем Дону (Михеев В. К. 1985. С. 43). Сложно сказать что-либо определенного по поводу указания на ясское с. Кендереш в Венгрии, которое связывают с приходом аланов в IX в. и словами «кендер» – «конопля», осет. гæн (Калоев Б. А. 1996. С. 29). Сама форма названия связана

с тюркским и венгерским лексическим фондом (в данном случае вопрос о заимствовании из иранского фонда не имеет значения), а датировка ничем не обоснована.

Следует напомнить о несомненном знакомстве с наркотическими свойствами конопли ранее сарматов. Интересно в данном плане и наблюдение о возможной связи жезлов и треножников из сарматских погребений с образом Мирового Древа. Чаши на таких предметах могли использоваться как курильницы или для возлияний, что предлагается рассматривать в связи с образом Мирового Древа в иранской мифологии – символа возрождения к новой жизни и источник плодов для приготовления священного напитка хаомы (Шевченко Н. Ф. 2006. С. 147). Аналогичная связь усматривается и в иных изобразительных материалах из сарматских памятников (Гугуев В. К. 1991. С. 61). Не исключено, что такая связь должна учитываться и при анализе некоторых скифских материалов (Бабенко Л. И., Чижова Ю. А. 2001. С. 87-89; Бабенко Л. І. 2002. С. 65). Остается вспомнить об образах Белого Хаомы и Гокарн. Сарматские курильницы, действительно, могли использоваться для воскурения наркотических веществ (Istvanovits E., Kulcsar V. 2011. P. 202-203). Но, несомненно, следует дифференцированно подходить к подобным находкам (Clarke R. C. 1998. P. 222-223).

Исследователи отмечали, что, например, для Пятигорья (Ставропольский край) отсутствуют находки опия в скальных погребениях VII-VIII и катакомбах X-XII вв. (Фоменко В. А. 1989. С. 20; 2015). Возможно, эти данные отражают затухание у аланов традиции использования наркотических веществ при их смене на алкогольные напитки. Было также отмечено возможное отождествление находок смоловидного вещества с мумиё, которое стало чаще, чем в предыдущий период, встречаться в женских погребениях в VII-VIII вв. Поэтому было выдвинуто предположение, что женщины могли быть гадалками или знахарками, использовавшими его как лечебное средство (Албегова З. Х. 2001. С. 86-87). Определение смоловидного вещества как мумиё, с указанием на его обнаружение в районе Кисловодска, основано на мнении специалиста Пятигорского фармацевтического института, что «это вещество очень похоже на обра-

ботанное, но разложившееся мумиё». Также отмечается, что вещество встречено в 9,5% погребений могильника Мокрая Балка (Афанасьев Г. Е. 1979. С. 179).

Что касается указанного процента, то необходимо учитывать, что данное органическое вещество во многих случаях могло просто не сохраниться до момента обнаружения исследователями или остаться ими незамеченным. Несколько странным представляется определение одной и той же лабораторией находок как разных веществ. Но интересно, что, по указанию А. П. Рунича, «при добавлении этой «смолы» в табак у курящего возникают те же явления, что при курении гашиша» (Рунич А. П. 1975. С. 147).

В то же время проведенный анализ смоловидного вещества из погребений района Пятигорья лабораторией МВД установил его конкретный состав, позволивший идентифицировать его с опием-сырцом. Впрочем, гораздо позднее была указана несколько иная формулировка специалиста лаборатории – «напоминает наркотическое вещество опий-сырец» (Кузнецов В. А. 2005. С. 52). Следует заметить, что именно выводы по анализу вещества из Пятигорья легли в основу определения подобных находок в районе р. Кубань. Но, видимо, без дополнительных исследований не стоит до конца исключать и того, что за двояким отождествлением «смоловидного вещества» (Коробов Д. С. 1999. С. 8) может стоять действительно различное происхождение отдельных находок.

Что касается связи упомянутых археологических находок с мужскими или женскими захоронениями, то предложенной интерпретации о гадалках или знахарках противостоит наблюдение, что в районе Пятигорья это вещество представлено большей частью в мужских погребениях (Фоменко В. А. 1989. С. 20). Если мы обратимся к материалам только могильника Мокрая Балка, то получим, примерно, следующие данные. В одной катакомбе в результате его ограбления сложно точно установить, с кем было положено вещество (Афанасьев Г. Е., Рунич А. П. 2001. С. 112). Скорее, женскому погребению принадлежит другой пример находки (Афанасьев Г. Е., Рунич А. П. 2001. С. 54), что не является однозначной возможностью. Три погребения можно отнести к

женским (Афанасьев Г. Е., Рунич А. П. 2001. С. 57, 74, 158), а пять – к мужским (Афанасьев Г. Е., Рунич А. П. 2001. С. 75, 116, 154; Афанасьев Г. Е. 1979. С. 172).

В связи с находками указанных наркотических веществ обращается внимание на определение фитолитов конопли в курганных погребениях на территории современной Калмыкии эпохи бронзы. На этом основании полагалось, что практика использования данного наркотического вещества в Предкавказье – Нижнем Поволжье представлена со II тыс. до н. э. (Кузнецов В. А. 2005. С. 52), что прямо противоречит выше приведенному решению по находкам в Калмыкии. Но, видимо, подобные находки могут быть представлены и в других регионах и в памятниках различных археологических культур.

Если понимать предложенную ретроспективу как наличие территориальной преемственности традиций, то она вряд ли может претендовать на аргументированное чем-либо решение, а тем более выходить непосредственно на традиции исторических аланов. Кроме того, следует помнить о возможном различии видов конопли. Но, само по себе, интересно наличие напитков из конопли и вероятный прием перед смертью погребенными травяных настоев, включающих эфедру и полынь (Что ели кочевники… 2002. С. 142; Шишлина Н. И., Гак Е. И., Самойленко В. Г. 2010. С. 162, 163, 164).

Исследователи полагают возможность использования некоторых наркотических веществ в повседневной практике у раннесарматских групп на востоке (Яблонский Л. Т. 1997. С. 155). Особо отмечается появление наркотических веществ в погребениях позднесарматской археологической культуры Южного Приуралья, что может быть связано со среднеазиатским влиянием на формирование духовной и материальной культуры ее носителей. Полагается наличие наркотических настоев из семян конопли и мака в сосудах из сарматских погребений (Демкин В. А., Демкина Т. С. 2000. С. 78; Демкин В. А., Демкина Т. С., Удальцов С. Н., Хомутова Т. Э. 2013. С. 85), что трактуется и как использование наркотических средств при жертвоприношении или в военном деле (Балабанова М. А. 2003. С. 75; 2014. С. 14-15). Вместе с тем,

приводимые этнографические параллели об использовании окуривания коноплей коней в свете аланских воинских традиций (Сланов А. А. 2007. С. 155) не вызывают особого доверия.

Фиксируется и применение для воскурения заменителя конопли – коробочек дурмана, являющегося слабо наркотическим средством (Рыськов Я. Г., Демкин В. А. 1995. С. 62-63; Демкин В. А., Демкина Т. С. 2000. С. 75). Зерна дурмана обнаруживали и в других кочевнических погребениях (Яблонский Л. Т. 2008. С. 69). Однако некоторые исследователи не исключают медицинского предназначения находок (Федоров В. К., Васильев В. Н. 1998. С. 73), хотя оно слабо вяжется с условиями находок. Продолжением древнего обряда воскурения усматривали в осетинском обряде курения мужчинами дыма кавказского рододендрона в священных местах (Кузнецов В. А. 1992. С. 286-287, 291). Данный обряд был зафиксирован Ю. Клапротом и И. Ф. Бларамбергом, сообщавшими, что, одурманив себя таким дымом, осетины быстро засыпали, а то, что им снилось, они принимали за предзнаменование и затем действовали сообразно с этим (Осетины глазами… 1967. С. 165; Бларамберг И. 2010. С. 239).

Интересно, что с находками из Пазырыка конопли и с известными сведениями Геродота о «скифской бане» сопоставляют использование дыма можжевельника на Гиндукуше и Саяно-Алтае (Яценко С. А. 2007. С. 36). На Гиндукуше древовидный можжевельник считался сосредоточием чистоты и святости, воплощением божества. Его аромат несравненно сильнее, чем у европейских разновидностей растения, вызывает состояние эйфории, похожее на опьянение. Листья обладают наркотическим эффектом, позволяющим впасть в транс шаманам, когда можжевельник жгут и вдыхаю его аромат. Его золу втирают в десна, чем достигается эффект подобный тому, который достигается при применении насвара (их и смешивают). Его дым повсеместно использовался в различных ритуалах, вызывая соответствующее состояние участников (Йеттмар К. 1986. С. 227, 265). У скифов можжевельник использовался в гаданиях (Кузьмина Е. Е. 1987. С. 171). Интересно, что исследователи сопоставили образ уаига Нартовского эпоса осетин, несущего на плече дерево с привязанным к нему

оленем, с келермесским изображением. На данном изображении дерево имеет признаки можжевельника, который в мифологической системе любой культуры, по их мнению (Балонов Ф. Р. 1996. С. 45), сопряжен с действиями аналогичными или прямо адекватными шаманским. Можжевельник представлен и в Кенкольском могильнике.

Отмеченный частный пример замены конопли дурманом мог бы иметь параллель в указании на редкую замену конопли кинзой в кургане № 1 могильника Ак-Алаха 3 (Кисель В. А. 2010а. С. 172). Речь идет о находках обожженных крупных плодов кориандра в курильнице. Отмечаются находки плодов кориандра, явно импортного происхождения, в кожаных мешочках и кошельках во II, III, V Пазырыкских курганах, что напоминает о случаях находок эфедры и хмеля. Во фляге, приготовленной для воскурения, здесь были обнаружены и семена конопли (Руденко С. И. 1952. С. 48, 243).

Применение кориандра как благоухающего средства, способного и отбивать трупный запах (Руденко С. И. 1952. С. 48, 235), неоспоримо (Полосьмак Н. В. 2001. С. 75-76, 260-262), но вряд ли связано с наркотическим воздействием. Находка значительного количества кориандра в колчане из погребения №2, кургана №2 Яковлевского могильника (Башкортостан) позволило предполагать его медицинское предназначение, как и для упоминавшихся находок дурмана, или чисто техническое (Федоров В. К., Васильев В. Н. 1998. С. 73; Федоров В. К. 2013. С. 57).

Практика использования наркотических веществ, видимо, была представлена у различных групп ираноязычных кочевников (Глебов В. П. 1992. С. 45; Кашуба М. Т., Курчатов С. И., Щербакова Т. А. 2003. С. 232; Очир-Горяева М. 2004. С. 174; Кишлярук В. М. 2005. С. 33, 34; 2010. С. 279, 281, 283; Кисель В. А. 2007а. С. 70; Демиденко С. В. 2008. С. 59; Курчатов С. И., Тельнов Н. П. 2010. С. 142; Синика В. С., Меньшикова В. А., Тельнов Н. П. 2014. С. 91). Но не будем забывать о находках мака в бактрийско-маргианских комплексах, где изготавливалась хаома (Иванов Вяч. Ив. 1989. С. 171). Некоторые исследователи полагают, что наркотический напиток у скифов готовился из мака (Шауб И. Ю. 2007.

С. 126). Использование наркотических средств лишь в погребальном ритуале с целью помощи живых душе умершего достичь царства мертвых мог бы объяснить прежний запрет посвящать покойнику крепкие спиртные напитки у осетин (Гарданти М. Q. 1901-1903. Ф. 52).

Некоторые исследователи, затрагивая проблему алкогольных напитков в традициях различных народов, включали в их число и сому. Насколько можно понять, все они сводятся к образу божества из преисподней, с чем связывают и напитки из средневековых осетинских склеповых погребений (Голан А. 1994. С. 62). К сожалению, данные представления, как и другие, в том числе затрагивающие осетинские материалы, вызывают порой слишком большие сомнения.

Возможно, даргавсские находки отмечают постепенную смену в аланской традиции использования в погребальной обрядности наркотических веществ на изготовление особых хмельных напитков. Именно аланская традиция изготовления пива могла сохраниться в предполагаемых русских «аланя» – «пиво», «аланный» – «пивной» (Абаев В. И. 1949. С. 346; 1958. С. 31). Приведенные выше материалы не позволяют нам принять утверждения, что пиво-бæгæны, под которым можно подразумевать только хмелевое пиво, является «древнейшим из напитков, известным еще в скифскую эпоху», «древнейшим сакральным напитком, появившимся в скифо-сакской среде» (Канукова З. В. 2005. С. 10; Хубулова Э. Б., Канукова З. В. 2014; Канукова З. В., Хубулова Э. Б., Кулумбеков Р. П., Маргъиты И. Т. 2016. С. 18, 184), что пиво входило в круг скифских ритуальных напитков (Кисель В. А. 2003. С. 61) или пиво как хмельной напиток было известно скифам (Hornsey I. S. 2003. P. 118, 145-146; Kunze W. 2004. P. 19; Алексеев С. В., Инков А. А. 2010. С. 101-102).

Нисколько не связаны с научным анализом прошлые и современные утверждения (Чичинадзе З. 1993. С. 8, 33, 109) о заимствовании осетинами в давние времена пивоварения от появившихся на Кавказе римлян или о собственном пивоварении в Скифии. Справедливо было отвергнуто и мнение, что пиво осетины могли якобы заимствовать у пленных русских (Чурсин Г. Ф. 1925.

С. 158). Столь же бездоказательно мнение или предположение, что хмелевое пиво было известно предкам осетин – «скифо-сарматам», «праосетинам», – которые якобы познакомились с появившимся на Кавказе шумерским пивом и стали сами варить его, но уже с добавлением хмеля 3000 лет назад или за 500 лет до н. э. (Марзоев А. 2006. С. 12; 2013). Вместе с тем, нехмелевое пиво было известно, например, древним армянам, судя по сообщению Ксенофонта в самом конце V в. до н. э. о наличии у них «ячменного вина» (Xen. Anab. V, 4, 26-27).

Нет и никакого основания полагать, что скифы «в военных походах изготавливали пиво», и за счет такого посыла утверждать, что их пиво было на основе охмеленного сусла, т. к. без хмеля сусло скисает. Смена на исторической арене скифов сарматами, аланами – прямыми предками осетин – не может служить, как полагают (Марзоев А. 2006. С. 12), указанием на древние связи предков современных осетин с пивоварением, если под такими связями понимать историю скифов или сарматов. О том, что предки осетин – скифы и сарматы – якобы давно пили крепкое пиво в армиях (Хмельная алхимия. 2015. С. 5), не сообщает ни один из источников, и не установил ни один ученый. Также нет никаких данных, позволяющих утверждать, что в Европе одними из первых пиво стали варить скифы, а в Древнюю Русь пиво, скорее всего, попало через скифов, что якобы, по сообщениям Геродота, Вергилия и Тацита, скифы, жившие в районах современных Украины, Северного Кавказа и Казахстана, употребляли напиток, изготовленный из ячменя (Вайник А. 2015. С. 4, 5; Музафаров Е. Н., Абдрасилов Б. С., Алферов В. А. 2013. С. 19, 122).

Нам трудно сказать что-либо точное об употреблении алкогольных напитков сарматами. Не исключено, что некоторые древние свидетельства (Strabo. VII, III, 17) можно трактовать как указание на употребление ими напитка типа кумыса (Балабанова М. А. 2011. С. 8; Hornsey I. S. 2003. P. 8, 144). Собственно, такой напиток был известен многим народам, занимавшимся скотоводством, что видно, например, по сведениям письма ханьской принцессы Сицзюнь, выданной в 107 г. до н. э. замуж за куньмо усуней

(XIII. 96, 2). Не исключено (Sherratt A. 1995. P. 17), что, как ранее скифы, сарматы приобретали у греков и вино (Strabo. XI, III, 3).

Предположим, что в имени предававшегося пьянству Медоссака, царственного супруга сарматской правительницы Амаги (Polyaen. Strat. VIII, 56), «зашифровано» само название медового алкогольного напитка. Но в таком случае мы имеем дело не с реальным именем, а с прозвищем или литературным озвучиванием образа. Однако сама форма имени также не может быть сарматской. Собственно сарматская форма, не исключено, могла быть представлена в других именах, зафиксированных эпиграфическими памятниками (Тохтасьев С. Р. 2000. С. 152-153). Данные скудные известия не дают особого повода полагать сколь-нибудь заметное изменение в составе алкогольных напитков у сарматов по сравнению с таковыми у скифов (но смотри ниже).

Указание на сведения Максима Тирского, жившего во второй половине II в. н. э., об изготовлении аланами напитка из меда (Калоев Б. А. 1967. С. 104-105; Цаллагова М. В. 2010. С. 12; Бубенок О. Б. 2011. С. 163), в лучшем случае, следует расценивать как недоразумение. Строго говоря, Максим Тирский сообщал о скифах (Max. Tyr. Diss. XXVII, 4). В пользу последнего свидетельствует и описание им здесь же упоминавшейся выше скифской традиции воскурения одурманивающих растений, что соотносится со сведениями Геродота. Заметим, что включение данного описания Максима Тирского в тему сарматских культурных традиций (Балабанова М. А. 2011. С. 8) может вызвать несколько некорректные представления в случае их прямолинейного восприятия. Сложно определить источник для утверждения (Олисаев В. Г. Олисаев Р. В. 2004. С. 316), что «еще в V в. Гесихий Александрийский упоминал об аланах, предававшихся опьяняющему действию конопли», если только им не является логическое умозаключение некоторых исследователей (Кузнецова В. А. 1992. С. 18), которое не имеет под собой фактического основания. Неубедительна и предпринятая там же попытка полагать фигурирование конопли как лекарственного средства в Нартовском эпосе осетин.

Некоторые исследователи полагали, что вино было древним напитком осетин, отмечая сведения о его употреблении скифами.

Затем указывалось, что виноградарство могло занимать заметное место у ираноязычного населения Причерноморья. Однако предки осетин перестали им заниматься, так как в центральной части Северного Кавказа, где они обосновались, климатические условия не благоприятствовали разведению винограда (Калоев Б. А. 1967. С. 114). Данные заявления не находят себе никакого подтверждения в плане истории виноградарства. Именно Северный Кавказ рассматривается как регион сложения самой скифской археологической культуры, где десятками представлены и самые древние скифские памятники. В середине VI в. до н. э. скифы, наоборот, перенесли свой центр из Северного Кавказа в Северное Причерноморье, а к концу IV в. до н. э. их памятники практически исчезли из северокавказского региона.

Что касается письменных источников, отражающих интересующий нас вопрос, то их сведения хорошо известны исследователям. Так, знаменитому скифскому философу Анахарсису приписывалось утверждение, что в Скифии нет виноградной лозы, а потому нет и вина. Данное утверждение показывает изначальное отсутствие собственной культуры виноделия у скифов. Впоследствии появляются отмечавшиеся выше сведения о различных условиях применения скифами вина. Кроме того, образ скифов оказывается тесно связан у греков с идеей невоздержанного употребления вина, с использованием скифами цельного, а не разбавленного, как у греков, вина (отсюда знаменитое выражение «подскифь»), с рассказом о сошедшем с ума спартанском правителе Клеомене, пристрастившемся у скифов к вину. По замечанию Платона, у скифов и фракийцев вино употребляли мужчины и женщины (Plato. Lex. I, 9 (637 d)).

Опьянение становится в греческих рассказах причиной уничтожения на пиру отрядов скифов мидийским правителем Киаксаром (Herod. I, 106) и после боя массагетов – персидским правителем Киром (Herod. I, 211). Интересно, что спустя столетия, согласно китайским источникам, так будет уничтожен один из отрядов алан-асов. Скорее скифы, как и их среднеазиатские родственники, стали употреблять вино за счет приобретения у соседей, приспособив его употребление под собственные традиции.

Само отличие в его употреблении, например, от принятого у греков, может указывать на собственные требования к эффекту от воздействия напитка.

Среди приведенных примеров условий использования вина особо выделяются пиры воинов после боя. Собственно, давняя связь именно воинской традиции с алкогольным напитком подтверждается сведениями Геродота о ежегодных пирах для скифов, убивших врагов (Herod. IV, 66). Такая связь, видимо, проявляется и в сюжете об изготовлении по приказу скифского царя Арианта из наконечников стрел котла, поставленного в Эксампее (Herod. IV, 81). В осетинском эпосе спор за волшебную чашу идет среди рода, олицетворяющего воинского сословие, в конечном итоге, доставаясь его представителю. Заметим, что связывать котел из Эксампея с варкой пива (Уарзиати В.С. 2007. С. 327) нет должных оснований. При сопутствующих возможных трактовках некоторых вариантов осетинских сказаний о нартах невозможно утверждать (Уарзиати В.С. 2007. С. 327; Тадевосян Т.В. 2013. С. 32) их прямую связь именно с пивом. Вместе с тем более подробный анализ всех вариантов позволяет достаточно надежно говорить об образе особого вида пива (Дзиццойты Ю.А. 2017. С. 325-333).

В таком контексте интересно обратить внимание на наблюдение исследователей об особой популярности у иранцев в древности Митры – царя, бога-воина, покровителя воинов. При Ахеменидах в главном празднике страны Mithrakin царь после символической победы над силами зла в ритуальном опьянении исполнял национальный воинский танец в боевом облачении. Ритуал должен был сопровождаться распеванием какого-то варианта Михр-яшта. Параллелью Митре предстает ведический Индра, выступавший главным потребителем священного напитка сомы. Как отмечают исследователи, «ритуальные подражания этим хмельным утехам держались в иранском мире гораздо дольше и прочнее, нежели в Индии. Своего апогея они достигали у саков-хаумаваргов, кстати, обитателей той самой зоны, что описана в Михр-яште» (Лелеков Л.А. 1979. С. 178). Как отмечали исследователи, сам архаический культ митраизма был пронизан

пережитками шаманизма, а в его культовой обрядности прочно удерживались ритуальные танцы, употребление опьяняющих напитков или галлюциногенов (Лелеков Л. А. 1987. С. 27).

В упомянутой истории о массагетах и Кире другие источники отмечали, что многие опьяневшие саки были перебиты, когда плясали в вакхическом исступлении без оружия. Кир в честь такой победы, посчитав ее ниспосланной божеством, учредил ежегодный праздник под названием Сакеи (Boyce M., Grenet F. 1991. P. 289-292), посвятив его богине Анахите, на котором мужчины в скифских одеждах много пили и развязано веселились (Strabo. XI, VIII, 5). В связи с приведенными наблюдениями интересно напомнить о каргалинской диадеме, изображения на которой связывают с культом Диониса, который соотносился у ираноязычных народов с Митрой. Шаманская атрибуция самого погребения, по мнению исследователей, вполне допустима, что рассматривается на основании индоиранского шаманского комплекса, включающего в себя и специальные напитки (Кузьмина Е. Е. 1987. С. 158-181). Надо полагать, что скифская знать Северного Причерноморья была приобщена к культу Диониса с его вакхическими ритуалами и винопитием (Русяєва М. В. 1992. С. 42-43; 1995. С. 22-31).

Приведенные выше материалы более свидетельствую в пользу того, что ни скифы, ни сарматы, ни аланы никогда не занимались виноградарством и не изготавливали вина. Они, в лучшем случае, получали или приобретали вино у иноэтничного населения, а его употребление было адаптировано в собственных культурных традициях. Поэтому, как справедливо замечали те же авторы, видимо, вино практически не фигурирует в осетинском эпосе. Несколько отклоняясь от темы, заметим, что положение о том, что «одним из древних напитков осетин является сæн (вино), которое было известно под таким названием у скифов…» (Калоев Б. А. 1999. С. 25; Гостиева Л. Г. 2013. С. 653), недавно вызвало научно и этически неадекватную реакцию (Топчишвили Р. 2016. С. 122). Культура производства вина и культура его потребления могут быть различными, а ретроспективный взгляд на историю осетинской культуры вполне допускает приведенную формулировку.

На сегодняшний день, благодаря находке из Даргавса, в комплексе датируемом серединой/концом IX-первой половиной X вв. (Албегова (Царикаева) З. Х., Успенский П. С. 2017), мы можем полагать, что Северный Кавказ с его особым видом хмеля стал той территорией, на которой, как минимум, к IX в. у аланов сложилась традиция хмелевого пивоварения. Истоки самого напитка были гораздо древнее и могли включать при своем приготовлении различные ингредиенты, в том числе отличные от необходимых для приготовления хмелевого пива. С другой стороны, тот же ячмень не обязательно связывать с переднеазиатской традицией изготовления ячменного пива. Как указывалось выше, исследователи не исключают использование ячменя при изготовлении хаомы. Данный священный напиток специально изготавливался из различных ингредиентов в Древней Маргиане. Интересно, что в Гонур-депе, полагаемой столице Древней Маргианы, были обнаружены некоторые растения, использовавшиеся в ритуальных целях (посвящение огню). Среди них представлены ячмень и пшеница. Причем, часть зерен имела разбухший вид, что позволило предполагать их использование для приготовления алкогольного напитка, типа пива (Sataeva L. 2014. P. 109; Сатаева Л. В. 2015. С. 216).

История приготовления нехмелевого пива насчитывает многие тысячелетия, охватывая различные территории от Шумера, Вавилона и Египта до Европы и Китая, чему сегодня есть и археологические подтверждения, начиная, возможно, с неолитических времен. Нехмелевое пиво появлялось на различных территориях, в разное время и у разных групп населения, в том числе и вполне независимо от чьих-то инокультурных влияний. Появление греческой письменности позволило отмечать наличие таких напитков у различных европейских народов, начиная с VII-V вв. до н. э. (Nelson M. 2014. P. 12-15; 2014a. P. 27-43). Что касается упоминавшихся выше сообщений письменных источников о пиве у скифов, то они нуждаются в уточнении. Геродот нигде не сообщал об употреблении пива скифами. Ему было известно об употреблении скифами вина, приобретаемого у греков, что надежно подтверждается не только свидетельствами письменных источ-

ников, но и археологическими данными (Гаврилюк Н. А. 1987. С. 30-32; Доватур А. И., Каллистов Д. И., Шишова И. А. 1982. С. 302, сн. 403; Sherratt A. 1995. P. 24-25; Hornsey I. S. 2003. P. 144; Corcella A. 2007. P. 630), и взбитого кобыльего молока (Herod. IV, 2), т. е., возможно, напитка, типа кумыса (Гаврилюк Н. А. 1987. С. 29; 1999. С. 243; Ермоленко Л. Н. 1989. С. 83; West S. 1999. P. 76-86; Кисель В. А. 2002. С. 61; Hornsey I. S. 2003. P. 8; Corcella A. 2007. P. 574). К сожалению, надежно подтвердить данное решение археологическими находками достаточно сложно. Но у нас нет сведений, на которые ссылаются некоторые исследователи (Калоев Б. А. 1967. С. 114; З. К. 2013. С. 438), об изготовлении вина самими скифами и о его поставках в Грецию.

«Отец истории» также сообщал еще об одном напитке, изготовлявшимся из плодов дерева (Herod. IV, 23). Но его отношение к хмельным, как полагают некоторые исследователи, трудно определить (Nelson M. 2001, P. 3, n. 10; 2005. P. 41). Однако заметим, что данные сведения касаются не самих скифов, хотя их, например, иногда и сопоставляли с данными осетинской этнографии (Доватур А. И., Каллистов Д. И., Шишова И. А. 1982. С. 250-251, сн. 234). Вне всякого сомнения, указанные сведения следует вывести за пределы интересующей нас проблемы. Беспомощны и попытки их использования (Глашев О. О. 2010. С. 121-122) сторонниками квазинаучных утверждений о тюркоязычии скифов.

Тацит знал о нехмелевом напитке из ячменя и пшеницы, но не у скифов, а у германцев (Tac. Germ. 23). Поэт Вергилий в I в. до н. э. (37-30 гг. до н. э.) приписывал (Verg. Georg. III, 380) скифам напитки из пшеницы и из кислых ягод рябины или один напиток из указанных составляющих (Virgil. MCMXXX. P. 180-181). Комментатор Вергилия Сервий (Serv. Comm. ad Verg. Georg. III, 380) в конце IV в. полагал, что имелся в виду напиток типа cervecia (с добавлением ягод).

Данные Вергилия сопоставляют со сведениями анонимного источника конца II-начала III вв. н. э., в которых упоминается об изготовлении скифами напитка из проса (Nelson M. 2005. P. 43-44, 149, n. 7). Вместе с тем, основания для них справедливо рассматриваются как неясные (Nelson M. 2014. P. 15). Само время

указанных данных относится к периоду, когда «золотой век» скифов давно был завершен. Остатки слабеющего позднескифского населения сохранились в двух Скифиях – в позднескифском царстве в Крыму, находясь в теснейшем контакте с различными иными этносами и со временем попадая под власть других (сармато-аланских) правителей, и на Дунае в Малой Скифии (Добруджа), в столь же тесном иноэтничном окружении. Причем, в Малой Скифии скифы всегда были в меньшинстве, а различные источники свидетельствуют об их активном смешении с другими народами (Андрух С. И. 1995). Мы не можем исключать, что скифы, всю прежнюю историю известные только как «фанаты» вина и «кумыса», на закате своей истории отошли от такой традиций, заимствуя напитки у своих соседей, или им просто были приписаны традиции других окружающих народов.

Анонимный автор (The Oxyrhynchus Papyri. 1922. P. 157-158, 161; Nelson M. 2005. P. 136-137, n. 13; Иванчик А. И. 2009. С. 76) указывает на употребление скифами более крепкого, чем вино напитка из разведенного в воде меда, с добавлением определенных трав, что и по названию напитка (μελύγιον) сопоставляется исследователями с упоминавшимися выше данными Гесихия (μελίτιον). Для этой страны, со ссылкой на некоего Главка, произведения которого не дошли до наших дней, указывается на производство в большом количестве меда и напитка из проса. Сама страна помещается влево от Понта (Черное море). Скорее, и здесь речь могла бы идти о позднескифском населении, видимо, на Дунае, где окончательно слабевшие скифы могли воспринять напиток от соседей, с которыми еще и активно смешивались.

Но им также, повторим, могли быть приписаны и традиции других народов, тем более, что для греков и римлян употребление пива было непрестижным и более характерным для бедняков и варваров. Недаром и греческий бог Дионис представлялся враждебным пиву. Также не исключено, что сообщение Главка, к которому восходят оба свидетельства Гесихия и анонима и в котором, строго говоря, нет упоминания скифов и Скифии, не относилось к этническим скифам. Полагают, что сообщение о традициях некоего оседлого народа относится к Фракии, а название напитка,

имеющее параллели в сообщениях и других источников, не является скифским (Иванчик А. И. 2009. С. 75-77). Заметим, что у Вергилия Скифия охватывает пространства от Азовского моря до Дуная, что не соответствует действительности времен поэта. При таком положении речь должна идти о придунайском населении.

К кругу сообщений о пиве прибавляют и сведения Приска V в. н. э. о скифском напитке из ячменя. Причем, сохраняя сомнения в обоснованности всех перечисленных данных, при их принятии указывается, что в таком случае мы имеем дело с единственным регионом в Европе, где варили напитки сразу из пшеницы, проса и ячменя (Nelson M. 2014. P. 15). Нам сложно определиться с единым регионом, который явно не относился к некогда существовавшей Скифии. Возможно, речь шла только о позднескифском населении Дуная.

Вместе с тем, определение «скифы» в то время могло прилагаться не только к этническим скифам, но и к другим народам, в том числе, родственным скифам ираноязычным сарматам и аланам, появившимся и на Дунае. Что касается сообщения Приска, то следует согласиться с исследователями (Иванчик А. И. 2009. С. 77), что оно явно связано не с этническими скифами, уже навсегда сошедшими с исторической арены. Заметим, что попытки усматривать в сообщении Приска сведения об ираноязычных, как и скифы, сарматах также опровергается одной только формой названия медового напитка (Трубачев О. Н. 1984. С. 23-24; 2003. С. 89). Но попытки предлагать противоположное решение, видимо, не окончены (Бубенок О. Б. 2011. С. 162-164).

Следует отметить, что письменные источники прямо ничего не сообщают нам об алкогольных напитках у сарматов. Мы только можем подозревать употребление ими напитка типа кумыса. Крайне скудны и носят поздний характер сведения об аланах. Так, Гильом де Рубрук в 1253 г. сообщал, что аланы в Крыму, как и другие местные христианские народы воздерживались от употребления кумыса (comos), хотя им и приходилось его пробовать. На Северном Кавказе путешественник побывал в одном замке аланов, принадлежащих уже Мангу-хану, где увидел виноградную лозу и пил вино (Алемань А. 2003. С. 215, 216, 220). Правда,

исследователи помещают данный замок недалеко от Дербента (Кузнецов В. А. 1971. С. 70-72; Кузнецов В. А., Гутнов Ф. Х., Цуциев А. А. 2012. С. 272). О том, что аланы в среднем течении Терека занимались виноградарством, которое было утеряно после оттеснения алан в горы Центрального Кавказа (З. К. 2013. С. 438), сложно судить без дополнительного обоснования, если только оно не связано с некоторыми приводимыми выше трактовками по истории скифов (Калоев Б. А. 1967. С. 114).

Вино, несомненно, должно было появиться в Алании, хотя бы с христианской церковью для осуществления определенных ритуалов. Археологические материалы свидетельствуют о давнем появлении, например, на Северо-Западном Кавказе центров товарного виноделия, обеспечивавшего и церковные нужды (Винокуров Н. И., Николаева Э. Я. 2000. С. 9-20). Таким образом, вино могло поступать как с импортом, так и производиться на месте иноэтничным населением. Собственно, на Кавказе в этнографически фиксируемые времена большему числу населения нередко было выгоднее приобретать вино, чем отдельно самому заниматься его производством.

Использование вина представлено и в иудаизме, который был официально принят в Хазарии, в «лоскутную империю» которой входили и аланы. Однако никаких особых свидетельств о виноделии у аланов нет. Ушедшие в Китай на службу монгольским императорам аланы-асы употребляли вино (Алемань А. 2003. С. 530, 537-538). Но, несомненно, здесь сказывалась местная традиция виноделия, в которой сами аланы не были задействованы. Заметим, что вино не встречалось в основной части Осетии, бытуя только на равнине ее южной части (Чурсин Г. Ф. 1925. С. 159).

Возвращаясь к проблеме алкогольных напитков у сарматов и алан, возможно, следует обратиться к некоторым данным ономастики. Некоторые специалисты в последние годы высказывают определенные скептические замечания в отношении ценности таких данных, хотя сами не оставляют их без анализа. Но, пожалуй, даже как косвенные данные они должны быть учтены. В. И. Абаев в своем «словаре скифских слов» привел следующие имена из древних городов Северного Причерномо-

рья: ʼΑλούταγος (Ольвия) – «пивовар» или «пиволюб», Σάναγος (Ольвия) – «винодел» или «винолюб», Μάδακος (Танаис) – «медовар» или «медолюб». Соответствующие основы исследователь полагал и в именах Μάδωϊς (Танаис), Σανδάρζιος (Танаис), Σανεία (Пантикапей), Σάνων (Пантикапей) (Абаев В.И. 1949. С. 40, 153, 171, 180, 224; 1979а. С. 277, 294, 302; Zgusta L. 1955. S. 434, 435, 436, 437).

В первую очередь, привлекают к себе внимание имена, указывающие именно на изготовление или употребление напитков. Поскольку В.И. Абаев объединял в понятии «скифский язык» языки скифов, сарматов и алан, то данные имена могли бы восприниматься и как скифские. Собственно, В.И. Абаев так и указывал: «Названия пива (aluθ) и вина (sana), о которых мы выше говорили, также свидетельствуют о тесной и непрерывной связи и преемственности скифского и осетинского» (Абаев В.И. 1949. С. 199; 1979а. С. 319). Однако поправка к такому толкованию может содержаться в одних только датировках надписей.

Надпись с мужским именем ʼΑλούτα[γ]ος (ΑΛΟΥΘΑΤΟΣ), учитывая отмечаемую легкую путаницу Γ и Τ, датируется 122 г. н. э. (Latyschev B. MDCCCLXXXV. P. 89-90; MCMXVI. P. 122-123) и происходит с Северо-Западного Причерноморья. Имя давно отнесено к фонду иранской ономастики (Justi F. 1895. S. 13), но с предложением иной этимологии (Vasmer M. 1923. S. 31; Zgusta L. 1955. S. 186). В данном случае мы опускаем надуманные этимологии для ʼΑλούτα[γ]ος и Μάδακος (Вагапов Я.С. 1990. С. 66, 85, 95, 97) и такие же «прочтения» ælутон и сæн на некоторых древностях (Турчанинов Г.Ф. 1990. С. 23-24, 67-70). Если мы принимаем форму Αλουταγος, то, учитывая тесную связь Ольвии того периода с сарматами, скорее всего, данное имя связано с сарматами или аланами. Но, видимо, нельзя безоговорочно исключать и позднескифского происхождения, с учетом выше приведенных наблюдений. В любом случае, указанная дата могла бы определять верхнюю границу знакомства тех же сарматов с пивом, скорее всего, нехмелевым. Насколько это может служить указанием на знакомство с напитком только с истории сарматов и алан, исключая скифов, окончательно сказать сложно, также как нельзя

однозначно относить æлутон к «скифским алкогольным напиткам» (Абаев В. И. 1949. С. 198). Заметим, что нет никаких оснований сопоставлять имя аланки Алтун со «скифским именем» из Ольвии и названием алутона германского происхождения (Джиоев М. К. 1980. С. 33, сн. 18). Имя аланки справедливо рассматривается как тюркское по происхождению (Цулая Г. В. 2008. С. 105, прим. 54).

Что касается имен, содержащих, по В. И. Абаеву, «мед», то их представительство гораздо шире. В первую очередь, обращается внимание на имя скифского царя Μαδύης (Herod. I, 103), Μάδυς (Strabo. I, 3, 21). Надпись с мужским именем Μάδακος (Justi F. 1895. S. 183) датируется 228 г. н. э. и происходит с Нижнего Дона (КБН. 1965. С. 772-773). Отсюда же происходит и надпись с мужским именем Μάδωϊς (Justi F. 1895. S. 183), датируемая 225 г. н. э. (КБН. 1965. С. 767-769; Zgusta L. 1955. S. 111-112). Отмечаются также женские имена Μαδα[], возможно, из Пантикапея, надписи не ранее конца I, может быть, первой половины II вв. н. э. (КБН. 1965. С. 290-291), и Μαδινι<α> из Одесса II в. н. э. (Тохтасьев С. Р. 2000. С. 153; 2005. С. 71). Таким образом, круг имен охватывает значительное время и пространство, относится к мужским и женским именам, связываясь как со скифами, так и с сарматами. Имя Μάδακος точно не может быть связано со скифами, а, скорее всего, относится к ономастикону алан, видимо, появляясь с волной носителей позднесарматской культуры. Этимологическое решение В. И. Абаева (*madu- – «мед», «медовуха»), представленное в инд. madhu-, авест. mada-/maδa- в значении «хмельной опьяняющий напиток», «экстатическое (хмельное) вдохновение», «находящийся в экстатическом (хмельном) вдохновении», принимается и другими специалистами. Ими отмечается приложение названия («хмельной опьяняющий напиток») и к хаоме-соме (Грантовский Э. А. 2007. С. 205). Попытка критиковать решение (Кулланда С. В. 2007. С. 205) аргументированно отвергнута (Иванчик А. И. 2009. С. 68-69, 75).

Похожая ситуация раскрывается в отношении имен, содержащих, по В. И. Абаеву, «вино». Надпись с мужским именем Σάνων (Zgusta L. 1955. S. 411) из Пантикапея датируется концом V или

началом IV в. до н. э., что полагает его связь со скифским миром. Остальные имена происходят из надписей гораздо более позднего времени: Σάναγος (Zgusta L. 1955. S. 140-141, 434) из Ольвии (Latyschev B. MDCCCLXXXV. P. 109; MCMXVI. P. 150-151), женское имя Σανεία из Пантикапея надписи конца I-II вв. н. э. (КБН. 1965. С. 113-114), мужское имя Σανδάρζιος (Justi F. 1895. S. 283; Zgusta L. 1955. S. 202-203) из Танаиса надписи 220 г. н. э. (КБН. 1965. С. 736-737). Они, несомненно, относятся к сарматскому и аланскому ономастикону, хотя не исключая окончательно для Ольвии и Пантикапея позднескифской принадлежности. Такое положение вполне понятно для Северного Причерноморья.

Новый период в истории пивоварения в Европе был связан с началом использования хмеля. Как указывают западноевропейские исследователи, хмель появился в Европе с самых ранних времен, но не использовался в пивоварении, а, например, в Риме его листья употребляли в пищу как деликатес. Самые ранние интересующие исследователей археологические находки хмеля относятся к VI-VIII вв. (Behre K.-E. 1999. P. 39-42). Однако, как отмечалось, данные археологические свидетельства не всегда могут прямо ассоциироваться с пивоварением. Поэтому нет никакого твердого основания утверждать, что хмель добавляли в пиво в Нидерландах и Северной Франции с VII в. (Музафаров Е. Н., Абдрасилов Б. С., Алферов В. А. 2013. С. 123). Но одновременно находка из кельтского погребения VI в. до н. э. в Северной Италии дает возможность некоторым ученым полагать очень раннее происхождение хмелевого пива (Nelson M. 2014. P. 17, 19). Однако краткость информации не позволяет судить о справедливости предложенной трактовки. Впоследствии ни один из источников не подтверждает вероятности производства хмелевого пива в какой-либо части кельтского мира.

Что касается западноевропейских письменных источников, то первые сведения о хмеле, а затем о его использовании в приготовлении пива здесь зафиксированы в 768 и 822 гг.: в дарственном акте одному из аббатств Пипина III Короткого и в инструкции аббата Адальгарда бенедиктинского монастыря Корби. В первом случае речь идет о передаче в целости «хмельников» («Humlanarias

cum integritate»), видимо, участков с дикорастущим хмелем без какой-либо связи с пивоварением. Второй пример является, собственно, исторически первым подтверждением использования хмеля именно в пивоварении. Сведение о культивировании хмеля относятся к 859 г. и происходят из Баварии (Behre K.-E. 1999. P. 44). Собственно, изготовление хмелевого пива стало отличительной чертой монастырей в Европе, что, конечно, не может прямо свидетельствовать об изобретении хмелевого пива именно монахами. Но именно монастыри стали центрами их производства, где монахи были заинтересованы не только в собственном обеспечении, но и в торговле.

Хмель упоминается в Лаврентьевской летописи и Повести временных лет в договоре 985 г. между князем Владимиром и болгарами. Гораздо позднее он («хомел») упоминается в двух новгородских берестяных грамотах (№№ 706, 709). Иногда на таком основании предполагали или даже утверждали, доходя до откровенно квазинаучных построений (Петухов Ю. Д., Васильева Н. И. 2008. С. 114), что хмелевое пиво было изобретено славянами или даже конкретно русскими, что якобы славяне стали добавлять хмель в пиво и другие напитки 2000 лет назад или соответственно применять хмель за 2000 лет до н. э. (Hehn V. 1891. P. 358-362; Довгань В. Н. 1995. С. 23; Петроченков А. В. 2003. С. 56, 212; Иванов Р. Н. 2011. С. 11, 16; Смирнова Л. 2007. С. 14-15; Русская пивоваренная… 2016. С. 49). Данные утверждения, конечно, не имеют никакой доказательной базы. Бездоказательным остается сравнительное заявление (Тадевосян Т. В. 2013. С. 31; Чибиров Л. А. 2016. С. 51) по поводу фигурирования пива в осетинском эпосе, что пиво и процесс его приготовления имели ритуальный характер и на Руси, а новгородская традиция пивоварения, если под ним подразумевать хмелевое пивоварение, идет с IX в. Категорически невозможно принять утверждения (Гусева Н. Р. 2002. С. 217-230; 2010. С. 138-141) о том, что сома была хмелевым пивом, изготовленным из ячменя, что растение сома и было хмелем (с прямым сопоставлением названий «сома» и русского «хмель»),

Не имеет в такой связи никакого основания и указание на упо-

минавшееся сообщение Приска под 448 г. н. э. (Музафаров Е. Н., Абдрасилов Б. С., Алферов В. А. 2013. С. 146) о напитке из ячменя у жителей страны гуннов под названием κάμον (Дёрфнер Г. 2011. С. 153; Nelson M. 2001. P. 52-53, 141-142; Гиндин Л. А., Иванчик А. И. 1994. С. 93). Точнее, сообщение из несохранившегося труда Приска представлено в разделе «О послах ромеев к народам» из сборника «Извлечения о посольствах», составленного по приказу Константина Багрянородного (X в.). Давние попытки связать название напитка с русским «квас» или тюркским «кумыс» уже были аргументировано отвергнуты (Дёрфнер Г. 2011. С. 153; Гиндин Л. А., Иванчик А. И. 1994. С. 94).

Формально, сугубо по фонетическим соображением, предлагалось сближение со славянскими ком, комина и др. – «(виноградные) выжимки» и с другими производными от слав. *комъ (Дёрфнер Г. 2011. С. 153-154; Гиндин Л. А. 1981. С. 85; Гиндин Л. А., Иванчик А. И. 1994. С. 94). Полагают, что речь идет о жителях Фракии в широком смысле, т. е. о том же населении, о традициях которого писал ранее некий упоминавшийся выше Главк (Иванчик А. И. 2009. С. 77). Исследователи также справедливо отмечали, что собирательный этникон «скифы» у Приска Панийского в соответствии с византийской «архаизирующей традицией» обозначает северных варваров вообще, без их этнического различия, а его описание их быта и вызывает «славянские» ассоциации (Бибиков М. В. 2004. С. 28).

Решение о славянском источнике названия κάμον слишком предположительно, не имея к тому надежных оснований. Кроме того, оно обходит стороной не только сопоставление со сведениями письменных источников о напитках и их названиях у других европейских народов, но и известное замечание, не исключающее, что в названии κάμον представлена ранняя тюркизация иран. *hauma- (Трубачев О. Н. 1971. С. 465; Этимологический словарь… 1981. С. 145). К соответствующему источнику возводят название ячменного напитка и другие исследователи (Бубенок О. Б. 2011. С. 164-166), но без должного для того обоснования. Вне обсуждения следует оставить санскритские сопоставления (Гусева Н. Р. 2002. С. 229).

В некоторых публикациях также указывается, что, по давно высказанному мнению К. Линнея, хмель попал на территорию Римской империи во времена Великого переселения народов благодаря готам из Восточной Европы, где происходил этногенез славян (Смирнова Л. 2007. С. 13). Однако ссылка на данные К. Линнея ничем не подтверждается, и трудно себе представить экскурсы великого естествоиспытателя в историю германцев или славян, тем более на 2000 лет назад, т. е. во времена «темных веков» славянства, которое еще никому не было известно на исторической арене. Говорить же о славянах за 2000 лет до н. э. …

Вместе с тем, давно было высказано и мнение на основании открытия особого вида хмеля на Кавказе, изолированного от других видов, и традиции изготовления хмелевого пива осетинами и хевсурами, что на Кавказе пиво могло изготавливаться с незапамятных времен (Arnold G. 1911. P. 145). Данная идея, как и идея об осетинском источнике появления хмелевого пива, редко упоминается в научной литературе, а в случае оценочного введения имеет как своих сторонников, так и противников (Wilson D. G. 1975. P. 644-645; Hornsey I. S. 2003. P. 304-306; Nelson M. 2001. P. 142-144; 2005. P. 105-109, 165, n. 59-61; Meussdoerffer F. G. 2009. P. 10-11; Hieronimus S. 2012. P. 46-48). Исследователи полагали, что, в целом, идея о кавказском происхождении хмелевого пива недоказуема (Wilson D. G. 1975. P. 640).

Выдвигаемые в случае отрицания возражения не представляются объективными. Само осетинское название хмеля свидетельствует о соответствующем приоритете в знакомстве с ним и в использовании в производстве определенного напитка. Конечно, вполне был прав В. И. Абаев, что сегодня трудно точно установить конкретные условия и время соответствующего знакомства с хмелем и его использования в приготовлении хмельных напитков у различных иных европейских народов. Непосредственные же контакты аланов с западноевропейским населением хорошо известны.

Следует отметить, что изолированный характер особого вида хмеля на Кавказе означает и отрицание возможности его переноса из данного регионы с какими-либо передвижениями (Patzak J.,

Nesvadba V., Krofta K., Henychova A. Marzoev A. I., Richards K. 2010. P. 551-556), хотя юг России, Северный Кавказ, иногда и объявляется местом, откуда хмель стал распространяться по всему миру (Марзоев А. 2006. С. 12). В любом случае, даргавсская находка и ее условия могли бы свидетельствовать о наличии традиции изготовления хмелевого пива у аланов на Кавказе, как минимум, синхронной западноевропейской традиции, а также об истоках традиционного пива-бæгæны у осетин, той живой до сих пор традиции, которая соединяет осетин с историей их предков.

Кроме того, приведенные наблюдения позволяют осторожнее относиться к решению (Абаев В. И. 1949. С. 346-347; Калоев Б. А. 1999, С. 87, 97, 108-109, сн. 34; 2015. С. 109), что аланы познакомились с пивоварением на севере, во времена соседства с германскими, славянскими и финскими племенами, а затем на Кавказе способствовали распространению данной культуры. В такой увязке некритичное и прямолинейное восприятие приведенного наблюдения послужило поводом к некорректному заявлению (Калоев Б. А. 1999. С. 48, 276, 321), что осетинское пивоварение уходит корнями в скифскую эпоху, что пиво было заимствовано скифами у народов Восточной Европы или оно, как важный элемент осетинской культуры, восходит к скифо-сармато-аланскому миру.

Некорректным представляется и заявление, что пиво-бæгæны относится к числу «некавказского этнического наследия» и было занесено предками осетин, называвшими его «алутон» (Калоев Б. А. 1967. С. 112; 1999. С. 23; Гостиева Л. Г. 2013. С. 653). С другой стороны, заявление, что «древнейший напиток алан-осетин (пиво-æлутон – А. Т.) как объект материальной культуры имеет… и сакральное… значение, восходящее к самому раннему периоду генезиса осетинской культуры» (Албегова М. С. 2010. С. 93) также нуждается в критическом восприятии. Становление традиции пивоварения у предков осетин могло быть более сложным процессом, а Кавказ мог стать местом его окончательного формирования в аланской среде в виде хмелевого пива.

Абаев В. И. Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний, текст, перевод, комментарии. М.; л., 1939.

Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949. Т. I.

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I.

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

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

Абаев В. И. Скифо-сарматские наречия // Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979а.

Абаев В. И. AVESTICA // Проблемы осетинского языкознания. Орджоникидзе, 1987. Вып. 2.

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

Абаев В. И. Избранные труды. Т. 2. Общее и сравнительное языкознание. Владикавказ, 1995.

Абаева Ф. О. О вербальном коде свадебного обрядового текста осетин // IV Миллеровские чтения с международным участием (Материалы научной конференции 11-12 ноября 2014 г.): Сборник статей. Владикавказ, 2014.

Абазины в истчониках иностранных и российских авторов (с древнейших времен до первой четверти XX века). Черкесск, 2008.

Абдуллаев К. Культ хаомы в древней Центральной Азии. Самарканд, 2009.

Авеста. Лекции В. И. Абаева (1982-1983 гг.) с анализом и комментариями. Цхинвал, 2016.

Авеста в русских переводах (1861-1996). СПб., 1997.

Авеста «Закон против дэвов» (Видевдат). СПб., 2008.

Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв. Нальчик, 1974.

Акиев Х. А. Проблема происхождения ингушей – миф и реальность // Сборник научных трудов Ингушского государственного университета. Магас, 2002. Вып. I.

Акиев Х. А. Кто такие аланы? // Сердало. 28 декабря 2004. № 146 (9521).

Акиева П. Х. К вопросу об истории похоронных обрядов ингушей // Лавровский сборник: Материалы XXXVI и XXXVII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2021-2013 гг. Этнология, история, археология, культурология. СПб., 2013.

Акиева П. Х. Рождение, свадьба, смерть. Историко-этнографические архетипы ингушей. СПб., 2014.

Акиева П. Х. Погребальный обряд у ингушей как историко-этнографический источник // 4-е Ахриевские чтения. Материалы республиканской научной конференции. Магас, 2014а.

Акиева П. Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартовского эпоса и обрядов жизненнго цикла). Дисс. … докт. ист. наук. 07.00.07. Махачкала, 2016.

Акиева П. Х. История древних верований ингушей (на материалах мифологии и нартского эпоса). Магас, 2016а.

Акишев А. К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984.

Акишев К. А., Акишев А. К. К интерпретации символики иссыкского погребального обряда // Культура и искусство древнего Ирана. М., 1981.

Албегова З. Х. Палеосоциология аланской религии VII-IX вв. (по материалам из катакомбных погребений Северного Кавказа и Среднего Дона) // РА. М., 2001. № 2.

Албегова (Царикаева) З. Х., Успенский П. С. Фибулы Даргавсского раннесредневекового катакомбного могильника аланской культуры (по материалам раскопок Р. Г. Дзаттиаты в 1993-2009 гг.) // Скифо-аланское наследие на Кавказе. Владикавказ, 2017.

Албегова М. С. Алутон – феномен культуры алан-осетин // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Владикавказ, 2010. Вып. 4.

Алборов Б. А. Заметки по Нартскому эпосу. 1958 // НА СОИГСИ. Ф. 19 (лит). Оп. 1. Д. 165.

Алборов Б. А. Осетинские ведуны и ведьмы «куырысмæдзаутæ» и «буркудзаутæ» // Дарьял. Владикавказ, 2006. № 1.

Алексеев С. В., Инков А. А. Скифы: исчезнувшие владыки степей. М., 2010.

Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003.

Алироев И. Ю., Маргошвили Л. Ю. Кистины. М., 2006.

Амбарцумян А. А. «Пища бессмертия» в представлениях древних иранцев // «На пастбище Мысли Благой»: сборник статей к юбилею И. М. Стеблин-Каменского. СПб., 2015.

Андреева М. В. К вопросу о поисках ранних следов индоиранского культа Сомы/Хаомы в археологических источниках // Древность: историческое знание и специфика источника. Материалы международной научной конференции, посвященной памяти Эдвина Арвидовича Грантовского и Дмитрия Сергеевича Раевского.12-14 декабря 2011 года. М., 2011. Вып. V.

Андреева М. В. «Выжатые капли»: к вопросу о поисках ранних следов индоиранского культа Сомы/Хаомы в археологических источниках // КСИА. М., 2013. Вып. 229.

Андрух С. И. Нижнедунайская Скифия в IV – начале I в. до н. э. (Этно-политический аспект). Запорожье, 1995.

Апажев М. Л., Коков Дж. Н. Кабардино-черкесско-русский словарь. Нальчик, 2008.

Арсанукаев Р. Д. Вайнахи и аланы. Баку, 2002.

Афанасьев Г. Е. Новые находки в Мокрой Балке близ Кисловодска // СА. М., 1979. № 3.

Афанасьев Г. Е., Рунич А. П. Мокрая балка. Вып. I: Дневник раскопок. М., 2001.

Бабенко Л. І. Жіночий головний убір IV ст. до н. е. з кургану 8 біля с. Пісочин Харківської області // Археологія. Київ, 2002. № 4.

Бабенко Л. И. О содержимом амфоры на пекторали из Толстой Могилы // Проблеми історії України: Матеріали VIII Міжнародної наукової конференції (Харків, 9-10 листопада 2012 р.). Харків, 2012.

Бабенко Л. І. До семантики центральної сцени пекторалі з Товстої Могили // Древности 2013. Харьковский историко-археологический ежегодник. Харьков, 2013. Вып. 12.

Бабенко Л. И. Пан и сюжет пекторали – неслучайные совпадения? // Старожитності раннього залізного віку. Археологія і давняя історія України. Київ, 2016. № 2 (19).

Бабенко Л. И., Чижова Ю. А. К вопросу о семантике сюжета «танцующие менады» // 175 лет Керченскому Музею Древностей. Материалы Международной конференции (27-29 июля 2001 г.). Керчь, 2001.

Багаев А. Верховая лошадь в этнокультурной традиции осетин. Владикавказ, 2015.

Байрамуков У. З., Байрамуков М. У. Нартиада. Опыт сравнительного анализа. Черкесск, 2012.

Балабанова М. А. Социальная реконструкция организации поздних сарматов по антропологическим данным // НАВ. Волгоград, 2003. Вып. 6.

Балабанова М. А. Хозяйственно-культурный уклад и образ жизни сарматов по данным античных письменных источников // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4. История. Регионоведение. Международные отношения. Волгоград, 2011. № 1 (19).

Балабанова М. А. Отражение боевых столкновений на костях человека (по материалам погребений сарматского времени) // Военная история России: проблемы, поиски, решения. Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 100-летию Первой мировой войны, г. Волгоград, 26-27 сентября 2014 г. Волгоград, 2014.

Балкаров Б. Х. Адыгские элементы в осетинском языке. Нальчик, 1965.

Балонов Ф. Р. Arkeythos, juniperus sp., можжевельник: мифологический и ритуальный аспекты // Материалы международной конференции «Жречество и шаманизм в скифскую эпоху». Спб., 1996.

Банников А. Л. Сакральные и социальные аспекты интерпретации изображений на алтариках ранних кочевников Южного Урала // Сибирский сборник – 1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. СПб., 2009. Кн. 1.

Бедоева И. А. Традиционные хмельные напитки осетин (XIX-XX вв.). Владикавказ, 2014.

Бенвенист Э. Очерки по осетинскому языку. М., 1965.

Берлизов Н. Е. Сарматы на Великом шелковом пути // Античная цивилизация и варварский мир (Материалы III-го археологического семинара). Новочеркасск, 1993. Ч. II.

Берлизов Н. Е. Степное Прикубанье и Закубанье в раннем железном веке // Древности Кубани. Краснодар, 1999. Вып. 14.

Берлизов Н. Е., Винидиктов А. П., Пьянков А. В., Зеленский Ю. В. Статистический анализ погребальных памятников Северо-Западного Кавказа сарматского времени – эпохи средневековья. Ч. I. Памятники сарматского времени. Краснодар, 2003.

Берлизов Н. Е., Еременко В. Е. Латенские импорты в сарматских памятниках Причерноморья: проблемы и интерпретации // Древности Кубани. Краснодар, 1998. Вып. 7.

Бернштам А. Н. Золотая диадема из шаманского погребения на р. Карагалинке // КСИИМК. М.-Л., 1940. Вып. V.

Бесолова Е. Б. Язык и обряд: Похоронно-поминальная обрядность осетин в свете текстуально-вербального выражения. Владикавказ, 2008.

Бесолова Е. Б. Аза-бæлас – дерево мертвых и живых // Северная Осетия. Владикавказ, 18 февраля 2017 г. № 30 (27266).

Бесолова Е. Б., Моргоева Л. Б. Об элементах народной медицины в сказаниях Нартовского эпоса // Современные проблемы науки и образования. Пенза, 2015. № 2.

Бибиков М. В. BYZANTINOROSSICA: Свод византийских свидетельств о Руси. М., 2004. Т. 1.

Бисембаев А. А., Дуйсенгали М. Н., Мамедов А. М., Бидагулов Н. Т. Археологические исследования совместной Казахстано-Германской экспедиции на могильнике Сапибулак // Вопросы истории и археологии Западного Казахстана. Уральск, 2009. № 2.

Блаватский В. Д. Сцена инвеституры на карагодеуашхском ритоне // СА. М., 1974. № 1.

Бларамберг И. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа. М., 2010.

Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. М., 1983.

Борисевич Кл. Черты нравов православных осетин и ингушей Северного Кавказа // Этнографическое Обозрение. М., 1899. № 1-2.

Борлукова Н. Удмуртское sur «пиво». Терминология пивоварения у финно-угорских народов // Linguistica Uralica. Taliinn, 1997. Т. XXXIII. № 1.

Ботанико-фармакогностический словарь: Справочное пособие. М., 1990.

Бубенок О. Б. Іранізми в мові гунів // Вісник Львівского університету. Серія філологічна. Львів, 2011. Вип. 53.

Бушаков В. Євразійські фітоніми «хміль» та арамейські (сирійські) hml, xmr, арабські hmr, hml // Вісник Львівского університету. Серія філологічна. Львів, 2011. Вип. 53.

Вайник А. Домашнее пиво. СПб., 2015.

Ванеев З. Н. Средневековая Алания. Сталинир, 1959.

Ванеев З. Н. Избранные труды по истории осетинского народа. Цхинвали, 1989. Т. 1.

Ванеев З. Н. Избранные труды по истории осетинского народа. Цхинвали, 1990. Т. 2.

Васильков Я. В. Между собакой и волком: по следам института воинских братств в индийских традициях // Азиатский бестиарий. СПб., 2009.

Вдовченков Е. В. Проблема существования мужских союзов у сарматов // Ранние формы потестарных систем. СПб., 2013.

Вертієнко Г. В. Зображення скіфської таналогічної міфологеми на сахніфсьій пластині // Східний світ. Київ, 2010. № 3.

Вертієнко Г. В. Скіфське щорічне ὁρτή (Herod., Hist., IV, 7, 2) та осетинське повір'я про куырысдзау // Орієнтальни студії в Україні. До ювілею Л. В. Матвєєвої. Збірник науковых статей. Київ, 2010а.

Вертієнко Г. В. Концепт смерті в іраномовних номадів. 07.00.02 – Всесвітня історія. Автореф. … канд. іст. наук. Київ, 2010б.

Вертієнко Г. В. Скіфська «новорічна містерія» та її пізні ремінісценції // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Київ, 2012. Вип. 110. Історія.

Вертієнко Г. В. Ритуальний сон у контексті скіфського щорічного свята // Східний світ. Київ, 2013. № 2-3.

Вертієнко Г. В. Зброя духів потойбічче в Яшті 13, 45-46 // Східний світ. Київ, 2015. № 2.

Виноградов В. Б. Культовые места аланского Алхан-Калинского городища // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. Крупновские чтения, 1971-2006. М.-Ставрополь, 2008. Вып. VII.

Виноградова Т. Древние курганы нуждаются в защите. 01.07.2016 [сайт] URL:avestnik.kz/?=40295.

Винокуров Н. И., Николаева Э. Я. Винодельческие сооружения Ильичевского городища // ИАА. Армавир-М., 2000. Вып. 6.

Витчак К. Т. Скифский язык: опыт описания // ВЯ. М., 1992. № 5.

Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н. Бытовая культура Грузии XIX-XX веков: традиции и инновации. М., 1982.

Вьель К. Осетино-арийский героический мифоцикл // Эпос и мифология осетин и мировая культура. Владикавказ, 2003.

Гаврилюк Н. А. Пища степных скифов // СА. М., 1987. № 1.

Гаврилюк Н. А. Экономика Степной Скифии VI-III вв. до н. э. Харьков, 1999.

Гаврилюк Н. А., Болтрик Ю. В. Скіфске поховання у довгому кургані біля с. Високе у Приазов'ї // Археологія. Київ, 1990. № 1.

Гаглоева З. Д. Составные элементы праздника «Ног бон» // Известия ЮОНИИ. Сталинир, 1958. Вып. IX.

Гаглоева З. Д. Культ мертвых у осетин // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1974. Т. XVIII.

Гаглойти Ю. С. Алано-Георгика. Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах. Владикавказ, 2007.

Гаглойти Ю. С. Избранные труды. I. Цхинвал, 2010.

Газданова В. С. Традиционная осетинская свадьба: миф, ритуалы и символы. Владикавказ, 2003.

Галиев А. А. Восточный ключ Кода да Винчи // Вестник Казахской Академии Труда и Социальных отношений. Алматы, 2007. № 1 (14).

Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Т. II.

Гарданти М. Q. Рагон дигорон хадзари царда уаг (Нравы и обычаи дигорцев). 1901-1903 // НА СОИГСИ. Ф. Фольклор. Оп. 1. П. 51. Д. 163. Т. 1.

Герценберг Л. Г. Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках. Л., 1972.

Гиндин Л. А. К хронологии и характеру славянизации Карпато-Балканского пространства (по лингвистическим и филологическим данным) // Формирование раннефеодальной славянской народности. М., 1981.

Гиндин Л. А., Иванчик А. И. Приск // Свод древнейших письменных источников о славянах. М., 1994. Т. I (I-VI вв.).

Гинзбург К. Образ шабаша ведьм и его истоки // Одиссей. Человек в истории. Личность и общество. 1990. М., 1990.

Глашев О. О. Хозарська спадщина в культурі караїмів, кримчаків, карачаєво-балкарціві гагаузів // Матеріали Другого Всеукраїньского круглого столу «Проблеми освіти тюркомовних народів України: гагаузів, урумів, караїмів, кримчаків і кримських татар. Київ, 2010.

Глебов В. П. О некоторых типах амулетов в сарматских погребениях Нижнего Дона // Античная цивилизация и варварский мир (Материалы III-го археологические семинары). Новочеркасск, 1992. Ч. II.

Голан А. Миф и символ. М., 1994.

Гостиева Л. Г. Этнографийы æрмæджитæ ирæтты равзæрдлты тыххæй (данные этнографии о происхождении осетин) // Осетинская этнографическая энциклопедия. Владикавказ, 2013.

Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 2007.

Гугуев В. К. Головной убор из кургана 10 Кобяковского могильника // Историко-археологические исследования в г. Азове и на Нижнем Дону в 1990 году. Азов, 1991. Вып. 9.

Гуляев В. И. К 250-летию скифской археологии // РА. М., 2013. № 3.

Гуриев Т. А. Из жемчужин Востока: Авеста. Владикавказ, 1993.

Гусева Н. Р. К вопросу об арийских и доарийских элементах в ведической культуре // ЭО. М., 1998. № 4.

Гусева Н. Р. Славяне и арьи. Путь богов и слов. М., 2002.

Гусева Н. Р. Русский Север – прародина индославов. М., 2010.

Гуцалов С. Ю. Волчье племя (к семантике образа волка в искусстве древних кочевников Южного Урала) // Древности Евразии: от ранней бронзы до раннего средневековья. Памяти Валерия Сергеевича Ольховского. М., 2005.

Дарчиев А. В. Скифский военный культ и его следы в осетинской Нартиаде. Владикавказ, 2008.

Дарчиев А. В. Черты военного божества в образе фракийского Диониса // Современные науки и образование. Пенза, 2014. № 6.

Дарчиева М. В. Вербальный код осетинского обрядового текста. Владикавказ, 2013.

Дахкильгов И. А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012.

Дашковский П. К. Служители культов у тюрок Центральной Азии в эпоху Средневековья // Известия Алтайского государственного университета. Барнаул, 2009. № 4-1.

Дворниченко В. В., Плахов В. В., Очир-Горяева М. А. Погребения ранних кочевников Нижнего Поволжья // РА. М., 1997. № 3.

Демиденко С. В. Бронзовые котлы древних племен Нижнего Поволжья и Южного Приуралья (V в. до н. э.-III в. н. э.). М., 2008.

Демкин В. А., Демкина Т. С. Возможности реконструкции погребальной пищи в керамических сосудах из курганов бронзового и раннежелезного веков // ЭО. М., 2000. № 4.

Демкин В. А., Демкина Т. С., Удальцов С. Н., Хомутова Т. Э. Этноархеологические проблемы в свете естественно научных исследований курганов степной зоны // Интеграция археологических и этнографических исследований: сборник научных трудов: в 2 т. Иркутск, 2013. Т. 1.

Дёрфер Г. О языке гуннов // Научный Татарстан. Казань, 2011. № 4.

Джапуа З. Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003.

Джиоев М. М. О месте Алании в противоречиях между Золотой Ордой о государством Хулагуидов // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1985. Вып. XXIX.

Джумабеков Г. С. Бронзовые курильницы из Семиречья // РА. М., 1998. № 2.

Джонуа Б. Г. Заимствованная лексика в абхазском языке. Сухум, 2002.

Джонуа Б. Г., Климов Г. А. К индоиранизмам в языках Северо-Западного Кавказа (абхазские данные) // Известия АН СССР. Серия литературы и языка. М., 1985. Т. 44. Вып. 2.

Джуртубаев М. Ч. Происхождение карачаево-балкарского и осетинского народов. Нальчик, 2010 [сайт] URL: www.elbrusoid.org/upload/iblock/f53/Proishojdenie%20 karachaevo balkarskogo%20i%20osetinskogo%20narodov.pdf.

Дзагуров Гр. А. Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. 1910 // НА СОИГСИ. Ф. Дзагурова Г. А. Оп. 1. Д. 3.

Дзагуров Гр. А. Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. 1910а // НА СОИГСИ. Ф. Дзагурова Г. А. Оп. 1. Д. 4.

Дзагуров Гр. А. Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. 1909-1916 // НА СОИГСИ. Ф. Дзагурова Г. А. Оп. 1. Д. 5.

Дзагуров Гр. А. Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. 1909-1916а // НА СОИГСИ. Ф. Дзагурова Г. А. Оп. 1. Д. 6.

Дзаттиаты Р. Г. Культура позднесредневековой Осетии. Владикавказ, 2002.

Дзаттиаты Р. Г. Традиционные погребальные обряды осетин. Владикавказ, 2005.

Дзиццойты Ю. А. Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ, 1992.

Дзиццойты Ю. А. «Золотой век» в осетинской мифологии // Известия ЮОНИИ. Цхинвал, 2000. Вып. XXXVI.

Дзиццойты Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал, 2003.

Дзиццойты Ю. А. Вопросы осетинской филологии. В трех томах. Цхинвал, 2017. Т. I.

Дзиццойты Ю. А., Кочиев К. К. Нарты и ваюги в селении Лац: на границе двух миров // NARTAMONGÆ. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2005. Vol. III. № 1, 2.

Доватур А. И., Каллистов Д. И., Шишова И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. М., 1982.

Довгань В. Н. Книга о пиве. Смоленск, 1995.

Доддс Э. Р. Греки и иррациональное. СПб., 2000.

Дубова Н. А. Без поля жить нельзя в науке, нет! // Этнография полевой жизни: воспоминания сотрудников ИЭА РАН. М., 2015.

Дубова Н. А., Сатаев Р. М. Планиграфия административно-культового центра эпохи бронзы Туркменистата Гонур Депе и специфика его отдельных территорий // Интеграция археологических и этнографических исследований: сборник научных трудов. Барнаул; Омск, 2015.

Дудин А. А. К вопросу о функциональном назначении деревянных чаш ранних кочевников степей Восточной Европы (IX-VII вв. до н. э.) // Старожитності степового Причорномор'я і Криму. Запорожжя, 2009. Т. XV.

Дудин А. А. Культ Сомы и археологические реалии в степях Восточной Европы в первой трети I тыс. до н. э. // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії. Збірник наукових праць. Харьків, 2010. Вип. 13.

Дудин А. А. К вопросу о возможности выделения комплексов служителей культа среди погребений ранних кочевников степей Восточной Европы в первой трети I тыс. до н. э. // ИАА. Армавир-Краснодар-М., 2011. Вып. 10.

Дуйсенгали М. Н., Мамедов А. М. Погребальные сооружения кочевников раннего железного века в верховьях Илека // Вопросы археологии Казахстана. Алматы, 2011. Вып. 3. Сборник научных статей.

Дыбо А. В. Лингвистические контакты ранних тюрков. Лексический фонд. Пратюркский период. М., 2007.

Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1977.

Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М., 1990.

Елизаренкова Т. Я. О Соме в Ригведе // Ригведа. Мандалы IX-X. М., 1999.

Ермоленко Л. Н. К вопросу о назначении «скифских» котлов (по материалам Центральной Азии) // Скифо-сибирский мир. Проблемы археологии скифо-сибирского мира (социальная структура и общественные отношения). Тезисы всесоюзной археологической конференции. Кемерово, 1989. Ч. II.

Жуковский П. М. Культурные растения и их сородичи. Систематика, география, цитогенетика, иммунитет, экология, происхождение использование. Л., 1971.

З. К. Сæн // Осетинская этнографическая энциклопедия. Владикавказ, 2013.

Закиев З. М. Глубокие этнические корни тюркских народов. Астана, 2011.

Зализняк А. А. О характере языкового контакта между славянскими и ски-

фо-сарматскими племенами // Краткие сообщения Института славяноведения. М., 1963. Вып. 38.

Запорожченко А. В. Характеристика некоторых категорий древнейших индоарийских ритуальных деятелей // Вестник НГУ. Серия: История, филология. Новосибирск, 2009. Т. 8. Вып. 4: Востоковедение.

Запорожченко А. В. Архаические черты зороастрийского жречества // Вестник НГУ. Серия: История, филология. Новосибирск, 2010. Т. 9. Вып. 4: Востоковедение.

Запорожченко А. В. Индоиранские кави и мифология кузнеца // Вестник НГУ. Серия: История, филология. Новосибирск, 2013. Т. 13. Вып. 4: Востоковедение.

Запорожченко А. В., Черемисин Д. В. Мифологический сюжет на сосуде из Надь-Сент-Миклош // Семантика древних образов. Первобытное искусство. Новосибирск, 1990.

Згуста Л. Осетинские слова, записанные Сватоплуком Чехом (Archiv Orientálni, 28, 1960) // Известия СОНИИ. Орджоникидзе, 1962. Т. XXIII. Вып. I (Языкознание).

Зуев В. Ю. Ритуал очищения у скифов и массагетов в аспекте культурно-исторического единства Евразийской Скифии VII-V вв. до н. э. // Маргулановские чтения (сборник материалов конференции). Алма-Ата, 1989.

Иванеско А. Е. Нартовский эпос и скифская мифо-географическая традиция // Донская археология. Ростов-на-Дону, 1999. № 2.

Иванеско А. Е. Образ Мирового древа осетинских нартовских сказаний // Донская археология. Ростов-на-Дону, 1999а. № 3-4.

Иванов Вяч. Вс. О соотношении археологических, лингвистических и культурно-семиотических реконструкций (На материале комплекса Тоголок-21) // ВДИ. М., 1989. № 2 (189).

Иванов Вяч. Вс. Двадцать лет спустя о доводах в пользу расселения носителей индоевропейских диалектов из древнего Ближнего Востока // У истоков цивилизации. Сборник статей к 75-летию Виктора Ивановича Сарианиди. М., 2004.

Иванов Р. Н. Сказание о пиве на Руси. Историческое повествование с древнейших времен до падения Российской империи. М., 2011.

Иванчик А. И. Воины-псы. Мужские союзы и скифские вторжения в Переднюю Азию // СЭ. М., 1988. № 5.

Иванчик А. И. К истолкованию сообщения Полиэна о киммерийцах (Polyaen, VII, 2, 1) // Кавказ и цивилизации Востока в древности и средневековье. Межвузовский сборник научных трудов. Владикавказ, 1993.

Иванчик А. И. К вопросу о скифском языке // ВДИ. М., 2009. № 2 (269).

Иерусалимская А. А. Археологические параллели этнографически засвидетельствованным культам Кавказа (по материалам могильника Мощевая Балка) // СЭ. М., 1983. № 1.

Иерусалимская А. А. Мощевая Балка: необычный археологический памятник на Северокавказском шелковом пути. СПб. 2012.

Иерусалимская А. А. Некоторые штрихи к картине верований алано-адыгских племен VIII-IX вв. // Очерки средневековой археологии Кавказа: к 85-летию со дня рождения В. А. Кузнецова: сб. статей. М., 2013.

Ильясов Л. Петроглифы Чечни. М., 2014.

Илюшин А. М., Фоменко В. А. Поселение Провальная балка (о влиянии азиатских традиций на культуру Пятигорья в сарматское время) // XVIII «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Сборник тезисов докладов. Кисловодск, 1994.

История Балкарии и Карачая в трудах Исмаила Мизиева: В 3 т. Нальчик. 2010. Т. 3.

Йеттмар К. Религии Гиндукуша. М., 1986.

Кантария М. В. Некоторые стороны традиционно-ритуальной религии осетин // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе, 1992. Вып. 1.

Каракетов М. Д. Из традиционной обрядово-культовой жизни карачаевцев. М., 1995.

Кавказ: европейские дневники XIII-XVIII веков. Нальчик, 2010. Вып. III.

Калоев Б. А. Данные этнографии и фольклора о происхождении осетин // Происхождение осетинского народа. Материалы научной сессии, посвященной проблеме этногенеза осетин. Орджоникидзе, 1967.

Калоев Б. А. Некоторые этнографические параллели к осетинскому нартскому эпосу // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969.

Калоев Б. А. Поездка по стране венгерских ясов (алан) // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1985. Вып. XXVII.

Калоев Б. А. Осетино-вайнахские этнокультурные связи // Кавказский Этнографический сборник. IX. Вопросы исторической этнографии Кавказа. М., 1989.

Калоев Б. А. Венгерские аланы (ясы). Историко-этнографический очерк. М., 1996.

Калоев Б. А. Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999.

Калоев Б. А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. М., 2004.

Калоев Б. А. Осетины Восточной Осетии и районов Грузии (Историко-этнографический очерк). Владикавказ, 2012.

Калоев Б. А. Аланский субстрат в этногенезе балкарцев и карачаевцев по данным этнографии // Вестник КБИГИ. Нальчик, 2015. Вып. 2 (25).

Камболов Т. Т. Очерк истории осетинского языка. Владикавказ, 2006.

Каминский В. Н. Сарматское погребение с малоазийским и римским импортом из ст. Михайловская (Закубанье) // Античная цивилизация и варварский мир (Материалы 7-го археологического семинара. Краснодар, 8-11 июня 1999 г.). Краснодар, 2000.

Кандыбина В. В. К вопросу о применении курильниц в погребальном обряде сарматов Нижнего Поволжья // IX Международная археологическая конференция студентов и аспирантов «Проблемы археологии Восточной Европы»: материалы конференции. Ростов-на-Дону, 2014.

Канукова З. В. Традиционная осетинская пища. Владикавказ, 2005.

Канукова З. В., Хубулова Э. Б., Кулумбеков Р. П., Маргъиты И. Т. Инновацци-

онные ресурсы культурного наследия Северной и Южной Осетии. Владикавказ, 2016.

Кашуба М. Т., Курчатов С. И., Щербакова Т. А. Кочевники на западной границе Великой степи (по материалам курганов у с. Мокра) // Stratum plus. Культурная антропология и археология. 2001-2002. СПб.-Кишинев-Одесса-Бухарест, 2003. № 4. На окраинах античного мира.

Кисель В. А. Ритуальные сосуды и напитки скифов // Степи Евразии в древности и средневековье. Материалы Международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Михаила Петровича Грязнова. СПб., 2003. Кн. II.

Кисель В. А. «Огненный» напиток скифов // А. В.: Сборник научных трудов в честь 60-летия А. В. Виноградова. СПб., 2007.

Кисель В. А. Рассказ Геродота и ритуальные сосуды древних кочевников // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2007а. №3 (31).

Кисель В. А. Мир кочевников Евразии на фоне сакральных растений // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г. СПб., 2010.

Кисель В. А. Специфика выбора ритуальных растений степняками Евразии // Древние культуры Монголии и Байкальской Сибири: материалы международной научной конференции. Улан-Удэ, 2010а.

Кисель В. А. Самогоноварение у тувинцев: конфликт традиционной культуры и государства // Сибирский сборник-4: Грани социального: Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры. (Памяти российского этнографа-тунгусоведа Надежды Всеволодовны Ермоловой). СПб., 2014.

Кишлярук В. М. Реконструкция погребального обряда населения нижнего Поднестровья в III-II вв. до н. э. по данным палеогеографических исследований // Теоретические и методические подходы к изучению погребального обряда в современной археологии. Тезисы докладов всероссийской научной конференции. М., 2005.

Кишлярук В. М. Влияние природных условий на погребальный обряд варварского населения Нижнего Приднестровья (III-II вв. до н. э.) // КСИА. М., 2010. Вып. 224.

Клейн Л. С. Пиво-мед народной сказки // Конференция. Балто-славянские этнокультурные и археологические древности. Погребальный обряд. Тезисы докладов. М., 1985.

Клейн Л. С. Древние миграции и происхождение индоевропейских народов. СПб., 2007.

Клейн Л. С. Время кентавров. Степная прародина греков и ариев. СПб., 2010.

Климов Г. А. О лексике осетинского происхождения в сванском языке // Этимология. М., 1963.

Ковалевская В. Б., Кузнецов В. А. Памятники эпохи раннего средневековья (IV-XIII вв.) // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 2.

Ковалевский М. М. Современный обычай и древний закон. М., 1886. Т. 1.

Кокиев Г. А. Осетины в начале XX века по наблюдениям путешественника Ю. Клапрота // Известия СОНИИ. Дзауджикау, 1948. Т. XII.

Кокиев Г. А. Очерки по этнографии осетинского народа. 1981 // НА СОИГСИ. Отд. Истории. Ф. 33. Оп. I. Д. 282.

Коков Дж. Н., Шахмурзаев С. О. Балкарский топонимический словарь. Нальчик, 1970.

Кокоева А. Б. Погребальный обряд осетин как этнокультурный феномен. Дисс. … канд. ист. наук. 07.00.02; 07.00.07. Владикавказ, 2015.

Коробов Д. С. Социальная стратификация северокавказских алан IV-IX вв. 1999.

Король Д. А. Мотив «всадника» и «встречающей богини» на погребальных камнях Скандинавии и Северного Причерноморья // Структурно-семиотические исследования в археологии. Донецк, 2005. Т. 2.

Королькова Е. Ф. Великая Богиня, божественный всадник и загадочные энареи: попытка интерпретации // Гунны, готы и сарматы между Волгой и Дунаем: сборник научных статей. СПб., 2009.

Корпус боспорских надписей. М.-Л., 1965.

Кузнецов В. А. К вопросу о позднеаланской культуре Северного Кавказа // СА. М., 1959. № 2.

Кузнецов В. А. Аланский катакомбный могильник XI-XII вв. у станицы Змейской (по раскопкам 1953 г.) // Археологические раскопки в районе Змейской Северной Осетии. Труды археологической экспедиции 1953-1957 гг. Орджоникидзе, 1961.

Кузнецов В. А. Алания в X-XIII вв. Орджоникидзе, 1981.

Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Владикавказ, 1992.

Кузнецов В. А. Нижний Архыз в X-XII веках: К истории средневековых городов Северного Кавказа. Ставрополь, 1993.

Кузнецов В. А. Кавказские Минеральные Воды в древности и средневековье (историко-археологические очерки). Пятигорск, 2005.

Кузнецов В. А. Древности Алагирского ущелья. Владикавказ, 2016.

Кузнецов В. А., Гутнов Ф. Х., Цуциев А. А. Глава 3. Алания в X-XII вв. Возникновение раннефеодальной государственности // История Осетии: В 2-х томах. Т. 1. История Осетии с древнейших времен до конца XVIII в. Владикавказ, 2012.

Кузьмина Е. Е. Дионис у усуней (О семантике каргалинской диадемы) // Центральная Азия. Новые памятники письменности и искусства. М., 1987.

Кулланда С. В. [Комментарии] // Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии. М., 2007.

Кулланда С. В. Уроки скифского // Вестник РГГУ. М., 2011. № 5 (67)/11 (Вопросы языкового родства. М., 2011. Вып. № 5).

Кулланда С. В. К проблеме лексических контактов северокавказских, индоиранских и классических языков // Индоевропейское языкознание и классическая филология-XVI (чтения памяти И. М. Тронского). Материалы Международной конференции, проходившей 18-20 июня 2012 г. СПб., 2012.

Кулланда С. В. Кавказ и сопредельные регионы по лингвистическим данным (III-I вв. до н. э.) // Кавказ и степь на рубеже эпохи поздней бронзы и раннего железа: материалы международной научной конференции, посвященной памяти Марии Николаевны Погребовой (Москва, 25-27 апреля 2016 г.). М., 2016.

Кулланда С. В., Раевский Д. С. Scythica sub specie Iranicorum (Скифская тематика в трудах Э. А. Грантовского) // ВДИ. М., 2002. № 4 (243).

Кульбака В., Качур В. Сома/Хаома: рослина, напий, божество. Маріуполь, 2003.

Курочкин Г. Н. К интерпретации некоторых изображений раннего железного века с территории Северного Ирана // СА. М., 1974. № 2.

Курочкин Г. Н. Богатые курганы скифской знати на юге Сибири (Большой Новоселовский и Большой Полтаковский курганы) // Археологические изыскания. СПб., 1992. Вып. 7.

Курочкин Г. Н. Путешествие в преисподнюю: шаманские мистерии в глубинах скифского кургана // ПАВ. СПб., 1993. № 6.

Курочкин Г. Н. Скифские корни сибирского шаманизма: попытка нового «прочтения» Пазырыкских курганов // ПАВ. СПб., 1994. № 8.

Курчатов С. И., Тельнов Н. П. Сарматский котел из Нижнего Поднестровья // Stratum plus. Культурная антропология и археология. СПб.-Кишинев-Одесса-Бухарест, 2010. № 4. Рим и варвары: от Августа до Августула.

Лавров Л. И. Кабардино-адыгейская культура XIII-XV вв. // СЭ. М., 1957. № 4.

Легранд С. Загадочный золотой предмет из кургана Передериева Могила // РА. М., 1998. № 4.

Лелеков Л. А. Ранние формы иранского эпоса // Народы Азии и Африки. М., 1979. № 3.

Лелеков Л. А. О символизме погребальных облачений («золотые люди» скифо-сакского мира) // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология. Новосибирск, 1987.

Лелеков Л. А. Авеста в современной науке. Л., 1992.

Лившиц В. А., Стеблин-Каменский И. М. Протозороастризм? // ВДИ. М., 1989. № 1 (188).

Литвинский Б. А. Погребальные памятники // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М., 1995.

Луговой К. В. Ритуал в Нартовском эпосе народов Северного Кавказа. Автореф. … канд. ист. наук. 07.00.07. М., 2006.

Львов А. С. Из лексикологических наблюдений // Этимология 1979. М., 1981.

Магометов А. Х. Культура и быт осетинского народа: историко-этнографическое исследование. Владикавказ, 2011.

Маккенна Т. Пища богов. М., 1995.

Мамбетов Г. Х. Материальная культура сельского населения Кабардино-Балкарии (Вторая половина XIX-60-е годы XX в.). Нальчик, 1971.

Мамбетов Г. Х. Из истории культуры и быта кабардинцев и балкарцев (начало XVII-70-е гг. XX в.). Нальчик, 2006.

Мамиев М. Э. Христианский погребальный обряд средневековой Алании // Вопросы отечественной истории и археологии. Сборник статей к 80-летию профессора В. Д. Кучиева. Владикавказ, 2013.

Мамиев М. Э. Аланское православие: история и традиция. М., 2014.

Марзоев А. О пиве, этносе и диком хмеле Кавказа // Осетия. Свободный взгляд. Владикавказ, 26 августа 2006 г. № 93 (108).

Марзоев А. Осетинское пиво и хмель // Пульс Осетии. Владикавказ, 2013. Октябрь. № 38 [сайт] URL: http://www.pulsosetii.ru/article/2651.

Марсадолов Л. С. Пазырыкский грифон и современность // Материалы международной конференции «Жречество и шаманизм в скифскую эпоху». СПб., 1996.

Медведев А. П. Исследования по археологии и истории Лесостепной Скифии. Воронеж, 2004.

Мейтарчиян М. Погребальные обряды зороастрийцев. М.-СПб., 2001.

Меремкулов В. Абазинский язык и его контакты с другими языками // Пятая региональная научная сессия по историко-сравнительному изучению иберийско-кавказских языков (Проблемы языковых контактов на Кавказе). Тезисы докладов. Орджоникидзе, 1973.

Мизиев И. М. История рядом. Нальчик, 1990.

Микаилов К. Ш. Еще несколько дагестанских аланизмов // Этимология 1970. М., 1972.

Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Л., 1929. Т. II. I-С.

Мирошина Т. М. Амазонки у сарматов и проблема матриархата // Проблемы скифо-сарматской археологии. М., 1990.

Михайлин В. Ю. Золотое лекало судьбы: пектораль из Толстой Могилы и проблема интерпретации скифского «звериного стиля» // Труды семинара «Пространственно-магические аспекты культуры». Саратов, 2010. Вып. 16.

Михеев В. К. Подонье в составе Хазарского каганата. Харьков, 1985.

Моргунова Н. Л., Гольева А. А., Краева Л. А., Мещеряков Д. В., Турецкий М. А., Халяпин М. В., Хохлова О. С. Шумаевские курганы. Оренбург, 2003.

Музафаров Е. Н., Абдрасилов Б. С., Алферов В. А. Очерки по истории биотехнологии. Учебное пособие. Тула, 2013.

Мышкин В. Н., Багаутдинов Р. С. Курганный могильник Карабаевка I: некоторые итоги исследования // Вестник Самарского государственного университета. Самара, 2010. № 3 (77).

Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994.

Нарты. Осетинский героический эпос. М., 1991. Кн. 3.

Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу, 2003. Ч. 1.

Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу, 2004. Ч. 2.

Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу, 2005. Ч. 3.

Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу, 2010. Ч. 5.

Нерознак В. П. Палеобалканские языки. М., 1978.

Николаева Н. А. Этно-культурные процессы на Северном Кавказе в III-II тыс. до н. э. в контексте истории Европы и Ближнего Востока. М., 2011.

Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, Собранные и пополненные Семеном Броневским. М., 1823. Ч. I.

Нуралиев Ю. Н. О сохранившемся в таджикской народной медицине способе приготовления авестийского ритуального напитка хаома // Центральная Азия от Ахеменидов до Тимуридов: археология, история, этнология, культура. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Александра Марковича Беленицкого (Санкт-Петербург, 2-5 ноября 2004 г.). СПб., 2005.

Нуржанов А. А., Терновая Г. Н. К вопросу об обрядовой практике Жетысу (Семиречья) в VIII-IX вв. // Труды IV (XX) Всероссийского археологического съезда в Казани (Казань, 20-25 октября 2014 г.). Казань, 2014. Т. III.

Ньоли Г. Название алан в сасанидских надписях: лингвистические и исторические размышления по поводу противопоставления Ирана внешнего и Ирана внутреннего. Владикавказ, 2002.

Олисаев В. Г., Олисаев Р. В. Магия и элементы традиционной медицины в Нартовском эпосе осетин // Ритмы истории: Сборник научных трудов. Владикавказ, 2004. Вып. 2.1.

Ольховский В. С. Погребально-поминальная обрядность населения степной Скифии (VII-III вв. до н. э.). М., 1991.

Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII-XIX вв.). Орджоникидзе, 1967.

Отрощенко В. В. Традиция изготовления деревянных сосудов в эпоху бронзы и раннего железа на юге Восточной Европы // Киммерийцы и скифы. Тезисы докладов II Международной научной конференции, посвященной памяти А. И. Тереножкина. 25-28 мая 1992 г. Милетополь, 1992.

Очир-Горяева М. О возможном назначении парных бронзовых котлов у кочевников раннего железного века Евразии // Археологические памятники раннего железного века Юга России: Сборник статей (МИАР. № 6). М., 2004.

Памятники народного творчества осетин. Т. 1 Трудовая и обрядовая поэзия. Владикавказ, 1992.

Панеш А. Д. Межцивилизационные контакты как важнейший фактор этногенеза и этнической истории народов Северного Кавказа // Абхазия в мировой истории и международных отношениях. К 70-летию В. Г. Ардзинба / Материалы одноим. Международной научной конференции (Сухум, 14-17 мая 2015 г.). Сухум, 2016.

Парцингер Г. Германский археологический институт: Задачи и перспективы археологического изучения Евразии // РА. М., 2002. № 3.

Пейсонель М. Исследование торговли на черкесско-абхазском берегу Черного моря в 1750-1762 гг. В изложении Е. Д. Фелицина // Материалы для истории черкесского народа. Краснодар, 1926. Вып. 2.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Цхинвали, 1981. Кн. 1.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Цхинвали, 1982. Кн. 2.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Цхинвали, 1987. Кн. 3.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Цхинвали, 1989. Кн. 4.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Владикавказ, 2014. Кн. 7.

Петренко В. Г. Краснознаменский могильник. Элитные курганы раннескифской эпохи на Северном Кавказе // Corpus tumulorum scythicorum et sarmaticorum, 1. М., Берлин, Бордо, 2006.

Петроченков А. В. Пиво. Путеводитель. М., 2003.

Петрухин В. Я. Мифы финно-угорских народов. М., 2005.

Петухов Ю. Д., Васильева Н. И. Русы Великой Скифии. М., 2008.

Пикалов Д. В. Зороастризм и храмовая архитектура Северного Кавказа // Гуманитарные и юридические исследования. 2015. № 2.

Пикалов Д. В. Следы зороастризма и манихейства на торговых путях Северного Кавказа // Историко-культурное наследие Великого шелкового пути и продвижение туристских дестинаций на Северном Кавказе: материалы Международной научно-практической конференции (Ставрополь 28-29 сентября 2015 г.). Ставрополь, 2016.

Плетнева С. А. От кочевий к городам. Салтово-маяцкая культура // МИА. М., 1967. № 142.

Плиев Р. С. Нахско-этрусские лексические встречи. Автореф. … дис. канд. филол. наук. 00.02.09. Нальчик, 2000.

Покровский М. В. Новый сасанидский сосуд из Краснодара // КСИИМК. М.-Л., 1947. Вып. XVIII.

Полидович Ю. Б. Скифский обряд очищения // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. Барнаул, 2007. Вып. 1.

Полосьмак Н. В. Путь к небесным пастбищам // Наука из первых рук. М., 2014. № 3/4 (57/58).

Полосьмак Н. В., Трунова В. А. Смертельное наслаждение. СИ обнаруживает убийцу // Наука из первых рук. М., 2006. №1 (7).

Прокопенко Ю. А. О прикаспийском ответвлении северной трассы Великого шелкового пути в I в. до н. э.-III в. н. э. // Эпоха бронзы и ранний железный век в истории древних племен южнорусских степей. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения П. Д. Рау (1897-1997), г. Энгельс, Саратовская обл., 12-17 мая 1997 г. Саратов, 1997.

Прокопенко Ю. А. История северокавказских торговых путей IV в. до н. э.-XI в. н. э. Ставрополь, 1999.

Прокопенко Ю. А. Скифы, сарматы и племена кобанской культуры в Центральном Предкавказье во второй половине I тыс. до н. э. Ставрополь, 2014. Ч. 2.

Пчелина Е. Г. Отчеты по Архонской археологической экспедиции 1928 года, 1938 года, 1963 года. 1963 // НА СОИГСИ. Отд. Истории. Ф. 6. Оп. 1. Д. 263.

Пьянков А. В. Заметки по топонимике Западного Закубанья // Интеграция науки и высшего образования в социально-культурной сфере. Краснодар, 2003.

Пьянков И. В. Массагеты Геродота // ВДИ. М., 1975. № 2 (132).

Пьянков И. В. Аристей: путешествие к исседонам // Исседон: Альманах по древней истории и культуре. Екатеринбург, 2005. Т. III.

Раевский Д. С., Кулланда С. В., Погребова М. Н. Визуальный фольклор. Поэтика скифского звериного стиля. М., 2013.

Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М., 2000. Т. 1. a-ā.

Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М., 2003. Т. 2. b-d.

Рахно К. Ю. Небесные битвы в булгарской мифологии // Традиционная культура народов Поволжья: материалы III Всероссийской научно-практической конференции с международным участием (9-11 февраля 2016 г.): в 2 ч. Казань, 2016. Ч. 2 (М – Я).

Руденко С. И. Горноалтайские находки и скифы. М.-Л., 1952.

Рунич А. П. Катакомбный могильник в районе Кисловодска // СА. М., 1963. № 3.

Рунич А. П. Катакомбы Рим-Горы // СА. М., 1970. № 2.

Рунич А. П. Аланский могильник в «Мокрой балке» у города Кисловодска // МАДИСО. Орджоникидзе, 1975. Т. III.

Русская пивоваренная книга. М., 2016.

Русяєва М. В. Основний сюжет на пекторалі з Товстої Могили // Археологія. Київ, 1992. № 3.

Русяєва М. В. Діонісійські сюжети на пам'ятках торевтики із скіфських курганів // Археологія. Київ, 1995. № 1.

Рыськов Я. Г., Демкин В. А. Результаты естественно-научного изучения курганов левобережного Илека (палеоэкологические, педологические и археологические аспекты) // Курганы Левобережного Илека. М., 1995.

Савинов Д. Г. Об обряде погребения больших Пазырыкских курганов // Материалы международной конференции «Жречество и шаманизм в скифскую эпоху». СПб., 1996.

Савостина Е. А. Иконография скифской битвы и «боспорский стиль»: новый повод для обсуждения проблемы // Международная научно-практическая конференция «Археология и история Боспора». К 250-летию Эрмитажа и к 80-летию начала изучения Мирмекия. 1-3 сентября 2014 г. Керчь. Таврические студии. Исторические науки. Симферополь, 2014. № 6.

Савченко Е. И. Исследование могильника Мощевая балка // Археологические открытия 1980 года. М., 1981.

Савченко Е. И. Исследование могильника Мощевая балка // Археологические открытия 1981 года. М., 1983.

Савченко Е. И. Проблемы скальных могильников и формирование торговых путей на Северо-Западном Кавказе в VIII-IX вв. (на материалах могильника Мощевая Балка). Автореф. … канд. ист. наук. 07.00.06. М., 1997.

Савченко Е. И. Погребальный обряд Мощевой Балки (Северный Кавказ) // Погребальный обряд: реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. М., 1999.

Салмин А. К. Традиционные обряды и верования чувашей. СПб., 2010.

Салмин А. К. Жертвоприношение в традиционной жизни чувашей // Жертвоприношение в архаике: атрибуция, назначение, цель: Сборник научных трудов семинара «Теория и методология архаики». СПб., 2012. Вып. V.

Сарианиди В. И. Протозороастрийский храм в Маргиане и проблема возникновения зороастризма // ВДИ. М., 1989. № 1 (188).

Сарианиди В. И. Два уникальных флакона из Бактрии // ВДИ. М., 1992. № 3 (202).

Сарианиди В. И. Маргуш. Древневосточное царство в старой дельте реки Мургаб. Ашгабат, 2002.

Сарианиди В. И. Маргуш. Тайна и правда великой культуры. Ашгабат, 2008.

Сарианиди В. И. Задолго до Заратуштры (Археологические доказательства протозороастризма в Бактрии и Маргиане). М., 2010.

Сатаева Л. В. Растения в материальной и духовной культуре Бактрийско-Маргианского археологического комплекса // Труды IV (XX) Всероссийского археологического съезда в Казани (Казань, 20-25 октября 2014 г.). Казань, 2014. Т. I.

Сатаева Л. В. Растения в ритуальной практике Древней Маргианы // Медицинская антропология: проблемы, методы, исследовательское поле. Труды по медицинской антропологии. III Всероссийский (с международным участием) интердисциплинарный научно-практический симпозиум. М., 2015.

Сафронов А. Г. Религиозные психопрактики в истории культуры. Харьков, 2004.

Семенов В. А., Рябцева Е. Н. Скифо-сибирский мир и северо-приуральская культурная переферия // Скифо-сибирский мир. Проблемы археологии скифо-сибирского мира (социальная структура и общественные отношения). Тезисы всесоюзной археологической конференции. Кемерово, 1989. Ч. II.

Семенов Л. Археологические разыскания в Северной Осетии // Известия СОНИИ. Дзауджикау, 1948. Т. XII.

Синика В. С., Меньшикова В. А., Тельнов Н. П. Лепные курильницы из памятников Северного Причерноморья IV-I вв. до н. э. // Stratum plus. Культурная антропология и археология. СПб.-Кишинев-Одесса-Бухарест, 2014. № 3. «Война и мир» на берегах Понта Эвксинского.

Сланов А. А. Военное дело алан I-XV вв. Владикавказ, 2007.

Смагулов Е. А., Яценко С. А. Граффити Сидака (Южный Казахстан) // Известия Национальной академии наук Республики Казахстан. Серия общественных и гуманитарных наук. Алматы, май-июнь 2013. № 3 (289).

Смирнов К. Ф. Савроматы. Ранняя история и культура сарматов. М., 1969.

Смирнова Л. Домашнее пиво и квас. Минск, 2007.

Сокаева Д. В. Образ женщины-волчицы (ус-бирæгъ) осетинской несказочной прозы в контексте фольклора индоевропейских народов // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2007. Вып. 1 (40).

Сокаева Д. В. Представления о загробном мире в Нартском эпосе и несказочной прозе осетин // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. Кострома, 2010. № 4.

Сокаева Д. В. Миф о сотворении пива – птица на дереве (Нартовский эпос,

волшебная сказка, обрядовая песня) // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: Сборник научных трудов. Владикавка, 2012.

Сокаева Д. В. Культовая основа осетинского фольклора: экспериментальное исследование на материале несказочной прозы // Традиции и инновации в истории и культуре. Программа фундаментальных исследований Президиума Российской академии наук. М., 2015.

Сорокин С. С. Отражение мировоззрения ранних кочевников Азии в памятниках материальной культуры // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. Л., 1978.

Сотникова С. В. К вопросу о возможных истоках индоиранского культа священного напитка сомы/хаомы (по материалам памятников синташтинского типа) // Теория и практика археологического исследования. Барнаул, 2014. Т. 9. № 1.

Сотникова С. В. Погребения воинов-колесничих и культ священного напитка (по материалам памятников синташтинского типа) // Труды IV (XX) Всероссийского археологического съезда в Казани (Казань, 20-25 октября 2014 г.). Казань, 2014а. Т. I.

Сотникова С. В. Образ мифической птицы на гравировках раннего железного века: опыт сопоставления обско-угорской и иранской традиций // Вестник Томского государственного университета. Томск, 2016. № 406.

Стеблин-Каменский И. М. Этимологический словарь ваханского языка. СПб., 1999.

Судник Т. М., Цивьян Т. В. Мак в растительном коде основного мифа (Balto-Balcanica) // Балто-славянские исследования 1980. М., 1981.

Тадевосян Т. В. Семантические параллели фольклорных архетипов: русские былины и осетинский нартский эпос. Владикавказ, 2013.

Тамерьян Т. Ю. Ранние формы религиозных верований осетин // История и философия культуры: актуальные проблемы. Вып. V: Сборник научных трудов. Владикавказ, 2001.

Текеев К. М. Карачаевцы и балкарцы. Традиционная система жизнеобеспечения. М., 1989.

Терновая Г. А. Погребальный обряд на архитектурных комплексах Таласской долины конца III-IV вв. // Вестник КазНПУ. Серия «Исторические и социально-политические науки». Алматы, 2013. № 2 (37).

Техов Ф. Д. Название растений в осетинском языке. Цхинвали, 1979.

Тилов Р. Р. Сага о Кавказе. Ранняя история алано-балгар. Нальчик, 2005.

Тишкин А. А., Дашковский П. К. Социальная структура и система мировоззрения населения Алтая скифской эпохи. Барнаул, 2003.

Тишкин А. А., Дашковский П. К. Социальная структура населения Горного Алтая в скифскую эпоху // Монгольская империя и кочевой мир. Улан-Удэ, 2004.

Тменов В. Х. Археологическое изучение пещерного склепа № 15 в сел. Дзивгис (Куртатинское ущелье). 1983 // НА СОИГСИ. Ф. 6. Оп. 1. Д. 159.

Толковый словарь осетинского языка. М., 2007. Т. I: А-Æ.

Топоров В. Н. Заметки о растительном коде основного мифа (перец, петрушка и т. п.) // Балканский лингвистический сборник. М., 1977.

Топоров В. Н. Семантика мифологических представлений о грибах // Balcanica. Лингвистические исследования. М., 1979.

Топоров В. Н. Опьяняющий напиток // Мифы народов мира. М., 1988. Т. 2. К-Я.

Топоров В. Н. Хаома // Мифы народов мира. М., 1988а. Т. 2. К-Я.

Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М., 2010. Т. 1.

Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. М., 2010а. Т. 2.

Топчишвили Р. «Осетинская этнографическая энциклопедия» в свете грузино-осетинских отношений. Тбилиси, 2016.

Тохтасьев С. Р. Из ономастики Северного Причерноморья: X-XVII // Hyperboreus. Bibliotheca Classica Petropolitana. СПб., 2000. Vol. 6. Fasc. 1.

Тохтасьев С. Р. Проблема скифского языка в современной науке // Ethnic Contacts and Cultural Exchanges North and West of the Black Sea from the Greek Colonization to the Ottoman Conquest. Iaşi, 2005.

Тохтасьев С. Р. Иранские имена в надписях Ольвии I-III вв. н. э. // Commentationes Iranicae. Сборник статей к 90-летию Владимира Ароновича Лившица. СПб., 2013.

Трубачев О. Н. Из славяно-иранских лексических отношений // Этимология 1965. Материалы и исследования по индоевропейским и другим языкам. М., 1967.

Трубачев О. Н. Две болгарские этимологии. Самодива. Момчил // Исследования по славянскому языкознанию. Сборник в честь шестидесятилетия профессора С. Б. Бернштейна. М., 1971.

Трубачев О. Н. Indoarica в Северном Причерноморье. Источники. Интерпретации. Реконструкции // ВЯ. М., 1981. № 2.

Трубачев О. Н. Языкознание и этногенез славян (Окончание) // ВЯ. М., 1984. № 3.

Трубачев О. Н. Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. М., 2003.

Трубачев О. Н. Труды по этимологии: Слово. История. Культура. М., 2004. Т. 2.

Туаллагов А. А. Аланская археология и осетинская этнография // Интеграция археологических и этнографических исследований: Сборник научных трудов. Нальчик-Омск, 2001.

Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. Владикавказ, 2001а.

Туаллагов А. А. Северный Кавказ: от скифов до ранних алан (историко-археологические очерки). Владикавказ, 2007.

Туаллагов А. А. Сармато-алано-осетинские параллели // Методика и практика научного исследования: Материалы II Всероссийской историко-филологической школы-семинара молодых ученых. Владикавказ, 2008.

Туаллагов А. А. Всеволод Федорович Миллер и осетиноведение. Владикавказ, 2010.

Туаллагов А. А. Данные археологии и этнографии в свете этнокультурной истории осетин // Первые международные инал-ипаевские чтения. (Сухум, 9-12 октября 2007 г.). Сухум, 2011.

Туаллагов А. А. Данные археологии и этнографии в свете этнокультурной истории осетин // Вторая Абхазская Международная археологическая конференция (8-12 ноября 2008 г.). Материалы конференции. Сухум, 2011а.

Туаллагов А. А. Меч и фандыр (Артуриана и Нартовский эпос осетин). Владикавказ, 2011б.

Тян Н. В. Гот. *alut, англ. ale «эль» как германо-скифская лексическая изоглосса // Вестник ЧГПУ. Челябинск, 2012. № 2.

Уарзиати В. С. Культура осетин: связи с народами Кавказа. Орджоникидзе, 1990.

Уарзиати В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ, 2007.

Уарзиати В. С., Галиев А. А. Символы и знаки Великой степи (История культуры древних номадов). Алматы, 2006.

Уварова П. С. Могильники Северного Кавказа // МАК. М., 1900. Т. VIII.

Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М., 1987. Т. IV (Т-Ящур).

Федоров В. К. О функциональном назначении так называемых «савроматских жертвенников» Южного Приуралья (II) // УАВ. Уфа, 2001. № 3.

Федоров В. К. Костяные ложечки в колчанах ранних кочевников // РА. М., 2013. № 2.

Федоров В. К., Васильев В. Н. Яковлевские курганы раннего железного века в Башкирском Зауралье // УАВ. Уфа, 1998. Вып. 1.

Фіалко О. Є. Скіфський курганний могильник біля с. Зелене на Херсонщині // Актуальні проблеми археології України. Археологія і давняя історія України. Київ, 2010. Вип. 4.

Филин Ф. П. Образование языка восточных славян. М.-Л., 1962.

Фирова А. Я люблю тебя, жизнь. Напиток нартов – махъсимэ. 31.10.2015 [сайт] URL: https://es-es.facebook.com/Timefree.me/posts/1030297957004443:0.

Флора СССР. М.-Л., 1936. Т. V.

Фоменко В. А. О смоловидном веществе в погребениях I-VII вв. из района Пятигорья // Студенческие археологические открытия 1987-1988 годов. Тезисы докладов и сообщений студенческих и аспирантских работ. Грозный, 1989.

Фоменко В. А. О находках так называемых стакановидных курильниц сарматского времени на Северном Кавказе // Теория и практика общественного развития. Краснодар, 2015. № 22.

Фоменко В. А. Об одном типе северокавказских керамических сосудов сарматского времени (стакановидные курильницы) // Изучение и сохранение археологического наследия народов Кавказа. XXIX Крупновские чтения. Материалы Международной научной конференции. Грозный, 18-21 апреля 2016 г. Грозный, 2016.

Хабичев М. А. Карачаево-балкарское именное словообразование (опыт сравнительно-исторического изучения). Черкесск, 1971.

Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1978.

Хапаев Б. А., Хапаева З. М. Общие лексические основы древнетюркского, древнегреческого и латинского языков. Карачаевск, 2013.

Хмельная алхимия // Слово. Владикавказ, 31 июля 2015 г. № 137 (11600).

Хубулова Э. Б., Канукова З. В. Традиционная ритуальная пища осетин как этнокультурный бренд // Современные проблемы науки и образования. Пенза, 2014. № 6.

Цагараев В. Золотая яблоня нартов: История, мифология, искусство, семантика. Владикавказ, 2000.

Цаллагова М. В. Из истории возникновения пчеловодства у осетин // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Владикавказ, 2010. Вып. 3.

Царевич Вахушти. География Грузии / Введение, перевод и примечания М. Г. Джанашвили // Записки Кавказского Отдела Императорского Русского Географического Общества. Тифлис, 1904. Кн. XXIV. Вып. 5.

Цахилов О. Л. Представления о душе у осетин и других горских народов // Ритмы истории: Сборник научных трудов. Владикавказ, 2004. Вып. 2.1.

Цивьян Т. В. «Повесть конопли»: к мифологической интерпретации одного операционного текста // Славянское и балканское языкознание. Карпато-восточнославянские параллели. Структура балканского текста. М., 1977.

Цулая Г. В. Силуэты Грузии-2. М., 2008.

Цуциев А. А. Некоторые черты сходства в погребальной обрядности средневековых алан и современных осетин // Древний Кавказ: ретроспекция культур. Международная научная конференция, посвященная 100-летию со дня рождения Евгения Игнатьевича Крупнова (XXIV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа). ТД. М., 2004.

Цуциев А. А. Погребальная обрядность сарматов, алан и осетин: археолого-этнографические параллели // Духовная культура осетин и современность: проблемы и перспективы. Сборник научных статей. Материалы республиканской научно-практической конференции. Владикавказ, 2009.

Цуциев А. А. Некоторые параллели в погребально-поминальной обрядности североиранских народов (от скифов до осетин) // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2016. Вып. 21 (60).

Чалисова Н. Ю. «Вино – великий лекарь»: к истории персидского поэтического топоса // Вестник РГГУ. М., 2011. № 2 (63) / 11. Серия «Востоковедение. Африканистика».

Чёнг Д. Очерки исторического развития осетинского вокализма. Владикавказ-Цхинвал, 2008.

Чибиров А. Л. Мистический опыт древности и обряд осетинского кувда // Вестник ВНЦ. Владикавказ, 2014. Т. 14. № 3.

Чибиров А. Л. Сакральная архаика осетинского кувда в контексте системы древних техник религиозного экстаза // Дарьял. Владикавказ, 2016. № 1.

Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М., 2008.

Чибиров Л. А. Бæгæны/бæгæни // Осетинская этнографическая энциклопедия. Владикавказ, 2013.

Чибиров Л. А. Хуымæллæг // Осетинская этнографическая энциклопедия. Владикавказ, 2013а.

Чибиров Л. А. Куырысдзау/буркудзау // Осетинская этнографическая энциклопедия. Владикавказ, 2013б.

Чибиров Л. А., Бедоева И. А. Бæгæны // Северная Осетия. Владикавказ, 7 апреля 2017 г. № 59 (27295).

Чичинадзе З. История Осетии по грузинским источникам. Составлена на основе устных сказаний, народных преданий и сохранившихся старинных сведений. Цхинвал, 1993.

Что ели кочевники в эпоху бронзы // Наука и жизнь М., 2003. № 2.

Чунакова О. М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. М., 2004.

Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавуказа. Тифлис, 1913.

Чурсин Г. Ф. Осетины. Этнографический очерк // Труды Закавказской Научной Ассоциации. Серия I. Вып. 1. Материалы по изучению Грузии. Юго-Осетия. Тифлис, 1925.

Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков. А-Н. М., 1977.

Шагиров А. К. Заимствованная лексика абхазо-адыгских языков. М., 1989.

Шагиров А. К. Об осетинских (аланских) лексических заимствованиях в абхазском языке // Современные проблемы кавказского языкознания и фольклористики. Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения доктора филологических наук К. С. Шакрыл (28-30 мая 1999 г., Сухум). Сухум, 2000.

Шагиров А. К., Дзидзария О. П. К проблеме индоарийских (праиндийских) лексических заимствований в северокавказских языках // ВЯ. М., 1985. № 1.

Шанаев Дж. Осетинские народные сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Т. III. Ч. II.

Шапіра Д. Д. Я. Ірано-славика. Нотатки щодо іранських, слов'янських, східноєвропейських («руських»), германських, тюркських та хозарських студій // Ruthenica. Київ, 2007. Т. VI.

Шапошников А. К. Три ареала арийских языковых реликтов в Восточной Европе // Этимология, 2000-2002. М., 2003.

Шапошников А. К. Indoarica в Северном Причерноморье // ВЯ. М., 2005. № 5.

Шапошников А. К. Языковые древности Северного Причерноморья (Этимология языковых реликтов Северного Причерноморья). Дисс. … докт. фил. наук. 10.02.19. М., 2007.

Шапошников А. К. Сарматские и туранские языковые реликты Северного Причерноморья // Этимология. 2003-2005. М., 2007а.

Шапошников А. К. Северно-причерноморский ареал позднего праславянского языкового состояния (I-V вв.) // Международная конференция «Северное Причерноморье: к истокам славянской культуры». VII чтения памяти академика О. Н. Трубачева. Сборник статей. Феодосия 10-15 сентября 2012 г. Киев-Москва-Феодосия, 2012.

Шауб И. Ю. Миф, культ, ритуал в Северном Причерноморье (VII-IV вв. до н. э.). СПб., 2007.

Шевченко Н. Ф. «Сарматские жрицы», или еще раз к вопросу о материнском роде у сарматов // ВДИ. М., 2006. № 1 (255).

Шервашидзе И. Н. Фрагмент общетюркской лексики. Заимствованный фонд // ВЯ. М., 1989. № 1.

Шишлина Н. И., Гак Е. И., Самойленко В. Г. Западноманычские катакомбные погребения могильника Бага-Бурул в Калмыкии // Матеріали та дослідження з археології Східної України. Луганьск, 2010. № 10.

Шрамко Б. А., Якушевич З. В. Культурные растения Скифии // СА. М., 1985. № 2.

Шульга П. И. Могильник скифского времени Локоть-4. Барнаул, 2003.

Щукин М. Б. На рубеже эр. Опыт историко-археологической реконструкции политических событий III в. до н. э.-I в. н. э. в Восточной и Центральной Европе. СПб., 1994.

Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М., 2011. Т. 4. i-k.

Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М., 1999.

Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 1. От каменного века до Элевсинских мистерий. М., 2002.

Элиаде М. История веры и религиозных идей. В 3 т. Т. 2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. М., 2002а.

Элиаде М. Шаманизм и архаическая техника экстаза. М., 2015.

Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1981. Вып. 8 (*xa – *jьvьlga).

Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд. М., 1983. Вып. 10 (*klepačь – *konь).

Яблонский Л. Т. Социальная стратификация степных популяций в физико-антропологическом аспекте // Сарматы и Скифия. Сборник научных докладов III международной конференции «Проблемы сарматской археологии и истории». Азов, 1997 (Донские древности. Вып. 5).

Яблонский Л. Т. Коллекция из Филипповского могильника (раскопки 2004-2007 гг.) // Сокровища сарматских вождей (Материалы раскопок Филипповских курганов). Оренбург, 2008.

Яхтанигов Х. Х. Об обрядовой пище кабардинцев в период таврения скота (XIX-начало XX века) // Общественный быт адыгов и балкарцев. Нальчик, 1986.

Яхтанигов Х. Х. Северокавказские тамги. Нальчик, 1993.

Яценко С. А. Антропоморфные изображения Сарматии // Аланы и Кавказ. Alanica-II. Владикавказ, Цхинвал, 1992.

Яценко С. А. Антропоморфные образы в искусстве ираноязычных народов Сарматии II-I вв. до н. э. // Stratum Plus. Культурная антропология. Археология. СПб.-Кишинев-Одесса-Бухарест, 2000. № 4. Время великих миграций.

Яценко С. А. О шаманстве у алано-осетин // Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: V «Минаевские чтения» по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа: Тезисы докладов межрегиональной научной конференции (12-15 апреля 2001 г.). Ставрополь, 2001.

Яценко С. А. О предполагаемых шаманских атрибутах в Пазырыке // Теория и практика археологических исследований. Барнаул, 2007. Вып. 3.

Яценко С. А. Сидящий мужской персонаж с сосудом в руке на сакской бронзовой «курильнице» из Семиречья // История и археология Семиречья. Алматы, 2010. Вып. 4.

Яценко С. А. Региональные особенности сюжетов и бытовых реалий в монументальных поминально-погребальных памятниках Малой Скифии I-III вв. н. э. // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма. Севастополь-Тюмень, 2014.

Aalto P. Iranian Contacts of the Turks in Pre-Islamic Times // Studia Turcica. Budapest, 1971.

Abaev V. I. Contribution à l'histoire des mots // Mélanges linguistiques offerts à Émile Benveniste (Collection Linguistique publiée par la Société de Linguistique de Paris LXX). Paris, 1975.

Arnold G. Origin and History of Beer and Brewing from Prehistoric Times to the Beginning of Brewing Science and Technology. Chicago, 1911.

Asheri D. Book I // A Commentory on Herodotus Books I-IV. Oxford, 2007.

Bailey H. W. Dictionary of Khotan Saka. London-New York-Melbourne, 1979.

Bailey H. W. Ossetic (Nartæ) // NARTAMONGÆ. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2003. Vol. II. № 1-2.

Bakels C. C. Report concerning the contents of a ceramic vessel found in the «white room» of the Gonur Temenos, Merv Oasis, Turkmenistan // Electronic Journal of Vedic Studies. 2003. Vol. 9. Iss. 1.

Bedrosian R. Soma among the Armenians. 2006 [сайт] URL: https://ia60080.us.archive.org/16/items/SomaAmongTheArmenians_661/soma.pdf.

Behre K.-E. The history of beer additives in Europe – A review // Vegetation History and Archeobotany. 1999. June. Vol. 8.

Bennett Ch. The Scythian's Ritual Use of Cannabis. 19.09.2016 [сайт] URL: http://www.cannabisculture.com/content/2016/09/19/scythians-ritual-use-cannabis.

Berman M. The Shamanic Themes in Chechen Folktales. Newcastle, 2008.

Betz H. D. Special Developments // Encyclopedia of Religion. 2005. Vol. 8. KAʿBAH – MARX, KARL.

Bjorvand H. The Etymology of English ale // The Journal of Indo-European Studies. 2007. Spring/Summer. Vol. 35. № 1 & 2.

Boyce M. Haoma, Priest of the Sacrifice // W. B. Henning Memorial Volume. London, 1970.

Boyce M., Grenet F. A History of Zoroastrianizm. Vol. III: Zoroastrianizm under Macedonian and Roman Rule. Leiden, New York, København, Köln, 1991.

Christol A. Un hymne caucasien à la bière // Mélanges François Kerlouégan. Paris, 1994.

Clarke R. C. Hashish! Los Angeles, 1998.

Clauson G. An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford, 1972.

Compareti M. The Painted Vase of Merv in the Context of Central Asian Pre-Islamic Funerary Tradition // The Silk Road. 2011. Vol. 9.

Corcella A. Book IV // A Commentory on Herodotus Books I-IV. Oxford, 2007.

Curry A. Rites of the Scythians. Spectacular new discoveries from the Caucasus set the stage for a dramatic hilltop ritual // Archaeology. 2016. July/August. Vol. 69. Iss. 4, p. 26-32 [сайт] URL:www.archaeology.org/issue/220-1607/features/4560-rites-of-the-scythians.

Gardanti M. Q. Digoron dzurd. Dzæuægihæu, 1927. II-ag xaj.

Gershevich I. Word and Spirit in Ossetic // Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. London, 1955. Vol. XVII.

Ginzburg K. Ecstasies: deciphering the Witches' Sabbath. New York, 1991.

Gippert J. Narcotica Nartica I // Iran und iranisch geprägte Kulturen. Studien zur 65. Geburtstag von Bert G. Fragner (Beiträgen zur Iranistik, 27). Wiessbaden, 2008.

Gnoli G. Khvarenah // Encyclopedia of Religion. 2005. Vol. 8. KAʿBAH – MARX, KARL.

Güldenstädt J. A. Reisen durch Russland und im Caucasishcen Gebürge. St. Petersburg, 1791. Bd. II.

Falk H. Soma I and II // Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. London, 1989. Vol. 52. № 1.

Flattery D. S., Schwartz M. Haoma and Harmaline. The Botanical Identity of the Indo-Iranian Sacred Hallucinogen «Soma» and its Legacy in Religion, Language and Middle Eastern Folklore // Near Eastern Studies. Berkeley – Los-Angeles – London, 1989. Vol. 21.

Harmatta J., Puri B. N., Lelekov L., Humayun S., Sircar D. C. Religions in the Kushan Empire // History of Civilisations of Central Asia. Dehli, 1999. Vol. II. The development of sedentary and nomadic civilizations: 700 B. C. to A. D. 250.

He Zh. Is Shuma the Chinese Analog of Soma/Haoma? A Study of Early Contacts between Indo-Iranians and Chinese // Sino-Platonic Papers. 2011. October. № 216.

Hehn V. Cultivated Plants and Domestic Animals in their Migration from Asia to Europe. London, 1891.

Henning W. B. Mitteliranisch // Handbuch der Orientalistik. Erste Abteilung. Vierter Band. Iranistik. Erster Abschnitt Linguistik. Leiden-Köln, 1958.

Hieronimus S. For the Love of Hops: The Practical Guide to Aroma, Bitterness and the Culture of Hops. 2012.

Hornsey I. S. A History of Beer and Brewing. Cambridge, 2003.

Houben J. E. M. The Soma-Haoma problem: Introductory overview and observations on the discussion // Electronic Journal of Vedic Studies. 2003. Vol. 9. Iss. 1.

Istvanovits E., Kulcsar V. Satana and Others: Priestesses, Witches and Queens of the Steppe-Region // Weibliche Eliten in der Frühgeschichte. Female Elite in Protohistoric Europe. Internationale Tagung vom 13. bis zum 14. Juni 2008 im RGZM im Rahmen des Forschungsschwerpunktes «Eliten». Mainz, 2011.

Justi F. Iranisches Namenbuch. Marburg, 1895.

Koshhar R. The Rgvedic Soma Plant // Medicine and Life Sciences in India. New Dehli, 2001.

Kuiper F. B. J. Was the Putica a Mushroom? // Amrtadhārā. Professor R. N. Dandekar Felicitation Volume. Dehli, 1984.

Kullanda S. V. North Caucasian Loanwords in Indo-Iranian and Iranian // Scripta Antiqua. Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры: альманах. Том 3. К юбилею Эдварда Васильевича Ртвеладзе. М., 2014.

Kullanda S. V. External relations of Scythian // Вопросы языкового родства: Международный научный журнал. М., 2014а. № 11 (Вестник РГГУ. № 5 (127)).

Kunze W. Technology Brewing and Malting. Berlin, 2004.

Latyschev B. Inscriptiones Antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini. Graecae et Latinae. Petropoli, MDCCCLXXXV. Vol. I.

Latyschev B. Inscriptiones Antiquae Orae Septentrionalis Ponti Euxini. Graecae et Latinae. Inscriptiones Tyrae, Olbiae, Chersonesi Tauricae, aliorum locorum a Danubia usque ad Regnum Bosporanum. Petropoli, MCMXVI. Vol. I.

Levitt S. H. New Considerations Regarding the Identity of Vedic sóma as the Mushroom Fly-Agaric // Studia Orientalia. Helsinki, 2011. Vol. 111.

Macdonell A. A., Keith A. B. Vedic Index of Names and Subjects. London, 1912. Vol. II.

Mallory J. P., Adams D. Q. The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World. Oxford, 2006.

Mayrhofer M. Etymologisches Wörtenbuch des Altindoarischen. Heidalberg, 1996. Bd. II.

Mees B. Alu and hale // Journal of the Australian Early Medieval Assotiation. 2009. Vol. 5.

Merlin M. D. Archaeological Evidence for the Tradition of Psychoactive Plant Use in the Old Wold // Economic Botany. 2003. Vol. 57. № 3.

Meuli K. Scythica // Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie. Berlin. 1935. Bd. 70. H. 1.

Metzler P. On the religions and political meaning of the sheepskin/fleece on the golden pectarole from Tolstaia Mogila in comparative perspective // Материалы международной конференции «Жречество и шаманизм в скифскую эпоху». СПб., 1996.

Meussdoerffer F. G. A Comprehensive History of Beer Brewing // Handbook of Brewing: Processes, Technology, Markets. Weinheim, 2009.

Mirfendereski G. Homavarka: The potheads of ancient Iran. 17.05.2005 [сайт] URL: http://iranian.com/GuiveMirfendereski/2005/May/Potheads/index.html

Nagler A. Kurgane der Mozdok-Steppe in Nordkaukasien // Archäeologie in Eurasien. 1996. Bd. 3.

Nelson M. Beer in Greco-Roman Antiquity. A Thesis Submitted in Partial Fulfillment of the Requirement s for the Degree of Doctor of Philosophy. June 2001. Vancouver, 2001.

Nelson M. The Barbarian's Beverage. A History of Beer in Ancient Europe. London and New York, 2005.

Nelson M. The Geography of Beer in Europe from 1000 BC to AD 1000 // The Geography of Beer. Regions, Environment, and Societies. New York-London, 2014.

Nelson M. Did Ancient Greeks Drink Beer? // Phoenix. Spring-Summer 2014a. Vol. LXVIII. № 1-2.

Nicholson Ph. T. The Soma Code, Parts I-III: Luminous Visions in RIG VEDA; Soma's Birth & Transmutation into Indra; Visions, Myths & Drugs in the RIG VEDA // Electronic Journal of Vedic Studies. 2002. Vol. 8. Iss. 3.

Nyberg H. 16. The Problem of the Aryans and the Soma: The botanical evidence // The Indo-Iranians of Ancient South Asia: Language, Material Culture and Ethnicity (Indian Philology and South Asian Studies. Vol. I). Berlin-New York, 1995.

Ott J. The Post-Wasson History of the Soma Plant // Eleusis. Journal of Psychedelic Plants and Compounds. 1998. New Series. № 1.

Parpola A., Carpelan Ch. The cultural counterparts to Proto-Indo-European, Proto-Uralic and Proto-Aryan: matching the dispersal and contact patterns in the linguistic and archaeological record // The Indo-Iranian Controversy. Evidence and inference in Indian history. London and New York, 2005.

Parucznik J. The Image of «Drunken Scythian» in Greek Tradition // Proceedings of the 1st Annual International Interdisciplinary Conference, 24-26 April 2013. Azores, 2013.

Péri B. «It is the Weed of Lovers». The Use of Cannabis among Turkic Peoples up to 15 Century // Acta Orientalia Akademiae Scientiarum Hungarica. Budapest, 2016. Vol. 69. Iss. 2.

Rejzek J. Český etymologický slovník. Leda, 2001.

Sacred Drink // Encyclopedia of Indo-European Culture. London and Chicago, 1997.

Sarianidi V. I. Margiana and Soma-Haoma // Electronic Journal of Vedic Studies. 2003. Vol. 9. Iss. 1.

Sarianidi V. I. Necropolis of Gonur. Athens, 2007.

Sataeva L. Plants in Life of the Population of Gonur-Depe (Ancient Margiana) // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология. М., 2014. № 3.

Shah N. C. The Discovery & Mystery of Soma Plant and its Identification // The Scitech Journal. 2014. Vol. 1. Iss. 11. November.

Shah N. C. Soma, an Enigmatic, Mysterious Plant of the Vedic Āryas: An Appraisal // Indian Journal of History of Science. 2015. Vol. 50. № 1.

Sherratt A. 1. Alcohol and its alternatives: Symbol and substance in pre-industrial cultures // Consuming Habits: Drugs in History and Anthropology. London and New York, 1995.

Swamy B. G. L. Sources for a History of Plant Sciences in India II. The Rg vedic Soma Plant // Indian Journal of History of Science. 1976. Vol. 11. № 1.

Taillieu D. Haoma I. Botany // Encyclopædia Iranica. New York, 2002. Vol. XI. Fasc. 6.

Testen D. The Amyrgian Scythians and the Achaemenid Empire // NARTAMONGÆ. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2002. Vol. I. № 1.

The Oxyrhynchus Papyri. Part XV. Edited with translations and notes Bernard P. Grenfell, Arthur S. Hunt. With five plates. London, 1922.

Thompson G. Soma and Ecstasy in the Rgveda // Electronic Journal of Vedic Studies. 2003. Vol. 9. Iss. 1.

Thordarson F. «Horse consecration»: ossetic funeral rites // Материалы VI Международного коллоквиума Европейского общества кавказологов «Нартский эпос и кавказское языкознание». Майкоп, 1994.

Thordarson F. Linguistic contacts between the Ossetes and the Kartvelians; a few remarks // Studies in Caucasian linguistics; selected papers of the eighth Caucasian colloquium. Leiden, 1999.

Touw M. The Religious and Medicinal Uses of Cannabis in China, India and Tibet // Journal of Psychoactive Drugs. 1981. January-March. Vol. 13. № 1.

Ustinova Ju. Lycanthropy in Sarmatian Warrior Societies: the Kobyakovo Torque // Ancient West & East. Leiden-Boston-Köln, 2002. Vol. 1. Nr. 1.

Vasmer M. Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven I: Die Iranier in Sudrüssland. Leipzig, 1923.

Vavroušek P. Miscellanea etymologica. Na okraj nového českého etymologického slovníku // Chatreššar 2002-2003. Ročenka Ústavu srovnávací yazykovedy. Praha, 2003.

Virgil. With an English Translation by H. Rushton Fairelongh. In two volumes. London, New York, MCMXXX. Vol. I.

Warziaty V. Beer in Ritual Practice of the Alans-Ossets // Тезисы докладов на Международной научной конференции по осетиноведению, посвященной 200-летию со дня рождения А. М. Шегрена. Владикавказ, 1994.

Watkins C. Let Us Now Praise Famous Grains // Proceedings of the American Philosophical Society. 1978. Vol. 122. No. 1.

West S. Introducing the Scythians: Herodotus on Koumiss (4.2) // Museum Helveticum: schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft. 1999. Bd. 56. Heft 2.

Widengren G. Die Religionen Irans. Stuttgart, 1965.

Wilson D. G. Plant Remains from the Graveney Boat and the Early History of Humulus Lupulus L in W. Europe // New Phitology. 1975. November. Vol. 75. Iss. 3.

Witzel M. Linguistic Evidence for Cultural Exchange in Prehistoric Western Central Asia // Sino-Platonic Papers. December 2003. № 129.

Wohlberg J. Haoma-Soma in the World of Ancient Greece // Journal of Psychoactive Drugs. 1990. July-September. Vol. 22. № 3.

Zgusta L. Die Personennamen griechichte Städte der nördlichen Schwarzmeerküste. Praha, 1955.

ОБРАЗ ВОЛШЕБНОГО КОЛЕСА В ОСЕТИНСКОМ ЭПОСЕ И ИСТОРИИ

Научные исследования Нартовского эпоса осетин, как и всей Нартиады народов Кавказа, неоднократно проясняли нам мифологические корни отдельных образов, сюжетов и композиций. Одним из таких образов является образ великана, свернувшегося кольцом вокруг костра, в сюжете о борьбе с ним нартовского героя. Композиция свернувшегося вокруг огня великана, сохранившаяся в эпосах адыгских народов, абхазов и балкарцев, надежно определена как воплощение образа солнца. Причем, например, в кабардинском и абхазском эпосах противником Сослана выступает великан со змеиным хвостом, семью головами или дракон. Композиция, в частности, сопоставима со скифскими изображениями свернувшегося в кольцо хищника (Дюмезиль Ж. 1976. С. 73-74, 112, сн. 1; 1990. С. 93-94; Акишев А. К. 1984. С. 48-49, 118-119; Ардзинба В. Г. 1987. С. 145-146; Дзиццойты Ю. А. 2003. С. 109-110; Джапуа З. Д. 2003. С. 55-56; 2016. С. 110-111; Раевский Д. С. 2006. С. 399-400). Такая форма в свою очередь идентична форме мирового змея, маркирующего периферическую зону космоса, семантически тождественную нижнему миру.

Продолжение соответствующих мифологических воззрений представлено уже в аланских древностях. Обращает на себя внимание стилизованное изображением птицы и некоего продолговатого предмета, вокруг которых свернулся в кольцо змей или дракон (видны уши и зубы) с разинутой пастью. Изображение нанесено методом штамповки или тиснения на бронзовых фаларах конской сбруи, плакированных золотой фольгой, из аланского погребения в кургане № 6 возле хут. Октябрьский (Моздокский район, Северная Осетия-Алания). Погребение датируют IV в. н. э. или V в. н. э. (Афанасьев Г. Е. 1975. С. 45; Ковалевская В. Б. 1981. С. 178, рис. 62, 4; 2005. С. 356, рис. 122, 4; Амброз А. К. 1989. С. 27-28, 68-69, рис. 4, 1-4).

Диаметр фалар – 7 см. По их краю проходят два концентрических валика с орнаментом в виде косых насечек. Аналогичный орнамент украшает тело змеи или дракона, образующего третий

концентрический валик. Как отмечают исследователи, некоторые особенности орнамента находят прототипы, например, в лице свернувшихся в кольцо фигур животных на бляшках из «Золотого кладбища» (Прикубанье) и более ранних памятников (Абрамова М. П. 1975. С. 216, рис. 3, 7, 222, рис. 5, 223, 225-226; Полидович Ю. Б. 2001. С. 25).

К сопоставительным материалам уже тогда можно было привлечь и бляшки из впускного погребения I в. н. э. Курджипского кургана. Они представляли собой бронзовую плоскую основу диаметром 2,2 см с наложенным тонким золотым (электр, позолоченное серебро, смесь серебра и золота?) щитком с рельефным декором. В центре бляшки помещено изображение свернувшегося в кольцо льва. Сохранилась бирюзовая инкрустация. Другая подобная бляшка была диаметром 2,6 см. Для указанных находок отмечались и синхронные параллели (Галанина Л. К. 1973. С. 49, рис. 1, 7-8, 52-53).

Изображение свернувшегося в кольцо вокруг птицы змея или дракона на октябрьских фаларах можно сопоставить с осетинским (дигорским) эпическим сказанием о путешествии наделенного чертами солнечного героя Сослана в подземный мир мертвых. На обратном пути герой видит ползущего по дереву к птенцам орла змея-«руймона». Сослан убивает «руймона». В благодарность за спасение птенцов орел выносит его на землю из-под семи подземелий (НК. 2004. С. 545-547).

Октябрьская находка, видимо, позволяет обратить внимание и на некоторые другие материалы. Исследователи справедливо отмечали, что зеркала у многих народов, в том числе у древних ираноязычных кочевников, символизировали систему мироздания и были связаны, в том числе, с солярными представлениями. С другой стороны, известно, что использование инокультурных образов и сюжетов происходило только в случае их восприятия и переосмысления через собственные мифо-религиозные представления. В таком ракурсе привлекает внимание раннее появление китайских зеркал на Нижнем Дону и Кубани, что могло быть связано с открытием в результате деятельности аланов северного маршрута Шелкового пути. На данных зеркалах отмечаются рас-

положенные по кругу, разделенному валиками с косыми насечками, стилизованные изображения драконов с иволгой и фениксом (Гугуев В. К., Трейстер М. Ю. 1995. С. 143-145, 146-147, 151). Бросается в глаза само сочетание образов дракона и птицы.

Непосредственно предшествующими образцам из катакомбы № 6 у хут. Октябрьский сегодня можно признать фалары, изготовленные из бронзового листа, от конской сбруи из тайников во входных ямах катакомб Бесланского могильника (Правобережный район, Северная Осетия-Алания). Они плакированы золотой фольгой, края которой подгибались под основания, и заполнены пастой темно-коричневого цвета. На пасту наложены куски кожи, вырезанные по размерам фаларов. По определению исследователей, конструкция сбруйных наборов, в которые они входят, отражает позднесарматские традиции, тогда как стилистика изображений на накладках и фаларах и размеры фаларов свидетельствуют о сохранении среднесарматских традиций. Эта группа вещей датируется первой половиной-серединой III-IV вв. н. э., с теоретической возможностью опускания нижней границы до II в. н. э. (Дзуцев Ф. С., Малашев М. Ю. 2015. С. 44, 49-50).

На четырех фаларах из катакомбы кургана № 150, диаметром 12 см, представлено тисненное на золотой фольге рельефное изображение свернувшегося в кольцо змея или дракона. Вокруг него располагаются четверо животных, определяемых авторами первой публикации их изображений как волки (Сокровища Алании. 2011. С. 128-129, илл. 147, 130-131, илл. 148а, 136, илл. 151). Последнее определение не представляется убедительным. Впоследствии было уточнено, что двигающиеся против часовой стрелки животные разделены попарно на два вида. Первый представлен существом с выраженной гривой, изогнутой дугой спиной, опущенным и изогнутым хвостом, второй – с прямой спиной, с поднятым и направленным вперед хвостом, оканчивающимся головой хищника, с тремя когтями или тремя пальцами (Дзуцев Ф. С., Малашев М. Ю. 2015. С. 17, рис. 5, 1, 17, 3, 18, 1).

Возможно, первый тип передает схематичное изображение, например, львов, что напоминает об изображениях на курджипских бляшках. Иные их схематичные изображения представлены

на прямоугольных бляшках конской сбруи из упоминавшейся катакомбы № 6 у хут. Октябрьский. В митраизме лев олицетворял огонь, фарн, Митру (Акишев А. К. 1984. С. 49-50). У другого типа явно фантастического существа также передана грива, хоть и в несколько иной схеме. По краю фаларов проходит концентрический валик с орнаментом в виде косых насечек («елочка»). Кроме того, на одном фаларе, диаметром 7,8 см, в центре представлено изображение все того же змея или дракона, вокруг которого против часовой стрелки двигаются четверо псовых, по определению авторов публикации, существа (Дзуцев Ф. С., Малашев М. Ю. 2015. С. 17-18, 52, рис. 5, 3, 22, 1).

В центре четырех фаларов из катакомбы кургана № 186 того же Бесланского могильника помещено изображение мужского лица анфас. Вокруг него, по мнению авторов публикации, располагается стилизованное изображение свернувшегося волка (Сокровища Алании. 2011. С. 124-125, илл. 141а, 142а). По краю фалара проходят два концентрических валика с орнаментом в виде косых насечек. Тело свернувшегося вокруг личины существа также украшено косыми насечками (Рис. 1), что создает аналогичную изображению на фаларе из катакомбы у хут. Октябрьский композицию из трех концентрических валиков. Скорее, как было уточнено впоследствии, свернувшееся вокруг личины существо представляет собой не волка, а дракона (Дзуцев Ф. С., Малашев М. Ю. 2015. С. 25-26, рис. 9, 1, 26, 1, 27, 1, 3).

Из разрушенной катакомбы Бесланского могильника происходит еще один соответствующий фалар (Сокровища Алании. 2011. С. 126, илл. 143а), диаметром 11,5 см. По мнению авторов публикации, содержащий, по аналогичной схеме с драконами, стилизованное изображение свернувшегося волка, грызущего свои задние ноги. Вокруг него против часовой стрелки движутся пять грифонов, вновь двух типов (Дзуцев Ф. С., Малашев М. Ю. 2015. С. 30-31, рис. 13, 1). Связь образа грифона с огненно-солярной стихией неоднократно отмечалась различными исследователями.

В целом, в круг сопоставительных материалов следует ввести и дореволюционную находку, возможно, происходящую из аланской катакомбы, которая была обозначена как «бронзовая золоче-

ная бляха из Чми Императорского Эрмитажа» (Толстов И., Кондаков Н. 1890. С. 122, рис. 138). Впоследствии ее определяли как дробницу диаметром 7,6 см с изображениями фантастических животных и украшением центра круглой сероватой вставкой, прикрытой стеклом. Она сопоставлялась с другой дробницей, представлявшей собой круглую плоскую бронзовую основу, покрытую известковой массой и серебряным листом (Уварова П. С. 1900. С. 120, таб. LXI, 5). Определение «привеска-дробница» было принято и отдельными современными исследователями (Дзаттиаты Р. Г. 1992. С. 19, таб. XVIII, 2).

Образ свернувшихся в кольцо чудовищ на аланских фаларах, учитывая солярный характер воплощаемых в них идей, находит себе прямую параллель в образе небесного солнечного колеса Нартовского эпоса осетин. Единожды, в сказании, записанном в Дигории (Северная Осетия-Алания), данное колесо носит название Руймони Цалх (НК. 2004. Ф. 640) – Колесо Руймона. Оно названо по имени чудовищного существа Руймона, наделенного змееобразными чертами. Такой «руймон», как отмечалось выше, фигурирует в сказании о путешествии в иной мир Сослана.

Поэтому вполне приемлемым представляется давнее решение об изображении именно Руймона на фаларе из аланской катакомбы № 6 у хут. Октябрьский. К числу его воплощений относили и изображения на «футлярчике» из Хохлача, на фаларе конской сбруи из погребения «скептуха» № 1 у с. Косика (Яценко С. А. 1992. С. 74-75; 1992а. С. 200). К подобному образу, видимо, следует теперь отнести и изображения на бесланских фаларах. Вполне вероятно, что близкие представления существовали и у сарматов. Так, на сосуде из погребения № 12, кургана № 2 у хут. Донской нанесена пиктограмма – лучистое солнце, окруженное серпантином. Полагается, что серпантин может рассматриваться как символ змеи или небесной реки (Дзиговский А. Н., Островерхов А. С. 2010. С. 158).

Образ Руймона занимал особое место в представлениях осетин-дигорцев. Согласно этим представлениям, души умерших в Стране мертвых стареют так же, как и люди на земле. Но на земле периодически рождается чудовищный змей Руймон, который мо-

жет принести страшные бедствия людям, если успеет прозреть. Поэтому Уорс Йелиа (Белый Илья) спускает с неба цепь, окруженную облаками, накидывает ее на шею Руймона и тянет его вверх. По другому варианту сказания, Йелиа исполняет приказание Верховного Бога, а цепь специально изготавливает бог-кузнец Курд-Алагон. Когда Руймон доходит на цепи до неба, небесные силы мечами отрубают у него куски и раздают мертвым. Те из них варят себе взвар и, вкусив его, снова молодеют. Из костей и шкуры Руймона мертвые изготавливают плетень (Миллер В. Ф. 1992.С. 479-480; 2008. С. 494; Гарданти М. Q. 1893-1924. Л. 43-46). Краткий вариант сказания, в котором на месте Руймона представлен Зариаг калм (зарийская змея), известен и осетинам-иронцам (Кайтмазов А. 1889. С. 15). Согласно дигорским легендам и мифам, Руймон представлялся некогда летающим по небу или ему в определенной степени уподоблялся Отец-Небо (Гарданти М. Q. 1893-1924. Л. 9-12; Гатцук В. 1913. С. 296).

Образ Руймона давно привлек к себе внимание исследователей (Дарчиев А. В. 2015. С. 129-133; 2015а. С. 67-69; 2015б. С. 57-61; 2015 в. С. 70-73), усматривавших различные фиксации данного образа, в том числе, в археологических памятниках. Прежде всего, ими было отмечено воплощение данного сказания на антропоморфной стеле Дука-Бека с р. Этоко (Пятигорье, Ставропольский край, Северный Кавказ). Параллель же самому образу справедливо усматривали в сведениях иранского эпоса о чудовищном Ажи-Даххаке, подвешенном в жерле священной горы Демавенд (Миллер В. Ф. 1893. С. 124-126; Уварова П. С. 1900. С. 22-23), и в образе чудовищного вишапа армянской мифологии (Халатьянц Г. А. 1885. С. 150-151, сн. 2). Мотив огораживания пространства в Стране мертвых плетнем из костей и шкуры Руймона соотносится с отмечавшейся формой мирового змея, маркирующего периферическую зону космоса.

В некоторых сказаниях Нартовского эпоса осетин небесное колесо разбивается на две части и вкапывается в изголовье и у ног убитого им нарта. Данный образ сопоставлялся с разломанными колесницами при захоронениях скифов и сарматов и сообщением Геродота (Herod. IV, 72) об укреплении чучел коней на двух

половинах колеса при погребении скифских царей (Клейн Л. С. 1975. С. 24). К этому семантическому ряду относят и предание о гибели Йимы, распиленного пополам братом Спийтуром или драконом Ажи-Дахакой, и роль колеса в культе Митры (Бессонова С. С. 1983. С. 19). Колеса от повозок закрывали вход в скифских погребениях Толстая и Гайманова Могилы, использовались в сарматских погребениях Южного Урала. Такое колесо, например, представлено также в женском погребении № 2 у с. Косика.

Определение солнечного колеса как Колеса Руймона является единственным во всех известных на сегодня вариантах осетинских сказаний. Возможно, мы имеем в его лице счастливый случай сохранения самого древнего зооморфного образа. Только единожды, в одном из сказаний о гибели нарта Батраза, небесное колесо превращается в кабана (НК. 2011. Ф. 425). Данное превращение вполне находит себе объяснения (Туаллагов А. А. 2014. С. 311-327) в рамках все того же солярного культа (кратко отвлекаясь от темы, заметим, что некоторые современные «наблюдения» (Акиева П. Х. 2016. С. 58; 2016а. С. 62) являются дезинформацией).

Исследования специалистов надежно устанавливают факт того, что волшебное колесо Нартовского эпоса осетин, предстающее охваченным пламенем, является символом солнца, и не «в определенном смысле», как посчитали некоторые современные авторы (Фидарова Р. Я., Кайтова И. А. 2015. С. 208). Ж. Дюмезиль в данной связи приводит параллели в лице галльского бога солнца с колесом и европейские обряды с использованием горящего колеса в дни равноденствия и солнцестояния. Ученый указывает, что решающим для определения колеса как символа солнца является отождествление его хозяина с Иоанном Крестителем, тогда как в Европе в день его почитания в июне, к Иванову дню или непосредственно в этот день, отмечали крупнейшие праздники «Полыхающих колес». В этот день в Дигории справляли праздник у могилы солнечного героя, нарта Сослана, возле которой некогда находился большой медный крест.

Если в осетинском эпосе колесо обладает волшебными свойствами, то, например, в эпосе кабардинцев оно их не имеет и

предстает механическим предметом со стальными зубьями. Но здесь оно сохраняет черты обрядовых колес древности, используясь как игровой снаряд, скатываемый с горы. Борьба же Сослана, солнечного героя, с «солнечным колесом» не должна удивлять, если вспомнить легенду о борьбе солнечного Митры с Солнцем (Дюмезиль Ж. 1977. С. 74-76; 1990. С. 73-74, 76-78, 83; Клейн Л. С. 2004. С. 306, 307; Thordarson F. 2006. S. 220-221; Чибиров Л. А. 1984. С. 72-73; 2008. С. 68, 69; 2008а. С. 80; Грисвар Ж. 2003. С. 44-48; 2013. С. 50-53; Вьель К. 2003. С. 180; Гаглойти Р. Х. 2014. С. 61-62). Последнее замечание делает, как минимум, недоразумением заявления некоторых современных авторов: «Но тут есть неурядица: как это солярный герой вдруг гибнет от солнца!» (Дахкильгов И. А. 2012. С. 572).

Кроме того, следует отметить, что в осетинском эпосе колесо также предстает изготовленным из чистой стали. Интересно, что форма металлического колеса со стальными режущими зубьями находит себе параллель в раннесарматских древностях II-I вв. до н. э. Так, известны серебряные конские фалары, диаметром 3,5 и 4 см в форме колеса. Такое колесо имеет восемь спиц и четырнадцать закругленных выступов по внешнему краю обода (Симоненко О. 2004. С. 121, рис. 2.b). Данные фалары могут быть сопоставлены, например, с четырьмя бронзовыми бляхами на более ранней конской сбруе IV-III вв. до н. э., найденной в поле одиночного кургана Яковлевка II (Башкирия). Они представляли собой колеса диаметром 4,3 см с шестью спицами и двадцатью тремя выступами по внешней стороне обода (Сиротин С. В. 2015. С. 247, 247, рис. 2, 1). Интересно, что подобные колесики-амулеты, с шестью спицами и выступающими втулками, видимо, входившие в состав головных украшений женщин, в это время известны в Европейской Скифии (Петренко В. Г. 1978. С. 39, 115, таб. 27, 41, 44).

Возможно, отголосок фигурирования ранее колеса в осетинских сказаниях и в качестве игрового снаряда сохранился в эпизоде о споре нартов за волшебную чашу Амонга. В нем Батраз упрекает Созырыко, что когда колесо напустилось на него и предложило поставить под удар лоб, то он моргнул во время удара (НК. 2005. С. 574). В сказаниях о гибели героя, Созырыко так по

очереди подставляет под удар колеса, в соответствии с его требованиями, различные части своего тела (НК. 2004. С. 605-606, 633-634). Однако не исключено, что данный сюжет отражает уже отдельное влияние нартовских сказаний адыгоязычных народов или оба варианта восходят к единому прототипу. Собственно, мотив противостояния-состязания солнечных героев в образе колеса восходит к общеиндоевропейской традиции (Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. 1984. С. 720-721; Иванов Вяч. Вс. 2004. С. 377, сн. 87). Интересующий нас миф отразился не только в нартовских материалах осетин, но и в других осетинских преданиях (Дзиццойты Ю. А. 2003. С. 136, сн. 546).

Взаимосвязь нартовских сказаний у осетин и адыгоязычных народов проявляется и в следующем. Известно, что с золотоносными Рипейскими горами древних легенд прямо сопоставима златоглавая гора Харайти, Хара Березайти («Высокая Хара») иранской традиции. На вершине этой горы божества построили дворец для солнечного Митры. В осетинском эпосе известен Хæрами (Хæрани) туппур – «Харамский холм».

Но особую роль данный объект стал играть в эпосах адыгоязычных народов. Здесь представлена Харам уашха («Харам гора», «Славная Харам», «Золотой курган»), Харам-Тоба. С этой горы нарты и скатывают свое железное колесо во время игр-соревнований. На ее вершине хранит огонь одноглазый великан, свернувшийся в кольцо, живет бог плодородия Тхаголедж (Дзиццойты Ю. А. 1992. С. 54). Заметим, что именно на Харамском холме в осетинском эпосе Колесо Балсага перерезало ноги спящему Сослану (НК. 2004. Ф. 597).

Авторы публикации бесланских фаларов обратили также внимание на две железные сбруйные накладки, плакированные серебряной фольгой. На них размещено по четыре стилизованных изображения ежей, изготовленных на бронзовой основе и плакированных золотой фольгой. Использование такого редкого образа сопоставляется с предметами восточного происхождения из погребения № 1 «скептуха» у с. Косика (Дзуцев Ф. С., Малашев М. Ю. 2015. С. 19-20, 49, рис. 5, 2, 17, 2, 21). В осетинской традиции еж предстает мудрым животным. В осетинском эпосе

он даже дает советы Сослану при жизни. В сказании о гибели Сослана отмечается эпизод о благословении умирающим солнечным героем некоторых животных. В одном из вариантов Сослан благословляет ежа и завещает ему свои усы. Возможно, этот сюжет и имеет какую-то связь с теми представлениями, которые позволили изобразить ежа-ушастика вместе с грифонами на золотых пряжках и наконечнике из погребения № 1 у с. Косика.

Истоки мотива ежа, являющегося священным животным «Авесты», предположительно лежат в культуре восточных регионов (Штейн В. Ф. 1968. С. 269-272, Дворниченко В. В., Федоров-Давыдов Г. А. 1993. С. 172, рис. 19, 173-174). Упомянутые изображения и нартовский сюжет напоминают также об осетинских представлениях об огненной природе мужских усов, а также о нартовском сказании о шитье шубы Сослана из усов, бород и волос нартов. Последней деталью шубы стали золотые волосы Мукары, сказание о борьбе с которым Сослана также входит в круг древних солярных представлений (Дзиццойты Ю. А. 1992. С. 209; Туаллагов А. А. 2001. С. 84-85).

Предпринимались и попытки отрицать солярный характер образа небесного колеса эпических сказаний. Взамен им предлагались иные интерпретации (Алборов Б. А. 1968. С. 142-180; Техов Ф. Д. 1985. С. 60, 64). Их было нейтрально предложено воспринимать как историческое толкование в отличие от прежних мифологических толкований (Хадарцева А., Хамицаева Т. 1979. С. 8). Однако представленные интерпретации только таковыми и являются и не могут быть приняты как научно обоснованные положения.

Нет необходимости сегодня воспроизводить данные интерпретации (Цгоев Х. Ф. 2015. С. 359-360), причем, приписывая их другим исследователям, которые лишь суммировали известные на тот момент исследовательские решения (Бязырты А. 1992. С. 56-58). Подобные исторические интерпретации предпринимались и другими исследователями (Клейн Л. С. 1975. С. 23-24; Кузнецов В. А. 1980. С. 128), но они явно ошибочны. То же касается примеров прямолинейного сопоставления Колеса Балсага со средневековыми орудиями казни – колесования (Кузнецов В. А.

1980. С. 129; Чибиров Л. А. 1984. С. 76; 2008. С. 69; 2008а. С. 82), игнорирующие мифологические истоки данного образа и сюжета его противостояния с нартовским героем. Также полагали, что сведения одного из информаторов о том, что осетинские куырысдзау сражались с душами умерших за урожайные семена «круглым, вроде мяча, предметом» (Гаглоева З. Д. 1958. С. 160), трактуемым как круглое оружие, может представлять собой реминисценцию мифа о гибели нартовского Сослана от Колеса Балсага (Вертієнко Г. В. 2010. С. 121-122; 2013. С. 139). Данный вывод, как представляется, нуждается в соответствующем обосновании. Сложно принять и сопоставление Колеса Балсага с луком (Бесолова Е. Б. 2015. С. 126), а его названия – с именем хазарского полководца (Коковцов П. К. 1913. С. 13, сн. 2).

Предлагались и другие исторические параллели для определения истоков формирования образа небесного колеса в осетинском (Кузьмина Е. Е. 1990. С. 38; 1994. С. 191; 2002. С. 115; Цимиданов В. В. 2007. С. 20-21) и кабардинском (Котляровы М. и В. 2013. С. 79-83) эпосах. Но, в целом, следует согласиться с решением исследователей о колесе нартовских сказаний осетин как символе солнца (Абаев В. И. 1982. С. 38-40; Abaev V. I. 2002. P. XIX-XX). В его пользу справедливо приводятся и дополнительные аргументы (Дзиццойты Ю. А. 2003. С. 134-137).

Особое внимание привлекает к себе появляющееся в центре фалара из катакомбы кургана № 186 Бесланского могильника изображение мужского лица. Сами личины не являются чем-то необычным для конских блях, встречаясь в более раннее время на образцах с иных территорий. Такие образцы могут восходить к кельто-фракийским образцам (Мордвинцева В. И. 2001. С. 111-113; Малашев В. Ю., Дзуцев Ф. С. 2016. С. 180), но иметь и собственное осмысление. Они достаточно небольшие, штампованы из тонкого листа бронзы. Диаметр – 4,2 см, 5,2-5,6 см, 6-7 см. По краю блях проходит 1 или 2 валика, украшенные насечками. На некоторых образцах второй валик окружает непосредственно личины (Симоненко А. В. 2004. С. 119, рис. 1. h; 2010. С. 170, 172-173, 171, рис. 140, 13, 174, рис. 143, 144). Они относятся к оголовью конской сбруи. Образцы из катакомбы у хут. Октябрьский

отнесены к нагрудной части конской сбруи (Абрамова М. П. 1975. С. 223). Также к нагрудной части конской сбруи отнесли четыре фалара из катакомбы № 150 Бесланского могильника. Одиночный фалар меньшего размера отнесен к оголовью конской сбруи (Дзуцев Ф. С., Малашев М. Ю. 2015. С. 52, рис. 29).

Упоминавшееся выше сообщение Геродота о выставлении чучел коней при погребении скифских царей на двух половинах колеса наводит на мысль о погребальном обряде в рамках солярного культа, что вполне соответствует, по мнению исследователей, семантике индоарийского обряда asvametha, когда перед закланием конь привязывался к шесту, на вершине которого укреплялось колесо. В обряде asvametha, представляющем и прямые параллели к осетинскому обряду посвящения коня покойнику, особое внимание уделялось частям тела коня, аналогии чему видят и в скифской традиции. Части тела жертвенного животного соотносились с различными сферами мироздания и стихиями. В продолжение данных представлений в «Брихадараньяка-упанишаде» голова отождествлялась с утренней зарей, а глаз – с солнцем (Туаллагов А. А. 2011. С. 54-55, 58, 177, 178, 194-195, 200). Голова коня соотносилась с огненной стихией, что сохранялось, например, и в славянской традиции (Иванов В. В., Топоров В. Н. 1974. С. 220-221).

О связи в аланской традиции изображений личин с идеей солярного начала, кроме упомянутого фалара из катакомбы № 186 Бесланского могильника, прямо свидетельствует бронзовый амулет диаметром 3,8-4 см из Змейского катакомбного могильника X-XIV вв. (Северная Осетия-Алания) (Рис. 2). Аналогичный амулет представлен среди экспонатов археологической коллекции Нижне-Архызского городища (Сокровища Алании. 2011. С. 226, илл. 322; Археологическая коллекция. 2010). В 1986 г. в составе материалов разрушенных катакомб IX-X вв. на окраине с. Дуба-Юрт (Чеченская Республика) был обнаружен кольцевидный амулет с необычной личиной (Мамаев Х. М., Савенко С. Н. 1988. С. 22, 23, рис. 8, 18). Не исключено, что данное изображение имело иные мифологические истоки, но могло по-своему восприниматься в аланской среде.

Исследователи обратили внимание на бронзовые псалии (Рис. 3) с сохранившимся железным стержнем из Верхнекобанского могильника (Северная Осетия-Алания) из собрания К. И. Ольшевского, диаметром 9,8 и 9,6 см (Брилева О. А. 2012. С. 190). Впервые они были описаны как литое бронзовое колесо диаметром 7,5 см с шестью спицами, каждая из которых в месте соединения с ободом украшалась изображением головы анфас. Полагалось, что мы имеем дело с собственно колесом (Уварова П. С. 1900. С. 82, таб. CXXII, 3).

До сих пор некоторые исследователи относят псалии к образцам кобанской культурно-исторической общности. С одной стороны, их считают семантически связанными с солярными представлениями древних кобанцев, а, с другой стороны, соответствующими антропоморфному образу осетинского эпоса – «колесу Барсага (Балсага)» (Чшиев Х. Т. 2007. С. 248; 2012. С. 84). Данное сопоставление рассматривается в общем ряду с образцами солярных колесовидных привесок кобанской культурно-исторической общности (Чшиев Х. (В.) Т. 2014. С. 110, 111, ил. 1, 7).

Недавно и другие исследователи вновь обратили внимание на данную находку и на соответствующее смысловое сопоставление с образом волшебного колеса осетинского эпоса, хотя первоначально отнесли его к числу сугубо гипотетических (Романова Г. Б. 2010а. С. 309). Насколько можно понять, находка ошибочно интерпретируется как солнечный амулет (Романова Г. Б. 2010. С. 98, рис. 4, 1, 99; 2010а. С. 308; 2015. С. 66). Ее происхождение связывается с аланскими катакомбами из некрополя Кобани и рассматривается как указание на бытование нартовских сказаний в аланском обществе в VIII-IX вв. Причем, данное решение определяется мнением В. А. Кузнецова (Романова Г. Б. 2014. С. 62-64, прил. I, рис. 27, 1; 2015. С. 65, 201, рис. 28, 1; 2015а. С. 24-25; Чибиров Л. А. 2016. С. 113).

На самом деле, В. А. Кузнецов в работе, на которую ссылаются, просто датировал данные катакомбы VIII-IX вв. (Кузнецов В. А. 1962. С. 23) вслед за другими исследователями (Деопик В. Б. 1958. С. 624, сн. 1). О самой находке и ее вероятной связи с катакомбами в работе ни на одной из указанных страниц

речи не шло, как не шло речи, вообще, о катакомбах Кобани на других указанных страницах (Кузнецов В. А. 1962. С. 27, 152). Аланская атрибуция находки была произведена в другой работе В. А. Кузнецова (Кузнецов В. А. 1980. С. 128, сн. 53).

Продолжением сопоставления предлагается считать (Романова Г. Б. 2014. С. 64, прил. I, рис. 27, 2) находку бляхи из Камунта (Северная Осетия-Алания). Она определяется как серебряная бляха с позолотой, с допуском, под вопросом, ее рассмотрения также как амулета (Романова Г. Б. 2010. С. 99; 2015. С. 66). Данное решение справедливо привлекло внимание других специалистов (Савенко С. Н. 2014. С. 84).

Согласно первоначальному описанию находки (Рис. 4), некогда купленной у Б. Дзилихова, круглая бляха диаметром 9 см представляла собой тонкий серебряный с позолотой лист на толстом известковом основании. В ее центре представлено само колесо с восемью спицами, обод которого украшен косыми насечками. Образованные между спицами ячейки заполнены блестящей стекловидной массой. Вокруг колеса изображено восемь человеческих голов анфас, а по краю бляхи проходит концентрический валик, украшенный насечками (Уварова П. С. 1900. С. 308, рис. 239). В настоящее время данная находка определяется как бронзовая фибула-брошь диаметром 8,3 см на карбонатной формовочной массе и датируется V-VI вв. (Аланский всадник. 2005. С. 45, илл. 91). Ее представляют как цельнолитую бляху диаметром 7,5 см и датируют VI в. н. э. (Абрамова М. П. 1975. С. 224; Мошинский А. П. 2010. С. 188, № 254, 199; Брилева О. А. 2012. С. 179-180).

Трактовка псалиев как образцов кобанской культуры основана на их датировке первой половиной I тыс. до н. э. Она принимается сегодня некоторыми исследователями, пытающимися ввести псалии в ряд оригинальных сопоставлений (Наков Ф. Р. 2010. С. 76). Вместе с тем, отмечалось, что подобное парциальное изображение головы довольно редкий случай для таких древностей, которым чаще присуще изображение человеческой фигуры во весь рост. Одновременно предлагалось и решение по семантике изображений. Псалии, как и другие предметы в форме бронзовых колес в составе конской узды, рассматривались как отражение в

сознании древних связи понятий «колеса» и «солнца». Спицы от колеса псалиев рассматривались как символы лучей. Также отмечалось, что во многих культурах Востока изображение колеса в скульптурных, архитектурных и иных памятниках свидетельствовало о причастности произведения к культу солнечного божества (Доманский Я. В. 1984. С. 66, 78, ил. 182-184).

В таком контексте датировку псалиев предлагалось определять за счет объединения с идеей передачи редуцированного изображения в круге с навершием из Мцхета VIII-VII вв. до н. э. Сопоставляя находку со временем появления редуцированных изображений головы животного на навершиях (рубеж VII-VI-IV вв. до н. э.), предлагалась широкая датировка – VIII-IV вв. до н. э. и узкая датировка, учитывающая ряд стилистических особенностей изображений, – VII в. до н. э. (Брилева О. А. 2009. С. 174, рис. 1, 7, 175). Однако вскоре теми же исследователями было справедливо отмечено, что отсутствие иных аналогий среди материалов того периода, наличие сопоставимых материалов в раннесредневековый период указывает на принадлежность псалиев к аланскому периоду и к аланской культуре, с датировкой в пределах VI-IX вв. н. э. (Брилева О. А. 2012. С. 190-191, 341, кат. 434, 345, кат. 455).

Указанные выше сарматские колесовидные образцы препятствуют попытке (Чшиев Х. (В.) Т. 2014. С. 109-111; Шестопалова Э. Ю. 2016. С. 10) однозначно трактовать соответствующие аланские образцы лишь как производные от колесовидных привесок кобанской культурно-исторической общности. Сложно однозначно полагать такую преемственность для всех аланских образцов с антропоморфными элементами, особенно с личинами. Подобные выводы могут основываться на наблюдениях о линии развития металлических амулетов на Кавказе от эпохи бронзы и раннего железа до раннего средневековья (Ковалевская В. Б. 1981. С. 87; 2005. С. 172) только при установлении конкретной линии преемственности. Для тех же колесовидных амулетов кобанских и аланских древностей наблюдается заметный хронологический разрыв. В целом же, следует полагать, что появление отдельных типов аланских амулетов могло происходить, в том числе, и под

различным инокультурным влиянием (Ковалевская В. Б., Албегова З. Х., Евсюков А. В. 2010. С. 4; Албегова (Царикаева) З. Х., Ковалевская В. Б. 2012. С. 109-122).

Необходимо отметить, что, по мнению специалистов, фибула-брошь из Камунта типологически сопоставима с другими фибулами, обнаруженными на Кавказе, но для них декор в виде масок не характерен. Первая кавказская параллель усматривается в золотой накладке в виде лица анфас, точнее, маски, из погребения аланского вождя в кургане № 13 могильника Кишпек (Кабардино-Балкария) рубежа III-IV вв. (но отметим и фалар из катакомбы № 186 Бесланского могильника и иные находки (Сокровища Алании. 2011. С. 158, илл. 179) – А. Т.). Схожие маски происходят с севера Европы (Иллеруп, Вимоз, Ныдам), где они изготавливались из серебра с позолотой и служили накладками на щиты. Маски («мертвые головы»), похожие на камунтские, отмечаются на медальоне из клада I середины V в. н. э. в Силадьшомйо (Шимлеул-Сильваней) Трансильвании, изготовленном в 367/375-383 гг. н. э. Полагают, что мы имеем дело не с германским признаком, а с сохранением в Трире, месте его изготовления, мотива кельтского искусства III-II вв. до н. э. Такие медальоны служили наградами вождям варваров за заслуги перед Римской империей.

Сохранение кельтской традиции наблюдается не только на камунтской фибуле-броши, но и, например, на трехлепестковой фибуле из погребения № 23 могильника Богебьерей 275-310/320 гг. с острова Фюн. Причем, помимо схожести ликов наблюдается и общность техники изготовления декора (тиснение) и обильное использование рубчатого орнамента. По мнению исследователей, вырисовывается картина движения каких-то германских племен между Нижним Рейном-Ютландией-Южной Скандинавией-Северным Причерноморьем – Кавказом (Левада М. Е. 2006. С. 215-217, 250, рис. 23; Щукин М. Б. 2005. С. 363-369). Заметим, что «мертвые головы» окружают на медальоне портрет императора Грациана, который был поклонником аланов, держал при себе аланский отряд телохранителей, любил стрелять из лука и носил аланскую одежду.

Сегодня к находкам из Камунта и Кобани может быть добавлена находка фибулы-броши (Рис. 5) из подземного склепа № 1 (2010 г.) VII в. памятника Харбас 1 (Зольский район, Кабардино-Балкария). Она представляет собой латунную пластину в форме цветка с восемью полукруглыми листьями. Листья украшены желтоватыми стеклянными вставками в виде одинаковых рельефных мужских лиц анфас, оттиснутыми в одночастную форму. Вставки закреплены на мастику, окрашенную желтым цветом, а сверху – накладками из тонкого листового серебра, оттиснутыми по рельефной форме и вызолоченными амальгамным способом. Накладки прикреплены к пластине маленькими медными гвоздиками с декоративными полусферическими головками (Садыков Т. Р., Курганов Н. С. 2016. С. 209, 218, рис. 18, 219).

Возможно, в свете наших сопоставлений следует привлечь внимание и к некоторым материалам уже упоминавшегося «Золотого кладбища» (Прикубанье). Здесь в подкурганных катакомбах №№ 33 и 38 у ст. Усть-Лабинская, согласно отчетам о раскопках 1902 г. Н. И. Веселовского, были обнаружены медные кольца с человеческими головками (фигурами) (ОАК. 1904. С. 81, рис. 176, 82). По уточненным данным, в катакомбе №33 мы имеем дело с двумя массивными литыми бронзовыми кольцами, диаметром 5,5 см, к которым были припаяны отдельно отлитые мужские головы. Аналогичное одно кольцо диаметром 6,5 см представлено в катакомбе № 38 (Гущина И. И., Засецкая И. П. 1995. С. 66, 69, 141, таб. 42, 386, 144, таб. 45, 425).

Некоторые исследователи, предполагая усматривать в них навершия ритуальных столбов II в. н. э. и находя им другие параллели, считали возможным трактовать их как изображения трех различных божеств, включая солярное божество. Указывалось также на различные три персонажа осетинского эпоса (Яценко С. А. 1992. С. 67; 1992а. С. 200). Для солярных аланских амулетов приводились иные зооморфные прототипы (Яценко С. А. 1992. С. 75). Но, возможно, данные наблюдения в сопоставлении с материалами осетинского эпоса, прежде всего, следует также отнести к образу небесного солнечного колеса. Рассмотрение же усть-лабинских находок как наверший ритуальных столбов напо-

минает об образе столба, увенчанного колесом в индоарийском обряде asvamedha.

Привлекает к себе внимание и находка массивной серебряной пряжки из Ялты (Крым), верхний щиток и язычок которой были позолочены. Общая длина пряжки – 10,7 см, ширина кольца – 7,1 см, сечение кольца – 1 см, ширина верхней пластины щитка – 6,7 см, длина язычка – 5 см. Язычок литой, его основание украшено рельефным изображением мужского лица анфас, окончание – изображением головы барана. Методом гравировки и чернения на верхней пластине нанесено в центре изображение триквестра, окончания которого, как полагали некоторые исследователи, имеют вид голов коней на длинных шеях.

Головы расположены вокруг солярного знака в виде трехлепестковой розетки, лепестки которой символизируют солнечные лучи. Такие же трехлепестковые розетки изображены под головами. Вся композиция помещена внутрь малого круга, содержащего, видимо, и иные солярные знаки. Как отмечают исследователи, подобная символика была широко распространена в Персии и связывалась с культом огня. Между малым кругом и краем пластины по кругу нанесены, по мнению некоторых ученых, изображения восьми человеческих голов, заключенных, в древесные листы. Между ними нанесены другие солярные знаки.

Известные аналогии пряжки изготовлялись в провинциальных римских мастерских для варваров в V в. н. э., что, как полагают, не исключает их изготовление и самими варварами по римским образцам. Отмечаются стилистические отличия изображения человеческого лица от иных подобных европейских изображений и сближение с восточными древностями Закавказья и Персии кушано-сасанидской эпохи. С теми же корнями связывают и изображения на щитке, имеющими аналогии, в том числе, в скифских и аланских древностях. В результате следует вывод, что ялтинская пряжка могла быть изготовлена в V в. н. э. в сарматоаланской среде Северного Причерноморья (Баранов И. А. 1975. С. 271-275).

Другие исследователи, не отменяя предложенного решения, отнесли, что представляется вполне обоснованным, пряжку к

образцам изделий мастерских, работающих под заметным скандинавским влиянием. Но если для изображений змей, а не человеческих лиц, якобы вписанных в листики, приводятся возможные скандинавские фольклорные параллели, то для триквестра определяется изображение голов драконов, а не лошадей, что сопоставляется с популярными в то время изображениями дракона в римской армии (Левада М. 2010. С. 78-85; Levada M. 2011. P. 120). Мы не будем забывать об аланском влиянии, например, на появление в римской армии драконообразных штандартов. Сама пряжка, изготовленная в провинциально-римском ювелирном центре, работавшем в явной скандинавской манере, отвечала вкусам и представлениям тех же аланов. Семантика же изображений на пряжке вполне могла восприниматься, например, аланами как относящаяся к образу, соответствующему и образу осетинского Колеса Руймона.

Таким образом, данный вывод может сопрягаться с положением об осмыслении использовавшихся провинциально-римских образцов их хозяевами или заказчиками через собственные представления о солнечном колесе и его хозяине. Среди сопоставительных материалов исследователи приводили упоминавшуюся бляху из дореволюционных находок у с. Чми. Указывалось и на четыре золотые бляхи от конской узды из скифского Александропольского кургана (Украина) последней трети IV в. до н. э. На данной бляхе в центре помещено изображение мужского лица анфас. Вокруг него расположено семь голов бычков (Древности… 1866. С. 18, таб. XIII, 3; Толстов И., Кондаков Н. С. 1899. С. 99, рис. 87).

Интересно, что среди аланских солярных амулетов VIII-IX вв. отмечаются образцы с «полумесяцами», которые сопоставляются с подвеской II-III вв. из Пантикапея с четырьмя головками быков. Подобные образцы с четырьмя головками копытных по сторонам надевались на стержни, символизирующие Мировое Древо. Соответствующие конструкции известны многим кочевым народам древности. Прототипами для средневековых амулетов могли служить и иные образцы (Яценко С. А. 1992. С. 175; Флёрова В. Е. 2001. С. 66).

Появление образов этих животных вполне соответствует их связи и с образом волшебного колеса Нартовского эпоса осетин (Туаллагов А. А. 2001. С. 161-162; Кнорозов Ю. В. 1949. С. 95), находя, например, и показательные славянские параллели (Иванов В. В., Топоров В. Н. 1974. С. 220-221). Недавно была предложена еще одно интересное наблюдение на основе юго-осетинских сказаний, в которых мстителем небесному колесу выступает Батраз, переодевающийся в шкуру быка. Полученные на основании данных наблюдений выводы (Дарчиев А. В. 2013. С. 239-243) раскрывают схождение в осетинском сюжете еще одного солярного мифологического мотива. На двух других серебряных бляхах, плакированных листовым золотом, из Александропольского кургана вокруг помещенного в центре солярного символа (розетка) расположены изображения четырех голов кабанов (Древности… 1866. С. 15, таб. XIII, 1), что также, как указывалось выше, находит себе объяснения в рамках все того же солярного культа.

Привлечение скифских материалов расширяет и удревняет круг сопоставлений в древностях представителей ираноязычного мира, с которым могут быть связаны истоки формирования образа волшебного небесного колеса осетинской Нартиады. Собственно, исследователи уже отмечали, например, одно юго-осетинское сказание, в котором волшебное колесо оказывается в распоряжении гумиров, за образами которых, как полагают, скрываются, в том числе, и исторические киммерийцы. Данный вариант сказания уже давал повод обращения к страницам скифской истории (Клейн Л. С. 1975. С. 24).

На образ Колеса Балсага осетинского эпоса недавно было обращено внимание в связи с находкой из подкурганного склепа у хут. Уташ конца V-начала IV вв. до н. э. Здесь была обнаружена золотая нашивная бляшка, размером 3,7×2,5 см, в форме двуглавой змеи, восьмеркообразно обвивающей два солярных знака в форме колес с десятью и одиннадцатью спицами. Интересно отметить, что вторая голова змеи помещена на хвосте, что напоминает об изображениях на фаларах катакомбы кургана № 150 Бесланского могильника существ с гривами, хвосты которых оканчиваются головами хищников.

Видимо, не следует в данном случае особо акцентировать внимание на воинском характере погребения, выделяя гипотезу о неком оружии в лице нартовского колеса. Более объективно указание, в том числе, на образы зимнего и весеннего солнц (Галут О. В. 2014. С. 51-54). Образ обвивающей два солнца двуглавой змеи вполне сопоставим с образом эпического Колеса Руймона. Интересно, что исследователи обратили внимание на мотив змеи и связанный с ним образ кузнеца в сказании о гибели Сасрыкуа в абхазском эпосе (Джапуа З. Д. 2003. С. 82-83; 2016. С. 127-128). Образ небесного кузнеца Курдалагона и Колеса Руймона, т. е. мотив змеи, также оказывается совокупно представлен в осетинском эпосе.

Исследователи, обращаясь к образу Колеса Барсага, в целом, отмечали в традициях разных народов представления о солнце как о небесном колесе. В связи с такой формой обращалось внимание на давнее наблюдение за погребальной традицией осетин, в которой впереди носилок с умершим катили круглый плоский хлеб, диаметром до полуметра. Он назывался Соти и символизировал «Солнце мертвых» (Мæрдты хур/Мæрдти хор, дыдзы хур/дудзи хор), которое, по мнению исследователей, представляет сепаратную осетино-нахскую (ингушскую) параллель (Гаглойти Ю. С. 2010. С. 373-374).

В данной связи обращалось внимание и на бронзовую пряжку из погребения в с. Урсдзуар (Южная Осетия), на которой определяли изображение путешествия в Страну мертвых, в котором присутствует и соответствующий символ (Пчелина Е. Г. 1969. С. 140-141, 148). Образ Соти предлагалось сопоставить не только с символом Солнца мертвых, но и с представлениями о солнечном колесе у аланов, с которым связывали известные псалии из Камунта, и с европейскими обрядами в летние праздники (Чибиров Л. А. 1984. С. 77-78; 2008а. С. 82-83).

Данные сопоставления нашли поддержку и у других авторов, указавших на интересную параллель в армянской традиции, в которой заходящее солнце называли «мкврис мзе» – «солнце мертвых» (Цахилов О. М. 2004. С. 166). Однако сам корпус сопоставлений остается без своего завершающего решения, т. к. не имеет

поддержки со стороны эпических материалов непосредственно о Колесе Балсага. По представлениям осетин, душа умершего могла войти в Страну мертвых только до заката солнца. В одном из эпических сказаний, по молитве матери к Богу, солнце несколько задержалось на небе, чтобы умерший сын смог войти в Страну мертвых. Поэтому последние лучи солнца, виднеющиеся на вершинах гор после заката, и считались осетинами Солнцем мертвых. Интересно, что исследователи полагают в основе ориентационной системы скифского погребального обряда траекторию движения солнца, включающего представления о «солнце мертвых» (Саенко В. Н. 1992. С. 85).

Наиболее позднее воплощение образа Солнца мертвых некоторые исследователи усматривают в ажурной «сфере», состоящей из двух соединенных восьмилепестковых розеток и укрепленной на конском начельнике из погребения в кургане № 5 могильника на отроге г. Сапун под Новороссийском, датируемого второй половиной XII-началом XIII вв. (Армарчук Е. А., Дмитриев А. В., Конькова Л. В. 2004. С. 148-156). Предполагают, что конструкция начельника, изготовленная в Западной Алании или в местной мастерской в Закубанье, могла символизировать Солнце мертвых на вершине горы. Обращается внимание, что практически такие же восьмилепестковые розетки гораздо позднее изображались в верхних ярусах традиционных надгробных памятников Северной Осетии (Король Г. Г. 2004. С. 164-166; 2005. С. 151-152). Возможно, следует обратить внимание и на проблему более ранних подвесок-сфер (Журавлев Д. В. 2014. С. 70-71), а также, например, на золотую ажурную бусину из аланских древностей (Сокровища Алании. 2011. С. 123, илл. 140). Символ солнца предположительно усматривается в каменных шарах, венчающих средневековые склепы Чечни, Ингушетии и Осетии (Голан А. 1994. С. 106).

Непосредственно с осетинским эпическим колесом Ойнона (Барсага), для которого предполагается, что первоначально оно могло быть вариантом «Солнца мертвых», сопоставляется фрагментарно сохранившееся изображение колеса на стене склепа № 1 из Неаполя Скифского (Крым), относящегося к кругу памятников II-III вв. (Яценко С. А. 2014. С. 52, 53). В данном случае

речь идет о памятниках позднескифского царства в Крыму, в котором заметную роль уже играли и сармато-аланские элементы. В то же время у нас нет аргументированных оснований однозначно трактовать образ эпического колеса как изначально восходящий к образу «Солнца мертвых». Самое позднее изображение Колеса Балсага усматривают в граффити Авд дзуара (Белецкий Д. В. 2004. С. 51-53).

Вместе с тем, в Нартовском эпосе осетин Колесо Балсага проявляет определенную связь с потусторонним миром. Так, в сказаниях о гибели Сослана оно прячется от мстящего за него героя на кладбище, в склепе (НК. 2004. С. 599, 659, 665, 677, 683). Иногда оно бросается от него в море. Интересно, что по прежним представлениям осетин, солнце ночью проходило сквозь землю и появлялось вновь на другое утро (Пфаф В. 1871. С. 151). По ингушским представлениям, солнце днем находилось на небе, а ночью – в загробном мире, погружаясь на закате в море.

Но еще более определенно Колесо Балсага проявляет интересующие нас черты в сказании о путешествии Созруко в Страну мертвых, которое было записано летом 1869 г. Б. Пфафом в с. Какадур со слов Е. Жантиева, исполнявшего сказания в сопровождении игры на 12-струнном фандыре (Пфаф Б. 1871. С. 173-174). Согласно данному сказанию, Созруко решил посетить Страну мертвых, но не знал туда дороги. Поэтому он выпросил у небесного Барсика хранившееся у него большое колесо, которое и показывало дорогу в подземелье (по мнению Б. Пфафа, оно напоминало греческие и римские представления о судьбе, роке – А. Т.). Чтобы направить колесо в подземный мир, Барсик сначала поставил колесо на лоб Созруко, затем – на его колени. Колесо двинулось вперед и отрезало ноги Созруко, а затем, убегая от него и потеряв от ударов героя две спицы, спряталось в Черном море. Созруко достиг Страны мертвых, благословляя или проклиная животных, наблюдая разные поучительные картины. Он пришел к воротам Страны мертвых ночью, но выпросил себе солнце, и ворота открылись.

Несомненно, в данном сказании сведены вместе сюжеты о гибели героя и о его путешествии в Страну мертвых еще при жизни.

Но здесь мы имеем прямое указание на то, что Колесо Балсага служило проводником в Страну мертвых, т. е. именно его и символизировал Соти в похоронном осетинском обряде. Данная характеристика волшебного колеса может позволить вновь вспомнить о Колесе Руймона и сюжете на золотой нашивной бляшке из подкурганного склепа у хут. Уташ. Сама характеристика Колеса Балсага как смертоносного орудия связывала его и с потусторонним миром. Видимо, образ волшебного колеса осетинского эпоса был амбивалентен, объединяя в себе образы небесного и подземного солнц, солнца живых и солнца мертвых.

Собственно, нет никаких сомнений в связи образа волшебного колеса осетинского эпоса с образом солнца и восхождении его и сюжета о противостоянии Колеса Балсага с Сосланом к давней общеиндоевропейской традиции, сохранявшейся в индоиранской, индоарийской и славянской традициях (Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс. 1984. С. 720-721; Иванов Вяч. Вс. 2004. С. 377, сн. 87). Как отмечают исследователи, в широко распространенном мифологическом сюжете о состязании двух солнечных героев такой весенний герой предстает в виде колеса и, катясь с горы, убивает зимнего героя. Таким колесом в осетинском эпосе и признается Колесо Балсага (Иванов В. В. 1980. С. 664).

Однако в осетинском эпосе Колесо Балсага, как представляется, выступает на месте зимнего солнечного героя. Оно, если первоначально и проигрывает схватку противнику, то во второй раз от него гибнет солнечный весенний герой. В конечном итоге, и само Колесо Балсага становится жертвой другого нартовского героя. Подтверждает такое решение другое определение небесного колеса как Колеса Ойнона, т. е. Иоанна Крестителя, день почитания которого приурачивался к дню солнцеворота в июне, обозначавшего достижение апогея на эклиптеке и поворота солнца книзу. Такой поворот солнца на зиму считался одним из подвигов Индры. Для поддержания мирового порядка у многих индоевропейских народов и существовали специальные обряды скатывания горящего солнечного колеса вниз (Клейн Л. С. 2004. С. 307), откуда и происходили европейские крупнейшие праздники «Полыхающих колес». Напомним, что именно в этот день в Дигории

справляли праздник у могилы солнечного героя, нарта Сослана.

Но, бесспорно, древние истоки эпических образа и сюжета справедливо отрицают упоминавшиеся выше попытки сугубо исторической трактовки образа Колеса Балсага как некоего оружия или орудия казни. С несколько иных позиций Колесо Руймона рассматривалось как символ конца солнечной половины года и начала темной половины (Газданова В. С. 2007. С. 232-246). Безосновательными представляются заявления (Тадевосян Т. В. 2013. С. 58-59, 82), что в сюжете о столкновении Сослана и Колеса Балсага представлен отголосок человеческого жертвоприношения, а образ небесного колеса связан с некими мотивами алхимии.

В ходе исследования образа Колеса Балсага была приведена интересная нартовско-пермятская фольклорная параллель в лице сказания коми о Пере-богатыре. В целом, полагалось возможным сравнить нартовское сказание о гибели Сослана с сюжетом Геродота о гибели скифского хранителя священного золота, а мотив расчленения героя колесом, напоминающая казнь через колесование, – с ритуальным убийством как жертвоприношением солнцу. Но, в конечном итоге, наиболее убедительной признавалась «военно-техническая» аргументация, интерпретирующая образ Колеса Балсага как мифологизированный образ боевой колесницы скифо-сарматского эпохи, а образ разящего колеса (или колесной боевой машины) как восходящего к индоиранскому мифологическому фонду (Иванеско А. Е. 2000. С. 25-32; 2000а. С. 126-127, 153-165; 2000б. 24; 2013. С. 98-103). Однако ни параллель к осетинскому сказанию из фольклора коми, ни «военно-техническое» решение не имеют доказательной силы в пользу трактовки Колеса Балсага как мифологизированного образа боевой колесницы. Его солнечный характер и соответствующий мифологический источник остаются единственно верными. Следует отметить, что для сюжета о смерти Сослана были приведены и другие интересные параллели (Кнорозов Ю. В. 1949. С. 94-95; Басилов В. Н. 1997. С. 45).

Вполне обоснованно раскрывают мифологические, а не исторические истоки формирования образа небесного колеса осетинского эпоса и сюжета его противостояния с героем, наделенным

солярными чертами. Связь образа небесного колеса с образом кабана, сюжет о борьбе Сослана с Мукарой и т. д., в частности, позволяют связать образ Колеса Балсага с образом зимнего солнца, а Сослана – с образом весеннего солнца. Нашивная бляшка из Уташского склепа принадлежала знатному синду. Историческая Синдика находилась в тесных контактах и взаимодействиях с греческим и скифским мирами.

Уташская находка может раскрыть нам один из результатов такого взаимодействия для меотского мира и причины появления образов колес именно в Нартовских эпосах осетин и адыгоязычных народов. Как полагают исследователи, древнейшие циклы Нартовского эпоса сложились в период аланского союза, а аланы участвовали и в этногенезе адыгских народов, что и могло определить популярность у адыгов нартовских сказаний (Мелетинский Е. М. 2004. С. 163-164). Но следует полагать, что определенные образы и сюжеты могли проникать к предкам современных адыгоязычных народов не только от аланов, а и от более ранних ираноязычных кочевников, впоследствии сохраняясь или дополняясь за счет влияния уже со стороны аланов.

В дополнение можно отметить сведения о колесах, использовавшихся в определенных ритуалах, у сванов, рачинцев и хевсуров. Они, несомненно, символизировали солнце и справедливо сопоставлены с образами колес Нартовских эпосов осетин и адыгоязычных народов (Шарашидзе Ж. 2004. С. 75-77). Само территориальное расположение закавказских народов может поставить вопрос о проникновении к ним соответствующих представлений с севера. Заметим, что к сванам также проникли некоторые нартовские сказания. В одном из них Сосруква был убит мельничным жерновом, перерезавшим ему незакаленные колени (Абаев В. И. 1949. С. 305; Дзидзигури Ш. В. 1971. С. 84-85; Гаглойти Ю. С. 2010. С. 609, 615-616). По другому варианту, его гибель наступила от камня (Чиковани М. Я. 1969. С. 243). В целом, определяется соответствующее заимствование в картвельский эпос (Дзиццойты Ю. А. 2003. С. 133-137).

Солярные амулеты аланов, включая амулеты ареала распространения салтово-маяцких памятников (Плетнева С. А. 1967.

С. 147, рис. 49, 1-1-9; Афанасьев Г. Е. 1976. С. 127, рис. 1, 5, 7-9; Шестопалова Э. Ю. 2016. С. 1-11; Албегова З. Х. 2001. С. 86, рис. Рис. 2, 1-11, 90, рис. 4, 2-7, 7; 94, рис. 6, 1-10; Флёрова В. Е. 2001. С. 30-42; Ковалевская В. Б. 2005. С. 360, рис. 125), в том числе, с вписанной в круг схематичной фигурой человека, хорошо известны археологам (Ковалевская В. Б. 1983. С. 44, рис. 1, 10-19; 1995. С. 138, рис. 3, 1-12, 14-16, 19, 20; Албегова З. Х. 2001. С. 86, рис. 2, 13, 90, рис. 4, 8). Данные антропоморфные изображения на солярных амулетах, включающие изображения всадника на коне, получили и свои интерпретации (Плетнева С. А. 1967. С. 176, 178; Афанасьев Г. Е. 1976. С. 130; Ковалевская В. Б. 1981. С. 87, 89-90; 1983. С. 49; 2005. С. 173). Такие колесовидные амулеты аланов, представленные чаще в женских погребениях, также сопоставлены с образом небесного колеса Нартовского эпоса осетин, «выступающего защитником небожительницы» (Албегова З. Х. 2001. С. 95).

Следует отметить, что приведенные выше материалы не позволяют полностью согласиться с утверждением, что более 100 лет не было предложено исторической интерпретации для археологических находок из Кобани и Камунта (Романова Г. Б. 2010. С. 93). В отношении кобанской находки данная эпическая интерпретация известна специалистам. Кроме приведенных выше наблюдений исследователей вновь дополнительно укажем на сопоставление нартовских сведений о Колесе Балсага с псалиями из Кобани, причем, при их аланской атрибуции (Кузнецов В. А. 1980. С. 128, сн. 53; Чибиров Л. А. 1984. С. 76, сн. 5). Кроме того, сопоставление с образом Колеса Балсага солярных аланских амулетов (Романова Г. Б. 2010. С. 99) также, как мы видим, имело, в целом, своих предшественников.

Сопоставление находок из Кобани, Камунта (теперь и Харбаса – А. Т.) с образом волшебного колеса осетинского эпоса представляется вполне справедливым. Как и другими исследователями (Кузнецов В. А. 1980. С. 127), отмечаются сведения о наличии у такого волшебного колеса шеи и головы. Вместе с тем, автор сопоставления воздерживается от признания в указанных предметах «портретного» изображения эпического колеса (Ро-

манова Г. Б. 2014. С. 62, 64, прил. I, рис. 27). Действительно, в сказании, на которое указывает исследователь, небесное колесо имеет шею и голову, что придает ему антропоморфные черты (НК. 2004. Ф. 596). В других сказаниях оно также имеет голову (ППКО. 1989. С. 32) или уши (Дзагуров Гр. А. 1909-1916. С. 57; НК. 2004. С. 683). Как минимум, согласно одному из сказаний, в семье волшебного колеса было двенадцать домашних (НК. 2004. С. 618-619).

Некоторые исследователи посчитали указание на двенадцать членов семьи колеса, как и на двенадцать товарищей Сослана, которым колесо перерезало ноги, указанием на двенадцать месяцев и годовой солнечный цикл. Причем, в самом сказании усмотрели отголоски скифских ритуалов (Таказов Ф. М. 2014. С. 113, 135). Если последнее решение в его конкретной трактовке сложно принять, то в отношении числа «двенадцать» осетинский эпос дает и многочисленные иные примеры. Да и двенадцатимесячный годовой цикл вряд ли можно приписать собственно осетинскому календарю. В приложении же к образу солнца следует обратить внимание на использование в индийских текстах «Махабхараты» слова «мартанда», означавшее «вепря», крылатую птицу, солнце и его олицетворение, а также символизирующее сакральное число «двенадцать» (Туаллагов А. А. 2001. С. 91, 116). Данное число было, например, связано с образом солнца и в славянской традиции (Даркевич В. П. 1960. С. 62).

Вместе с тем, как представляется, следует осторожней относиться к «числовым интерпретациям» исследователей. Так, например, для аланских ранних солярных амулетов указывалось на наличие на них семи, а позже девяти и одиннадцати круглых выступов, что приводило к упоминанию о семибожном пантеоне у скифов и аланов (Ковалевская В. Б. 1995. С. 143). В отношении шести- и семилучевых солярных амулетов из памятников салтово-маяцкой культуры указывалось, что в общепринятой символике колеса чаще бывают восьмилучевыми, но число «семь» было очень популярно у народов Подонья VIII-IX вв. (Плетнева С. А. 1967. С. 175). Следует согласиться с высказанными по поводу таких наблюдений замечаниями (Флёрова В. Е.

2001. С. 31-39) и признать, что порой кажущиеся возможными параллели не имеют сколь-нибудь доказательной силы и носят формальный характер.

Несомненными антропоморфными чертами в осетинском эпосе наделяются и небесные хозяева волшебного колеса. Среди персонажей, распоряжавшихся колесом, называются Солнце, его дочь, его племянник Гуймон, Бог, Барсаг и Отец Иоанн. Видимо, впервые особое внимание на образ небесного колеса нартовских сказаний осетин и на различные его определения, в которых представлено имя его владельца, обратил внимание В. Ф. Миллер в первой части «Осетинских этюдов». Здесь ученый указал, что объяснение мифологического назначения этого колеса следует смотреть в его главе о верованиях осетин (Миллер В. Ф. 1992. С. 124, прим. 23). Однако таких сведений в указанной главе не обнаруживается.

Приведенные названия колеса в «Осетинско-русско-немецком словаре» В. Ф. Миллера (Миллер В. Ф. 1929. С. 788, 792; 1934. С. 1318) относятся к дополнениям, внесенным редактором словаря А. А. Фрейманом. Название волшебного колеса Нартовского эпоса осетин четко делится на две части, определяемое иронским или дигорским происхождением конкретного сказания. В сказаниях осетин-иронцев северной и южной части Осетии колесо носит название Барсæджы Цалх (НК. 2004. С. 599, 605, 632, 637, 695, 710, 776; 2005. С. 156, 514, 546, 574) – Колесо Барсага, Барцæджы Цалх (НК. 2004. С. 666, 669) – Колесо Барцага, Балсæджы Цалх (НК. 2004. С. 183, 646, 683, 700, 766; 2005. С. 532, 544; 2010. С. 213; 2011. С. 409, 412, 425, 432) – Колесо Балсага, Малсæджы Цалх (НК. 2004. С. 587, 612; 2010. С. 51, 138) – Колесо Малсага. В сказаниях осетин-дигорцев, кроме единичного отмеченного случая с Руймони Цалх, оно неизменно называется Ойнони Цалх (НК. 2004. С. 10, 596, 690, 707, 715; 2005. С. 239) – Колесо Ойнона, Уойнони Цалх (НК. 2004. С. 19, 617, 643, 650, 653, 657, 661, 675, 678) – Колесо Уойнона, Иуойнони Цалх (НК. 2010. С. 544) – Колесо Иуойнона, Уæйрони Цалх – Колесо Уайрона (НК. 2004. С. 714).

Как мы видим, в сказаниях осетин-иронцев хозяин колеса обычно называется Барсаг/Балсаг. Его образ, несомненно, ан-

тропоморфен. Обычно он является небожителем, которому в отдельных случаях подчиняется и небесный кузнец Курдалагон. Его редкое причисление к самим нартам следует считать исключением. Другая форма имени хозяина колеса Малсаг позволила исследователям предложить общее решение по происхождению названия колеса. Было указано, что в колесе Марсуга одного из дигорских эпических сказаний мы имеем мифологическую персонификацию солнечного диска, а в имени его хозяина, соответственно, нетрудно предположить «человека солнце» – ингушское *malxæ sæg>malsæg (Генко А. Н. 1930. С. 727). Данное решение и сегодня находит своих сторонников (Акиева П. Х. 2016. С. 238; 2016а. С. 299).

Собственно, данное решение поддерживало ранее высказанное указание, что «… этот верховный бог «Ойнон», по толкованию М. Гарданова – Иоанн, оказывается в конечном итоге тем же богом солнца, небесным Марсугом, где Марсуг надо толковать как солнце (ср. ингушск. «малх» – солнце»)» (Алборов Б. А. 1979. С. 106-107). Впоследствии, в продолжение замечания о пояснении утверждалось, что в тексте дигорского сказания, где речь идет о Колесе Ойнона, вставленное в скобках пояснение о «небесном Марсуге» принадлежало не сказителю, а оформлявшему издание текстов Г. А. Дзагурову. Саму форму Марсуг он взял из упоминавшегося замечания В. Ф. Миллера в его первой части «Осетинских этюдов» (Алборов Б. А. 1968. С. 143).

Однако никаких прямых указаний на внесение от лица М. К. Гарданова или Г. А. Дзагурова соответствующих пояснений в самом издании нет (ПНТО. 1927. Ф. 19). Пояснения Г. А. Дзагурова представлены в тексте перевода сказания на русский язык. Они заключены в круглые скобки. Соответственно, данные пояснения отсутствуют в тексте сказания на осетинском языке. Что касается пояснения о Марсуге, то оно в скобках представлено и в тексте на осетинском языке, и в тексте на русском языке, т. е. нет прямых оснований принимать его за пояснение от лица М. К. Гарданова или Г. А. Дзагурова. Кстати, заметим, что также нет никаких оснований определять Ойнона верховным богом и приписывать М. К. Гарданову его толкование как Иоанна. Отец

Иоанн в данном сказании представлен отдельным персонажем, отождествляемым с небесным Марсугом. Колесо Ойнона, следующее за Отцом Иоанном и выполняющее его приказ, с Марсугом не отождествляется.

Нет формы Марсуг в «Осетинских этюдах» В. Ф. Миллера. Она появляется в дополнениях А. А. Фреймана в «Осетинско-русско-немецком словаре» В. Ф. Миллера (Миллер В. Ф. 1929. С. 788, 792). Его он мог сделать за счет знакомства с публикацией данного сказания или на основании консультаций с его осетинскими помощниками, среди которых был и Г. А. Дзагуров. Здесь же представлена и форма Марсæг (Миллер В. Ф. 1929. С. 788), которую мы вообще не обнаружили в осетинских нартовских сказаниях. Причем, в третьем томе «Осетинско-русско-немецкого словаря» В. Ф. Миллера (Миллер В. Ф. 1934. С. 1318) форма имени Марсуг также дается со ссылкой на первую часть «Осетинских этюдов». Данная форма продолжала переходить в исследования различных авторов без соответствующего документального подтверждения.

Таким образом, у нас нет никаких оснований для признания наличия в осетинском эпосе формы Марсаг. Форма Марсуг появляется только в единственном дигорском сказании. Причем, она является не только исключительной для дигорских сказаний, но и отличной от форм в иронских сказаниях. Сложно объективно объяснить, как причины ее появления, так и отличие от иронской формы. Пояснение было дано сказителем или записывавшим за счет смутного знания о неком подобном названии в некоторых иронских вариантах сказаний? В такой ситуации искажение иронской формы отражает полную утрату связи с ней? Заметим, что прямое сопоставление Марсуг с malsæg ничем нельзя объяснить. Форма Марсуг в сравнении с формой Малсаг заставляла бы полагать наличие в ней на месте суффикса -æг (Абаев В. И. 2007. С. 77) суффикса -уг, имеющего отыменное употребление и образующего форму прилагательного, обозначающего наделенность чем-либо. Единственно подбираемое сопоставление – мæрс кæнун – «жадно поедать», «пожирать». Мы имеем дело с ложноэтимологическим осмыслением непонят-

ного названия за счет восприятия образа через его опасность и враждебность к нартовскому герою? Но данное предположение фактически невозможно.

Повторим, что единственно подтверждаемой формой является Малсаг. Оставляя в стороне и саму проблему реальности формирования из *malxæ sæg>malsæg формы Барсаг, приведем лишь небольшое наблюдение. Форма Малсаг, никогда не встречающаяся в дигорских вариантах сказаний, полностью отсутствует и в юго-осетинских вариантах сказаний. В целом, она встречается в 4 сказаниях, тогда как в остальных 25 фигурируют взаимосвязанные формы Барсаг, Барцаг, Балсаг. Показательно, что именно сведения о «Балсаговом колесе» мы находим и у адыгоязычных народов (Гаглойти Ю. С. 1973. С. 67; 2010. С. 155).

Сказания с формой Малсаг были записаны в Старой Санибе, Верхней Санибе, Беслане и Алагире. Три первых примера позволяют полагать, что мы имеем дело с вариантами, связанными со сказаниями, бытовавшими в тагаурском обществе. Речь идет об осетинском обществе в районе Дарьяла, где происходили тесные контакты осетин с ингушами. Таким образом, появление в осетинском эпосе ингушского названия могло бы иметь, по крайней мере, свой территориальный и исторический допуск.

В такой ситуации, как представляется, остается полагать, что «ингушский импульс» в появлении данного названия достаточно давно и быстро утратил свое понимание в общей среде осетин-иронцев, за исключением некоторой части их тагаурских соплеменников. Либо он имел локальный характер, т. е. повлиял только на тагаурские варианты сказаний за счет созвучия собственно осетинского названия с ингушским, счастливо имевшим и семантическое сближение. Не мешало такому развитию событий и допустимость в осетинском языке перебоя м-б. Но сложность решения заключается еще и в том, что, даже расширяя источник такого импульса от ингушского до общего нахского, мы не обнаруживаем там соответствующего образа и названия в фольклоре или мифологии. Собственно, в нахских нартовских сказаниях полностью отсутствует мотив гибели героя от колеса или камня, а сам сюжет о гибели сопряжен с этиологическими мотивами о

животных и птицах, включенных в сюжет о гибели нартов (Джапуа З. Д. 2016. С. 127, 155).

Тем не менее, предложенное решение об ингушском влиянии в данном вопросе нашло доброжелательное отношение среди отдельных исследователей (Миллер В. Ф. 1934. С. 1318; Абаев В. И. 1958. С. 234; 1982. С. 40, сн. 24; Thordarson F. 2006. S. 226-227, am. 23; Кузнецов В. А. 1980. С. 124; Knobloch J. 1991. S. 30). Другие исследователи, вопреки некоторым последующим утверждениям (Кузнецов В. А. 1980. С. 124), посчитали вопрос с именем осетинского хозяина небесного колеса необъяснимым (Дюмезиль Ж. 1977. С. 115, сн. 14) или привели к нему иное оригинальное решение – *baršaka- (Bailey H. W. 2003. P. 24), которое могло быть более реальным, чем некоторые другие (Cornillot Fr. 2003. P. 76). Еще одна известная попытка выяснить происхождение названия колеса (Алборов Б. А. 1968. С. 146, 165, 172) беспомощна, т. к. не имеет должного обоснования.

Здесь следует особо остановиться на «исторической» версии «ингушского источника» названия эпического колеса. Некоторые исследователи (Виноградов В. Б., Чокаев К. З. 1966. С. 78-83; 1966а. С. 86-87), справедливо отмечая мифологические истоки образа небесного колеса, посчитали важным вопрос о том, «в чьи руки оно вложено народом, создателем эпоса». Указав на исторические столкновения алан, прямых предков осетин, с их соседями, на солярные черты эпических персонажей, связанных с данным колесом, был поставлен вопрос о реальных исторических силах, враждебных в прошлых эпохах предкам осетин.

С данных позиций и обращалось внимание на «убедительные разъяснения» А. Н. Генко и В. И. Абаева (следовало начинать с их первоисточника в лице Б. А. Алборова – А. Т.) о происхождении Балсаг, Малсаг из ингушского Маьлх-саг («Солнце-человек»). «Нахское» осмысление эпического образа силы, враждебной нартам, объяснялось через сведения грузинского источника XIII в. о племени «мелки», для названия которого предлагается аналогия в нахском племени малхи/маьлхи (мелхитинцы) из высокогорного района Малхиста (граница современных Чечни и Ингушетии, верховья р. Чатын-Аргун). Этническое имя племени связывается

с маьлх – «солнце», а с его предками – археологические памятники XV-XVII вв.

По мнению исследователей, осетинский эпический материал служит поводом предполагать более раннее появление на исторической арене этого этнического имени и его носителей. Связь этнического имени «малхи» с маьлх – «солнце» объясняется поклонением данным племенем солнцу, которое являлось его тотемом, проявление чему усматривают в частных этнографических и фольклорных материалах. Все эти «солнечные атрибуты» племени позволяют полагать, что предводители племени могли называться «Солнце-человеком» (Маьлх-саг), а колесо – солнечный символ – было ритуальной эмблемой «малхов», в чьей этнической общности родилось популярное поныне у нахов имя Мальсаг.

Аланский натиск с первых веков н. э. в сторону горных районов, населенных нахами, в целях поставить под свой контроль Дарьяльский проход должно было происходить в жестокой борьбе с нахами. Эту борьбу на определенном этапе могло возглавить горное племя «малхов», земли которого оказались под прямой угрозой нападения алан со стороны освоенных ими районов современной Ингушетии. В данной связи также утверждается, что само имя Бальсаг заимствовано в осетинский эпос из ингушского языка (в ингушской транскрипции), что, возможно, указывает на осуществление связи с малхами через Ингушетию. В целом, период столкновений относится к IV-IX вв., а само знакомство сармато-алан равнин с высокогорным «солнечным» племенем малхов, – по крайней мере, к рубежу н. э.

С большой осторожностью также обращается внимание на осетинское сказание об обращении к Балсагу в борьбе против нартов великанов-гумиров. Ему приводится чечено-ингушская параллель о борьбе великанов с нарт-орстхойцами. Отмечая прямо противоположные симпатии к сторонам конфликта в национальных Нартиадах, указывается на гибель нартов в борьбе с великанами как общий итог вражды, а также на замешанность в сказании о гибели нартовского героя небожителей Балсага и Сэли.

Следует отдать должное исследователям, предложившим приведенные параллели и трактовки. Они исходили из объективной и

осторожной позиции ничего не предрешать и рассматривать все ими сказанное как «рабочую попытку по-новому рассмотреть мотив Бальсагова колеса и связанных с ним событий в осетинском эпосе». Такой подход для своего времени был вполне допустим и перспективен.

Прежде всего, следует отметить, что сам посыл к попытке за счет утверждения о гибели Сослана от орудия врага нартов некорректен. Балсаг не является врагом нартов, как и дочь Солнца или дочь Балсага. Никакого тотального противостояния Балсага с нартами не было, хотя в некоторых исследованиях отмечалась враждебность Балсага нартам (Гаглойти Ю. С. 2010. С. 616). Отношения нартов и небожителей, отдельных нартов и небожителей были различны, а проявления в таких отношениях вражды или союза нет никаких оснований трактовать как общее противостояние нартам отдельного небожителя.

Не гибнут осетинские нарты и в борьбе с великанами. Причина их гибели совсем в другом. Сюжет о гибели нарта Сослана, несомненно, связан с древними мифологическими представлениями. Проявление исторических реалий в эпосе в лице действующих в нем реальных народов всегда достаточно прозрачно. Другое проявление такой историзации для образа непосредственно небесного колеса представлено в его ономастической христианизации в дигорских вариантах сказаний за счет образа Иоанна Крестителя. Если и допускать в данном случае общий мотив противостояния, то он будет относиться к идеологической сфере столкновения различных религиозных традиций, основой которому служат древние мифологические представления. В целом, приведенные выше материалы надежно препятствуют указанной исторической интерпретации образа Колеса Барсага. Если и допускать локальное использование в осетинских сказаниях ингушского определения, то оно могло бы относиться к постмонгольскому периоду аланской истории или уже собственно осетинской.

Спустя 50 лет «рабочая попытка» обоснования «нахской» версии встретила поддержку со стороны отдельных исследователей (Гумба Г. Д. 2016. С. 75-76). Но она сопровождается недоказуе-

мой гипотезой о существовании нигде не фиксируемого названия общенахского Бога солнца «Малх», якобы появившегося после рубежа III-II тыс. до н. э., превращаемого затем в имя прародителя. Попытка остается вне научной аргументации, поскольку производится без анализа всего корпуса осетинских нартовских сказаний, уже опубликованных за прошедший период, соответствующих археологических источников, о которых говорилось выше, без историографического анализа. То, что было допустимо и продуктивно для последующих исследований в качестве «рабочей гипотезы» 50 лет назад, сегодня теряет и сам статус «рабочей гипотезы».

В дигорских вариантах сказаний, как мы видели, волшебное колесо носит совсем иное название – Ойнони (Уойнони, Иуойнони, Уæйрони) Цалх. Впоследствии к нему была добавлена и форма Ионон (Абаев В. И. 1973. С. 225). За данными формами названия скрывается имя Иоанн, оформление которого в форме Ойнон было достаточно поздним явлением. Как уже отмечалось, речь идет об Иоанне Крестители (Миллер В. Ф. 1992. С. 469; 1934. С. 1318; Дюмезиль Ж. 1976. С. 114; Бенвенист Э. 1965. С. 147-148; Абаев В. И. 1949. С. 266; 1973. С. 225-226; 1990. С. 131-132; Abaev V. I. 2002. P. XIX; Мелетинский Е. М. 2004. С. 178; Thordarson F. 2006. S. 220; Калоев Б. А. 1980. С. 665; 1990. С. 289; Knobloch J. 1991. S. 39-40; Тменов В. Х., Тменов А. В. 2004. С. 31-32, 43-44; Чибиров Л. А. 1984. С. 72-73; 2008а. С. 455, 538), что согласуется и с солярной символикой эпического колеса (могло ли в его формировании дополнительно сказаться и собственно аланское (иранское) влияние (Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. 2015. С. 166-167)? – А. Т.).

Подтверждает такое положение один из вариантов сказания, где непосредственно с колесом оказывается связан сам небесный Фид-Иуане – Отец Иоанн (НК. 2004. С. 595; Миллер В. Ф. 2008. С. 798). Показательно, что эпитет «Отец», как и в осетинском варианте, представлен в абхазском Dad-Iuana (Абаев В. И. 1949. С. 316). Утверждение, что название Барсæджы Цалх восходит к имени св. Иоанна Крестителя (Чибиров Л. 2012. С. 100-101), следует считать недоразумением. Ошибочно утверждение, что у

осетин-иронцев оно называлось «колесо отца Иоана (Фыд Иуане)» (Калоев Б. А. 1980. С. 665; 1990. С. 289). Только один раз Ойноны Цалх встречается в записи сказания о смерти Сослана на иронском диалекте. Однако следует полагать, что данное сказание было дигорским (НК. 2004. С. 848).

Полагают, что припев песни «онай (уонай, уæнай)», исполнявшейся группой женщин при валянии бурки, также был связан с обращением к Иоанну как солнечному божеству (Абаев В. И. 1973. С. 228). Не исключено, что данное название повлияло и на форму названия колеса в нартовских сказаниях адыгоязычных народов – джаншьэрэхъ/жаншэрхъ, буквально означающему – «железное колесо» (Гаглойти Ю. С. 2010. С. 155, 616; Дюмезиль Ж. 1976. С. 75-76; Абаев В. И. 1973. С. 226; Кумахов М. А., Кумахова З. Ю. 1998. С. 159-160, 165, 286). Иные попытки этимологических решений для названия осетинского колеса (Алборов Б. А. 1968. С. 147-149, 165; Bailey H. W. 2003. P. 24) справедливо остаются не востребованными. В данном случае мы не касаемся околонаучных (Байрамуков У. З., Байрамуков М. У. 2012. С. 205-219) и им подобных «решений».

В целом, исследователи отмечают, что, если в осетинском эпосе фигурирует волшебное колесо, то в абхазском эпосе – камень (скала), у убыхов – камень с острыми краями или джанчарх, у абазин, адыгов, балкарцев и карачаевцев – железное колесо, у сванов – мельничный жернов. Полагают, что исконно кавказским был мотив камня. Затем происходило преобразование «камень>колесо», на которое мог повлиять иранский мотив колеса, выраженный в образе осетинского Колеса Балсага (Ардзинба В. Г. 1985. С. 141). В самом мотиве гибели героя от камня справедливо усматривают логическое завершение эпического цикла сказаний: родился от камня – погиб от камня (Джапуа З. Д. 2003. С. 85; 2016. С. 129-130). Здесь действует известный закон о противостоянии (победе) подобного подобным.

В таком свете осетинское сказание о гибели Сослана является оригинальным, подтверждая, в том числе, солярный образ героя, что пытались отрицать некоторые исследователи (Мелетинский Е. М. 2004. С. 168, 178-179). Формирование же образа

колеса в других Нартиадах имело соответствующий источник, но не удержало его солярный характер. Не исключено, что появление образа колеса в эпических сказаниях некоторых народов, например, балкарцев и карачаевцев, имело вторичный характер, т. е. заимствовалось у адыгоязычных народов. В любом случае, балкаро-карачаевский сюжет о гибели Сосурука испытал явные изменения по сравнению с сюжетом Нартиад осетин и адыгоязычных народов (Гулиева-Занукоева Ф. Х. 2013. С. 36-37). В то же время у чеченцев и ингушей он вообще не известен, подтверждая частным примером периферийный и поздний адаптационный характер их эпических материалов.

Отмечалось, что имя Иоанна Крестителя впоследствии было вытеснено у осетин именем божества, покровителя оспы Алаурди/Аларды, происходящему от названия местности Алаверды в Кахетии. Здесь располагался очень почитаемый у разных народов храм Иоанна Крестителя. Поскольку у осетин празднование в честь данного божества совпадало с днем Иоанна Крестителя, то полагали, что на него были перенесены черты древнего божества, насылающего болезнь и исцеляющего от нее. В христианской народной традиции Иоанн Креститель почитался и как святой-исцелитель (Абаев В. И. 1949. С. 93; 1958. С. 43-44). Следует обратить внимание и на название святилища у с. Фаснал (Северная Осетия-Алания) Фид Иуани дор – «Отца Иоанна камень». Святилища Фыд Уани отмечались также возле с. Коб, возле развалин с. Четойтыкау, в с. Абана, в с. Базилан (совмещало и Аларды) (Южная Осетия) (Цагаева А. Дз. 2010. С. 67. 432).

Таким образом, в дигорских вариантах сказаний небесное колесо, олицетворяющее солнце, оказывается связано с христианской традицией, что уводит нас к истории христианизации Алании в раннем средневековье. В данном случае мы не касаемся попытки интерпретировать одно из изображений на стенах аланской гробницы Кяфарского городища XI в. как сюжета о столкновении Сослана и Колеса Барсага (Кузнецов В. А. 1980. С. 125-128; Иванеско А. Е. 2013. С. 98), т. к. не усматриваем к такому толкованию должных оснований. В другом сюжете на данной гробнице предлагалось усматривать изображение «Солнца мертвых»,

связываемого с Соти (Цагараев В. 2000. С. 176). Несомненно, на образ христианского святого Иоанна Крестителя аланы перенесли черты своего древнего солнечного божества (Абаев В. И. 1973. С. 226). С процессом христианизации связано и само проникновение имени Иоанн в аланский ономастикон. Трудно сказать, насколько оправданным будет привлечение имени Иоане из осетинской легенды, в которой отразились известные по грузинским хроникам сообщения о Вахтанге Горгосале (Пчелина Е. Г. 1947. С. 144). Но само христианское имя Иоанн вошло в ономастикон алан не позже XI в. (Anna Comn. Alex. I, 16, 3).

Его носили, в том числе, представители верховной светской и церковной власти Алании, например, правитель Алании Худдан/Худадан (Иоанн Хотеситан) и митрополит Алании-Ставрополя Иоанн Монастирион (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 50-51, 59-60, 62, 65, 246, 249). Данное имя носил и некий алан, видимо, магистр, друг дуки Иллирии Георгия Мономаха (Алемань А. 2003. С. 280). Оно продолжало бытовать в аланском ономастиконе и позднее. Например, в 1336 г., среди аланских князей, служивших монгольскому императору и направивших письмо Папе Римскому Бенедикту XIII, фигурирует и Joens. Одним из адресатов письма Бенедикта XIII к аланским князьям в 1338 г. являлся Joannes. Копии письма были посланы каждому из князей, благодаря чему в ватиканском реестре сохранились различные варианты имен, в том числе и интересующего нас имени – Joannes, Johens, Joens, Juens, Jovens (Алемань А. 2003. С. 229-230).

О несомненном присутствии в аланской христианской традиции почитания Иоанна Крестителя свидетельствует профетологин 1275 г., содержащий аланские маргиналии, которые появились в нем, как полагают исследователи, до 1453 г. (падение Константинополя), наиболее вероятно в XIII-XIV вв. (до окончательного разгрома аланов Тамерланом в конце XIV в.). Одна из таких маргиналий φητι βανη πανη отмечает день Отца Иоанна – «24 июня, рождение святого Иоанна Предтечи» (Lubotsky A. 2015. P. 36-37).

Исследователи полагали, что Сослан, старый языческий солнечный бог, борется с колесом Ойнона, т. е. Иоанна, нового, хри-

стианизированного солнечного «бога», и погибает в этой борьбе. Речь идет о богах двух разных эпох, которые борются за то, кому из них быть хозяином солнца. Таким образом, в эпосе запечатлена победа христианства над прежней религией. В случае принятия чечено-ингушской этимологии для имени Балсаг полагалось его усвоение на Кавказе аланской мифологией. Такое развитие событий, как отмечали, также не противоречит интерпретации борьбы Сослана с колесом как борьбы старых и новых культов (Абаев В. И. 1982. С. 40; Abaev V. I. 2002. P. XX; Калоев Б. А. 1988. С. 266; Чибиров Л. А. 1984. С. 73; 2008а. С. 80). Однако трактовать сюжет как выражение именно «борьбы военного культа с христианством» (Гутнов Ф. Х. 1992. С. 168) у нас нет оснований. Сказание о борьбе Сослана с солнечным Колесом Балсага включается в круг богоборческих сказаний осетинского эпоса (Абаева З. В. 1978. С. 14). В данном случае следует повторить, что сам сюжет о борьбе Сослана с солнечным колесом, в конечном итоге, восходит к общеиндоевропейской традиции. Последующие исторические перипетии с изменением религиозных традиций или воздействий со стороны могли лишь «накладываться» на данный сюжет, но не формировать его.

С позиций нашего исследования мы имеем два параллельных названия эпического колеса, несомненно, отражающих традиционные и христианские представления. Такое параллельное существование, хоть и разделенное между двумя основными частями осетинского этноса, напоминает ситуацию, отмеченную в истории многих народов, когда в процессе христианизации новая религия не только жестко боролась с традиционными верованиями, но и адаптировала или приспосабливала их в собственной традиции.

Данный процесс заметен и в аланской истории, в том числе, в интересующем нас вопросе. В аланских древностях неоднократно отмечаются солярные амулеты, закономерно имеющие общую конфигурацию с указанными выше артефактами, украшенными теми же личинами. В катакомбе № 10 могильника Гоуст из Джейраховского ущелья (Республика Ингушетия) был обнаружен солярный колесовидный амулет, у которого были преднамеренно отломаны части внешнего круга (Рис. 6). В результате солярный

амулет был преобразован в крест, состоящий из кружков на ушке, имеющий аналогии среди крестов, состоящих из пяти круглых медальонов.

Другим примером взаимопроникновения языческих и христианских мотивов является круглый амулет с вписанным в него крестом из Кобани (Рис. 7). Близкие ему аналогии усматривали в германских древностях VI-VII вв. Насколько можно понять, в данном случае речь идет об амулете, в центре которого помещен крест с расширяющимися лопастями, каждая из которых крепится к внешнему кругу двумя выступами (Уварова П. С. 1900. С. 82, 83, рис. 77). Известны и другие подобные северокавказские круглые, литые бронзовые прорезные подвески с крестом, включающие импортные изделия (Рис. 8). Полагают, что их распространение среди аланского населения связано с начальным этапом христианизации, когда шла замена ими ранее широко встречавшихся солярных амулетов VIII-IX вв. (Малахов С. Н., Рудницкий Р. Р. 2012. С. 131-132, рис. 13). Не исключают, что можно говорить о преемственности и использовании при производстве языческих моделей для христианских символов (Чернышева М. 2013. С. 235).

Манипуляция с амулетом из могильника Гоуст правомерно сопоставляется (Ковалевская В. Б. 1981. С. 90; 1995. С. 133, рис. 1, 23, 137) со сведениями Мовсеса Каганкатваци о деятельности епископа Исраила зимой 681-682 гг. у савиров Северного Кавказа: «Тем, которые носили на себе языческие золотые амулеты, он приказал снять их и бросить. Сам он своими руками пред всеми ломал их, и из них делал изображения креста Господня, и таким образом показывал всем свое богопочетание» (История Агван… 1861. С. 205). О том, что сообщение Моисея Каганкатваци должно было касаться именно солярных амулетов, ранее писали и другие ученые, исследуя материалы салтово-маяцких памятников (Плетнева С. А. 1967. С. 175, 178).

Выше мы касались некоторых ранних примеров находок зеркал и вопроса возможного восприятия семантики нанесенных на них изображений. Исследователи обратили внимание на тот факт, что в период активного распространения в Алании христи-

анства на различных предметах, в том числе на почитаемых амулетах-оберегах, какими выступали и зеркала, стали появляться и закрепляться символы новой религиозной системы. Одно такое зеркало было найдено и в Даргавсском катакомбном могильнике (Северная Осетия-Алания) (Савенко С. Н., Бурков С. Б. 2010. С. 38-44). В данном случае следует осторожно указать на наличие прорезного изображения креста на конской бляхе из того же Даргавсского катакомбного могильника.

Осознавая всю рискованность привлечения к рассмотрению следующих материалов, все же позволим себе указать и на них, хотя бы в целях стимулирования последующих разысканий. В аланской катакомбе № 92 Даргавсского могильника был обнаружен крест размером 69×45 мм с леворуким изображением Богоматери Одигитрии (Путеводительницы). Каждое из окончаний креста оформлено двумя медальонами со схематично переданными восемью личинами (Рис. 9). Основной тип Богоматери Одигитрии пришел с Сирийского Востока, что относилось письменными источниками к 450-м гг. Сама иконография образа фиксируется не ранее VI в. (Кондаков Н. П. 1915. С. 152-156). Появление на Руси ее образа и крестов с закругленными окончаниями в форме медальонов было связано непосредственно с влиянием Византии. Первоначально на Руси представлены кресты с тремя, а не с четырьмя медальонами. Причем, если в Византии медальоны как бы пристраивались внешне к окончаниям креста, то на Руси они слились с рукавами креста. Полагают, что прототипами энколпионов с медальонами на концах, в которых помещались изображения святых, святителей или ангелов, были византийские процессионные кресты, только меньшего размера. Такая форма обозначала «процветший» крест (Гнутова С. В. 1993. С. 12-13). Для периода бытования соответствующих образов и форм на Руси приводятся определенные наблюдения (Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. 2003. С. 17, 27, 29, 32, 224).

Образ Богоматери Одигитрии был также представлен на энколпионах (кресты-складни, реликварии), на другой половине которых помещалось изображение Распятия Христа. Согласно заключению специалистов, энколпионы «древнерусского типа»

бытовали в основном в XI-XII вв. В крайнем случае, их активное производство и бытование продлевается до первой трети XIII в. (Малахов С. Н., Рудницкий Р. Р. 2012. С. 127). Появление грубых изображений Распятия Христа в Алании относят ко времени не ранее середины X в. (Малахов С. Н. 2013. С. 190). Появление древнейших типов киевской христианской металлопластики малых форм относят к середине XI в. (Пуцко В. Г. 1993. С. 24).

Фрагментированная половина энколпиона с изображением Богоматери Одигитрии была обнаружена в 1961 г. в апсиде церкви 6 Нижне-Архызского городища. Ее датировали XI-XII вв. (Кузнецов В. А. 1963. С. 90), второй половиной XII в. (Кузнецов В. А. 1968. С. 80, 81, рис. 1, 2, 84), первой половиной XIII в. (Полубояринова М. Д. 1972. С. 168; 1978. С. 57-58), или концом XII-первой половиной XIII вв. (Кузнецов В. А. 1992. С. 205-206, рис. 41; 1993. С. 96, рис. 67, 1) с указанием на абсолютную аналогию из Херсонеса (Алексеева Е. П. 1989. С. 98-100). Энколпион такого же древнерусского происхождения, но с четырьмя личинами на окончаниях крестов, связываемый с производством в Киеве, был обнаружен в 1886 г. в с. Лезгор (Северная Осетия-Алания). Находку датируют XII – началом XIII вв. (Прокопенко Ю. А. 2011. С. 102; 2015. С. 152-153; 2015а. С. 83).

Что касается даргавсской находки, то аналогичный даргавсскому образцу односторонний плоский крест, но несколько меньшего размера (58×40 мм), был обнаружен на Калежском городище (возле горы Калеж, на правом берегу р. Малка, ~ 500 м. от въезда в с. Каменомостское Зольского района Республики Кабардино-Балкария) (Малахов С. Н., Рудницкий Р. Р. 2012. С. 125, рис. 6а). Авторы публикации калежской находки (Рис. 10) справедливо полагают (Малахов С. Н., Рудницкий Р. Р. 2012. С. 124-128; Малахов С. Н. 2015. С. 297-308; Чернышева М. 2013. С. 235-238), что прототипами для таких односторонних плоских крестов являлись именно энколпионы, на одной стороне которых изображалась Богоматерь Одигитрия, на другой – Распятие Христа.

В качестве сопоставления для находки ими приводится энколпион с восемью личинами по окончаниям из погребения Келийского могильника (Республика Ингушетия), датируемого концом

XIII-XIV вв. (Виноградов В. Б., Нарожный Е. И., Голованова С. А. 1990. С. 7-9, рис. I, I а, б), и соответствующие односторонние кресты с изображением Распятия Христа. Первый, с утраченной верхней частью, происходит из того же Калежского городища. Второй был обнаружен на горе Развалка у г. Железноводск (Ставропольский край). Сведения о нем вводились в научный оборот как один из показателей присутствия христианской общины в Пятигорье в X-XII вв. (Кузнецов В. А. 2002. С. 79, рис. 5, 5).

Еще один аналогичный даргавсскому образец был найден в 2014 г. в катакомбе № 15 раннесредневекового Змейского могильника (Рис. 11) и впервые продемонстрирован в эфире программы «Вести-Алания» (Встреча с главой РСО-Алания. 2014). Он представлял собой два склепанных односторонних креста, что внешне имитировало форму энколпиона. Качество отливки крестов несколько хуже, чем даргавсского. Материалы датируются X-XII вв. (Цуциев А. А. 2017. Рис. 2). В данном случае определять змейскую находку как «псевдо-энколпион» вряд ли уместно, поскольку обычно такое определение относят к иным образцам.

Интернет-ресурсы предоставляют и другие подобные находки односторонних крестов, которые, к сожалению, сложно проверить, т. к. они происходят из незаконных раскопок. Один такой бронзовый образец, размером 57×43 мм, определяется как находка из Ставропольского края (Рис. 12). Он такой же грубой работы как и образцы из Даргавсского и Змейского могильников, но еще более отходит от форм прототипа, поскольку петля для подвешивания заменяется на подпрямоугольное сквозное отверстие с закругленными углами (Крест с Одигитрией… 2017). Еще один образец (Рис. 13), также представляемый как найденный в Ставропольском крае, отличается признаками прежнего наличия подвижного оглавия и проработкой мелких деталей изображений (Галерея старинных крестов. 2016), что могло бы поставить его на место промежуточного звена между прототипами-энколпионами и отмеченными выше грубыми односторонними крестами.

Представляется вполне объективным заключение, что Калежское городище служило не только специализированным торговым

базаром для импортных предметов христианской металлопластики (Прокопенко Ю. А. 2015. С. 152), а здесь функционировали и ремесленные мастерские по их непосредственному производству за счет использования импортных образцов (Малахов С. Н., Рудницкий Р. Р. 2012. С. 136; Прокопенко Ю. А. 2015а. С. 84). Исследователи также особо отмечают, что размещение на концах крестов двух медальонов с ликами святых является особенностью именно некоторых «аланских» находок (Малахов С. Н., Рудницкий Р. Р. 2012. С. 127). Другими словами, ни византийские, ни русские энколпионы не дают образцов с восемью медальонами, что препятствует, в частности, решению (Прокопенко Ю. А., Лубова С. Ф. 2008. С. 55) относить такие находки на Северном Кавказе к импортным русским изделиям. Как некую схематичную аналогию к особенностям «аланских» находок отмечают бронзовые болгарские кресты X-XI вв., концы которых завершаются двумя кругами (Малахов С. Н., Рудницкий Р. Р. 2012. С. 127-128). Возможно, при таком сопоставлении следует упомянуть и византийские процессионные кресты X-XII вв.

Кроме того, заметим, что для крестов с восемью медальонами характерно изображение в них именно личин, в то время как в крестах с тремя или четырьмя медальонами могли использоваться и погрудные изображения. Мы можем предположить, что такие кресты и энколпионы с восемью медальонами производились именно на Северном Кавказе, отвечая определенным представлениям местного населения. Также отметим, что на кресте из незаконных раскопок с проработкой мелких деталей некоторые личины, как представляется, изображены в облегающих головы шапочках, напоминая о выше приводимых более ранних образцах аланского ремесленного производства из Кобани и Камунта.

Поэтому можно предполагать, учитывая приведенные выше материалы, что популярность в Алании крестов с восемью личинами на концах отражало именно процесс адаптации христианского вероучения и символов в аланской этнической среде. Важно отметить, что материалы даргавсского погребения свидетельствуют в пользу приверженности погребенных и совершавших погребение традиционным, дохристианским верованиям. Не

исключено, что крест по своей общей схеме воспринимался местными аланами через все еще более близкий им солярный образ. В данной связи необходимо напомнить и о погребении легендарного солнечного героя Сослана в Дигории, возле которого некогда стоял медный крест.

В свете нашего исследования, возможно, следует привлечь внимание специалистов и к некоторым другим археологическим материалам. В 1940 г. экспедицией Карачаевского учительского института под руководством К. М. Петролевича под полом Северного Зеленчукского храма был обнаружен «клад», содержавший 113 золотых предмета. Данный «клад», несомненно, составлял единый комплекс. Как полагают специалисты, экспедиция, в действительности, имела дело с богатым погребением женщины из среды высшей аланской знати или даже «царской» фамилии, примерно, середины или второй половины X в. (Кузнецов В. А. 1993. С. 177).

Среди найденных драгоценных предметов было и два массивных золотых перстня (к сожалению, их опубликованные изображения очень низкого качества). Первый перстень диаметром 4,1 см имел восемь полых округлых головки, на лицевых сторонах которых представлены гнезда для цветных стеклянных вставок. Гнезда украшены зернью, которая представлена и на боковых поверхностях головок. В центре располагалось гнездо с четырьмя зажимами. Кольцо украшено гравированным изображением 4-лепесткового цветка. Второй перстень диаметром 3 см имел четыре округлые головки, на лицевых сторонах которых выгравированы схематичные изображения человеческого лица. В круглом центральном гнезде имелась вставка из амальдина (Рис. 14).

Исследователи справедливо указали (Кузнецов В. А. 1971. С. 120-121; Дитлер П. А. 1985. С. 130) на единственную аналогию этим перстням среди находок в погребении № 2 грунтового могильника Колосовка № 1 на реке Фарс (Рис. 15), который датируют X-XI вв. (Дитлер П. А. 1985. С. 134) или с ограничением начала его функционирования концом X в. (Пьянков А. В. 2015. С. 61). Полагают, что эти перстни объединяли сюжеты и ювелирные приемы, представленные отдельно на зеленчукских об-

разцах, – гнезда для вставок чередуются со схематичными изображениями лиц, более богато использование зерни. В целом, фиксируется типологическое, стилистическое и хронологическое единство находок, а их узкая локализация и отсутствие аналогий на территории Закавказья и Причерноморья позволила поставить вопрос о местном происхождении перстней, хотя полностью не исключалась возможность их византийского происхождения (Кузнецов В. А. 1971. С. 118-122).

Перстни из могильника Колосовка № 1, диаметром 2,5-2,6 см, были изготовлены из позолоченной бронзы и серебра, со вставками из бирюзы и стеклянной пасты на восьми пустотелых пальцах-лучах с петельками для подвешивания колокольчиков. Сохранилось по одному колокольчику на каждом перстне, прикрепленному к более крупным пальцам-лучам, чередующимся с меньшими по размеру, на которых представлены личины. Центральные вставки из светлой пасты украшены, насколько можно судить, изображением раскрытого цветка (Дитлер П. А. 1985. С. 129, 141, табл. V, 5-9; Художественное золото. 2012. С. 39, рис. 47). Полагают, что на пальцах-лучах перстней поочередно нанесены изображения мужских лиц и более стилизованных личин на более объемных пальцах-лучах (Дитлер П. А. 1985. С. 129-130; Пьянков А. В. 2015. С. 61). Интересно отметить, что человеческие головки представлены в шапочках, что напоминает об изображениях из Кобани и Камунта.

Совсем недавно в научный оборот были введены сведения о еще одном бронзовом с позолотой перстне того же типа, высотой – 4,1 см, диаметром кольца – 2,35×2,1 см. У него вокруг центральной вставки из белого стекла расположены 4 лепестка со схематичными изображениями человеческих лиц. В месте перехода шинки в шейку каста имеются выделенные плечики, слегка прогнутые посередине и с выступами по краям. Внешние стороны кольца перед плечиками украшены канавками (Рис. 16). В данном случае также справедливо указывается на аналоги в лице бронзовых с позолотой перстней из Колосовского могильника, на которых личины исполнены зернью. Полагается, что все указанные перстни, независимо от истоков их форм формирования,

могли производиться западно-аланскими мастерами и бытовать в Западной Алании X-XII вв. (Пьянков А. В. 2015. С. 60-62). Другие исследователи относят перстни из Колосовки № 1 к образцам касожской металлопластики (Куёк М. Г. 2009. С. 19). В свете затрагиваемой нами проблемы интересно отметить, что и по поводу упоминавшегося выше конского начельника с возможным воплощением Солнца мертвых также указывалось на связь с материалами могильника Колосовка № 1.

Приведенные наблюдения исследователей представляются вполне обоснованными. Собственно, для нашей темы нет никакого противоречия в решении вопроса об аланских или касожских мастерах. Ювелирные изделия, несомненно, должны были отвечать вкусам и культурным представлениям их приобретателей. С данных позиций для нас важен сам контекст тех же зеленчукских находок. Он, несомненно, христианский, причем, связан с самым центром Аланской епархии. Бесспорно, что сами перстни и семантика нанесенных на них изображений вписывались в христианское осмысление.

Учитывая приведенные выше более ранние материалы, вполне допустимо, что мы имеем примеры преобразования и адаптации к новой религии прежних аланских представлений. В частности, древние аланские представления о солнечном божестве и солнечном колесе вполне могли быть адаптированы к новой религии, в свою очередь, облегчая сам ход христианизации. Христианство со своей стороны также облегчало такую адаптацию. Например, в христианских текстах использовался специальный знак «солнца» в обозначениях Бога, т. к. «солнцем справедливости называется Бог в божественных писаниях». Солнце, олицетворявшее в христианской символике мужское начало, – символ Христа, являлось, как полагают, и символом Богоматери, скорее, символом единства Христа и Богоматери (Гранстрем Е. Э. 1968. С. 241; Никитенко Н. Н., Корниенко В. В. 2010. С. 176-177).

Любопытно, что указанные перстни происходят именно с территории Западной Алании, а ономастическая христианизация эпического колеса представлена именно у осетин-дигорцев, ге-

нетически связанных с населением Западной Алании. Отметим, что солярная символика представлена и на христианских крестах. Есть она, например, и на «погребальном» кресте из Западной Алании (Малахов С.Н. 2013. С. 185-187), что позволяет вновь вспомнить и об образе Солнца мертвых.

Фактически в форме перстней терялось только изображение обода небесного колеса. Однако сама идея колеса вполне воспринимаема через форму перстня как такового (вспомним, примеры «преобразования» солярных амулетов в христианские кресты или вписывания христианских крестов в традиционные формы амулетов). В полной сохранности оставались изображения спиц волшебного колеса, лучей солнца, с их личинами. Растительный орнамент также нисколько не противоречил христианской традиции. Вместе с тем, не исключено, что истоки нанесения его на перстни тоже лежали в более древних представлениях.

В данном случае, например, можно продолжить неоднократное привлечение материалов из погребения № 1 у с. Косики, которые несут на себе, в том числе, различные солярные образы и символы. На крышке серебряной пиксиды из данного погребения изображена розетка с завязью цветка в центре, что находит параллель в изображении свастикообразного меандра на крышке другого сосуда из того же погребения. Подобное изображение отмечается на крышке пиксиды из Артюховского кургана. Анализ изображений на серебряном сосуде из сарматского погребения кургана № 28 могильника Высочино VII показывает, что изображения растений могут быть связаны с образом Мирового Древа. Оно, в свою очередь, связано с образом солнца, воплощенного в виде изображения розетки на крышке самого сосуда (Лукьяшко С.И. 2000. С. 163-171; 2008. С. 58-61).

Подводя итог предложенному исследованию, необходимо указать следующее. В Нартовском эпосе осетин образ солнечного колеса и сюжета о борьбе с ним восходят через индоиранскую к общеиндоевропейской традиции. Непосредственно в осетинский эпос, что могут подтвердить археологические находки, образ солнечного колеса был передан аланами. В целом, данный образ был известен и другим ираноязычным народам, исторически предше-

ствовавшим аланам в Восточной Европе, в том числе, и на Северном Кавказе. Такое положение определяет знакомство с образом, в частности, синдского населения.

С данных позиций становится объяснимым и тот факт, что образ колеса представлен только в Нартиадах осетин и адыгоязычных народов. Вместе с тем, сохранение волшебных свойств колеса и сюжета о борьбе с ним героя, наделенного солнечными чертами, именно в осетинском эпосе являются показательной сепаратной линией, не свойственной другим Нартиадам. Археологические материалы указывают на прямую связь образа волшебного колеса с аланским миром, что может рассматриваться как проявление непосредственной преемственности соответствующей культурной традиции в процессе этногенеза осетин.

Последующее христианское воздействие на образ волшебного колеса объективно определяется историей христианизации средневековых аланов, у которых складывается свой христианский центр в западной части Алании, где аланы тесно контактировали с меотским населением. Данное положение, в свою очередь, объективно объясняет факт христианского воздействия на образ колеса именно в сказаниях осетин-дигорцев.

Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949. Т. I.

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I.

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

Абаев В. И. Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982.

Абаев В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. Т. I.

Абаев В. И. О собственных именах Нартовского эпоса // NARTAMONGÆ. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2007. Vol. IV. № 1, 2.

Абаева З. В. Этюды по нартовскому эпосу. Цхинвали, 1978.

Абрамова М. П. Катакомбные погребения IV-V вв. н. э. из Северной Осетии // СА. М., 1975. № 1.

Акиева П. Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, натского эпоса и обрядов жизненного цикла). Дисс. … докт. ист. наук. 07.00.07. Махачкала, 2016.

Акиева П. Х. История древних верований ингушей (на материалах мифологии и нартского эпоса). Магас, 2016а.

Акишев А. К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата, 1984.

Аланский всадник. Сокровища князей I-XII веков: Каталог выставки. М., 2005.

Албегова З. Х. Палеосоциология аланской религии VII-IX вв. (по материалам амулетов из катакомбных погребений Северного Кавказа и Среднего Дона) // РА. М., 2001. № 2.

Албегова (Царикаева) З. Х., Ковалевская В. Б. Кольцевидные амулеты раннего средневековья // КСИА. М., 2012. Вып. 226.

Алборов Б. А. Легендарное колесо нартских сказаний // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1968. Т. XXVII. Языкознание.

Алборов Б. А. Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи и исследования об осетинском языке и фольклоре. Орджоникидзе, 1979.

Алексеева Е. П. Находки славяно-русского облика X-XV вв. на Северном Кавказе // Вопросы археологии и средневековой истории Карачаево-Черкессии: Сборник научных трудов. Черкесск, 1989.

Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003.

Амброз А. К. Хронология древностей Северного Кавказа V-VII вв. М., 1989.

Ардзинба В. Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. М., 1987.

Армарчук Е. А., Дмитриев А. В., Конькова Л. В. Парадное конское оголовье из средневекового курганного погребения в Северо-Восточном Причерноморье // СА. М., 2004. № 2.

Археологическая коллекция Нижне-Архызского городища. 2010 г. [сайт] URL: www.sao.ru/hq/dolly/index_kolya/photo_ntik/kyafar/museum.pdf.

Афанасьев Г. Е. Хронология могильника Мокрая Балка // КСИА. М., 1975. Вып. 158. Проблемы хронологии памятников Евразии в эпоху раннего средневековья.

Афанасьев Г. Е. Дохристианские религиозные воззрения алан (по материалам амулетов могильника Мокрая балка) // СЭ. М., 1976. № 1.

Байрамуков У. З., Байрамуков М. У. Нартиада. Опыт сравнительного анализа. Черкесск, 2012.

Баранов И. А. Раннесредневековая пряжка из Ялты // СА. М., 1975. № 1.

Басилов В. Н. Смерть Салыр-Газана (среднеазиатско-кавказские параллели) // ЭО. М., 1997. № 2.

Белецкий Д. В. Граффити из Авд дзуара // Историко-филологический архив. 1. Владикавказ, 2004.

Бенвенист Э. Очерки по осетинскому языку. М., 1965.

Бесолова Е. Б. Язык фольклора: специфика мышления и концептуализация символов. Владикавказ, 2015.

Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. Киев, 1983.

Брилева О. А. Сравнительный анализ набора антропоморфной пластики центрального, западного и восточного вариантов кобанской культуры // КСИА. М., 2009. Вып. 223.

Брилева О. А. Древняя бронзовая антропоморфная пластика Кавказа (XV в. до н. э.-X в. н. э.). М., 2012.

Бязырты А. Нарты таурæгъты истории. Дзæуджихъæу, 1992.

Вертієнко Г.В. Скіфське щорічне ὁρτή (Herod., Hist., IV, 7, 2) та осетинське повір'я про куырысдзау // Орієнтальни студії в Україні. До ювілею Л.В. Матвєєвої. Збірник науковых статей. Київ, 2010.

Вертієнко Г.В. Ритуальний сон у контексті скіфського щорічного свята // Східний світ. Київ, 2013. № 2-3.

Виноградов В.Б., Нарожный Е.И., Голованова С.А. О древнерусских предметах на Северном Кавказе // Россия и Северный Кавказ (проблемы историко-культурного единства). Межвузовский сборник научных трудов. Грозный, 1990.

Виноградов В.Б., Чокаев К.З. Древние свидетельства о названиях и размещении нахских племен // Археолого-этнографический сборник. Т.I. Известия ЧИНИИ. Грозный, 1966. Т. VII. Вып. 1. История.

Виноградов В.Б., Чокаев К.З. Иранские элементы в топонимии и гидронимии Чечено-Ингушетии // Сборник статей и материалов по вопросам нахского языкознания. Известия ЧИНИИ. Грозный, 1966а. Т. VIII. Вып. 2. Языкознание.

Встреча с главой РСО-Алания 16.09.2014 [сайт] URL: http://arkwars.ru/watch/GqRe0AvFmCw/vstrecha-s-glavojj-rso-alaniya-16-09-14-smotret.html.

Вьель К. Осетино-арийский героический мифоцикл // Эпос и мифология осетин и мировая культура. Владикавказ, 2003.

Гаглойти Р.Х. Культы и религиозные верования населения Южной Осетии в I-IV вв. н. э. Цхинвал, 2014.

Гаглойти Ю.С. Из нартской ономастики // Пятая региональная научная сессия по историко-сравнительному изучению иберийско-кавказских языков (Проблемы языковых контактов на Кавказе). Тезисы докладов. Орджоникидзе, 1973.

Гаглойти Ю.С. Избранные труды. Цхинвал, 2010.

Газданова В.С. Золотой дождь. Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ, 2007.

Галанина Л.К. Впускное погребение I в. н. э. Курджипского кургана // СА. М., 1973. № 2.

Галерея старинных крестов. 11.10.2016 [сайт] URL: http://coins.su/forum/topic/11624-galereya-starinnyh-krestov/?page=57.

Галут О.В. Золотая нашивная бляшка с солярными мотивами из Уташского склепа: семантика и символика // Синдика, Горгиппия, Анапа: исследования по археологии и истории. Краснодар-Анапа, 2014.

Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч.Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры. Тбилиси, 1984. Кн. II.

Гарданти М.Q. Рагон Нарти æма уонæн сæ фæстагонти зæронд Дигори дин. Кириcтон-Гъæу, 1893-1924 // НА СОИГСИ. Ф. Фольклор. Оп. 1. П. 51. Д. 144.

Гатцук В. Хетагуры и Твальты // Юная Россия. 1913. № 3.

Генко А.Н. Из культурного прошлого ингушей // Записки Коллегии Востоковедов при Азиатском Музее Академии Наук Союза Советских Социалистических республик. Л., 1930. Т. V.

Гнутова С. В. Мелкая медная пластика Древней Руси (типология и бытование) // Русское медное литье. Сборник статей. М., 1993. Вып. 1.

Голан А. Миф и символ. М., 1994.

Гранстрем Е. Э. Уникальный период византийской письменности // Византийский временник. М., 1968. Т. XXIX.

Грисвар Ж. Мотив меча, брошенного в озеро: смерть Артура и смерть Батраза // Эпос и мифология осетин и мировая культура. Владикавказ, 2003.

Грисвар Ж. Легенда о короле Артуре и Нартовский эпос: пример сира Говэна и Сослана-Созрыко // Этногенез и этническая история осетин: материалы Межд. науч. конгресса (Владикавказ 21-22 мая 2013 г.). Владикавказ, 2013.

Гугуев В. К., Трейстер М. Ю. Ханьские зеркала и подражания им на территории Восточной Европы // РА. М., 1995. № 3.

Гулиева-Занукоева Ф. Х. К вопросу изучения образов, мотивов сюжетов нартского эпоса (на материалах карачаево-балкарского цикла о Сосуруке) // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: сб. науч. тр. Владикавказ, 2013. Вып. II.

Гумба Г. Д. Нахи: вопросы этнокультурной истории (I тысячелетие до н. э.). Сухум, 2016.

Гутнов Ф. Х. Социальные аспекты эволюции религиозной системы алан // Проблемы этнографии осетин. Владикавказ, 1992. Вып. 2.

Гущина И. И., Засецкая И. П. «Золотое кладбище» Римской эпохи в Прикубанье. СПб., 1994.

Даркевич В. П. Символы небесных светил в орнаменте Древней Руси // СА. М., 1960. № 4.

Дарчиев А. В. Об одном зооморфном воплощении Батраза // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: сб. науч. тр. Владикавказ, 2013. Вып. II.

Дарчиев А. В. Изучение осетинского мифа о Руймоне в зарубежной историографии // Современные тенденции развития науки и технологии: сборник научных трудов по материалам IX Международной научно-практической конференции 31 декабря 2015 г.: в 8 ч. Белгород, 2015. № 9. Ч. IV.

Дарчиев А. В. Изучение осетинского мифа о Руймоне в отечественной историографии (1882-1926) // Альманах современной науки и образования. Тамбов, 2015а. № 12 (102).

Дарчиев А. В. Осетинские легенды о Руймоне: происхождение и мифологическая основа // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015б. № 6 (56). Ч. 1.

Дарчиев А. В. Происхождение и мифологическое содержание мотива слепоты в осетинской легенде о Руймоне // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015 в. № 10 (60). Ч. 1.

Дахкильгов И. А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012.

Дворниченко В. В., Федоров-Давыдов Г. А. Сарматское погребение скептуха I в. н. э. у с. Косика Астраханской области // ВДИ. М., 1993. № 3 (206).

Деопик В. Б. Северокавказские аланы // Очерки истории СССР. Кризис рабовладельческой системы и зарождение феодализма на территории СССР III-IX вв. М., 1958.

Джапуа З. Д. Абхазские архаические сказания о Сасрыкуа и Абрскиле (Систематика и интерпретация текстов в сопоставлении с кавказским эпическим творчеством. Тексты, переводы, комментарии). Сухум, 2003.

Джапуа З. Д. Абхазский нартский эпос: Текстология. Семантика. Поэтика. М., 2016.

Дзагуров Гр. А. Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. Запись 1909-1916 гг. от Дзараха Сайлати и Саукуя Халинти-Оразти // НА СОИГСИ. Ф. Дзагурова Г. А. Оп. 1. Д. 5.

Дзаттиаты Р. Г. Орнаменты горной Осетии. Владикавказ, 1992.

Дзиговский А. Н., Островерхов А. С. «Странные комплексы»: о семантике предметов и памятников в целом // Stratum plus. Культурная антропология и археология. СПб.-Кишинев-Одесса-Бухарест, 2010. № 3. Люди и вещи железного века.

Дзидзигури Ш. В. Грузинские варианты Нартского эпоса (Исследование, тексты). Тбилиси, 1971.

Дзиццойты Ю. А. Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ, 1992.

Дзиццойты Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал, 2003.

Дзуцев Ф. С., Малашев М. Ю. Бесланский археологический комплекс раннеаланской эпохи (некоторые итоги исследований 1986-2014 гг.). Владикавказ, 2015.

Дитлер П. А. Могильник Колосовка № 1 (Раскопки экспедиции АНИИ в 1962 г.) // Вопросы археологии Адыгеи. Майкоп, 1985.

Доманский Я. В. Древняя художественная бронза Кавказа в собрании Государственного Эрмитажа. М., 1984.

Древности Геродотовой Скифии. Сборник описаний археологических раскопок и находок в черноморских степях. Атлас. Издание Императорской Археологической Комиссии. СПБ., 1866. Вып. I.

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

Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. М., 1990.

Журавлев Д. В. «Браслеты» и кольца с выступами из позднескифских и сарматских памятников Северного Причерноморья // Проблемы истории, филологии и культуры. М.-Магнитогорск-Новосибирск, 2014. № 1 (43).

Иванеско А. Е. Образ колеса Балсага нартовских сказаний в свете осетино-пермских фольклорных параллелей // Исторические этюды. Ростов-на-Дону, 2000. Вып. 4.

Иванеско А. Е. Историческая информативность осетинского нартовского эпоса (скифо-сарматский период). Дисс. … канд. ист. наук. 07.00.02. Ростов-на-Дону, 2000а.

Иванеско А. Е. Историческая информативность осетинского нартовского эпоса (скифо-сарматский период). Автореф. … канд. ист. наук. 07.00.02. Ростов-на-Дону, 2000б.

Иванеско А. Е. О первоначальной основе осетинского нартовского эпоса // Этногенез и этническая история осетин: материалы Межд. науч. конгресса (Владикавказ 21-22 мая 2013 г.). Владикавказ, 2013.

Иванов В. В. Колесо // Мифы народов мира. Энциклопедия. (В 2 томах). М., 1980. Т. 1. А-К.

Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Том 3: Сравнительное литературоведение. Всемирная литература. Стихотворение. М., 2004.

История Агван Мойсея Каганкатваци, писателя X века. СПб., 1861.

Кайтмазов А. Сказания о нартах // СМОМПК. Тифлис, 1889. Вып. VII. Отд. II.

Калоев Б. А. Колесо Балсага // Мифы народов мира. Энциклопедия (В 2 томах). М., 1980. Т. 1. А-К.

Калоев Б. А. Осетинская мифология // Энциклопедия. (В 2 томах). М., 1988. Т. 2. К-Я.

Калоев Б. А. Колесо Балсага // Мифологический словарь. М., 1990. С. 289.

Клейн Л. С. Легенда Геродота об азиатском происхождении скифов и нартский эпос // ВДИ. М., 1975. № 4 (134).

Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.

Кнорозов Ю. В. Мазар Шамун-наби (Некоторые пережитки домусульманских верований у народов Хорезмского оазиса) // СЭ. М., 1949. № 2.

Ковалевская В. Б. Глава четвертая. Северокавказские древности. Центральное Предкавказье // Степи Евразии в эпоху средневековья. Археология СССР. М., 1981.

Ковалевская В. Б. Антропоморфные амулеты VI-IX вв. на Северном Кавказе // Средняя Азия и Кавказ. КСИА. М., 1983. Вып. 176.

Ковалевская В. Б. Хронология древностей северокавказских алан // Аланы: история и культура. Alanica III. Владикавказ, 1995.

Ковалевская В. Б. Кавказ – скифы, сарматы, аланы I тыс. до н. э. – I тыс. н. э. Пущино, 2005.

Ковалевская В. Б., Албегова З. Х., Евсюков А. В. Изучение культурных контактов Юго-Восточной Европы эпохи раннего средневековья методами компьютерного картографирования (по материалам амулетов) // Пятый круглый стол «Археология и геоинформатика», тезисы докладов. 14-15 апреля 2010 г. М., 2010.

Коковцов П. К. Новый еврейский документ о хазарах и хазаро-русско-византийских отношениях в X веке. СПб., 1911.

Кондаков Н. П. Иконография Богоматери. Петроград, 1915. Т. II.

Корзухина Г. Ф., Пескова А. А. Древнерусские энколпионы. Кресты-реликварии XI-XIII вв. Спб., 2003.

Король Г. Г. Два предмета-украшения конского убора XI-XIII вв. из Северо-Восточного Причерноморья (особенности декора) // СА. 2004. № 2.

Король Г.Г. Семантика уникального декора предметов конской упряжи XI-XIII вв. из Северо-Восточного Причерноморья // ЭО. М., 2005. № 6.

Котляровы М. и В. Неизвестная Кабардино-Балкария: Увлекательные, захватывающие, остросюжетные рассказы о загадках истории и людях республики, которую называют жемчужиной Кавказа. Нальчик, 2013.

Крест с Одигитрией и 8 медальонами, Кавказ. 21.01.–24.01.2017 [сайт] URL: http://www.reviewdetector.ru/lofiversion/index.php?t1572776.html.

Кузнецов В.А. Аланские племена Северного Кавказа // МИА. М., 1962. № 106.

Кузнецов В.А. Археологические исследования в верховьях Кубани (1960-1961 гг.) // КСИА. М., 1963. Вып. 96. Исследования памятников средневековья.

Кузнецов В.А. Энколпионы Северного Кавказа // Славяне и Русь: к 60-летию Б.А. Рыбакова. М., 1968.

Кузнецов В.А. Алания в X-XIII вв. Орджоникидзе, 1971.

Кузнецов В.А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе, 1980.

Кузнецов В.А. Очерки истории алан. Владикавказ, 1992.

Кузнецов В.А. Нижний Архыз в X-XII веках: К истории средневековых городов Северного Кавказа. Ставрополь, 1993.

Кузнецов В.А. Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ, 2002.

Кузьмина Е.Е. Некоторые категории материальной культуры осетин и проблемы происхождения индоиранцев // Вопросы иранистики и алановедения (Научная конференция, посвященная 90-летию В.И. Абаева). Владикавказ, 18-20 октября 1990 г. Тезисы докладов. Владикавказ, 1990.

Кузьмина Е.Е. Откуда пришли индоарии? Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев. М., 1994.

Кузьмина Е.Е. Мифология и искусство скифов и бактрийцев: (Культурологические очерки). М., 2002.

Куёк М.Г. Средневековый художественный металл адыгов X-XVI вв. Автореф. … канд. искусствоведения. 17.00.04. М., 2009.

Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос: язык и культура. М., 1998.

Левада М.Е. «Другие германцы» в Северном Причерноморье позднего римского времени // Боспорские исследования. Симферополь-Керчь, 2006. Вып. XI.

Левада М. Скандинавское влияние в Крыму и на римско-варварском пограничье в V в. // Международная конференция «Inter ambo Mario. Контакты между Скандинавией и Крымом в римское время» 21-25 октября 2010 г., Гаспра, Крым, Украина. Тезисы докладов. Симферополь, 2010.

Лукьяшко С.И. О семантике изображений на серебряном кувшине из кургана 28 группы Высочино VII // НАВ. Волгоград, 2000. Вып. 3.

Лукьяшко С.И. Древнеиранский космогонический сюжет на серебряном кувшине из сарматского погребения у г. Азова // Сокровища сарматов. Каталог выставки. СПб.-Азов, 2008.

Малахов С. Н. Средневековые энколпионы и кресты-тельники из Верхнего Прикубанья // Древности Западного Кавказа. Краснодар, 2013. Вып. I.

Малахов С. Н. Алания и Византия: Источниковедческие аспекты политических и церковных связей. М., 2015.

Малахов С. Н., Рудницкий Р. Р. Новые предметы средневековой мелкой пластики из Кабардино-Балкарии // ИАА. Армавир-Краснодар-М., 2012. Вып. 11.

Малашев В. Ю., Дзуцев Ф. С. Парадные сбруйные наборы III в. из Бесланского могильника и проблема сложения аланской культуры Северного Кавказа // Малашев В. Ю. Памятники среднесарматской культуры северо-кавказских степей и их традиции в курганных могильниках Северо-Восточного Кавказа второй половины II-середины V в. н. э. М., 2016.

Мамаев Х. М., Савенко С. Н. Дуба-Юртовские катакомбные могильники // Новые археолого-этнографические материалы по истории Чечено-Ингушетии. Грозный, 1988.

Мелетинский Е. М. Происхождение героического эпоса: Ранние формы и архаические памятники. М., 2004.

Миллер В. Ф. Отголоски кавказских верований на могильных памятниках // МАК. М., 1893. Вып. III.

Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Л., 1929. Т. II.

Миллер В. Ф. Осетинско-русско-немецкий словарь. Л., 1934. Т. III.

Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.

Миллер В. Ф. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования. М., 2008.

Мордвинцева В. И. Декоративные пластины из Бабуеча // РА. М., 2001. № 2.

Мошинский А. П. Древние бронзы Кавказа. ГИМ. М., 2010.

Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу, 2004. Ч. 2.

Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу, 2005. Ч. 3.

Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу, 2010. Ч. 5.

Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу, 2011. Ч. 6.

Никитенко Н. Н., Корниенко В. В. Эсхатологический календарь в граффити на фресках Софии Киевской // Сугдейский сборник. Киев-Судак, 2010. Вып. V.

Наков Ф. Р. Тхыпхъэ: Адыгская (черкесская) знаковая система. Нальчик, 2010.

Отчет Императорской Археологической Комиссии за 1902 год. С 1 таблицею и 280 рисунками в тексте. СПб., 1904.

Памятники народного творчества осетин. Владикавказ, 1927. Вып. 2.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Цхинвали, 1989. Кн. 4.

Петренко В. Г. Украшения Скифии VII-III вв. до н. э. // Археология СССР. Свод археологических источников. М., 1978. Вып. Д 4-5.

Плетнева С. А. От кочевий к городам (салтово-маяцкая культура) // МИА. М., 1967. № 142.

Полидович Ю. Б. К истокам скифского искусства: происхождение мотива свернувшегося хищника // РА. М., 2001. № 3.

Полубояринова М. Д. Русские вещи на территории Золотой Орды // СА. М., 1972. № 3.

Полубояринова М. Д. Русские люди в Золотой Орде. М., 1978.

Прокопенко Ю. А. К вопросу о характере торговли и транспортных магистралях, связывавших Центральное Предкавказье и древнерусские княжества в X-нач. XIII вв. // ИАА. Армавир-Краснодар-М., 2011. Вып. 10.

Прокопенко Ю. А. Поступление предметов христианской символики в Центральное Предкавказье в VI-XIII вв. (к вопросу о периодизации) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2015. № 9 (59). Ч. II.

Прокопенко Ю. А. Этапы распространения предметов христианской символики в Центральном Предкавказье в VI-XIII вв. // Археология и этнология Северного Кавказа. Нальчик, 2015а. Вып. 5.

Прокопенко Ю. А., Лубова С. Ф. Культурные контакты и караванная торговля по северо-кавказскому – балто-донскому пути в IX-нач. XIII вв. // Вестник Ставропольского государственного университета. Ставрополь, 2008. № 59.

Пуцко В. Г. О системном изучении русского художественного литья малых форм // Русское медное литье. Сборник статей. М., 1993. Вып. 1.

Пфаф В. Путешествие по ущельям северной Осетии (с рисунком) // Сборник сведений о Кавказе. Тифлис, 1871. Вып. I.

Пчелина Е. Г. Урсдонское ущелье в Северной Осетии (По поводу находки сасанидского кубка) // Труды Отдела Истории культуры и искусства Востока. Л., 1947. Т. 4.

Пчелина Е. Г. Погребальные комплексы из Сохта, Урсдзуар и Рук Юго-Осетии // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1969. Вып. XV.

Пьянков А. В. Перстень из Западной Алании // Отрадненские историко-краеведческие чтения. Вып. III: Материалы Международной научной конференции, посвященной 105-летию со дня рождения краеведа Михаила Николаевича Ложкина. Армавир, 2015.

Раевский Д. С. Мир скифской культуры. М., 2006.

Романова Г. Б. Чаша Уацамонга и Колесо Балсага осетинского нартского эпоса – некоторые историко-археологические параллели // РА. М., 2010. № 3.

Романова Г. Б. Волшебная чаша Уацамонга и колесо Балсага осетинского нартского эпоса – некоторые археологические параллели // Проблемы хронологии и периодизации археологических памятников и культур Северного Кавказа. XXVI «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Магас. 26-30 апреля 2010 года. Тезисы докладов Международной научной конференции. Магас, 2010а.

Романова Г. Б. Нартский эпос и история осетинского народа: исторический аспект. Владикавказ, 2014.

Романова Г. Б. Нартский эпос и история осетинского народа: исторический аспект. Дисс. … канд. ист. наук. 07.00.02. Владикавказ, 2015.

Романова Г. Б. Нартский эпос и история осетинского народа: исторический аспект. Автореф. … канд. ист. наук. 07.00.02. Владикавказ, 2015а.

Садыков Т. Р., Курганов Н. С. Подземные склепы памятника Харбас 1 в Приэльбрусье // Древние некрополи и поселения: постпогребальные ритуалы, символические захоронения и ограбления. Труды ИИМК РАН. Т. 46. СПб., 2016.

Савенко С. Н. Краткий очерк истории населения Северо-Кавказского федерального округа (с древнейших времен до середины XVI в.) (часть III). Духовно-культурный и художественно-творческий аспект // Из истории культуры народов Северного Кавказа. Ставрополь, 2014. Вып. 6.

Савенко С. Н., Бурков С. Б. Новые находки зеркал с крестообразными изображениями из Ингушетии // Из истории культуры народов Северного Кавказа: Сборник научных статей. Ставрополь, 2010. Вып. 2.

Саенко В. Н. Бинарная оппозиция «правый» – «левый» в погребальном обряде северопричерноморских скифов // Киммерийцы и скифы. Тезисы докладов II Международной научной конференции, посвященной памяти А. И. Тереножкина. 25-28 мая 1992 г. Милетополь, 1992.

Симоненко А. В. Сарматские всадники Северного Причерноморья. СПб., 2010.

Симоненко О. Сармати та пізні скіфи // Платар. Коллекциія предметів старовини родин Платонових і Тарут. Каталог. Київ, 2004.

Сиротин С. В. Предметы конской сбруи из насыпей курганов ранних кочевников Южного Урала (по материалам раскопок 2008-2013 годов) // Этнические взаимодействия на Южном Урале: материалы IV Всероссийской научной конференции. Челябинск, 2015.

Сокровища Алании. М., 2011.

Таказов Ф. М. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Владикавказ, 2014.

Техов Ф. Д. Этноним «ион» в названии грецкого ореха в осетинском и некоторых других языках // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1985. Вып. XXVII.

Тменов В. Х., Тменов А. В. Нарты и Ноосфера. Под созвездием Овна (астральные мотивы в осетинском фольклоре: историко-этнографический аспект). Владикавказ, 2004. Вып. 1.

Толстов И., Кондаков Н. Русские древности в памятниках искусства. Выпуск второй. Древности скифо-сарматские. С 147-ю рисунками в тексте. СПб., 1889.

Толстов И., Кондаков Н. Русские древности в памятниках искусства. Выпуск третий. Древности времен переселения народов. С 185-ю рисунками в тексте. СПб., 1890.

Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. Владикавказ, 2001.

Туаллагов А. А. Меч и фандыр (Артуриана и Нартовский эпос осетин). Владикавказ, 2011.

Туаллагов А. А. К названию января в осетинском языке // NARTAMONGÆ. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2014. T. XI. № 1, 2.

Уварова П. С. Могильники Северного Кавказа // МАК. М., 1900. Т. VIII.

Фидарова Р. Я., Кайтова И. А. Поиски первоначала бытия в Нартовском эпосе осетин // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: сборник научных трудов. Владикавказ, 2015.

Флёрова В. Е. Образы и сюжеты мифологии Хазарии. Иерусалим-М., 2001.

Хадарцева А., Хамицаева Т. Предисловие // Б. А. Алборов. Некоторые вопросы осетинской филологии: статьи исследования об осетинском языке и фольклоре. Орджоникидзе, 1979.

Халатьянц Г. А. Общий очерк Армянских сказок // Сборник материалов по этнографии, издаваемый при Дашковском Этнографическом Музее. М., 1885. Вып. I.

Художественное золото и серебро Адыгеи. Майкоп, 2012.

Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Владикавказ, 2010.

Цагараев В. Золотая яблоня нартов: История, мифология, искусство, семантика. Владикавказ, 2000.

Цахилов О. М. Представления осетин о загробном мире // Ритмы истории: Сборник научных трудов. Владикавказ, 2004. Вып. 2.1.

Цгоев Х. Ф. Словарь осетинской мифологии и уклада жизни. Владикавказ, 2015.

Цимиданов В. В. Нартовский эпос осетин и срубная культура: поиск схождений // Известия СОИГСИ. Владикавказ, 2007. № 1 (40).

Цуциев А. А. Христианский крест из Даргавсского катакомбного могильника и его аналогии // Скифо-аланское наследие на Кавказе. Владикавказ, 2017.

Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. Топонимия Южной Осетии: в 3 т. Т. II: Знаурский район; Цхинвалский район. М., 2015.

Чернышева М. Армавирский ученый Сергей Малахов: «Находка поистине сенсационная» // Котляровы М. и В. Неизвестная Кабардино-Балкария: Увлекательные, захватывающие, остросюжетные рассказы о загадках истории и людях республики, которую называют жемчужиной Кавказа. Нальчик, 2013.

Чибиров Л. А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. Цхинвали, 1984.

Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ, 2008.

Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. М., 2008а.

Чибиров Л. Балсæджы Цалх/Ойнони Цалх // Осетинская этнографическая энциклопедия. Владикавказ, 2012.

Чибиров Л. А. Осетинская Нартиада: мифологические истоки и ареальные связи. Владикавказ, 2016.

Чиковани М. Я. Нартские сюжеты в Грузии (параллели и отражения) // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969.

Чшиев Х. Т. Памятники кобанской культуры на территории Северной Осетии // Археология Северной Осетии. Владикавказ, 2007. Ч. 1.

Чшиев Х. Т. Глава 2. Эпоха поздней бронзы и раннего железа. Кобанская культура // История Осетии: В 2-х томах. Владикавказ, 2012. Т. I. История Осетии с древнейших времен до конца XVIII в.

Чшиев Х. (В.) Т. Солярные колесовидные привески кобанской культуры

(к семантике одного из древних мифологических образов Кавказа) // Вестник СОГУ. Владикавказ, 2014. № 1.

Шарашидзе Ж. Индоевропейская память Кавказа. Владикавказ, 2004.

Шестопалова Э. Ю. Амулеты Архонского катакомбного могильника // Электронный научный журнал «Apriori. Серия: гуманитарные науки. 2016. № 1 [сайт] URL: apriori-journal.ru/seria1/1-2016/shestopalova.pdf.

Штейн В. Ф. Пряжки с изображением ежей из сибирской коллекции Эрмитажа // СА. М., 1968. № 2.

Щукин М. Б. Готский путь (готы, Рим и черняховская культура). СПб., 2005.

Яценко С. А. О преемственности мифологических образов ранних и средневековых алан // Проблемы этнографии осетин. Владикавказ, 1992. Вып. 2.

Яценко С. А. Антропоморфные изображения Сарматии // Аланы и Кавказ. ALANICA-II. Владикавказ, Цхинвал, 1992а.

Яценко С. А. Региональные особенности сюжетов и бытовых реалий в монументальных поминально-погребальных памятниках Малой Скифии I-III вв. н. э. // Материалы по археологии и истории античного и средневекового Крыма. Севастополь-Тюмень, 2014.

Abaev V. I. The Ossetes: Scythians of the 21st Century // NARTAMONGÆ. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2002. Vol. I. № 1. P. XI-XXXVI.

Bailey H. W. Ossetic (Nartæ) // NARTAMONGÆ. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2003. Vol. II. № 1-2.

Cornillot Fr. Du titre ossète ældar aux sources de l'Iran // NARTAMONGÆ. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2003. Vol. II. № 1-2.

Knobloch J. Homerische Helden und christliche Heilige in der Kaukasischen Nartenerik. Heidelberg, 1991.

Levada M. To Europe via the Crimea: on possible migration routes of the Northen people in the Great Migration period // Inter Ambo Maria: Contacts between Scandinavia and the Crimea in the Roman Period. Simfropol, 2011.

Lubotsky A. Alanic Marginal Notes in a Greek Liturgical Manuscript // Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberischte, 859. Band. Veröffentlichungen zur Iranistik Herausgegeben von Bert G. Fragner und Florian Schwarz Nr. 76. Grammatica Iranica Herausgegeben von Velizar Sadovski Bd. 2. Wien, 2015.

Thordarson F. Die ferse des Achilleus – ein skythisches motiv? // EURASIA SCYTHICA. History, Culture & Languages of Ancient Iranian Nomads of Eurasia. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2006. Vol. I. № 1.

Рис.1

Рис.2

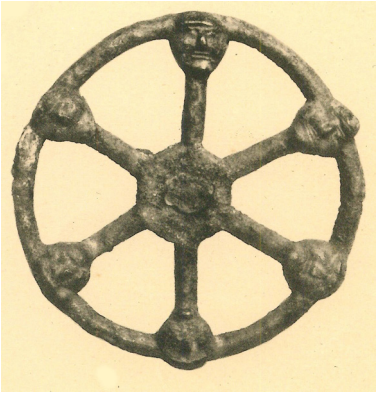


Рис.1

Рис.2

Рис.3

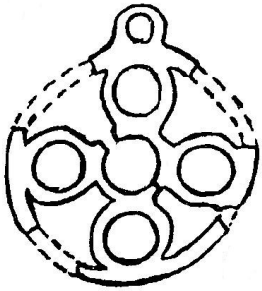


Рис. 6

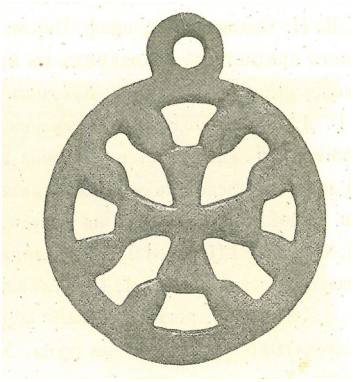


Рис. 7

Рис. 8

Рис. 9

Рис. 10

Рис. 11

Рис. 12

Рис. 13

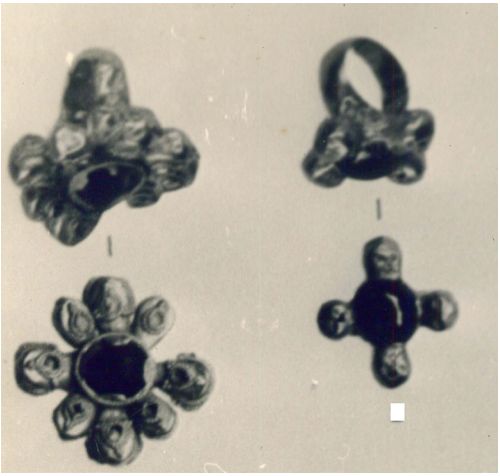


Рис. 14

Рис. 15

Рис. 16

СЮЖЕТ ОСЕТИНСКОГО ЭПОСА И ДАННЫЕ АРХЕОЛОГИИ

С момента публикации материалов погребения № 1 «скептуха» у с. Косика («бугор Бэра», Нижняя Волга) (Дворниченко В., Плахов В. Федоров-Давыдов Г. 1985. С. 33-36) исследователями неоднократно предпринимались попытки их интерпретации в связи с известными по данным нарративных источников историческими событиями. Сами авторы раскопок первоначально датировали погребение № 1 и находившееся поблизости погребение № 2 рубежом н. э., считая второе погребение несколько более ранним по времени. В другой публикации погребение № 1 вместе с погребением из Кривой Луки были датированы концом I в. до н. э.-I в. н. э. (Дворниченко В.В., Плахов В.В., Федоров-Давыдов Г.А. 1985а. С. 126-128; Дворниченко В.В., Федоров-Давыдов Г.А. 1989. С. 5, 12).

Впоследствии, ориентируясь на находку в погребении серебряной ложки с тамгообразным знаком типа знака боспорского царя Аспурга (7/14-37 гг. н. э.), авторы датировали погребение приблизительно серединой I в. н. э. Наличие в нем двух древних цилиндрических печатей они связали с походом сарматов на юг и с ограблением какого-то среднеазиатского или иранского храма. Затем без дополнительных объяснений они связали их с участием погребенного сарматского «скептуха» в борьбе за армянский престол (Дворниченко В.В., Федоров-Давыдов Г.А. 1989. С. 10; Дворниченко В.В., 1993. С. 178).

Ю.Г. Виноградов, предложивший свою пространную реконструкцию несохранившегося фрагмента надписи на тазе, полагал, что аорсы, участвовавшие в иберо-парфянском противостоянии в 35 г. н. э., некоторое время (35-42 гг. н. э.) оставались служить неизвестному по другим источникам армянскому царю Артевасду. При его дворе работал выходец из северопричерноморского региона Ампсалак, производивший продукцию, соответствующую вкусам сарматской элиты. Затем аорсы, помогавшие какое-то время Артевасду в борьбе с вернувшимся из римского плена Митридатом, возвратились домой, а их предводитель привез с собой из Армении

среди прочих даров армянского царя и изготовленный Ампсалаком таз. Соплеменники царя впоследствии отправились к границам Боспорского царства, где были втянуты в междоусобную борьбу за боспорский престол (Виноградов Ю. Г. 1994. С. 158). Следует учитывать, что исследователь исходил в своей исторической интерпретации из датировки погребения, предложенной авторами раскопок. Поэтому, не находя в известном перечне царей Армении и Мидии Антропатены имени Артавасд, близкого в хронологическом плане, предположил, что в косикской надписи зафиксирован неизвестный письменным источникам армянский царь с таким именем.

М. Ю. Трейстер на основе стилистического анализа форм сосудов и сюжетов изображений на косикских сосудах из погр. №1 принял датировку погребения, предложенную В. В. Дворниченко и Ю. Г. Виноградовым. Исследователь пришел к выводу, что в то время существовала особая «сарматская школа торевтики» (условно «школа Ампсалака»). Сарматский мастер мог происходить из среды аорсов, которые, по некоторым данным, обитали вплоть до Окса и Яксарта и составляли часть населения, переселившегося на Нижнюю Волгу из Средней Азии и ведшего торговлю через посредничество армян и мидийцев. К тому времени в Армении мог сложиться местный центр металлообработки, впитавший традиции художественных школ Среднего Востока и Восточного Средиземноморья. Сарматский мастер мог находиться в составе стоявшей при дворе армянского царя Артавазда сарматской орды. Знакомый с сюжетами, мотивами и этнографическими деталями, характерными для Средней Азии, он мог освоить технику работ мастеров Парфии и Сирии, хотя не исключалось и достижение сарматами Дура-Европоса.

Пройдя выучку в одной из мастерских, работавших в традициях позднеэллинистического искусства Восточного Средиземноморья и Парфии, заимствовав технические приемы и стилевые решения, он мог получить заказ от армянского царя произвести парадный, подарочный сервиз сарматскому вождю, воплотив его в формы, характерные для сарматской посуды. Изображения на ней могли воспроизводить мифы или эпические сказания, бытовавшие в сарматской среде. Но, по мнению исследователя, нельзя

отрицать и возможности влияния на них конкретных исторических событий, а именно сражений сармато-иберийско-албанского войска с парфянами в 35 г. н. э. (Трейстер М. Ю. 1994. С. 172-202; Treister M. Yu. 1997. P. 58-62).

Как справедливо было отмечено, предложенный Ю. Г. Виноградовым вариант развития событий не является единственным с точки зрения возможности отражения взаимодействия ираноязычных кочевников с окружающим миром, а реконструкция содержания надписи вызывает сомнение (Клочков И. С. 1994. С. 216-217; Скрипкин А. С. 1996. С. 167 и др.). Видимо, следует уточниться, что реконструкция содержания (смысла) надписи всегда останется лишь реконструкцией.

Предложенная датировка косикского погребения серединой I в. н. э. (Дворниченко В. В., Демиденко С. В., Демиденко Ю. В. 2008, с. 240) в совокупности с предпринятой исторической интерпретацией М. Ю. Трейстера и Ю. Г. Виноградова (Дворниченко В. В., Егоров В. Л., Яблонский Л. Т. 2000, с. 255) послужили основой для некоторых авторов воспринимать мужское косикское погребение в связи с событиями только похода 35 г. н. э. (Перевалов С. М. 1999. С. 71, 72; Гутнов Ф. Х. 2001. С. 124-125). Его связывали с данными историческими событиями и с появлением еще одной волны кочевников, отождествляемой с аланами, прошедшими вдоль каспийского побережья на Нижнюю Волгу, предположительно через Дарьял (Раев Б. А. 2006. С. 92-93; 2008. С. 128). Предлагалось связать его и с событиями более позднего похода алан 72 г. н. э., с даром одного из подчиненных парфянам правителей соседней Армении Мидии Антропатены и др. (Яценко С. А. 2000. С. 88; Treister M., Yatsenko S. 1997/1998. P. 76). В то же время определялись и его связи (военные или торговые) с Боспорским царством или с упоминавшейся торговой деятельностью аорсов с армянами и мидийцами (Сапрыкин С. Ю. 2002. С. 136, 215; Ольбрихт М.-Я. 2010. С. 80-81).

Вместе с тем, М. Б. Щукиным было справедливо отмечено, что остается вопрос с самой хронологией комплекса из Косики, который нуждается в специальном рассмотрении. Кроме того, среди носителей имени Артавасд были известны различные цари

на армянском престоле: царь Артавасд, который предал в походе 36 г. до н. э. Марка Аврелия (Артаваз II, правил в 55-34 гг. до н. э. – А. Т.), Артавасд, сын Артавасда, правивший в 1 г. н. э.; его внук Артавасд, умерший в 10 г. н. э. (Артаваз IV, правил в 3/4-10 гг. н. э. – А. Т.). Известен и царь Мидии Антропатены Артавасд, умерший в 20 г. н. э. Следует учитывать, что в дошедших до нас письменных источниках не отражалась вся история сарматских наемников (Щукин М. Б. 1994. С. 202; 1995. С. 178-179).

Сам исследователь указал, что шансы предложенного Ю. Г. Виноградовым решения возрастут, если будет неприемлем для косикского комплекса хронологический интервал второй половины I в. до н. э.-самого начала I в. н. э. Вместе с тем, он справедливо, как представляется, отмечал, что, хотя датировка предметов из погребения достаточно широка (I в. до н. э.-середина I в. н. э.), но по облику и набору они более тяготеют к горизонту «зубовско-воздвиженской группы», чем Хохлач-Порогов и «Золотого кладбища» (Щукин М. Б. 1995. С. 179).

Для датировки комплекса М. Б. Щукин считал показательным находку в нем ручки ковша типа Песчате, который в европейских комплексах, исключая Италию, сочетается с посудой позднелатенского периода, но никогда не раннеримского времени, преимущественно первой половины I в. до н. э.-середины I в. до н. э. Самой последней по времени находкой является серебряная ложка со знаком Аспурга, правившего в 8-38 гг. н. э., что совпадает по времени и с правлением армянского царя Артавасда, умершего в 10 г. н. э. (Щукин М. Б. 1995. С. 179; 1992. С. 105-108).

Аналогией ковшу из косикского погребения некоторые исследователи посчитали находку из сарматского погр. № 1, кург. № 13 могильника Шаумяна (правобережье Нижнего Дона), датировав его последней третью I в. до н. э. (Безуглов С. И. 2001. С. 57-58; Глебов В. П. 2002. С. 37; но: Раев Б. А. 2006. С. 93-99). Сам могильник был оставлен гетерогенным коллективом, включавшим и носителей раннесарматской культуры.

Отдельные находки из косикского погребения, несмотря на возражения (Дворниченко В. В., Федоров-Давыдов Г. А. 1993. С. 173-174), сопоставляются с материалами из погребений ранне-

сарматской культуры левобережья Нижнего Дона, которая здесь доживает до рубежа н. э. и не исчезает в начале I в. н. э. (Ильюков Л. С., Власкин М. В. 1992. С. 209, 230). Отмечаются и сопоставления с материалами из «зубовско-воздвиженской группы» (Раев Б. А., Яценко С. А. 1993. С. 120, 121).

В развитие наблюдений М. Ю. Трейстера и Ю. Г. Виноградова, Д. Браунд предположил иную возможность того, что упоминающийся в надписи на косикском тазе Артаваз был одним из правителей самих сарматов, как, возможно, и Флавий Дад, которого обычно считали ибером (Браунд Д. 1994. С. 173). Имя последнего было обнаружено в надписи на блюде из богатого погребения в Мцхета (Braund D. 1993. P. 46-50). Сам косикский таз мог быть даром от одного сарматского правителя другому, и нет необходимости «воображать ремесленника при его дворе, сведущего в сарматском ремесле».

Обратившись подробней к анализу фрагментированной надписи, исследователь (Braund D. 1994. P. 310-312) солидаризировался с Ю. Г. Виноградовым в том, что имя Ампсалак было обычным в среде народов степей Северного Причерноморья (Zgusta L. 1955. S. 198, 199), а иранское имя Артаваз хорошо известно в ономастиконе различных представителей ираноязычной знати. Д. Браунд посчитал возможным признать мастера Ампсалака, искусного, как полагали М. Ю. Трейстер и Ю. Г. Виноградов, в сарматском ремесле, работавшим непосредственно среди сарматов. Форма родительного падежа «царя Артеваза», по мнению исследователя, может указывать на владение этим царем тазом, а не на дар от имени этого царя. Данному царю, носившему иранское имя, и могло принадлежать косикское погребение. Оно могло принадлежать и другому погребенному здесь сармату, к которому таз, прежде принадлежавший царю Артевазу, правившему где-то на сопредельных территориях, попал в качестве добычи. Таким образом, Д. Браунд, выступив в русле гипотезы М. Ю. Трейстера о работе мастера Ампсалака непосредственно среди сарматов, выдвинул далее собственную гипотезу о том, что таз не был даром армянского царя, а изначально принадлежал сарматскому царю.

Более подробный анализ непосредственно материалов косикского погребения был предпринят в другой статье М.Ю. Трейстера. Исследователь отметил, что найденные в косикском погребении изделия, украшенные в технике клуазоне, по стилистическим и технологическим признакам обнаруживают близость предметам из Артюховского кургана. Бронзовые ковши типа Песчате, как и найденный в погребении таз с атташем лировидной формы, были выполнены в позднелатенском стиле в италийских мастерских начала-первой четверти I в. до н. э. Подобная бронзовая позднелатенская посуда получила достаточно широкое распространение в сарматских комплексах Прикубанья второй половины I в. до н. э.

Этим же временем датируются как изображения на косикском серебряном кубке браслетов-наручей, так и сам найденный в погребении золотой браслет-наруч. Последний мог быть изготовлен как сарматским мастером в Прикубанье, так и в боспорских мастерских, изделия которых получили широкое распространение в Прикубанье в это же время. Форма черпака и особенности декора серебряной ложки находят ближайшую параллель в сарматском погр. № 10 у хут. Песчаный (Закубанье) второй половины I в. до н. э. Нанесенный на нее тамгообразный знак может рассматриваться не как личный знак Аспурга, а как родовой, чем, по мнению исследователя, исключалось повышение даты погребения.

В результате, исследователь пришел к заключению, что само погребение «скептуха», в котором не содержатся материалы позднее середины I в. до н. э., с наибольшей вероятностью можно датировать в рамках второй половины I в. до н. э. Уточнение хронологии погребения, связи его материалов с Прикубаньем позволили ему внести и корректировки по вопросу исторической интерпретации. Он полагает, что упомянутый в надписи сосуда Артаваз был армянским царем Артавазом II, сыном Тиграна Великого, правившим в 55-34 гг. до н. э. Сосуд был найден в погребении сарматского участника малоазийских походов боспорского царя Фарнака II. Таким же участником мог быть и погребенный в кург. № 13 могильника Шаумян. Погребенный у с. Косика мог происходить из среды сираков Прикубанья, откочевавших в район Нижней Волги. Исходя из данных нарративных источников,

исследователь более узко датирует время погребения 47-46 г. до н. э. (Трейстер М. Ю. 2005. С. 322-328; 2011. С. 88; Зайцев Ю. П., Мордвинцева В. И. 2007. С. 320; Ольбрихт М.-Я. 2010. С. 80-81; Никоноров В. П. 2011. С. 125).

Данные корректировки по вопросам даты косикского погребения и его исторической интерпретации послужили основанием для М.-Я. Ольбрихта не исключать, что «царем Артевазом» косикской надписи мог быть и армянский царь Артаваз II, правивший около 150-111 гг. до н. э. Косикский кубок, ближайшей аналогией которому является кубок из кург. № 4 могильника Вербовский-II, мог быть сделан сарматским мастером в Армении, а попасть в погребение через торговые отношения аорсов с армянами и мидийцами. Всаднические изображения на кубке рассматриваются как изображения армянской или мидийской конницы (Ольбрихт М.-Я. 2010. С. 80-81). Недавно Н. Е. Берлизов датировал погребение, по сочетанию в нем ручки ковша типа Песчате, серебряной ложки с тамгой Аспурга, таза Эггерс-92 с посвятительной надписью, концом первого-началом второго десятилетий I в. н. э., связывая Артеваза косикской надписи с армянским царем Артавазом III (4-6 гг. н. э.) (Берлизов Н. Е. 2011. С. 213, 214). А. В. Симоненко кратко указывал на начало I в. н. э. (Симоненко А. В. 2010. С. 214).

М. Ю. Трейстер отмечал, что косвенным подтверждением датировки косикского погр. № 1 являются полностью не опубликованные (Дворниченко В. В., Плахов В. В., Федоров-Давыдов Г. А. 1985а. С. 127-128; Дворниченко В. В., Федоров-Давыдов Г. А. 1989. С. 11-12) материалы женского погр. № 2, располагавшегося непосредственно на площадке «бугра Бэра» в нескольких метрах от мужского погребения. В данном погребение была обнаружена керамика прикубанского типа и бронзовая сковорода типа Айлесфорд. Таким образом, в женском погребении было представлено то же сочетание италийской бронзовой посуды позднелатенского типа и материалов (керамика), связанных с Прикубаньем (Трейстер М. Ю. 2005. С. 324).

Обращение исследователей к анализу материалов женского погребения позволило отнести его к раннесарматским памятни-

кам и датировать, в целом, в пределах I в. до н. э. (Ильюков Л. С., Власкин М. В. 1992. С. 184; Сергацков И. В. 1994. С. 22; 1996. С. 113; 2000. С. 153, 154-155; Скрипкин А. С. 1997. С. 118; 2000. С. 138; Скрипкин А. С., Клепиков В. М. 2004. С. 98-100, 106, рис. 5; Берлизов Н. Е. 2011. С. 204). В историческом контексте его связывали с периодом войн Митридата VI Эвпатора с Римом (88-85 гг. до н. э., 74-69 гг. до н. э., 66-63 гг. до н. э.), в том числе в Малой Азии, а также с борьбой с Римом его сына, боспорского царя Фарнака II (Сергацков И. В. 1994. С. 22; Мордвинцева В. И. 1998. С. 35), который предпринял и окончившийся неудачей в 47 г. до н. э. поход в Малую Азию.

Таким образом, погребения № 1 и № 2 из Косики были изначально разно датированными (Сергацков И. В. 1994. С. 22-23, 26-27) и атрибутированы как относящиеся к различным сарматским культурам, что было зафиксировано в обобщающих статистических сводах по раннесарматской и среднесарматской культурам (Железчиков Б. Ф. 1997. С. 129; Скрипкин А. С. 1997а. С. 133; Сергацков И. В. 2002б. С. 18; 2002 в. С. 54). В то же время в отношении находки серебряного сосуда в погребении № 1 не исключалось его появление, как в связи с поддержкой сарматами Фарнака II, так и с сарматским походом в Закавказье в 35 г. н. э. (Скрипкин А. С. 1999. С. 130).

В конечном итоге, предпринятые уточнения по хронологии погребения «скептуха», позволили некоторым исследователям полагать, что погр. №№ 1 и 2 составляют единый комплекс, который, в целом, может быть датирован I в. до н. э., точнее второй половиной I в. до н. э. (Трейстер М. Ю. 2005. С. 322-328; 2010, с. 529; Treister M. 2005. P. 230; Mordvinceva V., Treister M. 2007. S. 40-42; Зайцев Ю. П., Мордвинцева В. И. 2007. С. 320).

Исследователи неоднократно обращали внимание на косикский кубок и на нанесенные на него изображения, находя им аналогии среди материалов других сарматских и иных памятников (Трейстер М. Ю. 1994. С. 184-191; фон Галль Х. 1997. С. 174-198; Treister M., Yatsenko S. 1997/1998. P. 65, 85; Бернард П., Абдуллаев К. 1997. С. 69-70; Яценко С. А. 2000. С. 86-103; 2000а. С. 179, сн. 23; Маслов В. Е. 1999. С. 226-227;

Мамонтов В. И. 2000. С. 169; Симоненко А. В. 2001. С. 160; 2008. С. 277-279; 2010. С. 86, 214, 228, 230; Сергацков И. В. 2000а. С. 132, 196; 2003; 2004. С. 110; 2006. С. 42-45; Редина Е. Ф., Симоненко А. В. 2002. С. 84; Брусницына А. Г. 2002. С. 122; Ilyasov J. 2003. P. 293-294; Никоноров В. П. 2011. С. 125 и др.). Важным представляются наблюдения о том, что на косикском кубке запечатлено междоусобное столкновение, тогда как изображение, использующее фронтальный канон, изредка появляется в Пальмире и Дура-Европос в раннем I в. до н. э., а всеобщее распространение получает в Сирии, Месопотамии и, вероятно, даже в Иране не ранее последней четверти I в. н. э. (фон Галль Х. 1997. С. 177, сн. 16).

Предпринимались попытки отнесения стиля изображений на кубке (сцена охоты) к собственно аланскому при сопоставлении с материалами осетинского Нартовского эпоса (в том числе, сцен на серебряной пиксиде) (Яценко С. А. 1992. С. 196, сн. 7; 1992а. С. 79-80; Литвинский Б. А. 2002. С. 190). Следует отметить, что выводы М. Ю. Трейстера о существовании «сарматской школы торевтики» оспариваются остальными специалистами. Они связывают характерные черты косикского кубка с его производством в эллинистических мастерских Востока, прежде всего, Парфии или в иных закавказских и малоазийских ремесленных центрах (Сергацков И. В. 1994. С. 27; Скрипкин А. С. 1999. С. 130; Яценко С. А. 1992а. С 81; 2000. С. 87; Раев Б. А. 2009. С. 264; Симоненко А. В. 2010. С. 228).

Представленные М. Ю. Трейстером решения заслуживают особого внимания. Предполагаемое наличие на «бугре Бэра» двух синхронизированных погребений различных сарматских культур вполне отвечает наблюдениям исследователей о понижении нижнего хронологического горизонта для памятников среднесарматской культуры и о наличии гетерогенных по происхождению коллективов кочевников (на различных территориях наблюдается как сосуществование, взаимодействие, так и смешение носителей ранне- и среднесарматской культур). Но вызывает сомнение попытка атрибутировать погребение как сиракское. Его хозяина с бóльшим основанием следует связывать с волной азиатских при-

шельцев, которую, не исключено, можно было бы рассматривать в свете вопроса появления в Восточной Европе аланов.

Нельзя пройти мимо и отмеченной связи материалов косикских погребений с Прикубаньем, наличия среди них родового знака типа знака боспорского царя Аспурга. История воцарения на Боспоре данного правителя происходила в условиях тесных и постоянных контактов еще свергнувшего Фарнака II в 47/46 г. до н. э. Асандра, затем Динамии и, наконец, самого Аспурга с племенами Прикубанья, в том числе и сарматами, активно втянувшимися ранее в военно-политические события «митридатовых воин». Среди них было и одноименное Аспургу племя аспургиан, сыгравшее в конце I в. до н. э. значительную роль в укреплении новой династии на боспорском престоле и занимавшее особое место в устройстве самого Боспорского государства.

Данный исторический контекст не исключает возможности того, что появление тамги типа тамги Аспурга на серебряной ложке из погр. № 1 Косики не обязательно было связано непосредственно с контактами ее последнего владельца с уже воцарившимся на престоле Аспургом и ограничением времени ее нанесения временем правления последнего. Возможно, следует обратить внимание и на такую деталь. Подобная тамга была выбита на серебряной фиале из набора серебряной посуды из кург. № 11 могильника Ново-Александровка-I (Нижнее Подонье). Вторая тамга, предположительно представляла собой неудачную попытку ее нанесения (Воронятов С. В. 2009. С. 93). Подобная тамга выбита и на двух серебряных сосудах из сарматского погр. № 14, кург. № 2 у ст. Михайловская (Закубанье) (Каминская И. В., Каминский В. Н., Пьянков А. В. 1985. С. 233, рис. 4, 2), которое датируют первой половиной I в. н. э. (Лимберис Н. Ю., Марченко И. И. 2006. С. 53). Отметим, что погр. № 10 у хут. Песчаный, из которой происходит ложка, сопоставляемая Ю. М. Трейстером с косикской, было датировано второй половиной I в. до н. э. «с тяготением к рубежу эр» (Ждановский А. М. 1990. С. 111, 112, рис. 34, 6; Лимберис Н. Ю., Марченко И. И. 2003. С. 111; но: Симоненко А. В. 2006. С. 145-146).

Б. А. Раев заметил по поводу находки из могильника Ново-Александровка-I, что антропоморфное изображение на фиале

могло персонифицироваться варварами с конкретным царем, а выбитый знак царя Аспурга позволяет предположить, что сервиз, вероятно, был подарен именно этим царем представителю кочевнической знати – скептуху (Раев Б. А. 2008а. С. 55). Подтверждением такой возможности считают находку серебряного таза с надписью из погребения у с. Косика (Воронятов С. В. 2009. С. 82). На наш взгляд, аналогию надо усматривать в тех образцах, на которые был нанесен знак, т. е. на серебряной ложке.

Знаки на упомянутых серебряных сосудах были набиты канфарником точками, т. е. их нанесение было произведено ремесленником. Сам способ нанесения, требующий известного мастерства (учтем вероятную неудачную попытку на фиале из могильника Ново-Александровка-I), вполне подходит для выполнения официального распоряжения высокопоставленного дарителя и получения официального подарка одариваемым. Тамга же на серебряной ложке просто прочерчена. Причем, на золотой обойме рукояти ножа, изготовленной из яшмы (Дворниченко В. В., Федоров-Давыдов Г. А. 1993. С. 160, рис. 12, 3), зернью исполнено изображении тамги, видимо, самого хозяина погребения. Поэтому, если примеры с серебряной посудой могут быть с большим основанием признаны как официальные дары от лица непосредственно уже царствующего Аспурга, то сам способ нанесения тамги на косикскую ложку ставит под сомнение такую возможность.

Не исключено, что родовая тамга Аспурга отражает некие отношения между хозяином косикского погребения и Аспургом (или отношения между их родственными родами?) еще периода до воцарения последнего на боспорском престоле и/или официального признания его статуса Римом (7 и/или 14 гг. н. э.). Они, например, могли происходить с периода, когда отстраненной от престола в 12 г. до н. э. царственной матери Аспурга Динамии в борьбе за возвращение власти пришлось бежать в Прикубанье, где ее враг Полемон I в 8 г. до н. э. был уничтожен аспургианами, ранее поддерживавшими умершего в 17/16 г. до н. э. ее супруга Асанр(ох)а.

Отмеченная синхронизация погр. №№ 1 и 2 из Косики должна учитывать вероятную датировку погр. № 2 близко к рубежу н. э. по наличию в нем сероглиняного трехручного канфара, что

сопоставимо с подобной находкой из раннесарматских погр. №4, кург. № 12 могильника у с. Перегрузное и погр. № 13, кург. №8 могильника Аксай-I, в которых, как и в случае с погр. №1, кург. №13 могильника Шаумяна, представлены погребения гетерогенных сарматских коллективов (Клепиков В. М., Шинкарь О. А. 2004. С. 147, рис. 7, 8; Дьяченко А. Н., Мэйб Э., Скрипкин А. С., Клепиков В. М. 1999. С. 101, 121, рис. 10, 2).

Видимо, вслед за другими исследователями следует обратить частное внимание и, например, на изображения наконечников стрел на серебряных пиксиде и сосуде из погр. № 1 из Косики. Ученые полагали, что здесь изображены вильчатые наконечники стрел, применявшиеся для охоты на мелкую дичь и птицу. Но справедливо отмечалось, что такое отождествление соответствует сюжету охоты на птиц на пиксиде, однако на сосуде изображено сражение. Поэтому, хоть и менее вероятным, полагалась возможность отождествления со ступенчатыми наконечниками хуннов I в. до н. э.-I в. н. э., которые появятся в Европе в конце IV-V вв. н. э. Но заслуживающим внимание признавалась ранняя находка такого наконечника в погребении из Порогов (Трейстер М. Ю. 1994. С. 184-185).

Если одни исследователи отмечают, что подобные наконечники могли применяться не только на охоте, но и в боевых действиях, то другие полагают, что находки трехжальных наконечников в наборах стрел в единичных экземплярах может быть обусловлено их не боевым, а ритуальным применением, по типу находок редких наконечников стрел в погребении № 26 грунтового могильника Новолабинского городища. В пользу последнего решения свидетельствует не только наблюдения об их непрактичности, но и сочетание с ритуальным жезлом (Подушкин А. Н. 2012. С. 43; Раев Б. А. 2012. С. 189; 2012а. С. 384-389). Однако такое сочетание обкладки жезла из золотой фольги и железных трехлопастных черешковых наконечников стрел, т. е. типично боевых, что подтверждается отдельным набором стрел возле колчана из того же погребения, обнаружены в сарматском погребении № 2 I в. н. э. кургана № 1 могильника Октябрьский-V, что также трактуется как проявление определенных идеологических воззрений и ритуалов (Мыськов Е. П., Ки-

яшко А. В., Скрипкин А. С. 1999. С. 157, 161, рис. 1; Кияшко А. В., Мыськов Е. П. 2000. С. 49, 52, рис. 2, 60, рис. 11).

Масштабы и определенная условность изображений на пиксиде и сосуде из Косики осложняют возможность идентификации наконечников. Вместе с тем, более четкое одно из двух изображений на пиксиде и изображение на сосуде позволяют воздержаться от идентификации с вильчатыми наконечниками, применявшимися для охоты на мелкую дичь и птиц (Литвинский Б. А. 1965. С. 83, рис. 7, 47, 48, 87, рис. 9, 33, 90-91). Речь, скорее, должна идти о хуннских ярусных (двухъярусные, ступенчатые) наконечниках стрел, первоначально распространившихся в азиатском регионе, а позднее появившихся и в европейском (Засецкая И. П. 1983. С. 71, 72, рис. 1, 14-16, 76, рис. 3, 10-20, 77-78; 1994. С. 37, рис. 4, 14-17, 6, 10-20; Худяков Ю. С. 1978. С. 165, рис. 2, 1-2, 166; 1986. С. 31, 32, рис. 5, 14-20, 22-24, 26, 34, 40, рис. 8, I, 3, 47, рис. 14, 70, рис. 26, 70-71, 74, 85, рис. 34, 92, 93, рис. 36, 7-21, 96, 97, рис. 38, I, 3, 105, рис. 42, 11-112, 111, рис. 49, 6-10, 113, 114, рис. 50, 1, 116, рис. 51, I, 5, 124, рис. 56, 128, рис. 58, 8-12, 129-130, 133, рис. 61; Эбель А. В. 1998. С. 13, 20; Никоноров В. П., Худяков Ю. С. 2004. С. 55-56, 57, рис. 9, 14-20, 22-24, 29, 94, рис. 17, 11, 95, рис. 18, 12, 139, рис. 26, 6, 15, 140). Что касается определения типа наконечника (Николаев Н. Н., 1989. С. 89-91; Неверов С. В., Мамадаков Ю. Т. 1991. С. 121-135; Горбунов В. В. 2006. С. 28-32; Матренин С. С., Тишкин А. А., Плетнева Л. М. 2014. С. 159, 160, рис. 4, 161, рис. 5, 1-12), то здесь, пожалуй, также следует воздержаться даже в попытке общей идентификации с широкими хуннскими или узкими южносибирскими наконечниками.

Утверждение о том, что ярусные наконечники стрел являются этнографической чертой вооружения хунну, исключающей их применение в инокультурной среде в период могущества их державы (Матренин С. С., Тишкин А. А., Плетнева Л. М. 2014. С. 159-160) не может распространяться на все известные случаи. Подобные наконечники в хуннских памятниках Забайкалья (Ильмовая Падь и др.) и Монголии (Ноин-Ула) датируются I в. до н. э.-I в. н. э., в Туве (Кокэльский могильник) относятся к I-II вв. н. э. Впоследствии они появляются в Средней Азии. Но отдель-

ные экземпляры таких наконечников достаточно рано попадают и в Северное Причерноморье – погребение у с. Пороги второй половины I в. н. э. и погребение 120 Битакского могильника конца I-начала II вв. н. э. или первой половины II вв. н. э. (Трейстер М. Ю. 1994. С. 185; Пуздровский А. Е. 2007. С. 138, 366, рис. 92, 14; Симоненко А. В. 2008. С. 251; 2010. С. 99-100, 242, 97, рис. 68, 4; Раев Б. А., 2012. С. 189-190; Подушкин А. Н. 2012. С. 33, рис. 1, 14, 34, рис. 2, 22, 35-36, 43).

Данные примеры могут быть обусловлены не столько непосредственным ранним проникновением в Европу отдельных групп хуннского населения, сколько появлением ираноязычных групп, с которыми были связаны аланы, находившиеся в тесных контактах с хуннским миром еще в Азии (Симоненко А. В. 2010а. С. 395). Сами материалы косикского погребения несут на себе черты явной связи с южносибирским и среднеазиатским регионами, и далее вплоть до хуннских древностей (Дворниченко В. В., Федоров-Давыдов Г. А. 1993. С. 147; Скрипкин А. С. 2010. С. 166, 174), а серебряные предметы из погребения, как и сосуды из кургана 28 могильника Высочино и кургана № 4 могильника Вербовский-II, являются образцами производства парфянских мастеров (Сергацков И. В. 1994. С. 27; Скрипкин А. С. 1999. С. 130; Яценко С. А. 2000. С. 87; Раев Б. А. 2009. С. 264; Симоненко А. В. 2010. С. 228).

Исследователи отмечали, что трактовка рыб на пиксиде, типично греческой формы, имеющей серебряные прототипы с гравировкой, чеканкой и позолотой III-I вв. до н. э. (Трейстер М. Ю., 1994. С. 179), и на серебряной чаше из Косики близка манере мастера, изготовившего железную пластину (одновременно матрица), плакированную золотой фольгой, которая служила украшением центральной части нагрудника, из комплекса вещей конца II-I вв. до н. э., найденного в поле кургана у с. Веселая Долина Тарутинского района Одесской области. Данная пластина свидетельствует о времени сложения этого стиля (Редина Е. Ф., Симоненко А. В. 2002. С. 79, 84, 89, рис. 1, 3; Симоненко А. В. 2010. С. 213-214). Если мы сопоставим эти данные с появлением ярусных наконечников стрел у самих хуннов в конце I в. до н. э. –

I в. н. э. (Матренин С. С., Тишкин А. А., Плетнева Л. М. 2014. С. 159) с вероятной синхронизацией погребений №№ 1 и 2 Косики, то, во-первых, изображения ярусных наконечников стрел будут фиксировать ранний этап их появления вообще, а, во-вторых, для погребеня № 1, как и для всего комплекса, вновь будет наблюдаться тяготение к рубежу н. э.

Позднейшая интерпретация в историческом контексте отдельно взятой надписи на косикском сосуде, воспринятая некоторыми исследователями как альтернативное прочтение (Воронятов С. В. 2009. С. 82, сн. 2), как справедливо заметили другие исследователи, является лишь присоединением к решению М. Ю. Трейстера (Раев Б. А. 2009. С. 264) Но, следует добавить, что данное присоединение произошло через посредничество Д. Браунда. Заявление о предложении «дополнительных аргументов в пользу» точки зрения Д. Браунда, при ближайшем рассмотрении оставляет впечатление, что предложено было только переложение аргументов Д. Браунда на русский язык. Собственные же «дополнительные аргументы» состоят из абсолютно излишних в данном случае двух примеров надписей как обозначения права владения и из сноски на работу В. И. Абаева, что имя Артаваз – типично иранское имя. Пользуясь формулировками самого интерпретатора, «ссылку можно оставить без внимания». В конечном итоге, интерпретатор заявил, что Артаваз был сарматским или аланским царем, обитавшим в регионе Нижней Волги (Перевалов С. М. 2008. С. 286-287).

Вскоре интерпретатор пошел еще далее в своих утверждениях. Он заявил, что в иберо-парфянском конфликте 35 г. н. э., с которым Ю. Г. Виноградов связывал появление косикского сосуда, участвовали не сарматы, а аланы, Д. Браунд привел аргументы в пользу того, что сарматский царь, носивший иранское имя Артаваз, кочевал в северокавказских степях. Затем уже со сноской на свою прежнюю публикацию утверждал, что северокавказская территория в I-II вв. н. э. контролировалась аланами, владевшими и Дарьяльским проходом, «в связи с чем более правомерно рассматривать косикскую надпись в контексте раннеаланской истории» (Перевалов С. М. 2011. С. 4).

Данный «вывод» основывается не только на слабо аргументированной версии о сугубо аланском характере похода 35 г. н. э. и о расселении аланов к тому времени к северу от Дарьяла, но и полностью игнорирует основополагающий собственно археологический контекст косикского комплекса. Таким образом, не только игнорируются справедливо отмеченная М. Б. Щукиным необходимость уточнения хронологии косикского комплекса, вопросы историографии, но и сам факт наличия такого уточнения.

Есть определенные основания отрицать отнесение косикского сосуда к продукции некой «сарматской школы торевтики» (Раев Б. А. 2009. С. 264) и, соответственно, отвергнуть попытки усматривать в его надписи упоминание некоего царя кочевников. Дискуссионным остается и вопрос о времени и условиях непосредственного попадания в среду кочевников соответствующего импорта (Трейстер М. Ю. 2005. С. 326-327; Раев Б. А. 2006. С. 92-93; 2006а. С. 304-307; 2008. С. 128; Сергацков И. В. 2006а. С. 274). Погребение № 1 из Косики, даже если его связывать с событиями 35 г. н. э., что, на наш взгляд, пока не имеет достаточного обоснования, может являть и пример запаздывающего появления в сарматских погребениях импортной посуды II-I вв. до н. э. (Раев Б. А. 2006. С. 92-93, Сергацков И. В. 2006а. С. 246-247). Справедливо и указание, что не представляется всегда обоснованным стремление «озвучить» отдельные находки в сарматских комплексах через сведения письменных источников о тех или иных конкретных исторических событиях (Раев Б. А. 2006б. С. 88-89). В данном случае остается в силе замечание М. Б. Щукина, что письменные источники не донесли до нас фиксацию всех прошлых событий.

Но мы можем вполне уверенно констатировать, что косикское погребение «скептуха» ни по обряду погребению, ни по погребальной конструкции, ни по содержащимся в нем материалам, ни хронологически, ни территориально никак не связано с еще более поздней историей аланов Центрального Предкавказья-Придарьялья. Объявление косикской находки не только одним из самых значительных открытий последнего десятилетия, но и практически прямой иллюстрацией к сведениям Тацита о

походе 35 г. н. э. (Перевалов С. М. 1999. С. 71, 72) также просто умозрительное заключение, поспешно воспринятое отдельными исследователями (Lebedynsky Ia. 2002. P. 163). Причем, оно представляется не более, чем переложением заявления Ю. Г. Виноградова о том, что «батальные сцены на косикском кубке невольно вызывают в памяти красочное описание решающей битвы сарматов с парфянами у Тацита (Tac. Ann. VI. 35)» (Виноградов Ю. Г. 1994. С. 163).

Как отмечалось выше, исследователи неоднократно обращались к рассмотрению различных изображений на отдельных предметах из погребения № 1. Среди них представлена небольшая серебряная пиксида цилиндрической формы (D – 45 мм, H – 67 мм). Она была специально выставлена на кожаном предмете и найдена in situ. Пиксида покрыта гравированными изображениями с частичной плакировкой золотом. Вполне допустимым представляется упоминавшееся предположение, что, в целом, изображения на серебряных предметах из погребения могли воспроизводить мифы или эпические сказания, бытовавшие в сарматской среде (Трейстер М. Ю. 1994. С. 172). По поводу сюжета верхнего фриза на пиксиде было отмечено, что оно могло бы найти соответствие в иранской мифологии, как, например, изображение, выполненное в той же технике и покрытое золотом на серебряном кувшине из кургана 28 могильника Высочино VII (Нижний Дон) (Раев Б. А. 2012. С. 190).

На нижнем фризе пиксиды изображены птицы, на среднем фризе – рыбы, на верхнем – сюжет охоты лучника на птицу. На крышке пиксиды изображена розетка с завязью цветка в центре, что находит себе параллель в изображении свастикообразного меандра на крышке другого сосуда из того же погребения. Подобное изображение отмечается на крышке пиксиды из Артюховского кургана (Трейстер М. Ю. 1994. С. 195). Анализ изображений на упомянутом сосуде из кургана 28 могильника Высочино VII показывает, что изображения растений могут быть связаны с образом Мирового Древа, которое, в свою очередь, связано с образом солнца, воплощенного в виде изображения розетки на крышке самого сосуда (Лукьяшко С. И. 2000. С. 163-171; 2008. С. 58-61).

Таким образом, на фризах пиксиды представлены образы нижнего (подводного) мира – рыбы, среднего мира – сцены охоты, верхнего мира – древо-солнце. Вместе с тем, образ птиц на нижнем и верхнем фризах объединяет их как с нижним, так и со средним мирами. Единственной параллелью из Нартовского эпоса осетин для всего, как справедливо отмечали (Яценко С. А. 1996. С. 142), «этнически специфичного сюжета» может служить сказание о том, как братья-близнецы Ахсар и Ахсартаг, охраняя плоды волшебного дерева, ранили в крыло или печень дочь подводного правителя, прилетавшую обычно в образе домашнего (НК. 2003. Ф. 17, 37, 56, 73, 90, 103) или дикого (НК. 2003. Ф. 83, 98; Нарты кадджытæ. 1989. Ф. 177) голубя, или некой птицы (НК. 2003. Ф. 23, 43, 95) с «железным клювом» (Нартæ… 1990. Ф. 84).

Таким образом, первая встреча Ахсара (Ахсартага) с Дзерассой произошла у волшебного дерева нартов, от которого зависела их судьба. На нем росло золотое яблоко, исцелявшее от смерти. Дерево до полуночи цвело, а после полуночи приносило плоды. Несомненно, мы имеем дело с образом Мирового Древа (сравни косикское изображение розетки с цветочной завязью). В таком качестве образ яблони фигурирует и в осетинской волшебной сказке (Сокаева Д. В. 2004. С. 91). В одном из вариантов нартовского сказания похитительницы прилетали с острова, расположенного посреди моря (НК. 2003. Ф. 98), что может служить отголоском представлений о первоначальном расположении волшебного дерева.

Изображения рыб на косикской пиксиде и высочинском сосуде тогда можно соотнести и с наблюдениями исследователей, что иконография, например, пазырыкских рыб была особенно близка китайской, где рыба служила символом нового рождения. С точки зрения индоиранских представлений, пазырыкские рыбы могли быть связаны с образом водного потока, отделяющего живых от мертвых, который надо преодолеть, видимо, с их помощью. Интересно, что одним из элементов осетинского поминального обряда было зарывание живой рыбы в месте, откуда брали дерн для могилы или укладывание ее непосредственно под дерн на могиле.

Исследователи уже предполагали, что изображения на другом косикском серебряном сосуде могли быть связаны с образами

братьев осетинского эпоса (Урызмаг и Хамыц, Ахсар и Ахсартаг). Непосредственно с сюжетом о нартовском дереве сопоставлялись изображения на серебряном бокале из погребения рубежа н. э. из Кривой Луки, на пряжке из погребения IX в. могильника Казазово II, на бронзовой золоченой пластине Змейского могильника. Было также отмечено, что косикский сюжет на пиксиде типологически близок сюжету фрески из погребения знатного алана, видимо, тесно связанного с боспорскими династами, в Горгиппии («склеп Геракла» II-III вв. н. э.) с изображением Геракла, стреляющего в стимфалийских птиц и ранящего одну из них (Кузнецов В. А. 1980. С. 121-123; Яценко С. А. 1992. С. 196; 1992б. С. 74; Трейстер М. Ю. 1994. С. 185). Сюжет фрески связан с космогоническим мифом о борьбе пигмеев с журавлями. Возможно, отголосок последнего просматривается в изображениях царской аланской гробницы XI в. Кяфарского городища (Охонько Н. А. 1994. С. 27).

Сюжет из росписей «склепа Геракла» связан с космогоническим мифом о борьбе пигмеев с журавлями. Он известен по многим свидетельствам древних источников и археологическим находкам в Северном Причерноморье. Возможно, семантически близкая идея была связана с образом журавля и у древних кельтов (Широкова Н. С. 2005. С. 57-58; 2005а. С. 332-333). Согласно мифу, божественная праматерь пигмеев Герана/Ойноя дерзнула оспорить красоту греческих богинь. В наказание она была превращена в ненавистного пигмеям журавля и стала воевать с ними. Полагают, что мы имеем дело с местным индоарийским мифом (Трубачев О. Н. 1987. С. 119-124). О знакомстве еще скифов с мифом свидетельствует пластина из Литого кургана VI в. до н. э., ритон из Келермесса, серебряная ваза из кургана Чертомлык V в. до н. э. Сама трехчленная композиция вазы связана с концепцией индоиранцев о трех сферах мироздания «трилоки», а ведические тексты говорят об отождествлении с мирозданием самого сосуда (Кузьмина Е. Е. 1994. С. 134; 2002. С. 36-43; Алексеев А. Ю., Мурзин В. Ю., Ролле Р. 1991. С. 118-120).

Было предложено рассматривать общий сюжет на верхнем и нижнем фризах косикской пиксиды, как разворачивающийся сни-

зу вверх, но в нижнем фризе, начиная с фигуры спокойно стоящей птицы, – слева направо, а в верхнем – справа налево (Раев Б. А. 2012. С. 189). В свете нартовского сказания данный подход представляется также вполне оправданным. Но следует полагать, что рассмотрение обоих фризов происходило за счет постоянного поворота пиксиды в одну и ту же стороны – слева направо, по часовой стрелке.

В пользу данного направления может указывать отмеченное сопоставление изображения розетки на крышке пиксиды с изображением свастикообразного меандра на крышке другого серебряного сосуда из погребения и на крышке пиксиды из Артюховского кургана. Они указывают на движение слева направо, т. е. по солнцу, подобно вихревой розетке из голов грифонов на фаларах и свастикам на фрагменте прорезной железной накладки из самого косикского погребения. При таком направлении движения, учитывая размеры пиксиды и изображений, перед глазами рассматривающего представало отдельное изображение, а каждое последующее естественным образом выходило на рассмотрение корпусом вперед.

В результате достигалась своеобразная «раскадровка» сюжета, который приобретал во время просмотра динамичное развитие. На нижнем фризе мы видим вначале спокойно стоящую птицу, потом птицу, приходящую в движение, – несколько поднимается шея, птицу, начинающую приподнимать крылья, птицу на начальной стадии полета, развернувшую крылья и поджавшую лапы. На этом завершается мультипликация (Раев Б. А. 2012. С. 190) процесса взлета птицы (вылет Дзерассы из подводного мира) и происходит переход к рассмотрению верхнего фриза, что облегчается появлением к тому моменту изображения летящей птицы с полностью расправленными крыльями и поджатыми лапами.

При последующем повороте мы видим целящегося в нее коленопреклоненного лучника (поза сидевшего в засаде Ахсартага, которому пришлось и подползать к дереву), затем птицу в самый момент ее ранения стрелой, что может подчеркиваться изображением ее вытянутых лап, затем вновь изображение луч-

ника, подтверждающее «авторство» удачного выстрела. Такое прочтение позволяет полагать, что на пиксиде изображены не два, как полагали некоторые исследователи (Яценко С. А. 1996. С. 142), а один лучник. Следом идет изображение еще одной летящей птицы.

Так заканчивается просмотр древнего «кинофильма», сюжет которого и спустя 2000 лет сохраняется в осетинском эпосе. Следует отметить, что для других памятников торевтики полагалось противоположное направление движения, трактуемое как свойственное иранским народам (Вертиенко А. В. 2009. С. 517), что, видимо, не является строго определенным. В свете эпического сказания осетин находят объяснения изображения на всех фризах косикской пиксиды, что важно и по отношению к некоторым высказанным замечаниям (Ермоленко Л. Н. 2008. С. 17, сн. 1).

Главная героиня сюжета становится жертвой, а затем, как свидетельствуют материалы Нартовского эпоса, супругой ранившего ее героя. Ее изначальный зооморфный образ может вновь проявляться в образе птицы, располагающейся за спиной ранившего ее лучника и завершающей весь сюжет. Тогда он не только возвращает нас к восприятию исходного образа, но и указывает на продолжение сюжета. Но образ последней птицы может указывать на него и в другом направлении.

По одному из вариантов сказания ищущий раненную героиню юноша доставляется на ее остров, на вершину горы, орлом. Потом орел возвращает уже их двоих обратно, к подножию гор (НК. 2003. Ф. 98-100). По другому варианту, его приносит на огромный камень посреди моря, под которым находится вход в подводное царство, сокол, слетающий с вершин нартовских гор, а затем возвращающийся обратно (НК. 2003. Ф. 27-28). Возможно, именно такая птицы и оказывается за спиной лучника на косикской пиксиде. Исследователи уже сравнивали гигантского орла, принесшего другого нарта Урызмага на морской остров, под которым находился вход в подводное царство, с грифоном (Абаева З. В. 1985. С. 123).

Нетрудно заметить, что в нартовском сказании представлены образы, восходящие к мифологическим образам Мирового Древа

и Мировой Горы, с которыми тесно связан образ солнца, с образом мифологической горы ариев, воплощенной в образах Рип и Хара Березайти, с образами легендарных грифонов, стерегущих в горах золото, с образом священного острова посреди озера-океана Ворукаша, который охраняется рыбами и на котором произрастают древо Хаома Гард и древо Виспобиш. Все они неоднократно отмечались исследователями в отношении осетинского эпоса. В некоторых вариантах осетинского сказания над могилой братьев насыпается курган, а у их изголовья высаживается золотая яблоня. Таким образом, священное нартовское дерево вновь появляется уже в конце сказания, а его значимость подчеркивается образом кургана, напоминая об образах Мирового Древа и Мировой Горы.

Находка в мужском погребении такой «немужской вещи», как пиксида, сопоставима, например, с находкой корзины, в которой лежали зеркало, бальзамарий, шило и серебряная пиксида, в погребении второй половины I в. н. э. знатного воина-сармата у с. Весняное. Причина появления такого «женского набора», по мнению исследователей, может быть двоякой: он символизировал «сопровождающую» покойника женщину, либо мы имеем дело с обрядом «передачи» на тот свет вещей, что прослежено этнографически (Симоненко А. В. 2012. С. 218). В данном контексте важно напомнить о женском погребении, располагавшемся недалеко от косикского мужского погребения. Оба погребения, как отмечалось, могли составлять единый комплекс. В таком случае серебряная пиксида, найденная in situ специально выставленной на кожаном предмете в мужском погребении, могла предназначаться для «передачи» ее женщине для «опознавания» друг друга в «ином мире» с целью продолжения там их прижизненных отношений. Тогда семантика изображений на пиксиде могла бы экстраполироваться на образы самой погребенной пары как представителей социальных верхов общества, статус и союз которых мог восприниматься через соответствующие религиозно-мифологические представления.

Видимо, следует вспомнить, что в упоминавшемся космогоническом мифе о борьбе пигмеев с журавлями последние пред-

стают именно в образе хищной птицей. Имя прародительницы пигмеев Герании восходит к индоевр. корню -ger. В данной связи рассматривается и название знаменитого скифского Герроса (Трубачев О. Н. 1987. С. 123). Аналогичное происхождение имеет и осетинское название журавля. Собственно, и само имя Дзерассы, возводимое к dzera – «хищная птица» (Bailey H. W., 2003. P. 17), раскрывает ее первоначальный облик. Таким образом, мы приближаемся к раскрытию образа птицы на косикской пиксиде, которую предположительно считают цаплей, пеликаном или грифоном (Дворниченко В. В., Федоров-Давыдов Г. А., 1993. С. 147; Раев Б. А., 2012. С. 189). Учитывая этот хищный и опасный образ волшебной птицы, можно понять, почему герой использует стрелу с ярусным, боевым наконечником.

Одновременно с изображением хищной птицы на пиксиде изображается и водоплавающая птица. В осетинском фольклоре отмечается и древний космогонический сюжет, сравнимый с хакасским мифом и сюжетом из «Калевалы», в котором главную роль играет утка (Боргояков М. И. 1984. С. 135-141). Его истоки ищут в прафинно-угорском мифе (Напольских В. В. 1990. С. 65-74). Вместе с тем, изображения водоплавающих птиц неоднократно встречается в скифском искусстве, что связывают с аналогичным мифом миротворения в индоиранской религиозной традиции, в которой противопоставляются образы хищной птицы, олицетворяющей мир богов, и водоплавающей птицы, олицетворяющей «телесный, смертный мир». В таком качестве водоплавающая птица могла служить символом скифского прародителя Таргитая-Геракла (Раевский Д. С. 1977. С. 58-61). Данное толкование может быть приложимо и к изображениям на косикской пиксиде (Трейстер М. Ю. 1994. С. 194).

Изображенные на пиксиде птицы отличаются друг от друга только головами, что может указывать на единый образ персонажа. С учетом известной семантики водоплавающей птицы еще в скифской традиции вполне объяснимым становится тот факт, что именно такая птица изображена в момент вылета из подводного царства и в «среднем мире» в момент ее ранения. Она становится добычей, а затем, как свидетельствуют материалы Нартовского эпоса осетин,

супругой героя того мира. Изображения же двух первых хищных птиц на нижнем фризе могут раскрывать ее изначальный образ. Он может вновь проявляться в образе птицы, располагающейся за спиной ранившего ее лучника, образ которой завершает весь сюжет. Тогда он не только возвращает нас к восприятию исходного образа, но и указывает на продолжение сюжета.

Но он может указывать на него и в другом отмеченном направлении, касающемся образа хищной птицы, на которой герой достигает вход подводного царства, а затем возвращается обратно вместе с супругой. «Горное окружение» этой хищной птицы, приносящей героев на морской остров, соотносится с взаимосвязанными образами птицы и Мировой Горы, сохранившимися в осетинском эпосе, восходя к образам легендарных скифских грифонов, которые охраняли в горах золото (Дзиццойты Ю. А. 1992; Туаллагов А. А. 2001; 2011). Отметим, что образ грифона неоднократно представлен в материалах косикского погребения (фалары, наконечник парадного пояса, пектораль).

Корпус изображенного на пиксиде лучника представлен фронтально по отношению к зрителю. Аналогичный ракурс представлен и на изображениях всадников на серебряном сосуде, в том числе лучника. Такое фронтальное изображение всадника представлено и на сосуде из сарматского погребения из кургана № 4 могильника Вербовский-II. Несомненно, мы имеем дело со складыванием определенного изобразительного канона, в котором могла воплощаться и идея героизации облика персонажа. Фронтальные изображения скачущих лучников, неестественность поз которых еще более подчеркивается тем, что они стреляют, развернувшись назад, представлены, например, в выгравированных сценах охоты на костяных пластинах из храма на городище Тахти-Сангин (Таджикистан) (Литвинский Б. А. 2002), в сцене охоты Шапура II (309-379 гг.) на серебряном блюде, хранящемся в Эрмитаже.

Косикское фронтальное изображение лучника в коленопреклоненной позе, которая может объясняться через мотив прятавшегося в засаде Ахсартага осетинского сказания, находит себе параллель в изображениях лучников на костяных пластинах обкладки седла (женское?) из погребе-

ния I Шиловского кургана (Средняя Волга) (Раев Б. А. 2012. С. 190), датируемых серединой VII или второй половиной VII в., первой четвертью VIII в. (Багаутдинов Р. С., Богачев А. В., Зубов С. Э. 1998. С. 155, 172; Комар А. В. 2001. С. 11-44). В одном случае лучник изображен за тяжеловооруженными воинами, в другом – стреляющим в медведя, стоящего над поверженным копытным животным. Исследователи уже неоднократно пытались определиться с семантикой образов отдельных персонажей и сцен изображений, находя для них параллели в эпических и исторических материалах тюркских народов (Багаутдинов Р. С., Богачев А. В., Зубов С. Э. 1998. С. 26-31, 104-108, 127, 186-187, 106, рис. 23, 158, рис. 44, 1-2, 224, таб. XII, 1; Котов В. Г. 1999. С. 431-444; Флерова В. Е. 2001. С. 82-85; Фонякова (Чувило) Н. А. 2012. С. 330-333; Комар А. В. 2001. С. 26, 28).

Кроме того, исследователи сразу отметили, что стиль изображений на пластинах очень близок стилю изображений на костяных седельных накладках из кургана № 17 курганного Верхнечирюртовского могильника (Верхний Чир-Юрт II) (Дагестан) VII в. (Багаутдинов Р. С., Богачев А. В., Зубов С. Э. 1998. С. 105, 157, рис. 43, 1-2; 28, 202-203, рис. 119; 29, 25-26, 29, рис. 4). Что касается мнения о сюжетном объединении изображений, в том числе за счет сюжета «лучник, стреляющий из сидячего положения в хищного зверя во время охоты» (Комар А. В. 2001. С. 25-26), то оно явно ошибочно. На верхнечирюртовской пластине, датируемой VII – началом VIII вв., в сцене охоты на кабана и гепарда (волка?) были, несомненно, изображены конные лучники. По стилю изображений, как полагают исследователи, данные пластины имеют себе параллели в облицовке задней луки седла из кургана № 9 Кудыргэ (Алтай) и в рисунках на тепсейских планках. Вместе с тем, по стилю и сюжету верхнечирюртовские пластины занимают промежуточное положение между искусством кочевников Азии и сасанидского Ирана (мотив сцены охоты, переработка отдельных изобразительных приемов), в целом, «уходя своими корнями к древнему героическому эпосу» тюркоязычных народов (Магомедов М. Г. 1975. С. 275-281; 1983. С. 75, 77, рис. 23, 80).

Исследователи связывают шиловское погребение, как и верхнечирюртовское, с булгарами (кутригуры?) или хазарами, осторожно предполагая родство хазар, как с тюркютами, так и хакасами (Багаутдинов Р.С., Богачев А.В., Зубов С.Э. 1988. С. 109; Плетнева С.А. 1999. С. 202-203; Комар А.В. 2001. С. 11-44). Вместе с тем, сопоставление изображений на шиловских и верхнечирюртовских пластинах дополняется наблюдениями о несомненной связи шиловского катакомбного подкурганного погребения, в том числе, и по некоторым деталям погребального обряда, с северокавказскими памятниками, включая верхнечирюртовские. Появление тюркских Т-образных подкурганных катакомбных погребений на Северном Кавказе связывается с разнообразным и тесным взаимодействием тюрков с местным аланским населением, в ходе которого происходит заимствование тюрками катакомбного обряда погребения и приспособление его под собственные погребальные каноны (Багаутдинов Р.С., Богачев А.В., Зубов С.Э. 1988. С. 31-32, 80-81, 171; Комар А.В. 2001. С. 17, 19-22). Может ли данное положение дать дополнительный повод к рассмотрению сближения косикского и шиловского изображений, учитывая вероятность изменения погребального обряда тюрков под аланским влиянием в результате культурного взаимодействия, подразумевающего определенные идеологические предпосылки (Комар А.В. 2001. С. 19, 21), или непосредственного смешения тюрков с аланами, которое отражает частный случай тюркского этногенеза как смешения тюркоязычного и ираноязычного этнических компонентов, имея подтверждение, в том числе, в антропологических материалах из погребений на Средней Волге и в изображении европеоидов на шиловских пластинах (Багаутдинов Р.С., Богачев А.В., Зубов С.Э. 1988. С. 32, 170)?

Но изображения на шиловских пластинах сближаются и с изображениями на серебряном ковше из Коцкого городка (Нижняя Обь) (Плетнева С.А. 1999. С. 203; Комар А.В. 2001. С. 11, 26, 27, рис. 4, 7). Ковш, сочетающий византийскую форму с мотивами древнетюркского степного искусства, рассматривается как произведение (не ранее VIII в.) торевтов Хазарского каганата как посредника между арабо-иранским и кочевым мирами. Сами изо-

бражения трактуются на основании параллелей с эпическими материалами иранских и тюркских народов (Магомедов М. Г. 1975. С. 10, 17; 1983. С. 167-170, таб. 54, 1-2; Грязнов М. П. 1961. С. 75, 163, рис. 49, 2). Сюжеты с антропоморфными персонажами европеоидного типа разворачиваются по часовой стрелке. Представлены сцены борьбы спешившихся всадников и всадника на охоте.

Завершает общую композицию образ спешившегося всадника, который низко опустился на левое колено и немного выставил вперед правую ногу. Такое положение ног персонажа несколько напоминает, например, изображение скифа, натягивающего тетиву на лук на сосуде из Куль-Обы. Сам персонаж изображен с фронтально развернутым корпусом назад и стреляющим из лука, подобно отмеченным ранее изображениям всадников, во льва, выходящего из-за дерева.

Возвращаясь к косикскому персонажу, следует напомнить о заключении специалистов, что серебряные предметы из погребения, как и сосуды из кургана 28 могильника Высочино и кургана № 4 могильника Вербовский-II, являются образцами производства парфянских мастеров. Прямой аналогией фризам на серебряной пиксиде, как изделию парфянских мастеров, являются двухъярусные фризы с изображениями рыб и птиц кувшина из Майкора Соликамского уезда Пермской губернии. Аналогии майкорскому кувшину среди изделий ранних школ согдийской торевтики позволила говорить о его изготовлении, скорее всего, в Центральной Азии, а сюжетная близость изображений на нем и на пиксиде из Косики позволила высказать предположение о связи традиций парфянских мастеров и мастеров ранних школ торевтики средневекового Востока (Раев Б. А. 2012. С. 188-192).

Вновь напомнить о наблюдениях специалистов, что материалы косикского погребения своими чертами связаны с южносибирским и среднеазиатским регионами, и далее вплоть до хуннских древностей. Так, и на пиксиде прическа лучника с валиком сзади напоминает изображение причесок на предметах из Амударьинского клада (Трейстер М. Ю. 1994. С. 189). Изображения седел на косикском сосуде свидетельствует о появлении жестких седел с высокими луками, имея параллели в изображении оседд-

ланной лошади на котелке I в. н. э., найденном у хут. Киляковка (Заволжье). Изображения такого нового седла появляется с I в. н. э. в иконографии Боспора, Парфии, Кушанского царства, Согда, Бактрии, Китая (Симоненко А. В. 2010. С. 228-229, рис. 186). Видимо, впервые такое седло археологически фиксируется в I в. н. э. в хуннском могильнике Ноин-Ула (Монголия) и в Кенкольском могильнике II-IV или I-V вв. н. э. (Казахстан). Следует полагать, что распространение таких седел с востока на запад было обусловлено, в том числе, передвижениями из центральноазиатского региона, с которыми связан и выход на историческую арену аланов. О появлении ярусных наконечников стрел как выражении восточного импульса подробно говорилось ранее.

Также обращает на себя внимание такая деталь, как левосторонний запáх одежды лучника на пиксиде, т. е. по традиции тюркских народов. Но конный лучник, изображенный на сосуде с такой же стрелой с ярусным наконечником, как и другие всадники, имеет правосторонний запах одежды, т. е. по традиции ираноязычных народов. Не будем забывать и о том, что все изображенные антропоморфные персонажа явно принадлежат к европеоидному типу.

Левосторонний запах одежды лучника на пиксиде дополняется самой неестественной манерой его стрельбы. Он, развернув фронтально корпус, держит лук «скифского типа» в правой руке, а оттягивает тетиву левой рукой, причем, заведенной за спину (Раев Б. А. 2012. С. 189). Такая «манера стрельбы» явно противопоставлена и естественной манере стрельбы конного лучника на серебряном сосуде, чей корпус уже и не имеет такого фронтального разворота, как на пиксиде. Исследователи отмечали для раннесредневековых изображений зеркальность в батальных сценах, которая превращала персонажи в «левшей». Для сарматов, на основании изображений на фаларах из Кривой Луки, полагалась прямопротивоположная ситуация в такой зеркальности – скачущий вправо держит оружие в правой руке, скачущий влево – в левой (Ермоленко Л. Н. 2008. С. 42-44). Но, учитывая данные наблюдения, следует рассматривать все отмеченные неестественные признаки изображения в совокупности.

Возможно, объяснение для изображений на пиксиде кроется в том, что чертами «потустороннего мира» и его персонажей зачастую являлись прямо противоположные или зеркальные тем, которые были присущи среднему миру живых людей, «миру смертных». Такое объяснение, как кажется, не противоречит и предположению о том, что на пиксиде изображена не сцена рядовой охоты, а какие-то ритуальные действия (Раев Б. А. 2012. С. 189-190). Такие ритуальные действия могли включаться в определенные религиозно-мифологические представления, посвящаться им и воспроизводить их. Наблюдения за некоторыми другими изобразительными памятниками позволили обозначить такой запах как «запах мертвеца» (Яценко С. А. 2000. С. 94-95, сн. 38), указывающий на непременную гибель персонажа. Хотя такая трактовка могла бы быть сопоставлена с материалами осетинского эпоса, но сочетание левостороннего запаха с неестественной манерой стрельбы персонажа заставляют воздержаться от такого допуска.

С учетом материалов осетинского эпоса в сюжете на женской пиксиде, найденной в мужском погребении, речь может идти о представлениях о священном браке первопредка и женского божества. Интересно, что и сюжеты на ковше из Коцкого городка, среди которых представлен и коленопреклоненный лучник, чья поза также отличается заметной неестественностью, связываются с темой героического сватовства, добывания героем супруги. Не исключается, что сам ковш был заказан для свадебного подарка.

Нартовское сказание о браке Дзерассы и Ахсартага вполне может быть сопоставлено с наблюдением о паре, погребенной у с. Косика. Столь же показательно наблюдение о воспроизведении нартовского сказания в осетинской свадебной хореографии (Салбиев Т. К. 2013. С. 121-146; 2015. С. 57-78, 95). Возможно, в осетинской хореографии (Грикурова Л. Н. 1961. С. 65, 96-103) мы найдем параллели и для необычной манеры стрельбы лучника на косикской пиксиде.

Таким образом, на косикской пиксиде могли быть изображены мифологические события, в которых действуют божественные персонажи. На серебряном сосуде изображены уже эпиче-

ские герои, чья история непосредственно «выходила» на историю живых людей по тому типу, как эпические нарты осетин мыслились непосредственными предками самого народа. Несомненно, в образах Ахсара и Ахсартага осетинского эпоса мы имеем дело с отголоском близнечного мифа, который выходит за рамки индоевропейского мира.

Данный миф содержит в себе одновременно и единство, и крайнее противопоставление, выражаясь, в частности, в отрицании возможности брака с представительницей «нижнего мира» для двуединых близнецов, которые были обречены уйти и уступить место для деяния младшей, главной паре близнецов (Баркова А. Л. 2007), которая и осуществит такой брак. Такое развитие могло бы говорить в пользу предложенного толкования. Божественные близнецы, явно очень юные, судя по изображению, как и эпические Ахсар и Ахсартаг, представлены на пиксиде. Они остались в мифе, в истории богов, предоставив место эпическим близнецам-героям, явно достигающим, судя по изображениям на косикском сосуде, более старшего возраста, что выводит их на роль эпических предков. Противоположность пар оказывается выражена и в противоположности направленности и особенностях изображений на пиксиде и сосуде.

В свете всех приведенных наблюдений вновь следует напомнить о наблюдениях о единичных находках стрел с особыми наконечниками в наборах при их сочетание с ритуальными жезлами. Жезлы сочетаются и с наборами явно боевых стрел, что также трактуется как проявление определенных идеологических воззрений и ритуалов. Видимо, следует осторожно предположить, что образ стреляющего коленопреклоненного лучника в «неестественной позе» восходит к давним религиозно-мифологическим представлениям и ритуалам, которые бытовали в центральноазиатском регионе, где очень рано отмечается тесное взаимодействие ираноязычных и тюркоязычных народов. Косикский пример отражает его бытование в среде первых. Этот образ в таком специфическом виде воспроизводился в мастерских эллинистического Востока, в частности, Парфии, чьи традиции продолжали проявляться в искусстве торевтом раннего средневековья. В этот период он сохра-

нялся у тюркоязычных народов, которые продолжали тесно взаимодействовать с ираноязычным населением уже в Европе.

Возможно, для понимания семантики изображений на косикской пиксиде следует привлечь и некоторые другие параллели. Неоднократно обращалось внимание (Туаллагов А. А. 2001; 2011) на связь определенных осетинских нартовских сюжетов с древним космогоническим мифом, который является наследием первобытной индоиранской религии (Кейпер Ф. Б. Я. 1986. С. 48-49). Отмечалось, что у скифов он, прежде всего, был связан с их генеалогической легендой (Раевский Д. С. 1977. С. 19-86; Полідович Ю. Б. 1995. С. 80), яркой параллелью которой является нартовское сказание о склепе Дзерассы (Абаев В. И. 1982. С. 24). Данное сказание, как и сказание о женитьбе нарта Хамыца, является, в свою очередь, своеобразным «дубликатом» сказания о Дзерассе и Ахсартаге.

Различные варианты космогонического мифа многократно повторяются в «Ригведе» Согласно первому, демоны Пани спрятали в скале Вала коров. Индра с Ангирасами или Марутами нашел тайник, пробив ваджрой скалу, и освободил коров (вместе с ними свет, богатство и т. д.). В некоторых вариантах героями событий становятся один Индра, Ангирас или Брихаспати с Ангирасами. Согласно второму, Индра убил змея Вритру, развалившегося на горе и запрудившего своим телом все реки. После убийства чудовища реки свободно потекли по земле. В Индии тема противоборства Индры и Вритры продублирована сказаниями о битвах Рамы с Раваной и Арджуны с демонами.

Возможно, оба ригведовских варианта восходят к единому, еще более древнему мифу. В «Ригведе» коротко говорится о том, что Вритру убил некий Трита. Индийский Трита функционально связан, как с огнем, так и с водой. В «Махабхарате» он один из трех братьев, а его имя отражает сакральный характер числа «три». Ближайшим аналогом ведийского Триты является иранский Трита. Хаома даровала Трите сыновей Урвахшаю и Керсаспа, последний из которых убил водного демона Гандарва. Другим аналогом Триты представляется Траэтаона. Его главной заслугой, по «Авесте», стало убийство Ажи-Даххака и освобождение жен,

семантически тождественных мифическим коровам. В «Шахнаме» в роли Траэтаона выступает Феридун, уничтоживший змееголового Заххака. С образом Триты связывают образ богатыря Исрита, предка Рустама.

Недавно была предпринята интересная попытка сопоставления (Дарчиев А. В. 2008. С. 170-194) нартовского сказания об охоте Батраза на кабана с сюжетом «Ригведы» о схватке Индры с кабаном Эмуши, являющимся еще одним вариантом космогонического мифа. Для нас важно обратить внимание на отмеченное сопоставление эпизода броска Батразом при состязании лучников связки хвороста с выстрелом Индрой травой драбха, ассоциирующейся со стрелой с сотней наконечников и с тысячью перьев. Данное сопоставление, на наш взгляд, подтверждается тем, что в подобном сюжете (Дзагуров Г. А. 1910. С. 85), замещающий Батраза Сауай, сын Кандза, бросает рукой непосредственно стрелы (в абхазском эпосе близкий мотив относится к Сасрыкуа, который затем спасает братьев, съеденных старухой, которая сидит возле яблони). Другой параллелью стало сопоставление «неустойчивого положения Индры в момент стрельбы в кабана» с одним из положений Батраза.

Образ травы драбха неоднократно сопоставлялся с брасманами, воплощавшими собой сакральную огненную стихию, для которых, в свою очередь, отмечали параллели в скифской традиции, а также в традициях осетин. Брасманы усматривают в прутьях тагарского захоронения Медведка II, «савроматского» погребения на р. Илек (утяжелители древков стрел (Марченко И. И. 1996. С. 111)?), сопоставлявшихся с изображениями прутьев на пластине из Амударьинского клада, с деревом в руках богини на пазырыкском ковре (Смирнов К. Ф. 1964. С. 255, 256; Дмитриев А. В. 1984. С. 33; Кияшко В. Я. 1984. С. 34; Чернопицкий М. П. 1987. С. 36-39). С брасманами сопоставляют скифские прутья, использовавшиеся при сооружении алтарей Ареса, в культе которого проявляются черты почитания огня, или связок для казни-сожжения прорицателей (Бессонова С. С. 1990. С. 24). С пылающим священным огнем и брасманами сопоставляли (Кадырбаев И. К. 1987. С. 90-91), например, мощный слой веток над раннекочев-

ническим погребением кург. № 9 могильника Бесоба в Южном Приуралье (сравни: Яблонский Л.Т., Мещеряков Д.В. 2007. С. 62). У древних иранцев вместо брасманов могло использоваться оружие, а в скифском погребальном ритуале роль пучка брасманов мог выполнять пучок стрел (Андреев В.Н., Саенко В.Н. 1992. С. 157-160). Последнее наблюдение сопоставимо с отмечавшимся примером находки в сарматском погребении № 2 кургана № 1 могильника Октябрьский-V вместе с обкладкой жезла целого пучка стрел.

С учетом приведенных материалов можно поставить вопрос о возможной связи мотивов «неустойчивого положения» Индры и Батраза и необычного метания Батразом во время соревнования лучников с неестественной позой и манерой стрельбы лучника на косикской пиксиде. В отдельных вариантах сказания о яблоне нартов братьям-близнецам оказывается трудно разглядеть похитителя из-за внезапных вспышки света или спуска облака, некоего подобия тумана и т. п., что приводит к их дезориентации. Такая обстановка, как и необходимость, например, для Ахсартага подползти к дереву, может служить своеобразным вариантом «неустойчивости положения».

Стрельба косикского лучника, такого же юного как Индра и Батраз, стрелой с ярусным наконечником не только напоминает образ стрелы со ста наконечниками Индры, но, учитывая идею воплощения в брасманах сакральной огненной стихии, и образ Агни, брата-близнеца Индры, воплощавшего священный огонь и предстающего в ведической традиции «3-головым», чем символизировалось его соотнесение с тремя сферами мироздания. С точки зрения известного переноса мифологической структуры мира на социальную, свойственно, например, скифской традиции, интересно отметить, что в «Книге деяний Ардашира сына Папака» предвестниками будущего царствования героя предстают три огня, олицетворяющие фарн и три основных сословия. Интересно, что на золотом браслете-наруче из косикского погребения, который мог быть изображен и на руках всадников на серебряном сосуде, представлены растянутые шкуры с оттиснутыми в их центре тушками баранов. Полагают, что они являлись симво-

лами «небесной благодати» (Дворниченко В. В., Федоров-Давыдов Г. А. 1993. С. 170, 173), т. е. фарна.

Абаев В. И. Нартовский эпос осетин. Цхинвали, 1982.

Абаева З. В. Легенды и сказания о происхождении скифов и нартов (истоки и параллели) // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1985. Вып. XXVII.

Алексеев А. Ю., Мурзин В. Ю., Ролле Р. Чертомлык. Киев, 1991.

Андреев В. Н., Саенко В. Н. О семантике стрел в скифском погребальном обряде // Древности Степного Причерноморья и Крыма. Сборник научных трудов. Запорожье, 1992. Т. III.

Багаутдинов Р. С., Богачев А. В., Зубов С. Э. Праболгары на Средней Волге (у истоков истории татар Волго-Камья). Самара, 1998.

Баркова А. Л. О некоторых необычных параллелях к осетинскому нартскому эпосу // X Международный конгресс молодых ученых «Перспектива». Нальчик, 2007 [сайт] URL: http://mith.ru/caucas/perspect.htm.

Безуглов С. И. Находки античных монет в погребениях кочевников на Нижнем Дону // Донская археология. Ростов-на-Дону, 2001. № 1-2.

Берлизов Н. Е. Ритмы Сарматии. Савромато-сарматские племена Южной России в VII в. до н. э. – V в. н. э. Краснодар, 2011. Ч. I.

Бернард П., Абдуллаев К. Номады на границе Бактрии (к вопросу этнической и культурной идентификации) // РА. М., 1997. № 1.

Бессонова С. С. Скифские погребальные комплексы как источник для реконструкции идеологических представлений // Обряды и верования древнего населения Украины. Киев, 1990.

Боргояков М. И. Об одном древнейшем мифологическом сюжете, его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии // Вопросы древней истории Южной Сибири. Абакан, 1984.

Браунд Д. «Препарируя сарматов»: проблемы источниковедческой и археологической методологии // ВДИ. М., 1994. № 4 (211).

Брусницына А. Г. Ручка сосуда в виде фигуры медведя из Нижнего Подонья // Античная цивилизация и варварский мир (Материалы 8-го археологического семинара). Краснодар, 2002.

Вертиенко А. В. К интерпретации семантики золотой пластины из Сахновки // Боспорский феномен. Искусство на периферии античного мира: Материалы международной научной конференции. СПб., 2009.

Виноградов Ю. Г. Очерк военно-политической истории сарматов в I в. н. э. // ВДИ. М., 1994. № 2 (209).

Воронятов С. В. О функции сарматских тамг на сосудах // Гунны, готы и сарматы между Волгой и Дунаем. СПб., 2009.

фон Галль Х. Сцена поединка всадников на серебряной вазе из Косики (Истоки и восприятие одного иранского мотива в Южной России) // ВДИ. М., 1997. № 2 (221).

Глебов В. П. Погребение с монетами из могильника Шаумяна и вопросы хронологии среднесарматской культуры // Донская археология. Ростов-на-Дону, 2002. № 1-2.

Горбунов В. В. Военное дело населения Алтая в III-XIV вв. Барнаул, 2006. Ч. II: Наступательное вооружение (оружие).

Грикурова Л. Н. Осетинские танцы. Орджоникидзе, 1961.

Грязнов М. П. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири // АСГЭ. Л., 1961. Вып. 3.

Гутнов Ф. Х. Ранние аланы. Проблемы этносоциальной истории. Владикавказ, 2001.

Дарчиев А. В. Скифский военный культ и его следы в осетинской Нартиаде. Владикавказ, 2008.

Дворниченко В. В., Егоров В. Л., Яблонский Л. Т. Памяти Германа Алексеевича Федорова-Давыдова (1931-2000) // СА. М., 2000. № 4.

Дворниченко В., Плахов В., Федоров-Давыдов Г. Сокровища сарматского царя // Наука и жизнь. М., 1985. № 3.

Дворниченко В. В., Плахов В. В., Федоров-Давыдов Г. А. Погребение у с. Косика Енотаевского района Астраханской области // Археологические открытия 1984 года. М., 1985а.

Дворниченко В. В., Федоров-Давыдов Г. А. Памятники сарматской аристократии в Нижнем Поволжье // Сокровища сарматских вождей и древние города Поволжья. М., 1989.

Дворниченко В. В., Федоров-Давыдов Г. А. Сарматское погребение скептуха I в. н. э. у с. Косика Астраханской области // ВДИ. М., 1993. № 3 (206).

Дворниченко В. В., Демиденко С. В., Демиденко Ю. В. Набор пряжек из погребения знатного сарматского воина в могильнике Кривая Лука VIII // Проблемы современной археологии. М., 2008.

Дзагуров Г. А. Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. 1910 // НА СОИГСИ. Ф. Дзагурова Гр. А. Оп. I. Д. 3.

Дзиццойты Ю. А. Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ, 1992.

Дмитриев А. В. Поселение майкопской культуры на Мысхако // XIII «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. ТД. Майкоп, 1984.

Дьяченко А. Н., Мэйб Э., Скрипкин А. С., Клепиков В. М. Археологические исследования в Волго-Донском междуречье // НАВ. Волгоград, 1999. Вып. 2.

Ермоленко Л. Н. Изобразительные памятники и эпическая традиция: по материалам культуры древних и средневековых кочевников Евразии. Томск, 2008.

Ждановский А. М. Новое погребение кочевников сарматского круга из Закубанья // Древние памятники Кубани. Краснодар, 1990.

Железчиков Б. Ф. Анализ сарматских погребальных памятников IV-III вв. до н. э. // Статистическая обработка погребальных памятников Азиатской Сарматии. Выпуск II: Раннесарматская культура (IV-I вв. до н. э.). М., 1997.

Зайцев Ю. П., Мордвинцева В. И. Датировка погребения в Ногайчинском кургане. Диалоги с оппонентом // Древняя Таврика. Симферополь, 2007.

Засецкая И. П. Классификация наконечников стрел гуннской эпохи (конец IV-V вв. н. э.) // История и культура сарматов. Межвуз. науч. сб. Саратов, 1983.

Засецкая И. П. Культура кочевников южнорусских степей в гуннскую эпоху (конец IV-V вв.). СПб., 1994.

Ильюков Л. С., Власкин М. В. Сарматы междуречья Сала и Маныча. Ростов-на-Дону, 1992.

Кадырбаев И. К. Курганные некрополи верховьев р. Илек // Древности Евразии в скифо-сарматское время. М., 1984.

Каминская И. В., Каминский В. Н., Пьянков А. В. Сарматское погребение у станицы Михайловской (Закубанье) // СА. М., 1985. № 4.

Кейпер Ф. Б. Я. Труды по ведийской мифологии. М., 1986.

Кияшко А. В., Мыськов Е. П. Ритуал элитного сарматского погребения на реке Есауловский Аксай (предварительное исследование) // Сарматы и их соседи на Дону: Материалы и исследования по археологии Дона. Ростов-на-Дону, 2000. Вып. I.

Кияшко В. Я. Семантика молоточковидных «булавок» // XIII «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. ТД. Майкоп, 1984.

Клепиков В. М. Шинкарь О. А. Раннесарматские погребения курганного могильника у села Перегрузное // Материалы по археологии Волго-Донских степей. Волгоград, 2004. Вып. 2.

Клочков И. С. Две цилиндрические печати из сарматского погребения у с. Косика // ВДИ. М., 1994. № 4 (211).

Комар А. В. К вопросу о дате и этнокультурной принадлежности Шиловских курганов // Степи Европы в эпоху средневековья. Донецк, 2001. Т. 2. Хазарское время.

Котов В. Г. Об одной археологической иллюстрации к башкирскому эпосу «Алдар и Зухра» // Stratum plus. СПб.-Кишинев-Одесса, 1999. № 5. Неславянское в славянском мире.

Кузнецов В. А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. Орджоникидзе, 1980.

Кузьмина Е. Е. Откуда пришли индоарии? Материальная культура племен андроновской общности и происхождение индоиранцев. М., 1994.

Кузьмина Е. Е. Мифология и искусство скифов и бактрийцев. М., 2002.

Лимберис Н. Ю., Марченко И. И. Стеклянные сосуды позднеэллинистического и римского времени из Прикубанья // МИАК. Краснодар, 2003. Вып. 3.

Лимберис Н. Ю., Марченко И. И. Бронзовые ковши и патеры из сарматских и меотских памятников Прикубанья // Liber Archaeologicae: сборник статей, посвященный 60-летию Б. А. Раева. Краснодар, Ростов-на-Дону, 2006.

Литвинский Б. А. Среднеазиатские железные наконечники стрел // СА. М., 1965. № 2.

Литвинский Б. А. Бактрийцы на охоте // Записки Восточного отделения Российского археологического общества. СПб., 2002. Т. I (XXVI).

Лукьяшко С. И. О семантике изображений на серебряном кувшине из кургана 28 группы Высочино VII // НАВ. Волгоград, 2000. Вып. 3.

Лукьяшко С. И. Древнеиранский космогонический сюжет на серебряном кувшине из сарматского погребения у г. Азова // Сокровища сарматов. Каталог выставки. СПб.-Азов, 2008.

Магомедов М. Г. Костяные накладки седла из Верхнечирюртовского могильника // СА. М., 1975. № 1.

Магомедов М. Г. Образование Хазарского каганата (по материалам археологических исследований и письменным данным). М., 1983.

Мамонтов В. И. Уникальные находки в сарматских погребениях из курганов у поселка Вербовский // Взаимодействие и развитие древних культур южного пограничья Европы и Азии: Материалы международной научной конференции, посвященной 100-летию со дня рождения И. В. Синицына. Саратов; Энгельс, 2000.

Марченко И. И. Сираки Прикубанья (По материалам курганных погребений Нижней Кубани). Краснодар, 1996.

Маслов В. Е. О датировке изображений на поясных пластинах из Орлатского могильника // Евразийские древности. 100 лет Б. Н. Гракову: архивные материалы, публикации, статьи. М., 1999.

Матренин С. С., Тишкин А. А., Плетнева Л. М. Комплекс вооружения дистанционного боя сяньбийско-жужуанского времени из могильника Степушка-I (Центральный Алтай) // Известия Алтайского государственного университета. Барнаул, 2014. № 4 (84).

Мордвинцева В. И. Сарматские парадные упряжные наборы и некоторые вопросы истории сарматов // НАВ. Волгоград, 1998. Вып. 1.

Мыськов Е. П., Кияшко А. В., Скрипкин А. С. Погребение сарматской знати с Есауловского Аксая // НАВ. Волгоград, 1999. Вып. 2.

Нартæ. Ирон адамы героикон эпос. М., 1990. Ч. I.

Напольских В. В. Миф о возникновении земли в приуральской космогонии: реконструкция, параллели, эволюция // СЭ. М., 1990. № 1.

Нарты кадджытæ. Орджоникидзе, 1989. Ч. 1.

Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу, 2003. Ч. 1.

Неверов С. В., Мамадаков Ю. Т. Проблемы типологии и хронологии ярусных наконечников стрел Южной Сибири // Проблемы хронологии в археологии и истории. Сборник научных статей. Барнаул, 1991.

Николаев Н. Н. К методике изучения ярусных наконечников стрел // Актуальные проблемы методики западносибирской археологии. Новосибирск, 1989.

Никоноров В. П. О вкладе кочевников Центральной Азии в военное дело античного мира (на примере жестких седел) // Иран и античный мир: политическое, культурное и экономическое взаимодействие двух цивилизаций: тезисы докладов международной научной конференции (Казань, 14-16 сентября 2011 г.). Казань, 2011.

Никоноров В. П., Худяков Ю. С. «Свистящие стрелы» Маодуня и «Марсов меч» Аттилы: Военное дело азиатских хунну и европейских гуннов. СПб., 2004.

Ольбрихт М.-Я. К вопросу о происхождении катафрактов в Иране и Средней Азии // Роль номадов евразийских степей в развитии мирового военного искусства. Научные чтения памяти Н. Э. Масанова: Сборник материалов международной научной конференции. Алматы, 2010.

Охонько Н. А. Семантика изображений аланской гробницы XI в. Кяфарского городища// Аланская гробница XI века. Ставрополь, 1994.

Перевалов С. М. Сарматский контос и сарматская посадка // РА. М., 1999. № 4.

Перевалов С. М. Царь Артеваз косикской надписи // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий. Юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Владикавказ. 21-25 апреля 2008 года. Тезисы докладов Международной научной конференции. Владикавказ, 2008.

Перевалов С. М. Аланская эпиграфика. 1. Каталог греческих надписей // Вестник ВНЦ. Владикавказ, 2011. Т. 11. № 1.

Плетнева С. А. Очерки хазарской археологии. М.-Иерусалим, 1999.

Подушкин А. Н. К этнической истории государства Кангюй II в. до-I в. н. э. (по материалам могильников Орлат и Культобе) // Stratum plus. СПб.-Кишинев-Одесса-Бухарест, 2012. № 4. От Римского Лимеса до Великой Китайской Стены.

Полідович Ю. Образ хтонічноі істоти, що живе у печері в Скіфськом Логосі Геродота // Наукова конференція: Скелі й печери в історії та культурі стародавнього населення України (Львів, 2-3 лютого 1995 року): Збірник тез повідомлень та доповідей. Львів, 1995.

Пуздровский А. Е. Крымская Скифия II в. до н. э.-III в. н. э. Погребальные памятники. Симферополь, 2007.

Раев Б. А. О новых датировках и старых проблемах, спорных моментах и бесспорных истинах // Раннесарматская и среднесарматская культуры: проблемы соотношения. Материалы семинара Центра изучения истории и культуры сарматов. Волгоград, 2006. Вып. I.

Раев Б. А. Святилище на р. Мзымта и транзитные пути через перевалы Северо-Западного Кавказа // Первая Абхазская Международная конференция: Матриалы. Сухум, 2006а.

Раев Б. А. К абсолютной хронологии римского импорта в Азиатской Сарматии // Современные проблемы археологии России. Материалы Всероссийского археологического съезда (23-28 октября 2006 г., Новосибирск). Новосибирск, 2006б.

Раев Б. А. Ранние аланы и горные системы Евразии: выбор экологической ниши // Вклад кочевников в развитие мировой цивилизации. Сборник материалов Международной научной конференции. Алматы, 21-23 ноября 2007 г. Алматы, 2008.

Раев Б. А. Италийские и восточно-эллинистические предметы в сарматских курганах Нижнего Подонья // Сокровища сарматов. Каталог выставки. СПб.-Азов, 2008а.

Раев Б. А. «Стриженные гривы» и миграции кочевников. Об одном малозаметном элементе экстерьера коня // НАВ. Волгоград, 2009. Вып. 10.

Раев Б. А. Серебряный сосуд из с. Майкор (Пермский край) // Археология Арктики. Материалы Международной научно-практической конференции, посвященной 80-летию открытия памятника археологии «Древнее святилище Усть-Полуй». Екатеринбург, 2012.

Раев Б. А. К интерпретации редких типов наконечников стрел из Новолабинского могильника // Культура степной Евразии и их взаимодействие с древними цивилизациями. Материалы международной научной конференции, посвященной 110-летию со дня рождения выдающегося российского археолога Михаила Петровича Грязнова. М., 2012а.

Раев Б. А., Яценко С. А. О времени появления аланов в Юго-Восточной Европе (Тезисы) // Скифия и Боспор (материалы конференции памяти академика М. И. Ростовцева). Новочеркасск, 1993.

Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. Опыт реконструкции скифской мифологии. М. 1977.

Редина Е. Ф., Симоненко А. В. «Клад» конца II-I вв. до н. э. из Веселой Долины в кругу аналогий древностей Восточной Европы // Материалы по истории и археологии Кубани. Краснодар, 2002. Вып. 2.

Салбиев Т. К. В поисках Создателя: мифология и традиционная культура осетин. М. 2013.

Салбиев Т. К. Священный брак: мифология и традиционная хореография осетин. М., 2015.

Сапрыкин С. Ю. Боспорское царство на рубеже двух эпох. М., 2002.

Сергацков И. В. Сарматы Волго-Донских степей и Рим в первых веках нашей эры // Проблемы всеобщей истории: Материалы научной конференции. Волгоград, 1994.

Сергацков И. В. Динамика взаимоотношений сарматов Волго-Донских степей с античным миром во II до н. э.-III в. н. э. // VIII Международная научная конференция «Международные отношения в бассейне Черного моря в древности и средневековье». ТД. Ростов-на-Дону, 1996.

Сергацков И. В. Финал раннесарматской культуры: хронология и проблемы этнической истории сарматов на рубеже эр // Раннесарматская культура: формирование, развитие, хронология: Материалы IV Международной конференции «Проблемы сарматской археологии и истории». Самара, 2000. Вып. I.

Сергацков И. В. Сарматские курганы на Иловле. Волгоград, 2000а.

Сергацков И. В. История исследования среднесарматских древностей // Статистическая обработка погребальных памятников Азиатской Сарматии. Вып. III: Среднесарматская культура. М., 2002б.

Сергацков И. В. Анализ сарматских погребальных памятников I-II вв. н. э. // Статистическая обработка погребальных памятников Азиатской Сарматии. Вып. III: Среднесарматская культура. М., 2002 в.

Сергацков И. В. Римские импорты в Поволжье: исторический контекст археологических фактов // Чтения, посвященные 100-летию деятельности Василия Алексеевича Городцова в Государственном Историческом музее. ТД. М., 2003. Ч. II.

Сергацков И. В. К хронологии среднесарматской культуры Нижнего Поволжья // Сарматские культуры Евразии: проблемы региональной хронологии. Доклады к 5 международной конференции «Проблемы сарматской археологии и истории». Краснодар, 2004.

Сергацков И. В. Два серебряных сосуда из Волго-Донских степей и некоторые вопросы истории сарматов I в. н. э. // III Международная научная конференция «Город и степь в контактной Евро-Азиатской зоне», посвященная 75-летию со дня рождения Г. А. Федорова-Давыдова (21-24 ноября 2006 г., Москва). М., 2006.

Сергацков И. В. Бронзовый котел из Киляковки (работа над ошибками) // НАВ. Волгоград, 2006а. № 8.

Симоненко А. В. «Сарматская посадка» – историческая реальность или исторический миф? // Третья Кубанская археологическая конференция. Тезисы докладов международной археологической конференции. Краснодар-Анапа, 2001.

Симоненко А. В. Стекло миллефиори в сарматских погребениях // Liber Archaeologicae: сборник статей, посвященный 60-летию Б. А. Раева. Краснодар, Ростов-на-Дону, 2006.

Симоненко А. В. Тридцать пять лет спустя. Послесловие-комментарий // Хазанов А. М. Избранные труды: Очерки военного дела сарматов. М., 2008.

Симоненко А. В. Сарматские всадники Северного Причерноморья. СПб., 2010.

Симоненко А. В. «Гунно-сарматы» (К постановке проблемы) // НАВ. Волгоград, 2010а. Вып. 11.

Симоненко А. В. Богатое сарматское погребение у села Весняное близ Николаева // Золото, конь и человек: Сборник статей к 60-летию Александра Владимировича Симоненко. Киев, 2012.

Скрипкин А. С. К вопросу этнической истории сарматов первых веков нашей эры // ВДИ. М., 1996. № 1 (216).

Скрипкин А. С. Об одном полемическом эпизоде в книге М. Б. Щукина «На рубеже эр» (Санкт-Петербург, 1994) // ПАВ. СПб., 1997. № 9.

Скрипкин А. С. Анализ сарматских погребальных памятников III-I вв. до н. э. // Статистическая обработка погребальных памятников Азиатской Сарматии. Выпуск II: Раннесарматская культура (IV-I вв. до н. э.). М., 1997а.

Скрипкин А. С. Погребальный обряд и материальная культура сарматов европейских степей в первые века нашей эры // Археология Волго-Уральского региона в эпоху бронзового, раннего железного веков и средневековья. Волгоград, 1999.

Скрипкин А. С. К проблеме выделения сарматских памятников Азиатской Сарматии II-I вв. до н. э. // Раннесарматская культура: формирование, развитие, хронология: Материалы IV Международной конференции «Проблемы сарматской археологии и истории». Самара, 2000. Вып. I.

Скрипкин А. С. Сарматы и Восток: избранные труды. К 70-летию автора. Волгоград, 2010.

Скрипкин А. С., Клепиков В. М. Хронология раннесарматской культуры Нижнего Поволжья // Сарматские культуры Евразии: проблемы региональной хронологии. Доклады к 5 международной конференции «Проблемы сарматской археологии и истории». Краснодар, 2004.

Смирнов К. Ф. Савроматы. Ранняя история и культура сарматов. М., 1964.

Сокаева Д. В. Сюжет волшебной сказки (313 АТ, СУС). Владикавказ, 2004.

Трейстер М. Ю. Сарматская школа художественной торевтики (К открытию сервиза из Косики) // ВДИ. М., 1994. № 1 (208).

Трейстер М. Ю. Сарматские воины Фарнака Боспорского (к вопросу об исторической интерпретации погребения в Косике) // Боспорский феномен: проблема соотношения письменных и археологических источников. Материалы международной научной конференции. СПб., 2005.

Трейстер М. Ю. Оружие сарматского типа на Боспоре в I-II вв. н. э. // Древности Боспора. М., 2010. № 14.

Трейстер М. Ю. Ремонт, «усовершенствование» инокультурных вещей в скифской и сарматской среде и использование инокультурного орнамента в декоре собственных произведений скифов и сарматов (на примере памятников художественного металла) // Археологические вести. СПб., 2011. Вып. 16.

Трубачев О. Н. Indoarica в Северном Причерноморье. * kank-uta- a gruibus fugatos/pulsos` // Античная балканистика. М., 1987.

Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. Владикавказ, 2001.

Туаллагов А. А. Меч и фандыр (Артуриана и Нартовский эпос осетин). Владикавказ, 2011.

Флерова В. Е. Согдийское ремесло и кочевники VII-VIII вв.: О происхождении накладок седла из Шиловского кургана // Средневековые древности Евразийских степей (Археология Восточноевропейской лесостепи. Вып. 15). Воронеж, 2001.

Фонякова (Чувило) Н. А. Загадка Шиповских пластин // Культура степной Евразии и их взаимодействие с древними цивилизациями. Материалы международной научной конференции, посвященной 110-летию со дня рождения выдающегося российского археолога Михаила Петровича Грязнова. СПб., 2012. Кн. 1.

Худяков Ю. С. О вооружении таштыкского воина // Древние культуры Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978.

Худяков Ю. С. Вооружение средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1986.

Чернопицкий М. П. Майкопский «балдахин» // Древние культуры Кавказа и причерноморских степей. КСИА. М., 1987. № 192.

Широкова Н. С. Мифы кельтских народов. М., 2005.

Широкова Н. С. Галльский бог Езус по античным литературным и археологическим источникам // Мнемон. СПб., 2005а. Вып. 4.

Щукин М. Б. Некоторые замечания к вопросу о хронологии Зубовско-Воздвиженской группы и проблеме ранних алан // Материалы III археологического семинара «Античная цивилизация и варварский мир». Новочеркасск, 1992. Ч. I.

Щукин М. Б. На рубеже эр. Опыт историко-археологической реконструкции политических событий III в. до н. э.-I в. н. э. в Восточной и Центральной Европе. СПб., 1994.

Щукин М. Б. Две реплики: по поводу Фарзоя и надписи из Мангупа, царя Артавасда и погребения в Косике // ВДИ. М., 1995. № 4 (215).

Эбель А. В. Вооружение и военное дело населения Горного Алтая в гунно-сарматскую эпоху. Автореф. … канд. ист. наук. 07.00.06. Барнаул, 1998.

Яблонский Л. Т., Мещеряков Д. В. Раскопки «царского» кургана в Филипповке (предварительное сообщение) // РА. М., 2007. № 2.

Яценко С. А. Антропоморфные изображения Сарматии // Аланы и Кавказ. ALANICA-II. Владикавказ, Цхинвал, 1992.

Яценко С. А. Центрадьноазиатские и среднеазиатские традиции в искусстве Сарматии // Античная цивилизация и варварский мир (Материалы III-го археологичекого семинара). Новочеркасск, 1992а. Ч. II.

Яценко С. А. О преемственности мифологических образов ранних и средневековых алан // Проблемы этнографии осетин. Владикавказ, 1992б. Вып. 2.

Яценко С. А. Некоторые культовые сюжеты в искусстве сарматов Северного Кавказа I в. до н. э.-I в. н. э. // Между Азией и Европй. Кавказ в IV-I тыс. до н. э. Материалы конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Александра Александровича Иессена. СПб., 1996.

Яценко С. А. Эпический сюжет ираноязычных кочевников в древностях степной Евразии // ВДИ. М., 2000. № 4 (235).

Яценко С. А. О мнимых «бактрийских» ювелирных изделиях в Сарматии I-II вв. н. э. // НАВ. Волгоград, 2000а. Вып. 3.

Bailey H. W. Ossetic (Nartæ) // NARTAMONGÆ. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2003. Vol. II. № 1-2.

Braund D. King Flavius Dades // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. GmbH, Bonn, 1993. Vol. 96.

Braund D. An Inscribed Bowl from the Volga Region: King Artheouazes and Ampsalakos // Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik. GmbH, Bonn, 1994. Vol. 102.

Ilyasov J. Covered Tail and «Flying» Tassels // Iranica Antiqua. 2003. Vol. XXXVIII.

Lebedynsky Ia. Les Sarmates. Amazones et lanciers cuirasses entre Oural et Danube (VIIe siecle av. J.-C. – VIe siecle ap. J.-C.). Paris, 2002.

Mordvinceva V,. Treister M. Toreutik und Schmuk im nördlichen Schwartzmeergebiet (2. Jh. v. Chr. – 2. Jh. n. Chr.) // Ancient Toreutics and Jewellery in Eastern Europe. Simferopol and Bonn, 2007. B. II.

Treister M. Yu. New Discoveries of Sarmatian Complexes of the 1st century A. D. // Ancient Civilizations from Scythia to Siberia. 1997. Vol. 4. № 1.

Treister M. Yu. On a Vessel with Figured Friezes a Private Collection, on Burials Kosika and once more on the «Ampsalakos School» // Ancient Civilizations from Scythia to Siberia. 2005. Vol. 11. № 3-4.

Treister M., Yatsenko S. About the Centers of Manufacture of Certain Series of Horse-Harness Roundels in «Gold-Turquoise Animal Style» of the 1st-2nd Centuries AD // Silk Road Art and Archaeology. Kamakura, 1997/1998. Vol. 5.

Zgusta L. Die Personennamen griechichte Städte der nördlichen Schwarzmeerküste. Praha, 1955.

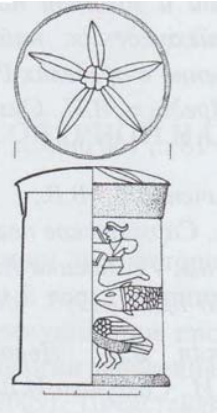
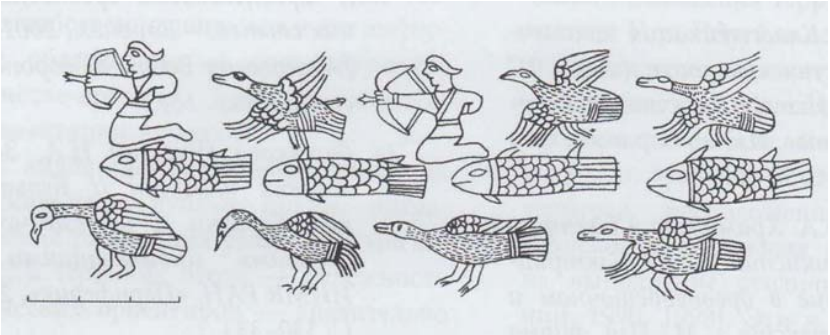


Рис. Н. Е. Беспалой



Развертка изображения

(Раев Б. А. 2012)

ФАЛВАРА И ТУТЫР

Среди представителей осетинского пантеона особое внимание привлекает к себе пара божеств – Фалвара (Fælværa) и Тутыр (Tutyr/Totur). Фæлвæра, или Фосы (Фонси) Фæлвæра, в осетинском пантеона предстает покровителем мелкого рогатого скота. Начальное фос- (фонс) в его имени означает собственно «скот». Некоторые исследователи полагают прямую связь между образами осетинского Фæлвæра и Венделя венгерских ясов (Калоев Б. А. 1996. С. 229-232). Само же имя Фæлвæра не сразу было этимологизировано исследователями. В. Ф. Миллер первоначально отмечал, что имя звучит, как будто, по-осетински – фæлæвæрын – «подавать», фæллæвæр (фæллæвæрæ) – «подай». Однако чистое конечное -а не находило себе объяснения, поэтому было предположено, что имя было неосетинским, а только «обосетинившимся». В связи с таким положением, исследователь рискнул предположить, что имя осетинского божества было связано с именами христианских святых Флора и Лавра, которые на Руси были известны как покровители лошадей и пользовались большим уважением. По догадке В. Ф. Миллера, вместе с ранним христианством имена этих святых могли быть занесены к осетинам и, произносясь постоянно рядом, исказились в течение времени, возможно, под влиянием народной этимологии (Миллер В. Ф. 1992. С. 427-428, 462-463). Отметим, что первое празднование в честь Фалвара у осетин приурочивалось именно к Фоминой неделе, тогда как второе празднование – к августу, т. е. непосредственно к дню христианских святых Флора и Лавра (Уарзиати В. С. 2007. С. 71).

Попытка связать имя Фæлвæра с др. иран. *fravarti – «дух-покровитель» (Штакельберг Р. Р. 1890. С. 139; 1900. С. 22) была справедливо отвергнута как по лингвистическим, так и по семантическим соображениям. Крайне сомнительна и полагаемая (Чибиров Л. А. 1969. С. 124; 2008. С. 406-407) связь с именем святой Варвары (Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. 2015. С. 318). Недавно было предложено еще одно интересное этимологическое решение, возводящее название божества к древнеиранской основе (Дзиццойты Ю. А. 2012. С. 334). Но у большинства

исследователей сегодня, кажется, почти не вызывает сомнений, что в имени Фалвара мы имеем дело с искаженным «Флор-Лавр» (сравни русское Фрол-Лавер (Тульцева Л. А. 2003. С. 644), т. е. с переносом на языческое божество названия христианских святых (Абаев В. И. 1949. С. 93; 1958. С. 442-443; Магометов А. Х. 1968. С. 477; Калоев Б. А. 1971. С. 247; Дюмезиль Ж. 1977. С. 13, 140; Чибиров Л. А. 1983. С. 99; Кочиев К. К. 1985. С. 154-155; 1987. С. 58-59). Усматривать же в его имени «формальные черты близнечного культа» (Газданова В. С. 2007. С. 155) нет никаких оснований, тем более, что данный вывод построен на ошибочном восприятии подмеченной типологической близости образов самих святых Флора и Лавра (Абаев В. И. 1990. С. 130).

То, что Фалвара предстает покровителем только мелкого рогатого скота, видимо, объясняется особенностью животноводческого хозяйства осетин в прошлом. В горах из-за природно-климатических условий очень трудно разводить крупный рогатый скот. Поэтому основу домашнего скота у осетин-горцев и составлял мелкий рогатый скот. Мы вообще не находим в осетинском пантеоне образа покровителя крупного рогатого скота, хотя, в определенной мере, покровителем волов выступает патрон волков Тутыр, который, в целом, вместе с Фалвара следит и за судьбой домашних стад. Нередко Фалвара признавался покровителем всех домашних животных.

Но некоторые современные исследователи полагают, что Фалвара, кроме покровительства домашнего мелкого рогатого скота, выступает покровителем коней (Дзагуров Г. А. 1910. С. 105-107), что связано с почитанием в народе Флора и Лавра как покровителей лошадей. Фалвара изначально выступал в роли покровителя овец и мелкого рогатого скота. Только со временем наблюдалось постепенное расширение его функций до покровительства всему домашнему скоту, проявившееся в Дигории и Южной Осетии. Покровителем же крупного рогатого скота выступало другое божество, культ которого постепенно трансформировался, а название подверглось христианизации – Мыкалгабыр (архангелы Михаил и Гавриил) (Дарчиев А. В. 2013. С. 39-44).

Фалвара считался самым милостивым и кротким из всех осетинских божеств. Как вслед за своими информаторами отмечал В. Ф. Миллер, когда осетин хотел кого-нибудь похвалить за его кротость и смирение, то сравнивал его с Фалвара. Миролюбивый характер божества проявлялся и в его предпочтении не животной жертвы, а каши из муки и свежего сыра – дзыкка (дзикка). Данная черта его характера сравнивалась с прозванием ведийского божества, покровителя скота Пушана «кашеедом» (Миллер В. Ф. 1992. С. 428), который предстает и «беззубым». Интересно, что иносказательным определением небесных зæдтæ и дауджытæ вообще было «быламыхърихитæ» (быламыхъ – «(мучная) похлебка» и рихи – «ус») (НК. 2005. Ф. 521, 667). Вместе с тем, Фалвара не отказывался и от животных жертв. Сам молитвенный обряд к Фонси Фæлвæра у осетин-дигорцев носил название «сурхаг» – «(молитва) ради красного (крови)». У святилища для Фалвара оставляли головы, ноги и курдюки ягнят, которые считались его символом (Кочиев К. К. 1985. С. 153).

Видимо, впервые попытка этимологизации имени Тутыр была предпринята в статье «Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях», которая печаталась по частям в петербургском журнале «Маяк» в 1843 г., а потом перепечатывалась в 1846 г. в тифлисской газете «Кавказ». Долгое время автором статьи признавался А. М. Шегрен. Однако некоторые современные исследователи выразили сомнение по поводу такого ее авторства (Камболов Т. Т. 1994. С. 89-91; 1998. С. 9-10; Уарзиати В. С. 1995. С. 87; 1997. С. 12; 1998. С. 143-146). Наконец, было предложено считать, что действительным автором статьи был М. А. Селезнев (Таказов В. Д. 1999. С. 357).

В данной статье (ППКО. 1981. С. 78) имя Тутыр было сопоставлено с «Фараон», что было впоследствии повторено и в статье другого, анонимного автора (ППКО. 1989. С. 27). Но вскоре в статье С. Кучеревского «Осетинский праздник Хор-хор», опубликованной в газете «Кавказ» в 1848 г., было предложено сближение имен Тутыр и Тирон, т. е. Федора Тирона, поскольку после осетинского празднования в честь божества праздновалась память христианского святого Федора Тирона (ППКО. 1981. С. 82).

Наконец, в статье Н. Г. Берзенова «Очерки Осетии», печатавшейся в «Кавказе» в 1850 г., автор, возражая сопоставлению имени Тутыра с «Фараон», противопоставил ему сопоставление Тутыра с Федором Тироном (ППКО. 1981. С. 107). Аналогичное мнение высказал Б. Гатиев (Гатиев Б. 1876. С. 33; ППКО. 1987. С. 175). Представлено оно и в рукописи В. С. Толстого (Толстой В. С. 1997. С. 78, 98).

Наконец, решение о том, что в имени осетинского Тутыра мы имеем пример перенесения названия христианского святого Федора Тирона, было сформулировано В. Ф. Миллером, который был хорошо знаком с трудами своих предшественников (Миллер В. Ф. 1888. С. 71; 1992. С. 182, 427; 2008. С. 801, 840, 850, 851). Оно было соответствующе воспринято и другими исследователями (Гатуев А. 2007. С. 30, 34, 37). На сегодняшний день данное решение (Lubotsky A. 2012. P. 100) можно уверенно считать наиболее приемлемым, хотя часть исследователей дополняет его некоторыми другими сопоставлениями из истории христианства и др. (Munkácsi B. 1932. S. 217; Магометов А. Х. 1974. С. 323; Кочиев К. К. 1987. С. 58-59; Чибиров Л. А. 1976. С. 104; 2008. С. 346; Салбиев Т. К. 2013. С. 59, 224, 227-228, 234). Не исключают, что в культе Тутыра сохранялись и некоторые фрагменты христианского вероучения и символики (Уарзиати В. С. 2007. С. 54; Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. 2015. С. 316).

В данном случае не останавливаемся на околонаучных фантазиях о соответствии карачаево-балкарского пантеона шумерскому (Байчоров С. Я. 2009. С. 215). Они же представлены в попытках приписать иное значение имени Тотур (Байрамуков У. З., Байрамуков М. У. 2012. С. 121; Джуртубаев М. Ч. 2010. С. 259-260, 526, 708), даже когда их авторам давно известны действительные данные по вопросу (Джуртубаев М. Ч. 1991. С. 120, 176, 178; 1998. С. 130, 135). Лишь с сожалением констатируем, что подобные подходы сегодня реализуются и другими отдельными авторами (Цароева М. Г. 2016а. С. 31) в отношении, в частности, «божества Тутур», якобы покровителя волков традиционного ингушского пантеона, источник сведений о котором остается неопределенным.

По мнению В. Ф. Миллера, культ Федора Тирона был занесен в Осетию грузинами. Но там он, как и другие подобные святые, превратился в языческого бога, и только само его имя свидетельствует о его христианском происхождении (Миллер В. Ф. 2008. С. 801). По мнению В. И. Абаева, форма Тутыр (Тотур) по звуковому облику вряд ли могла быть усвоена непосредственно из греческого (византийского), поэтому скорее предлагается думать о посредничестве соседних грузинских племен, ранее осетин принявших христианство (Абаев В. И. 1979. С. 322-323). Видимо, данное замечание обусловило и иные утверждения (Магометов А. Х. 1982. С. 49). Однако данные замечания не претендуют на строго установленные факты, а образ Тутыра как божества (Абаев В. И. 1990. С. 313; Сокаева Д. В. 2010. С. 7-8; Lubotsky A. 2012. P. 100, 104-105), несомненно, древнее образа христианского святого. Дальнейшее приведение самого грузинского источника к заимствованию из абхазского Айтар (Чирикба В. А. 2009. С. 99-100) не вызывает доверия, тем более, учитывая и иной источник для самого абхазского названия (Цулая Г. В. 1966. С. 134; Дзиццойты Ю. А. 2005. С. 85).

Что касается указания В. И. Абаева на заимствование из осетинского в балкарский названия божества Тотур, отразившееся также в календарной традиции и топонимии (Абаев 1979. С. 323), то оно вполне допустимо. Скорее, мы имеем пример культурной адаптации в процессе ассимиляции части аланов в тюркоязычной среде предков балкарцев. Интересно, что, согласно местным преданиям, некогда путь в Баксанское ущелье Тимуру преградил начальник отряда по имени Тотур (Хизриев Х. А. 1984. С. 198; Малкондуев Х. Х. 2015а. С. 51, 65-67, 283). Соответствующее имя представлено и в осетинском ономастиконе (Fritz S. 2006. S. 217).

Заметим, что и балкарская форма «Аштотур» подтверждает решение исследователя, поскольку она неотделима от осетинского Уас Тотур – «Святой Тотур». Иные выдумки по данному поводу некоторых авторов (Мизиева И. М. 1986. С. 38) ничего общего с наукой не имеют. Материалы из Балкарии, по мнению исследователей (Калоев Б. А. 2004. С. 351, 358), свидетельствуют, что древнеиранское по происхождению божество было известно

практически под тем же названием аланам. Было также высказано суждение, что образ Тотура (Аш-Тотур) балкаро-карачаевского фольклора входит в состав «персонажей аланских полуязыческих, полухристианских культов». Одновременно высказано и суждение по поводу прежнего поклонения в Чегемском ущелье Балкарии Аш-Тотуру, что он, «очевидно, восходит к общекавказскому Тотуру, почитаемому ингушами, чеченцами и осетинами как покровитель волков» (Малкондуев Х. Х. 2015. С. 324, 328). Такое суждение апеллирует к работе В. Б. Корзуна, хотя тем же автором справедливо полагается отнесение данного божества к аланскому наследию («ирано-аланскому этническому компоненту»), т. к. в тюркском мире оно не встречается ни у одного народа, кроме балкаро-карачаевцев (Малкондуев Х. Х. 1996. С. 324, 328; 2015а. С. 19, 21).

В работе В. Б. Корзуна утверждается, что среди наиболее архаичных образов северокавказского фольклора выделяются образы тотемных прародителей, которые позднее стали объектами культовых отправлений. Среди них, прежде всего, и называется «образ покровителя волков (хищных зверей) Тутыра (Тотура) в фольклоре ингушей, чеченцев, осетин и некоторых других горских народов», который в процессе сакрализации «несколько охристианился». Указывается на образ Тутыра (Тотура) у ингушей и осетин. Полагается, что «в древности авторитет Тутыра как первопредка был гораздо выше, а его «функции» значительно шире покровителя и хозяина диких животных, в частности волков». Образ Тутыра называется «таинственным и смутным», видимо, не достигшим даже переходной стадии – «зверо-человеческого облика». Тутыр называется одним из первых в северокавказском фольклоре «культурных героев». Отмечается, что «у чеченцев суббота почиталась как день Тутыра. У осетин таким днем был понедельник» (Корзун В. Б. 1966. С. 33-35, 43, сн. 2).

Многие из высказанных здесь суждений вызывают к себе вопросы в отношении имеющихся для них оснований. Наличие образа и культа Тутыра (Тотура) у осетин, балкарцев и карачаевцев давно и многократно подтверждено различными источниками. Видимо, последних следует усматривать в «других горских наро-

дах» В. Б. Корзуна. О подобном положении в традициях чеченцев и ингушей сведений не фиксировалось, хотя сам образ волка у них был крайне популярен. Собственно, и В. Б. Корзун в отношении божества ссылается исключительно на осетинские материалы. У осетин же образ Тутыра был антропоморфен, а божество выступало в роли «культурного героя».

Считать Тутыра тотемным прародителем без приведения необходимого обоснования сложно. Такой подход мог бы определяться за счет открывающейся этимологии имени Уархага («волк»), героя Нартовского эпоса осетин. Никогда у осетин понедельник не почитался днем Тутыра. Данный день в осетинской традиции связан с образом Уацилла. Скорее, В. Б. Корзун путается со сведениями о праздновании в честь Тутыра. Не почиталась у чеченцев и суббота как «день Тутыра». Суббота была днем самого волка. Считалось, что у того, кто почитает данный день, стадо будет защищено от волка. Следует признать, что у нас нет никаких данных о наличии в нахском пантеоне образа покровителя волков. Нет никаких оснований считать такое божество общекавказским. Само приводимое название божества Тутыр (Тотур) явно взято из осетинских материалов, никак не подтверждаясь материалами по фольклору и этнографии чеченцев и ингушей. Единственное свидетельство мы находим в топонимике Чечни – Тотур-цона – «Тотура покос» (Сулейманов 1976. С. 41; 1997. С. 80). Если оно и связано с образом божества, то его форма вновь будет свидетельствовать об аланском происхождении.

Фалвара находился в дружеских отношениях практически со всеми другими божествами. Единственным исключением были его отношения с покровителем волков Тутыром. О взаимоотношениях Фалвара и Тутыра сохранились интересные сказания (Гатиев Б. 1876. С. 40; ППКО. 1987. С. 180-181). Тутыр обычно получал от людей ежегодную жертву в виде козла, специально откармливавшегося для этого случая (Тутыры хъалон цæу/Нæфæтчиаг цæу). Он запретил делиться его мясом с соседями – его должны были съедать строго в кругу семьи. Когда-то люди нарушили этот запрет, и Тутыр, призвав к себе волков, чтобы истребить три четверти стад у людей, отправился в гости к Фалвара. Тот не под-

держал намерений патрона волков, но и не воспрепятствовал их осуществлению. Собравшиеся затем в доме Фалвара божества осудили случившееся и решили наказать Тутыра. Но Фалвара теперь вступился за Тутыра. Впоследствии между двумя божествами произошел спор о том, чьи стада, баранов или волков, лучше. Аргументы Фалвара звучали более убедительно, и Тутыр, уходя, затеял якобы шутливую потасовку, в ходе которой намеренно ударил в левый глаз Фалвара, после чего тот стал им плохо видеть. Но Фалвара и здесь простил своего обидчика, который же, наоборот, указал своим волкам, что теперь они могут свободно нападать на стада людей со стороны левого глаза Фалвара.

Ж. Дюмезиль обратил внимание на рассказы о знаменитом спартанском законодателе Ликурге. Его имя *Lyko-vorgos («Тот, кто держит волков на стороне»), вероятно, говорило о древнем мифологическом характере персонажа, ставшим в Спарте частью истории. По Плутарху (Plut. Lycurgue. 10, 5-11, 10), Ликург запретил домашние трапезы и ввел общую трапезу. Нововведение вызвало ненависть к Ликургу со стороны богатых людей. Они собрались толпой и устроили его травлю. Один из участников нападения Алкандр палкой выбил глаз Ликургу. Устыдившись такому развитию событий, граждане отдали Алкандра Ликургу. Алкандр, будучи постоянно при Ликурге, проникся уважением к нему и со временем превратился из злого и горделивого юноши в умеренного и мудрого мужчину.

Как полагает ученый, спартанская пара «Гонитель волков» – Алкандр напоминает по своим характеристикам осетинскую пару Тутыр-Фалвара. Стычка между персонажами дублируется различием в порядке приема пищи. Как Тутыр, в отличие от Фалвара, желает, чтобы жертва ему съедалась только отдельной семьей и запрещает ей приглашать к себе соседей на трапезу, так Алкандр восстает против коллективных и воздержанных трапез, установленных Ликургом против часто обильных обедов в отдельных домах. Разница же в осетинских и греческих рассказах заключается в том, что Ликург преуспевает в своем начинании, а Фалвара не может затронуть сердце покровителя волков. Ж. Дюмезиль замечает, что он не может интерпретировать данный параллелизм, но

сам факт, что осетинский фольклор содержит многочисленные поразительные совпадения с греческими легендами, объяснения которых заимствованием, случаем или «природой вещей» представляется одинаково неубедительными.

Ученый также привел некоторые примеры из древних легенд, в которых в различной форме связываются образы волков и мотив полной слепоты. В «Илиаде» действует слепой Ликург. В «Ригведе» близнецы Насатия дали два глаза юному Раджрашве. Его ослепил отец за то, что он скормил около сотни баранов голодной волчице. Зороастр был съеден волками, потому что, когда он хотел убежать от учеников, они лишили его зрения. Говорили, что первоначально Зороастр дал людям подлинное учение, но когда они не позволили ему уйти и ослепили его, он изменился и дал им извращенное учение.

Ж. Дюмезиль в данном случае привел замечание Л. Гершеля, что спартанский Ликург, законодатель и «учитель», как и Зороастр, сам кладет конец своему учению и отгораживается от общества, которому он сначала дал свои законы, чтобы закончить свою жизнь вне общества (Дюмезиль Ж. 1977. С. 13; 2003. С. 113-129). Сопоставления ученого были приняты Ж. Шарашидзе. По его мнению, пара Тутыр-Фалвара инородна для Кавказа, а если принять симметрию с парой Ликург-Алкандр, то ее образ может восходить к очень древним временам (Шарашидзе Ж. 2004. С. 15-16).

С другой стороны, исследователи, обращавшиеся к изучению образа Фалвара и признававшие хотя бы в его имени искаженную передачу имен христианских святых Флора и Лавра, за редким исключением (Биджиев Б.Х. 1992. С. 159), не обращались непосредственно к сведениям об образах данных святых. Но, как представляется, данное упущение следует исправить. Согласно Житиям святых, родные братья Флор и Лавр были каменотесами из Иллирии во II в. н. э. Они отдавали все свои заработанные деньги бедным.

Однажды правитель Иллирии Ликион отправил их строить языческий храм в соседней стране. Но и там они продолжали раздавать заработанные деньги бедным. Сами соблюдали стро-

гий пост и проповедовали слово Христово среди язычников. Однажды сын главного жреца язычников Мамертина повредил себе глаз осколком камня. Братья излечили его. В результате главный жрец, его сын и три сотни язычников приняли христианство. Построенный храм был посвящен христианскому Богу, а языческие идолы уничтожены. Правитель Иллирии Ликион казнил вновь обращенных, а братьев приказал бросить на дно колодца и засыпать землей.

Нетрудно провести параллели между сведениями о Флоре и Лавре и теми, которые обозначил Ж. Дюмезиль. Раздача братьями заработанных денег, т. е. их обобществление, напоминает о мотиве различия приема пищи в осетинском и греческом сказаниях. В то же время соблюдение братьями на всем протяжении истории строгого поста являет известный пример ограничения в принятии пищи. Имя гонителя братьев также имеет явную «волчью» этимологию. Братья, как и Ликург, и Зороастр, проповедуют новое учение, в ходе которого мы сталкиваемся с мотивом повреждения глаза, а, в конечном итоге, гибнут по воле Ликиона («Волка»).

Следует отметить, что образ осетинского Тутыра достаточно сложен. По мнению исследователей, его культ может рассматриваться как скотоводческий с аграрными чертами, что дополнительно приближает его к образу Фалвара, который, в свою очередь, также связан и с аграрным культом (Хоры Фæлвæра) (Кочиев К.К. 1985. 154; 1987. С. 61-62; Уарзиати В.С. 2007. С. 54; Чибиров Л.А. 2008. С. 347, 405, 495; Кантария М.В. 1989. С. 172-173). Однако считать Фалвара сугубо богом урожая (Кокиев Г.А. 1981. С. 148) не было никаких оснований. Сам Тутыр выступает в роли покровителя волов. В целом, Тутыр вместе с Фалвара следил за судьбой домашних стад.

Образ Тутыра связан и с кузнечным делом (Дзиццойты Ю.А. 2017. С. 292-293). В дни его празднования из принесенных кусочков железа кузнец выковывал небольшие пластины, которые с некоторыми другими элементами составляли особые амулеты для новорожденных. Детям с охранными целями нашивали красные кресты на правом плече сорочек. Детей вели в кузницу, где руку ребенка клали на наковальню, а кузнец дважды наносил по

ней легкие удары молотком, призывая благословение Тутыра. Охранительная функция образа Тутыра сказывалась, например, и в том, что, для обеспечения безопасности новорожденного считалось полезным пребывание возле него матери и ребенка, родившегося именно в день Тутыра.

В некоторых вариантах нартовских сказаний Тутыр дарит Крым-Солтану или Айсане, эпическим двойникам Батраза, свой волшебный меч или лук-самострел. Образ Тутыра тесно связан и с самими воинскими традициями осетин, напоминая о роли образа волка-пса в воинских традициях древних ираноязычных кочевников (Кочиев К. К. 1987. С. 63-65). Некогда участники походов у осетин отождествлялись с волками, которые назывались «собаками Тутыра».

Часто походы совпадали с праздником Стыр Тутыр в честь покровителя волков. Во время праздника происходили военные игры и инициация юношей, которая подразумевала унос «волком» старой души (этот же «волк» изымал и душу умершего человека). По некоторым сведениям, своеобразным двойником Тутыра был Саубараг (Саубарæг – «Черный всадник»). Он также имел власть над волками, покровительствовал искателям всяких приключений, добычи, насилию и т. д. Согласно некоторым юго-осетинским материалам, Тутыр предстает в образе красного человека, которого сопровождают волки (Чурсин Г. Ф. 1925. С. 189). В некоторых сказаниях его сопровождает огромный волк («Камнеротый», «Серый»). Полагают, что первоначально сам Тутыр и выступал в образе волка (Кочиев К. К. 1987. С. 59).

Приведенный выше пример с обращением к истории Флора и Лавра при рассмотрении образа осетинского Фалвара диктует необходимость обращения к истории Федора Тирона при рассмотрении образа осетинского Тутыра. Известно, что, например, в Сербии он воспринимался как покровитель лошадей, у восточных и южных славян, в целом, он выступал в образе всадника и защитника скота (Толстой Н. И. 1995. С. 497). Как отмечал В. И. Абаев, в христианской традиции Федор Тирон повелевал волками и имел особое отношение к воровским делам (Абаев В. И. 1979. С. 323). Нетрудно заметить, что отмеченные традиции в восприятии обра-

за Федора Тирона дают наглядные параллели для народных осетинских представлениях о Тутыре.

Что касается зафиксированных христианских представлений о жизни Федора Тирона, то здесь дело обстоит сложнее. В целом, ни каноническое, ни апокрифическое жития святого не дают нам прямых параллелей к образу осетинского божества. Федор Тирон (Θεόδωρος ο Τήρων) был родом из Малой Азии и поступил на службу в римские войска. Его определение «Тирон» является производным от латинского tiro – «молодой солдат», «новобранец» (в католической традиции связывают с названием войскового подразделения).

Федор Тирон отказался выполнять приказание римского императора Максимина Валерия принести жертву языческим богам и сжег храм Кибелы. За свои деяния он был подвергнут пыткам, заключению и сожжению. Спустя годы он явился во сне константинопольскому архиепископу Евдоксию. Федор Тирон предупредил архиепископа, что, по тайному распоряжению императора, в канун Пасхи окропили кровью жертвенных животных все продукты на рынке, чтобы осквернить Великий пост христиан. Федор советовал предупредить всех христиан, не покупать пищу, а изготовить сваренную в меду пшеницу.

Представленный в научной литературе анализ (Бахтина В. А. 2012. С. 96-104) подтверждает высказанное выше положение о сложности в проведении параллелей между образами Тутыра и Федора Тирона. Лишь мотив с ограничением в отношении к пище, возможно, отдаленно сопоставим с мотивом, разобранным исследователями при анализе пары Фалвара-Тутыр.

Другие обращения к сопоставлению образов Тутыра и Федора Тирона усматривали в нем воинскую линию сближения Тутыра как божества, связанного с воинским культом и некогда бывшего таким военным божеством, и Федора Тирона как воина и покровителя воинства Византии. Таким образом, христианское влияние на образ Тутыра признавалось поверхностным, а к его проявлению относилась, например, посредническая функция Тутыра между Богом и людьми или обращение к божеству как защитнику от всяких неприятностей. Кроме сближения образов

Тутыра и Федора Тирона по воинской линии отмечалось и календарное сближение в их почитании, что также могло способствовать переносу на аланское воинское божество имени христианского святого (Багаев А. В. 2013).

Обращаясь к христианским источникам, видимо, следует обратить внимание на образ еще одного святого. Речь идет о Федоре Стратилате (Θεόδωρος ο Στρατήλατης). Он также был уроженцем Малой Азии. С его образом связан мотив уничтожения огромного змея. За его победу молилась христианка Евсевия, в чьем доме были погребены останки Федора Тирона. За победу над змеем Федор был назначен военачальником, откуда происходит и его прозвание Стратилат («высокий воин», отсюда литературное «военачальник»). Однажды к нему прибыл император Ликиний, начавший гонения против христиан. Федор попросил оставить ему на ночь языческих идолов, чтобы произвести им личное жертвоприношение, а утром поклониться богам прилюдно. Но ночью он разбил языческих идолов. Федора пытали, а затем распяли на кресте. Но явившийся ночью ангел сделал его вновь живым и невредимым, поэтому явившиеся утром воины, участвовавшие в казни, уверовали и приняли крещение. Федор удержал жителей города и воинов от восстания против императора. Он вновь добровольно отдал себя в руки палачей, а, идя на казнь, одним словом открывал двери темниц и выпускал узников. Пришедшие на казнь горожане, прикоснувшись к его одежде, исцелялись.

Фигурирование в истории Федора Стратилата образа Федора Тирона не ограничивается только таким сближением их образов. Многократно обращалось внимание, что оба святых жили в одной местности и почти в одно время, оба являлись воинами, обоим из них приписывался мотив змееборства, оба пострадали за веру, оба были покровителями воинства Византии, заступниками за христиан страны. Впоследствии святые нередко изображались вместе на иконах и в храмовых росписях.

Тексты их житий читались недалеко друг от друга, празднования памяти святых располагались недалеко друг от друга в календаре, в некоторых Четьях-минеях рассказы идут прямо друг за другом. В некоторых апокрифических сказаниях Федору Ти-

рону приписывается звание стратига. Путаница с образами наблюдалась и в народных представлениях. Образы святых даже порой просто сливались. Так, в грузинском переводе известен один мученик под именем Федор Стратилон. Отмечаются тексты Златоуста, в которых представлен Федор Стратиот. Собственно, и празднование в честь Тутыра соотносили и с днем памяти Федора Стратилата (Миллер В. Ф. 1992. С. 457).

Обратим внимание на имя императора Ликиния, с которым Федор Стратилат вступил в губительное противостояние. Под данным именем подразумевается император Флавий Галерий Валерий Лициниан Лициний, происходивший родом из Дакии. Его имя могло бы ложноэтимологически восприниматься и через волчий образ, напоминая об образах спартанского законодателя Ликурга и правителя Иллирии Ликиона.

Особое внимание привлекает отдельно сказание о Тутыре, которое трактуют как проявление позднейшего наслоения аграрных черт на скотоводческий культ Тутыра (Чибиров Л. А. 2008. С. 347; Цахилов О. Л. 2006. С. 274). Речь идет о сообщении А. А. Канукова во второй части его статьи «Годовые праздники осетин», опубликованной в № 25 «Терских ведомостей» за 1892 г.: «Тутыр, как видно из рассказов, был любимым ангелом бога; но впоследствии гордостью своею он навлек на себя гнев бога и в наказанье потонул в море. Потому и народ именует его «Тутыр-утопленник». По одним рассказам, он навлек на себя гнев бога тем, что устроил из дырявой жести небесный свод и устраивал искусственный дождь, причем именовал себя богом. По другим же сказаниям, он по проискам дьявола устраивал дорогу к богу» (ППКО. 1987. С. 68).

С мотивом утопления божества связано и сообщение в упоминавшейся статье «Религиозные обряды осетин, ингушей и их соплеменников при разных случаях» в части, опубликованной в № 30 газеты «Кавказ» за 1846 г. «Эти два дня по-осетински называются Тутор (Фараон). Предание говорит, что в эти дни войско Фараона, преследующее израильтян из Египта, потонуло в Черном море. Эти предания известны всем осетинам и ингушам и дни считаются торжественными. Все живущие на плоскости и в горах, доселе почитаю их одинаково» (ППКО. 1981. С. 78).

Согласно упоминавшейся статье Н.Г. Берзенова «Очерки Осетии», опубликованной в № 47 газеты «Кавказ» за 1850 г., отмечалось: «Тутуроба, т. е. в честь св. Феодора Тирона, память которого в этот день совершается и нашей церковью. Несправедливо академик Шегрен в своем описании религиозных обрядов осетин выводит из этого обряда предание о Фараоне и гибели его в Черном море, будто бы у них доселе существующее… Никакого подобного предания нет и не бывало. Если даже филологически изъяснять слово Тутыр (Theodor, а не Pharaon), то по самому туземному выражению его, вовсе нельзя находить тут имени Фараон; Θ и Ф произносятся различно у осетин, также как у грузин. В пользу нашего мнения говорит еще христианство бывшее в Осетии, от которого весьма могли сохраниться имена святых Феодора…» (ППКО. 1981. С. 107).

В части статьи Е. Вердеровского «О народных праздниках и праздничных обыкновениях христианского населения за Кавказом и преимущественно в Тифлисе», опубликованной в № 5 за 1855 г., в развитие публикации Н.Г. Берзенова отмечалось: «Кроме того, вот каким указанием насчет кееноба (грузинское празднество первой пасхальной недели, название которого происходит от кеен – «царь» – А. Т.) у осетин обязаны мы одному из высших и просвещеннейших лиц нашей современной иерархии: «Кееноба празднуется таким же образом и у осетин, но там дают этому обычаю другой смысл. Понедельник и вторник первой недели поста, по их верованиям, падает на то время, когда Фараон погряз в Черном море. Может быть с этою же мыслью и грузины бросали шаха в воду» (ППКО. 1981. С. 143).

В части статьи анонимного автора «Осетины», опубликованной в № 52 газеты «Терские ведомости» за 1870 г., отмечалось: «Первым трем дням первой недели великого поста осетины придают большое значение и называют днями Тутыра или Фараона. По их понятию, в эти дни Фараон, преследуя израильтян, погиб в Черном море» (ППКО. 1989. С. 27).

В очерке Г.Ф. Чурсина «Масленица у кавказских народов», опубликованном в № 12 газеты «Кавказ» за 1903 г., также отмечалось: «Осетины празднуют такого же рода кеенобу, как и гру-

зины, но они объясняют, что делается это в воспоминание гибели фараона с его войнами в водах Черного моря» (ППКО. 1981. С. 278). В рукописи В. С. Толстого отмечалось, что грузины называют определенную неделю федоровской в честь святого мученика Федора Тирона. Автор отмечал, что можно бы было полагать, что осетины переняли это и назвали по-своему тутор, но есть предание в народе, что четверг, пятница и суббота первой недели великого поста освящены в память гибели в один из этих дней в Черном море фараона, преследовавшего израильтян (Толстой В. С. 1997. С. 98).

Таким образом, среди осетинских представлений о Тутыре были представлены и такие, как признание Тутыра неким божеством, которое пыталось обманом выдать себя за самого Бога или строило козни против Бога по проискам дьявола. За данные действия или за свою гордыню Тутыр был утоплен в море. Возражения Н. Г. Берзенова против мотива утопления (Чибиров Л. А. 1976. С. 103-104; 2008. С. 346), как мы видим, независимо опровергаются другими источниками. Причем, мотив утопления оказывается связан с библейскими представлениями, в которых фигурирует фараон, а в некоторых кавказских параллелях к осетинскому празднеству фигурирует шах. Вся эта история с Тутыром представляется совершенно искусственно связана с образом осетинского патрона волков. Один только факт гибели божества прямо противоречит реальному отношению к нему осетин как к своему действующему божеству.

С другой стороны, исследователи, довольно редко касавшиеся данной истории о Тутыре, не обратили внимание и на указание источников о том, что предания об утоплении были известны еще и ингушам. Подтверждение такого положения находится в следующем сообщении: «Однажды Пиръа с войском переходил море, и волны, по воле бога, затопили их». У. Б. Далгат полагала, что «в данном случае использован библейский сюжет; бог уподоблен фараону, преследующему Моисея, который вел свою паству из египетского плена». Речь идет о ветхозаветном сюжете Второй книги Моисеевой, когда Бог помог евреям, ведомым и оберегаемым Ангелом Божьим,

перейти море, в котором он топит преследующих их египтян во главе с фараоном (Исход. 14).

Персонаж по имени Пиръа известен в одной ингушской сказке. В ней представлены два брата – старший Сеска Солса и младший Селий Пиръа. Младший брат принес из мира мертвых водяную мельницу. В комментариях к сказке У. Б. Далгат отмечалось:

«В данном случае бросается в глаза, что они были братьями по матери… Селий Пиръа… превосходит брата хитростью и умом. Эти качества Селий Пиръа в особенности проявляет в момент дележа их общего родового имущества, когда он ловко проводит Сеска Солсу (подобно тому как Прометей у Гесиода обманывает Зевса, прикрыв мясо требухой, а кости жиром). Примечательной особенностью Селий Пиръа является его способность отправляться на тот свет (по-ингушски Іэл) и возвращаться в «солнечный мир». В данном случае указанное свойство Селий Пиръа, по-видимому, перенесено на этот образ от другого персонажа, Боткия Ширтки… С того света Селий Пиръа приносит людям водяную мельницу, о которой они на земле ничего не знали. В данном случае очевидно, что этот образ как-то соотносится с предками, культ которых… занимал в первобытной религии вайнахов значительное место.

Любопытно, что мифическая природа Селий Пиръа противопоставлена эпической природе Сеска Солсы, который здесь показан в более реалистичном плане…

Такой образ в мифологии вайнахов не был зафиксирован, однако И. Дахкильгов сообщил доселе неизвестный в печати ингушский миф. В нем говорится, что Пиръа враждовал с богом из-за престола. Он соорудил из латуни подобие небосвода и по нему катал бочки (имитация грома), сверху лил воду (имитация дождя) и говорил: «Я ли не бог, я ли не заставляю гром греметь, я ли не посылаю дождь?». Но бог терпел его, так как он имел три добродетели: уважал стариков, любил детей, ценил хлеб и даже крошки подбирал. Но шайтан сыграл с ним коварную шутку, и Пъира бросил эти добродетели (как это случилось, не сказано). Тогда бог покарал его на 500-м году его жизни» (Далгат У. Б. 1972. С. 143, 302-303, 423).

Насколько можно понять, М.Ч. Джуртубаев разделяет решение У.Б. Далгат о ПирIа как фараоне (пиргъаун). Одновременно он включает Селий ПирIа в список полагаемых или предполагаемых тюркских имен (Джуртубаев М.Ч. 2013. С.389-390). На чем основано такое предположение, остается, видимо, понятным только самому автору.

Персонаж по имени Пиръон известен и по другим сказаниям, собранным в архиве И. Дахкильгова и опубликованным А.О. Мальсаговым. Так, по некоторым рассказам чеченцев, Пиръон создал медные своды небес и заставлял женщин подниматься на них и лить оттуда воду. Пиръон утверждал, что только он бог на небе и на земле, и заставлял всех на себя работать. Некая женщина, которую он заставлял так лить воду, призвала бога покарать Пиръона, почему бог его тут же и убил. По другим рассказам чеченцев, Пиръон-падчах создал небо и землю, и, чтобы забраться на небо, было нужно много времени.

Еще по одному рассказу ингушей, Пиръон спорил с богом, сделал бронзовые навесы по краю Вселенной, с шумом катал по ним бочки и лил из них воду. При этом Пиръон похвалялся, что он – громовержец и бог, а по его велению идут дожди. Пиръон прожил 500 лет. Хотя он вступал в пререкания с богом, но тот прощал его за три добродетели – считался со старшими, ласкал детей, бережно относился к хлебу. Одна колдунья (гIамсилг) решила убить Пиръона, пришла к нему и рассказала о якобы насмешках над ним со стороны людей за указанные добродетели. Пиръон отказался от этих добродетелей и сразу умер. Приведший данные сказания А.О. Мальсагов, со ссылкой на «Чеченско-русский словарь» (пирIун (Мациев А.Г. 1961. С. 341)), определял имя Пиръона как искаженное название фараона, а в самом персонаже предполагал, по функции, языческое божество (Мальсагов А.О. 1983. С. 307-308, 359). В других словарях для «фараон» в чеченском и ингушском языках и их диалектах даются формы пирIон (Карасаев А.Т., Мациев А.Г. 1961. С. 669), пирIов (Мальсагов З.К. 1963. С. 124), пирIун, перIу, пирIу, пирIуан, пирIуон, пирIуо (Алироев И.Ю. 1975. С. 279).

И.А. Дахкильгов, комментируя сказание «Сеска Солса и Се-

лий Пиръа», усматривал в «Пиръа» ингушское название фараона, выражая свой подход в определении Селий Пиръа и как «бог-громовержец Села+египетский фараон». Одновременно автор называл его нартом или «какой-то Селий Пиръа». В целом в Селий Пиръа он усматривал «культурного» героя прометеевского типа, не исключая, что в данном случае Пиръа – искаженное или неправильно воспринятое Ширтка, который именно и ходит в загробный мир и с которым связана водяная мельница (Дахкильгов И. А. 2004. С. 12, 38-39; 2012. С. 62-63, 376, 391, 457, 470).

Учитывая подходы автора, как и некоторых других исследователей нахского фольклора, странным представляется отказ от привлечения к рассмотрению сказаний о Пиръо (Пиръон), который лишь кратко упоминается в перечне персонажей, противостоящих Мухаммеду, Али и другим мусульманским праведникам и отказывающихся принять ислам (Дахкильгов И. А. 2004. С. 471). Причем, эти ингушские сказания дают надежную опору для выяснения происхождения образа.

Сказания касаются истории отношений между Мусой (Моисей) и Пиръо (Пиръон), т. е. египетским фараоном (Дахкильгов И. А. 2004. С. 268). Согласно одному из сказаний, Пиръо (Пиръон) был царем, и в его время была Библия (Таврат). Пиръон называл себя богом. В Библии говорилось о его гибели от родившегося в определенный год младенца. По его приказу, младенцев убивали, но новорожденного сына сестры его жены, еврейки Эсет, в сундуке бросили в реку. Впоследствии его нашли, и он оказался при дворце. Эсет убедила царя, что это не такой мальчик. Муса вырос, и затем разгорелась война между ним и Пиръоном. Муса проиграл. Ангел Джабраил советует ему бежать. «Море дало дорогу пророку Мусе. Когда же Пиръон доскакал следом за ними до середины моря, оно сомкнулось. Погибли и Пиръон и его войско».

Согласно другому сказанию, Пиръон был падчахом. Про него рассказывали, что он создал из меди подобие небес, лил оттуда воду, объявляя себя богом. У него было много мудрецов, а царство процветало. Мудрецы предупредили, что среди родившихся мальчиков в определенном году будут и такие, которые ему много

навредят. Он приказал убить всех, но сына сестры его жены Марем положили в ящик и бросили в воду. Он также был найден, вырос и стал пророком. Пиръон потребовал, чтобы он признал его богом, но Муса отказался, и началась вражда. Чтобы спасти Мусу с небес спустился ангел Джабраил. «Пиръон сидел на жеребце, а ангел Джабраил на кобыле. Ангел Джабраил двинулся вперед, а жеребец Пиръона двинулся вслед за кобылицей ангела. Джабраил дошел до моря. Оно расступилось, и он поехал по обнаженному дну. За ним ехал Пиръон. Посреди моря ангел взмыл вверх, а воды моря сомкнулись и поглотили Пиръона» (Дахкильгов И. А. 2004. С. 345-346).

Позднее всего было приведено еще одно чеченское сказание, запись которого определяется 1999 г. Оно было опубликовано М. Г. Цароевой. Согласно данному сказанию, Пиръо был правителем далекой восточной страны. Он возомнил себя самым сильным в мире и пытался даже соперничать с Дяла. Создал над городом покрытие из меди и заставлял людей катать по нему наполненные водой бочки, чтобы выдавать себя подчиненным за Дяла. Однажды Пиръо забрался на это покрытие со своим войском и крикнул, что он добрался до неба, представ перед богом, а бог теперь пусть спустится и сразится с ним, чтобы выявить, кто сильнее. Бог послал комара, который через нос проник к Пиръо в мозг и в течение многих дней пожирал его, а затем вышел через его темя. Пиръо умер.

Исследовательница видит в таком Пиръо черты Фиръауна (Фир‘аун – «Фараон») исламской мифологии. Там он предстает высокомерным правителем времен Мусы (Моисей), требовавшим от подчиненных чтить его как бога и преследовавшим тех, кто чтил Аллаха. По его приказу построили башню, касавшуюся вершиной неба, чтобы он вызвал бога на поединок. Бог уничтожил ее ураганом. По Корану и его комментариям, правитель смастерил ящик, который высоко в небо подняли орлы, где правитель выпустил стрелу. Но ангел Джабриль кинул стрелу вниз и сбросил правителя в море. Бог послал к нему ангела, чтобы он раскаялся, но правитель собрал войско и вызвал бога на поединок. Тот послал комаров, один из которых проник через ноздрю

в мозг. Правитель сорок лет испытывал страшные мучения, пока не умер. Сюжет о Фиръауне, в свою очередь, связывается с иудейско-христианской традицией о Немроде. Этот персонаж был известен армянам в образе чужеземного захватчика Немрута, а грузинам – Неброда. Самым близким к ингушскому Сели Пиръоу исследовательница считает абхазского Абрскила.

По мнению М. Г. Цароевой, фонетика имени ингушского полубожества языческого периода Сели Пиръоу перекликается с прототипами библейского Немрода индоевропейских народов, типа славянского Перуна, т. е. его имя сопоставимо с индоевропейской праформой *Perkwos, лежащей в основе названий некоторых грозовых божеств.

М. Г. Цароева усматривает источник происхождения «ингушского полубожества Пиръоу», как и хеттского бога-воина Пируа, в хурритском боге дождя Пируа, что трактуется как указание на древность ингушского пантеона, уходящего корнями в тысячелетия. Сели Пиръоу (Пиръо) относится к «наиболее ярко выраженным героям Нарт-Орстхой», «к группе грозовых божеств, восходящих к периоду раннего железа, времени его активных действий». Утверждается о прежнем наличии в ингушском пантеоне нескольких грозовых божеств, завершившимся выдвижением на первое место Сели. Пиръоу довольствовался второстепенным местом субальтерна, а затем и полубожества.

Поскольку Пиръоу был сыном Сели, то, по мнению исследовательницы, он в далеком прошлом был божеством дождя, что подтверждается его способностями отправляться в мир предков, а ингуши верили, что божество грозы проникает в землю и оплодотворяет. Бывшее древнее божество сохранило способности, как отправляться в потусторонний мир, так и возвращаться, что сопоставляется с оплодотворением земли благодатным дождем, а затем выходом из нее и поднятием в небо в качестве пара. Черты характера прежнего бога-земледельца с грозовыми чертами, увеличивавшего урожаи ингушей, позволили ему подарить им водяную мельницу.

Ингуши почитали полубожество Пиръоу за ум, сноровку и сочувствие к народу, относились к божеству с симпатией, в от-

личие от чеченцев, ставших мусульманами на несколько веков раньше. Они в период исламизации (XV-XVIII вв.) заимствовали миф о чужеземном жестоком правителе Пиръоне (от арабского Фиръаун, враг Аллаха), перенесли его характеристики на языческого Сели Пиръоу, имя которого было ему фонетически близко. С приходом ислами из Чечни к ингушам в XIX в. те тоже стали менять свое отношение к своему бывшему покровителю. Пиръоу стал превращаться в жестокого правителя, соперничавшего с самим Дялой, т. е. стал приобретать черты мифического мусульманского Фиръауна арабских легенд. В легендах, собранных А. Мальсаговым и А. Танкиевым, Пиръон просил Дялу втайне от всех замедлить движение солнца, создавать затмение и посылать дождь, чтобы выдавать за свой дар предвидения. Однажды он с армией проходил море, и волны поглотили его, что дословно вслед за У. Б. Далгат связывается с библейским сюжетом (Tsaroieva M. 2005. P. 250; Цароева М. Г. 2015. С. 33, 34, 35, 39-46; 2016. С. 311, 312).

Кроме всего прочего, в публикациях М. Г. Цароевой странным, даже только на фоне сопоставления имени Пиръона с названиями индоевропейских грозовых богов, представляется полное молчание о давнем исследовании Л. С. Клейна. Данное упущение уже отмечалось другими исследователями (Lajoye P. 2012. P. 180). Л. С. Клейн изначально обратил внимание на ингушское сказание «Сеска Солса и Селий Пиръа», указав на широкое распространение его сюжета у разных народов. Исследователь отметил чуждость имени Пиръа нахским языкам, отсутствие в сказании связи героя, несмотря на его имя, с богом грома и молнии. Вполне допустимым стало предположение, что герой со своим именем и связями был просто перенесен из какого-то другого рассказа.

Далее Л. С. Клейн закономерно приводит нахские сказания о богоборчестве Пиръона, проявляющие связь с образом бога-громовника. Он отклоняет сопоставление имени Пиръона с «фараон». Исследователь выделяет двенадцать характеристик образа персонажа, которым затем дает свои трактовки происхождения или параллели, отмечает бесспорное наличие в нахском пантеоне громовержца Села, с христианизированным названием через осе-

тинское влияние, что препятствует соперничеству ему со стороны чужеродного бога. Таким образом, Пиръон для нахов был чужим богом, проникнувшим в их фольклор из другой мифологической системы, но никак не вместе с ассимилированным иноэтничным компонентом.

Исследователь видит практическое совпадение имени персонажа с именем славянского Перуна. Сюжет о гибели Пиръона в море Л. С. Клейн считает не относящимся к первоначальному сюжету, а его появление допускает за счет созвучия с библейским названием. Проникновение библейского сюжета ограничивается, по мнению автора, поздней историей исламизации нахов и более ранней историей христианизации алан-осетин, а образ Пиръона должен относиться к более раннему времени и быть связан с контактами с русскими.

Для времени и возможности проникновения славянской мифологии на Восточный Кавказ Л. С. Клейн подбирает сведения из арабских, персидских и армянских источников о походе в 737 г. арабского халифа Мервана II против хазар, в ходе которого он захватил в плен многих славян, переселенных затем им в Кахетию. Они вскоре взбунтовались, убили арабского эмира, но Мерван перехватил их по дороге домой и истребил. Автор отмечает и несколько более ранние свидетельства о присутствии славян в хазарских войсках. В конечном итоге, Л. С. Клейн датирует проникновение сведений о славянском Перуне на Кавказ VII-VIII вв., когда у самих славян сложились представления о притязании громовержца Перуна на роль верховного или даже единственного бога и о его борьбе с другим богом. Последний мотив мог быть обусловлен наличием у нахов собственного громовержца (Клейн Л. С. 1985. С. 116-123; 2004. С. 11-12, 131-139, 249, 251-252, 254-255, 344-345, 347-348, 381-386, 391, 393).

Одновременно с Л. С. Клейном, насколько можно судить, независимо от него, к близким утверждениям подошел А. С. Сулейманов в своих работах, посвященных топонимии Чечни и Ингушетии: «В топонимах с основой на «сиел» – скрывается имя бога языческого периода «Сиела». Одного из довольно популярных Нартов в мифологии чеченцев и ингушей, покровителя загроб-

ного мира и небесных явлений зовут Сиела-ПирIа, под которым вайнахи всегда подразумевали славянского Перуна. Сиела сопоставимо со славяне» (Сулейманов А. С. 1985. С. 215). Впоследствии автор повторил основную часть своего утверждения: «В топонимах с основой *Сиел* заключено имя бога языческого периода. Однако в довольно популярных нартских сказаниях из мифологии чеченцев покровителя загробного мира и небесных явлений зовут *Сиела-ПирIа*, под которым вайнахи всегда подразумевали славянского Перуна» (Сулейманов А. С. 1997. С. 6).

Тогда же было приведено еще одно наблюдение. К. З. Чокаев утверждал, что в мусульманской мифологии было широко известно имя древнееврейского божества ПирIун. Мусульмане относились к нему отрицательно, т. к. он был врагом монотеистической религии – иудейства. Их симпатии, в том числе и вайнахов, были на стороне Мусы-пайхамара (Моисей), который вел жестокую войну с ПирIуном. Исследователь считал безусловным отождествление ПирIуна с мифологическим громовержцем Перуном, известным славянам, в том числе русским. Из древнееврейской мифологии его образ заимствовался в христианство и ислам, в том числе вайнахами (Чокаев З. К. 1992. С. 96).

Интересующие нас положения указанных утверждений нисколько не убедительны. Только мотивы о проникновении Селий Пиръа в загробный мир и его попытки притвориться богом могут дать формальный предлог для указанных положений. Но, конечно, никаким «покровителем загробного мира и небесных явлений» данный персонаж никогда не являлся. Ничего общего не имеет со «славяне» и название божества Сиела, которое является рефлексом осетинского (аланского) названия такого же грозового божества Уацилла (Уацелла, Уацелиа), возникшего в ходе христианизации (Уац-Илла, – «Святой Илья») (Далгат Б. К. 2004. С. 198, сн. 16; Камболов Т. Т. 1995. С. 183-194). Попытки «обратного» (Гумба Г. Д. 2016. С. 118, 158) или «урартского» (Акиева П. Х. 2017. С. 97-99) решений научно беспомощны. Заметим, что в публикациях М. Г. Цароевой данное решение А. С. Сулейманова также не упоминается. Не упоминается в них и решение К. З. Чокаева, которое неверно в части определения ПирIуна как

древнееврейского божества и его отождествления с Перуном. Но положение о заимствовании образа, на самом деле, ветхозаветного фараона, в связи с распространением монотеистических религий, вполне объективно.

Несколько иное направление в поисках источника образа Пиръа было предложено П. Лажуа. Исследователь, отметив некоторые параллели между осетинской и нахской Нартиадами, полагает возможное частичное влияние осетинских материалов на сказания о Пиръа. Мотив создания ложного неба исследователь сопоставляет с манихейскими материалами. Сам образ Пиръа сопоставляется с образом туранского полководца и храброго воина Пирана, представленного в «Шахнаме» (X в.) и обладающего магическим даром с помощью других существ вызывать дожди и молнии. Его образ отмечается в Авесте и Бундахишне. Имя персонажа возводится к *pargāna, что сближается с названиями многих индоевропейских грозовых божеств. Таким образом, Пиръа связывается с образом иранского демона, а его имя сопоставляется с именем Перуна (Lajoye P. 2012. P. 179-184; 2015. P. 41-43, 55).

Предложенная новая гипотеза также оказалась неизвестной исследователям нахского фольклора. Но на ее появление оперативно отреагировал Л. С. Клейн. Исследователь отмечает, что привлечение П. Лажуа осетинского влияния не к месту, т. к. в осетинском эпосе сам Пиръон не зафиксирован, манихейское воздействие сомнительно, т. к. мотив неба из меди или камня широко распространен в фольклоре многих народов. По замечанию Л. С. Клейна, подход П. Лажуа оставляет в силе его собственный анализ особенностей персонажа, а расхождения касаются источника его появления на Кавказе. В целом, гипотеза о персидском источнике появления образа признается очень интересной и развивающей ту же основную идею. Упоминание работы М. Г. Цароевой в исследовании П. Лажуа никак не комментируется (Клейн Л. С. 2013. С. 237-238).

Все приведенные заключения не только игнорируют сведения об осетинском Тутыре, но и нахские сказания о Мусе (Моисей) и Пиръоне, соответствующие арабским исламским сказаниям о Мусе и Фир‘ауне, что однозначно свидетельствуют о проникно-

вении сказаний и образа Пиръона к чеченцам и ингушам в процессе их исламизации. Именно в исламских сказаниях лежат истоки мотивов объявления Пиръоном себя богом, что вполне соответствует и реальному положению исторических фараонов, определения его правителем или падчахом, что также соответствует реальному положению исторических фараонов, богоборчества, строительства некоего сооружения, связанного с небесами, споров о небесах, поднятия на небеса, уничтожения бросившего вызов богу персонажа. Само слово «падчах» в данном случае не может определять именно персидский источник появления образа, поскольку данное слово является общим заимствованием в разные кавказские языки, в том числе, осетинский (паддзах), где имеет и свои производные. Особая роль женских персонажей в нахских сказаниях, может, например, иметь истоки в образах Асия(т) или парикмахерши дочери фараона, проклинающих фараона или взывающих против него.

Особое отношение Пиръона к хлебу вполне сопоставимо с теми же мотивами ингушских сказаний, в которых четко проявляется исламское влияние (Дахкильгов И. А. 2004. С. 278, 412-414). Появление образа шайтана в ингушском и дьявола в осетинском сказаниях напоминает коранический эпизод (Рассказы. 28: 14), объясняющий происками сатаны, врага и соблазнителя (Пиотровский М. Б. 1991. С. 110), убийство Мусой египтянина. «Громовые черты» Пиръона могли бы быть «подсказаны», иметь истоки в исламских сюжетах о том, как фараон пустил стрелу в бога, а небесные силы возвратили ее на землю. По некоторым вариантам, стрела попала в птицу, окрасившись ее кровью, что дало повод Фир‘ауну подумать, что он поразил Бога. Сам образ стрелы хорошо известен среди атрибутов различных громовых божеств.

На Северном Кавказе такие сказания могли столкнуться с местными представлениями о медном небе, которые известны не только в сказаниях о Пиръоне, но и у осетин, табасаранцев, грузин, возможно, и других кавказских народов. Подобные представления были известны и за пределами Кавказа. Например, они издревле представлены в греческой традиции (Березкин Ю. А., Дувакин Е. Н. 2016). Исследователи отмечали, что египтяне уже

в «Текстах пирамид» называли небосвод медным. Не только у Гомера, но и в Библии небо также считается медным, что могло быть продиктовано влиянием египетской мифологии (Самозванцев А. М. 2000. С. 68). Заметим, что в Библии, в Пятой Книге Моисеева, превращение небес в медные связывается с наказанием за грехи (Второзаконие. 28: 23), что может напрямую выводить к мотивам медного неба у грешного богоборца Пиръона.

Самое простое и давно высказанное мнение о связи образа и имени Пиръона с именем и образом фараона, имеющим для фольклора чеченцев и ингушей исламские истоки, является единственно верным. Иные решения дают примеры того, как случайное созвучие, даже, скорее «созвучие» в письменном выражении, вело одних исследователей к созданию многих сложных сопоставлений с целью вывода образа к индоевропейской традиции, а других исследователей – к сложным построениям с целью постулирования особой древности пантеона одного из кавказских народов.

К первому примкнули и некоторые другие исследователи, отнеся заимствование славянского Перуна в ингушскую мифологию ко времени христианизации ингушей (Албогачиева М. С.-Г. 2011. С. 29-30). Но отнесение ингушского Пиръа к мифологии ничем не оправдано, а процесс христианизации, но не собственно ингушей, а раннесредневекового нахоязычного населения Кавказа не только не поддается соответствующей трактовке, но и исторически был более связан с влиянием из Грузии. Что касается второго случая, то он обременен некими «идеями», которые в тех же работах, например, уводили объяснение топонима Саниба в Северной Осетии-Алании, если не к «ингушским этимологиям» (Акиева П. Х. 2016. С. 63), то в хуррито-урартскую древность (Цароева М. Г. 2015. С. 21-23; 2016а. С. 24). В действительности топоним связан с христианской традицией, грузинским sameba – «троица» (Абаев В. И. 1949. С. 118; 1979. С. 30-31; Дахкильгов И. А. 2004. С. 216, сн. 9), что имеет и более широкие аналогии в топонимии и антропонимии (Цагаева А. Дз. 2010. С. 12, 85, 140, 194, 254, 269, 289, 353, 354, 357, 511, 554, 616; Цховребова З. Д. 1979. С. 133; Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. 2013. С. 174-175; 2015. С. 166,

167, 196, 324-325, 366, 513, 635-636), включая ингушей Джейраха и кистин (Мальсагов А. О. 1973. С. 69; Хуцишвили Л. К. 1986. С. 108). У осетин, особенно в Тагаурии, данное христианское название прилагалось к божеству плодородия, в честь которого справляли соответствующие празднества. Следует заметить, что очень популярные в некоторых научно-краеведческих кругах представления о родстве восточнокавказских языков с хуррито-урартскими, порождающие далеко идущие утверждения по вопросам этногенеза, истории и культуры, не воспринимают современные научные данные (Серебрянников Д. А. 1982. С. 17-18; Касьян А. С. 2011. С. 252-257; 2015. С. 198-199).

Оба исследовательских направления отказали себе в верификации собственных выводов не только за счет игнорирования друг друга, но и сказаний о Мусе и Пиръоне. Последние не только раскрывают исламский источник появления образа Пиръона, но и указывают на соответствующее исторически позднее его появление у чеченцев и ингушей. Это позднее появление, в свою очередь, и обуславливает сохранение сказаниями составляющих исламских легенд и их сепаратное существование в общем фонде нахского фольклора. Нет ни одного факта, позволяющего связывать или соотносить образ Пиръона и сказания с его участием с предками и их культом, неким ингушским мифом. Не являлся никогда Пиръон божеством или полубожеством, богом-земледельцем с грозовыми чертами, покровителем ингушей. Никогда ингуши не почитали его. На Пиръона не переносились черты арабо-исламского Фирʻауна. Он и был Фирʻауном.

Пиръона не следует относить к нартам или относить даже к «наиболее ярко выраженным героям Нарт-Орстхой». Сказание «Сеска Солса и Селий Пиръа», несомненно, занимает единичное и периферийное положение по отношению к нартовскому фонду ингушей, скорее, даже относясь к сказочному, а не эпическому фонду. Никогда более Пиръа не будет фигурировать рядом с нартами. Такое положение также подтверждает инородность персонажа для Нартиады и традиционных мифологических представлений ингушей. Только в данном сказании Пиръа будет объявлен сыном небесного громовержца Сели, что явно обуславливается

его псевдогрозовыми характеристиками, проявляющимися вне нартовского эпоса. Заметим, что никогда Пиръон не объявляется сыном Сели в приведенных ранее сказаниях, что и невозможно, учитывая их исламский источник.

Неуклюжий компромисс еще рельефнее выступает в искусственном объявлении Селий Пиръа братом Сески Солса. Пытаться признать их сводными братьями, как делают некоторые исследователи, невозможно, т. к. тому препятствует хорошо известная биография Сели. Искусственность привязки Селий Пиръа к Нартиаде проявляется и в приписывании ему добывания из подземного мира водяной мельницы. Данное деяние в ингушской традиции приписывается обычно Ботокий Шертка. В одном из сказаний с образом той же водяной мельницы окажется связан и образ Соска Солсы (Дахкильгов И. А. 2004. С. 63; 2012. С. 375). Интересно, что такое отодвигание Селий Пиръа своего «брата» Сеска Солсы от роли культурного героя компенсируется в том же сказании приписыванием последнему изобретения скручивания табака. Говорить же о времени появления табака даже излишне.

Следует отметить еще одно значительное препятствие для версии о Перуне. Л. С. Клейн отмечал, что он и П. Лажуа отвергают «трактовку… как воплощение местной переделки термина «фараон», пришедшего со священным писанием» (Клейн Л. С. 2013. С. 238). Но вопрос о «местной переделке» представляется, действительно, важным, тем более на фоне продемонстрированного Л. С. Клейном отсутствия четких представлений о форме Пиръон (ПирIон) (Клейн Л. С. 2004. С. 11).

Представленная в слове ъ (I) – смычно-гортанная звонкая фонема сложно объяснима в случае заимствования славянского «Перун». В то же время в арабском Фир‘аун ей соответствует «айн» (приношу искреннюю благодарность кандидату филологических наук Э. Б. Сатцаеву за устную консультацию 01.03.2017 г.). Начальная согласная в Пиръон закономерно отражает прежнее отсутствие -ф в нахских языках, которое появится в чеченском языке только за счет влияния русского литературного языка, а в ингушском – под влиянием осетинского языка. Как отмечали исследователи, влияние арабского языка, продолжавшееся несколь-

ко столетий, на чеченский язык не привело к проникновению в него звука -ф. Не только в народной речи, но и учащиеся арабских школ, муллы заменяли в арабских словах звук -ф на -п. Под влиянием чеченских мулл и ингуши порой следовали такой замене (Дешериев Ю. Д. 1963. С. 228-229, 261). Следующая гласная также не имеет объяснения в случае заимствования «Перун», но она закономерна в передачи заимствованного Фирʻаун. Пожалуй, приведенных кратких наблюдений достаточно для воспрепятствования принятию версии о Перуне и поддержки решения о Фирʻауне. Видимо, показательно, что исследователи (Алимов А. Д. 2015. С. 38, сн. 60) обоснованно обращают внимание на реконструируемую П. Лажуа форму *pargāna в качестве имени древнеиранского божества вне упоминания о «нахской параллели».

Отмеченная выше ошибка выводов двух исследовательских направлений, кроме указанного игнорирования сказаний о Мусе и Пиръоне, была продиктована и игнорированием сведений о параллельных ингушским сведениям об утоплении фараона у осетин и осетинских представлений о Тутыре-утопленнике. Явная искусственность привязки к образу Тутыра соответствующего сюжета может найти себе простое объяснение. Обратим хотя бы внимание на сближение грузинского празднования кееноба с осетинскими представлениями об утоплении в море фараона. Одним из элементов самого грузинского празднования было утопление «шаха».

Грузинское празднество кееноба связано с первой пасхальной неделей. Собственно, осетинское традиционное празднование Стыр Тутыр, в котором особое место занимали исполнения различных легенд, преданий и сказок, хронологически относится к 21 марта, т. е. к дням весеннего равноденствия. Само весеннее празднование явно связано с древними новогодними культами (второе празднование Тутыра проходило осенью, приурочиваясь к дню осеннего равноденствия). К данному периоду приближена традиция христианской Пасхи, связанный с которой пост не отменил у осетин радостного характера своего празднования (Уарзиати В. С. 1995а. С. 51-54; 2007. С. 52-55; Чибиров Л. А. 2008. С. 339-345).

Три дня Стыр Тутыр относятся к семидневному Великому посту – Комбæттæн («Завязывание рта»), завершающемуся собственно Пасхой (Куадзæн). День памяти Федора Тирона приходится на субботу первой недели Великого поста. Так и произошло совмещение традиционного празднования в честь осетинского покровителя волков с христианской традицией. Собственно и образ христианского Федора Тирона был непосредственно связан с Пасхой, если вспомнить сказание о предотвращении им осквернения Великого поста перед Пасхой. Православная Пасха празднуется только после еврейской Пасхи в первое воскресенье первого полнолуния дня весеннего равноденствия, т. е. 21 марта, или сразу после него (Мамиев М. Э. 2016. С. 98-99).

Что касается самой Пасхи, то ее истоки связаны со скотоводческим и земледельческим семитским праздником. В ветхозаветной традиции она связывается с историей вывода Моисеем евреев из египетского плена. Таким образом, увязывание с образом осетинского Тутыра отдельного сказания произошло за счет календарной привязки к пасхальной традиции, с которой некогда совместился образ осетинского покровителя волков. Такая формальная привязка и определяла бросающуюся в глаза искусственность появления образа Тутыра-утопленника.

В свете приведенного решения понятными становятся и сведения о том, почему осетины-мусульмане подразумевали под Тутыром еврейского царя Ирода (Гатиев Б. 1876. С. 33; ППКО. 1987. С. 175; Миллер В. Ф. 1992. С. 427). Этот царь также приказал уничтожить новорожденных мальчиков, чтобы избежать рождения Иисуса, как ранее фараон пытался уничтожить новорожденных мальчиков, чтобы избежать рождения Моисея. Данные события и лежат в основе иудейской Пасхи. Исторически позднее проникновение ислама к небольшой части осетин вело к трактовке образа через христианскую историю.

Если у чеченцев и ингушей с принятием ислама образ Пиръона был адаптирован из арабских исламских легенд в форме небольшого круга сказаний или их вариантов, то у осетин, оставшихся в основной массе чуждыми исламскому влиянию, тот же источник привел только к формальному прикреплению мотивов

этих легенд к образу Тутыра. Таким образом, календарное совмещение могло некогда способствовать ономастической христианизации древнего аланского божества – покровителя волков, включению некоторых христианских черт в его культ, что должно было состояться в период христианизации Алании. Спустя столетия, в период активных процессов исламизации на Северном Кавказе, данное совмещение привело к отнесению к образу Тутыра некоторых новых черт, нисколько не сообразующихся ни с традиционной, ни с христианской составляющей образа осетинского божества.

Поэтому образ Тутыра, создающего искусственный небосвод и льющего воду на землю, свидетельствует не о позднейшем наслоении аграрных черт на скотоводческий праздник (Чибиров Л. А. 2008. С. 346), а о позднем прикреплении к образу Тутыра легендарных мотивов за счет выявляемых календарных совмещений. Становятся понятными и прошлые представления о связи Тутыра с неким фараоном, что давало ложный повод некоторым авторам выводить и имя божества из «фараон». А. Голан утверждал, что осетинский Тутыр происходит от «неолитического Черного бога», имея черты и его индоевропейского противника, приводя, в том числе, и осетинские представления о борьбе Тутыра с богом (Голан А. 1994. С. 75). К сожалению, публикация данного автора порой переполнена многими утверждениями и сравнениями, не имеющими никакой строгой доказательной базы, что представлено и в данном частном случае.

Заметим, что богоборческие мотивы, особенно ярко представленные в осетинском эпосе, были присущи и эпическим сказаниям чеченцев и ингушей. Но заявление М. Г. Цароевой, что ингушскому Сели-Пиръоу самым близким является абхазский Абрскил, следует отвергнуть. Сближение явно только по самому мотиву богоборчества, а герой типа Абрскила не является исключительной фигурой лишь абхазского фольклора. С эпическими богоборческими мотивами Пиръон никак не связан, в отличие от сказаний вне эпоса, что подтверждает изначальную чуждость данного образа для мифологических и иных представлений чеченцев и ингушей. С другой стороны, богоборческие мотивы в легендах о

Фир‘ауне, Пирںоне и Тутыре позволяют найти источник и определить примерное время появления в осетинской Нартиаде образов неких «фараонов». Мотив богоборчества в осетинском эпосе связан, в первую очередь, с образом Батраза. Нартовский герой устремляется на небо и бросает вызов, сражается и уничтожает многих небожителей, среди которых упоминается и множество неких небесных духов – фараоны (ППКО. 1991. С. 181).

Необходимо также обратить внимание на осетинскую легенду «Как Уастырджи стал святым», в которой представлено осмысление богочеловеческой природы Уастырджи, продиктованное христианским влиянием. В ней повествуется о том, как Бог хотел сделать любимого им человека Уастырджи, не являвшегося в то время христианином, святым. Богу решил помочь Тутыр. Он пригласил Уастырджи в набег за море. Когда они переправлялись через море, конь Тутыра шел по воде как по суше, а конь Уастырджи, по замыслу Тутыра, стал тонуть, доплыв до середины моря. На крик о помощи Уастырджи Тутыр советует тому перекреститься и довериться Богу. Уастырджи крестится и превращается в святого, кони благополучно выходят на берег, но набег не состоялся, т. к. святые в набеги не ходят.

Данная легенда, как отмечали некоторые исследователи, возникла на основе нартовского сказания о походе Уастырджи и Маргуца, за которым усматривают древние мифологические мотивы, а образы Тутыра и Маргуца объединяют через образ волка (Газданова В. С. 2007. С. 181-184). Не вдаваясь в дискуссию о мифологической составляющей сказаний и легенд, заметим, что сам христианский мотив и появление в легенде о переправе через море именно образа Тутыра гораздо проще объясняется на основе приведенных выше наблюдений. Скорее, мы имеем еще один пример своеобразного влияния на образ древнего божества со стороны монотеистической религии. Кроме того, отметим, что и в празднования Тутыра образ данного божества выступал рядом с образом Уастырджи.

Но в данном случае интересно отметить, что сюжет о том, как Уастырджи крестится, доверившись Богу, и превращается в христианина, имеет параллель в коранической традиции. Здесь

Фир‘аун в последний момент, перед лицом неминуемой гибели в морской пучине, обращается к Аллаху, что он уверовал в него, и объявляет себя мусульманином (Іона. 10: 90). Исследователи неоднократно отмечали, что в религиозном отношении осетины, принимая официально христианство или ислам, во многом оставались носителями традиционных верований, которые естественным образом включали в себя некоторые элементы этих двух монотеистических религий, нисколько не переформатировавшими сами основы традиционных верований. Легенда об Уастырджи и Тутыре демонстрирует, что такие процессы могли принимать достаточно оригинальные формы, когда божества традиционного осетинского пантеона вовлекались в христианский контекст за счет исламских трактовок.

Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949. Т. I.

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I.

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

Абаев В. И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. Т. I.

Акиева П. Х. Нарты-великаны ингушского эпоса // Ингушетия в контексте научных проблем и перспектив изучения Кавказа (к 90-летию Ингушского научно-исследовательского института). Сборник статей Международной научной конференции (14-16 ноября 2016 г.). Магас, 2016.

Акиева П. Х. К вопросу о семантике древнеингушских божеств Ерда и Села // Археология и этнография Кавказа и Крыма: тезисы научной конференции. Санкт-Петербург, 6-8 апреля 2017 года. СПб., 2017.

Албогачиева М. С.-Г. Влияние христианства на ингушское общество в исторической ретроспективе // Христианство на Северном Кавказе: история и современность. Сборник статей. М., 2011.

Алимов Д. Е. Хорваты, культ Перуна и славянский «гентилизм» (комментарий к гипотезе Анте Милошевича о тождестве Порина и Перуна) // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana. СПб., 2015. № 2. Июль-Декабрь.

Алироев И. Ю. Сравнительно-сопоставительный словарь отраслевой лексики чеченского и ингушского языков и диалектов. Махачкала, 1975.

Багаев А. В. Влияние культа великомученика Феодора Тирона на образ осетинского покровителя волков Тутыра // Современные проблемы науки и образования. Пенза, 2013. № 2.

Байчоров С. Я. Аланский язык предков карачаево-балкарцев (лексикология). Карачаевск, 2009.

Байрамуков У. З., Байрамуков М. У. Нартиада. Опыт сравнительного анализа. Черкесск, 2012.

Бахтина В. А. Св. Федор Тирон: география почитания и функции // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: Сборник научных трудов. Владикавказ, 2012.

Березкин Ю. А., Дувакин Е. Н. 135В. Медное небо. 27.29.31.32 // Тематическая классификация и распределение по ареалам фольклорно-мифологических мотивов. Аналитический каталог. 2016 [сайт] URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/145-40.htm.

Биджиев Б. Х. Социальная сущность религиозных верований осетин. Владикавказ, 1992.

Газданова В. С. Золотой дождь: Исследования по традиционной культуре осетин. Владикавказ, 2007.

Гатиев Б. Суеверия и предрассудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1876. Вып. IX. Ч. III.

Гатуев Алексий, протоиерей. Христианство в Осетии. Исторический очерк. Владикавказ, 2007.

Голан А. Миф и символ. М., 1994.

Гумба Г. Д. Нахи: вопросы этнокультурной истории (I тысячелетие до н. э.). Сухум, 2016.

Далгат Б. К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. М., 2004.

Далгат У. Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. М., 1972.

Дарчиев А. В. Эволюция функций божеств осетинского пантеона Фалвара и Мыкалгабыра // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствтоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2013. № 2 (38). Ч. II.

Дахкильгов И. А. Антология ингушского фольклора. Нальчик, 2004. Т. 4. Нартские сказания. Легенды.

Дахкильгов И. А. Ингушский нартский эпос. Нальчик, 2012.

Дешериев Ю. Д. Сравнительно-историческая грамматика нахских языков и проблемы происхождения и исторического развития горских кавказских языков. Грозный, 1963.

Дзагуров Г. А. Осетинский фольклор. Дигорское устное народное творчество. 1910 // НА СОИГСИ. Ф. Дзагурова Г. Д. Оп. I. Д. 3.

Джуртубаев М. Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев: Краткий очерк. Нальчик, 1991.

Джуртубаев М. Ч. Духовная культура карачаево-балкарского народа // Ас-Алан. М., 1998. № 1.

Джуртубаев М. Ч. Происхождение карачаево-балкарского и осетинского народов. Нальчик, 2010 [сайт] URL: www.elbrusoid.org/upload/iblock/f53/Proishojdenie%20 karachaevo balkarskogo%20i%20osetinskogo%20narodov.pdf.

Джуртубаев М. Ч. Происхождение нартского эпоса. Нальчик, 2013.

Дзиццойты Ю. А. Семь богов и семь миров в осетинской мифологии // Известия ЮОНИИ. Цхинвал, 2005. Вып. XXXVII.

Дзиццойты Ю. А. Этимологические заметки // NARTAMONGÆ. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2012. Vol. IX. № 1, 2.

Дзиццойты Ю. А. Вопросы осетинской филологии. В трех томах. Цхинвал, 2017. Т. I.

Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1977.

Дюмезиль Ж. Грубиян и одноглазый // Эпос и мифология осетин и мировая культура. Владикавказ, 2003.

Калоев Б. А. Осетины. М., 1971.

Калоев Б. А. Венгерские аланы (ясы). Историко-этнографический очерк. М., 1996.

Калоев Б. А. Осетины: Историко-этнографическое исследование. М., 2004.

Камболов Т. Т. О библиографии А. М. Шегрена // Тезисы докладов на Международной научной конференции по осетиноведению, посвященной 200-летию со дня рождения А. М. Шегрена. Владикавказ, 1994.

Камболов Т. Т. Осетинский Уацилла и ингушский Села // Дарьял. Владикавказ, 1995. № 4. Октябрь-Декабрь.

Камболов Т. Т. Предисловие составителя // Осетинские исследования. Владикавказ, 1998.

Кантария М. В. Некоторые стороны традиционно-ритуальной религии осетин // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе, 1989.

Карасаев А. Т., Мациев А. Г. Русско-чеченский словарь. М., 1978.

Касьян А. С. Некоторые соображения о схождениях между хурритским и северокавказскими языками // Индоевропейское языкознание и классическая филология-XV (чтения памяти И. М. Тронского). Материалы Международной конференции, проходившей 20-22 июня 2011 г. СПб., 2011.

Касьян А. С. Клинописные языки Анатолии (хеттский, хуррито-урартские, анатолийские): проблемы этимологии и грамматики. Дисс. … докт. фил. наук. 10.02.20. М., 2015.

Клейн Л. С. Перун на Кавказе // СЭ. М., 1985. № 6.

Клейн Л. С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. СПб., 2004.

Клейн Л. С. Откуда Перун у чеченцев – из Ирана или Руси? // Stratum plus. Археология и культурная антропология. СПб.-Кишинев-Одесса-Бухарест, 2013. № 5. Под знаком Рюриковичей.

Кокиев Г. А. Очерки по этнографии осетинского народа. 1981 // НА СОИГСИ. Отд. Истории. Ф. 33. Оп. I. Д. 282.

Корзун В. Б. Фольклор горских народов Северного Кавказа (Дооктябрьский период). Грозный, 1966.

Кочиев К. К. Из истории скотоводческих культов осетин. Фалвара // Известия ЮОНИИ. Цхинвали, 1985. Вып. XXIX.

Кочиев К. К. Тутыр – владыка волков (К вопросу о генезисе и стадиальной трансформации культа) // Известия ЮОНИИ. Цхинвали, 1987. Вып. XXXI.

Магометов А. Х. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе, 1968.

Магометов А. Х. Общественный строй и быт осетин (XVII-XIX вв.). Орджоникидзе, 1974.

Магометов А. Х. Этнические и культурно-исторические связи алан-осетин и ингушей. Орджоникидзе, 1982.

Малкондуев Х. Х. Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев (Жанровые и художественно-поэтические традиции). Нальчик, 1996.

Малкондуев Х. Х. Карачаево-балкарская мифология // Motif Akademi Halkbilimi Dergisi. 2015 (Temmuz-Aralik). Cilt 8. Sayr 16.

Малкондуев Х. Х. Историко-героические песни карачаево-балкарского народа (конец XIV-XVIII века). Нальчик, 2015а.

Мальсагов А. О. Осетино-вейнахские языковые параллели в нартском эпосе // Пятая региональная научная сессия по историко-сравнительному изучению иберийско-кавказских языков (Проблемы языковых контактов на Кавказе). Тезисы докладов. Орджоникидзе, 1973.

Мальсагов А. О. Сказки и легенды ингушей и чеченцев. М., 1983.

Мальсагов З. К. Грамматика ингушского языка // Труды Чечено-Ингушского научно-исследовательского института при Совете министров ЧИАССР. Грозный, 1963. Т. V.

Мамиев М. Э. Пасхальный цикл в осетинском традиционном календаре // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2016. № 12 (74). Ч. 3.

Мациев А. Г. Чечено-русский словарь. М., 1961.

Мизиев И. М. Шаги к истокам этнической истории Центрального Кавказа. Нальчик, 1986.

Миллер В. Ф. Терская область. Археологические экскурсии // МАК. М., 1888. Вып. I.

Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.

Миллер В. Ф. Фольклор народов Северного Кавказа: тексты; исследования. М., 2008.

Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос. Дзæуджыхъæу, 2005. Ч. 3.

Пиотровский М. Б. Коранические сказания. М., 1991.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Цхинвали, 1981. Кн. 1.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Цхинвали, 1987. Кн. 3.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Цхинвали, 1989. Кн. 4.

Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах. Научно-популярный сборник. Цхинвал, 1991. Кн. 5.

Салбиев Т. К. В поисках Создателя: мифология и традиционная культура осетин. М., 2013.

Самозванцев А. М. Мифология Востока. СПб., 2000.

Серебрянников Д. А. Проблема достаточности основания в гипотезах, касающихся генетического родства языков // Теоретические основы классификации языков мира. Проблемы родства. М., 1982.

Сокаева Д. В. Легенды и придания осетин: контекст традиции. Владикавказ, 2010.

Сулейманов А. С. Топонимия Чечено-Ингушетии. Грозный, 1976. Ч. I.

Сулейманов А. С. Топонимия Чечено-Ингушетии. Грозный, 1985. Ч. IV.

Сулейманов А. С. Топонимия Чечни. Нальчик, 1997.

Таказов В. Д. Новая книга // Вестник СОГУ. Владикавказ, 1999. № 1.

Толстой В. С. Сказание о Северной Осетии. Владикавказ, 1997.

Толстой Н. И. Георгий // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 1995. Т. I. А-Г.

Тульцева Л. А. Календарные праздники и обряды // Русские. М., 2003.

Уарзиати В. С. Ирзонынады бындурæвæрæг // Мах дуг. 1995. № 7-8.

Уарзиати В. С. Праздничный мир осетин. Владикавказ, 1995а.

Уарзиати В. С. Осетиноведческие штудии академика А. М. Шегрена // Осетия XX век. 1997. Выпуск второй.

Уарзиати В. С. Осетиноведческие штудии академика А. М. Шёгрена // Осетинские исследования. Владикавказ, 1998.

Уарзиати В. С. Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Владикавказ, 2007. Кн. 1.

Хизриев Х. А. Историография походов Тимура на Северный Кавказ // Вопросы исторической науки Северного Кавказа и Дона. Грозный, 1984. Вып. 3.

Хуцишвили Л. К. Из грузино-вейнахских культурно-исторических взаимоотношений // Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1986. Вып. VI. Очерки этнографии горной Чечни.

Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Владикавказ, 2010.

Цароева М. Г. Об ингушских полубожествах Нартах (сокращенный вариант из рукописи книги «Пантеон ингушей») // Кавказ: перекресток культур. СПб., 2015.

Цароева М. Древнейшие мотивы ингушской мифологии // Нартоведение в 21 веке: проблемы, поиски, решения: Материалы Международной научно-практической конференции. Магас, 2016.

Цароева М. Г. О некоторых теонимических параллелях ингушей с хурито-урартским миром // Урарту-Ингушетия: культурно-исторические связи: Материалы научного семинара (21 апреля 2015 г., ИнгНИИ, г. Магас). Магас, 2016а.

Цахилов О. Л. Отражение культа плодородия в устном народном творчестве осетин // Б. А. Алборов и проблемы кавказоведения: Материалы региональной научной конференции, посвященной 120-летию со дня рождения Б. А. Алборова. Владикавказ, 2006. Ч. I.

Цулая Г. В. Следы религиозно-мифологических представлений в абхазском Нартском эпосе // СЭ. М., 1966. № 5.

Цховребова З. Д. Топонимия Южной Осетии в письменных источниках. Тбилиси, 1979.

Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. Топонимия Южной Осетии: в 3 т. Т. I: Дзауский район. М., 2013.

Цховребова З. Д., Дзиццойты Ю. А. Топонимия Южной Осетии: в 3 т. Т. II: Знаурский район; Цхинвалский район. М., 2015.

Чибиров Л. А. Весенний цикл осетинских народных праздников // ИЮОНИИ. Цхинвали, 1969. Вып. XV.

Чибиров Л. А. Аграрные истоки культа животных у осетин // СЭ. М., 1983. № 1.

Чибиров Л. А. Народный земледельческий календарь осетин. Цхинвали, 1976.

Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ, 2008.

Чирикба В. А. Абхазские заимствования в мегрельском языке // Абхазоведение. Труды АбИГИ: Язык. Фольклор. Литература. Сухум, 2009. Вып. 3.

Чокаев К. З. Нахские языки: историко-филологические разыскания. Грозный, 1992.

Чурсин Г. Ф. Осетины. Этнографический очерк // Труды Закавказской Научной Ассоциации. Серия I. Вып. 1. Материалы по изучению Грузии. Юго-Осетия. Тифлис, 1925.

Шарашидзе Ж. Индоевропейская память Кавказа. Владикавказ, 2004.

Штакельберг Р. Р. Заметка о некоторых персидских словах в осетинском языке // Древности Восточныя. Труды Восточной Комиссии Императорского Московского Археологического Общества. М., 1890. Том первый. Вып. II.

Штакельберг Р. Р. Главные черты в народной религии осетин // Юбилейный сборник в честь Вс. Ф. Миллера. М., 1900.

Fritz S. Die Ossetischen Personennamen // Iranisches Personennamenbuch. Wien, 2006. Bd. III. Fas. 3.

Lajoye P. There is no «Perun in the Caucasus» … but maybe an ancient Iranian thunder demon // Studia mythologica Slavica. Ljubljana, 2012. Vol. XV.

Lajoye P. Le dieu slave de l'orage Perun et ses successeurs chrétiens Élie et Georges: Archéologie, histoire, ethnologie. 2015.

Lubotsky A. Old Persian Month Name viyax(a)na-, Avestan viiāx(a)na- – «eloquent, bragging» and Ossetic Festival // Iranistishe und Indogermanistische Beiträge in Memoriam Jochen Schindler (1944-1994). Österreichische Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberischte, 836. Band. Veröffentlichungen zur Iranistik Nr. 51. Wien, 2012.

Munkácsi B. Blüten der ossetischen Volksdichtung. Budapest, 1932.

Tsaroieva M. Anciennes Croyances des Ingouches et des Tchétchènes (peoples du Caucase du Nord). Paris, 2005.

АСИИ/АСИАНЕ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Исследователи неоднократно обращались к проблеме идентификации асиев, одного из подразделений исторических аланов, с народами, чьи названия были зафиксированы в различных письменных источниках. В первую очередь привлекались сведения географического и исторического характеров об азиатском регионе, что вполне обоснованно соответствует миграционистским представлениям о выходе на историческую арену ираноязычных аланов. С данных позиций особое внимание было уделено вопросу о возможной связи асиев с исседонами западноевропейских и усунями китайских источников. Вопрос в той или иной степени до сих пор представлен в исследованиях, порой актуализируясь и в современных отечественных работах.

Попытка удревнения истории усуней через их отождествление с исседонами (Hudson G. F. 1931. P. 39-42) была использована и некоторыми отечественными специалистами, пытавшимися соотнести известные им археологические памятники с народами, упоминавшимися в письменных источниках (Бернштам А. Н. 1947. С. 42-45; 1951. С 89, 98-100; Толстов С. П. 1948. С. 213; 1962. С. 196, 198, 204; 1963. С. 27-28). Такое отождествление было справедливо подвергнуто критике (Умняков И. 1940. С. 186; Кызласов Л. Р., Мерперт Н. Я. 1952. С. 105; Маргулан А. Х., Акишев К. А., Кадырбаев М. К., Оразбаев А. М. 1966. С. 407; Gardiner-Garden J. R. 1986. P. 32-33, 287) и может быть отвергнуто. Вместе с тем, оно остается привлекательным для отдельных исследователей вплоть до наших дней, включаясь в соответствующие гипотетические реконструкции археологического и исторического направлений (Ельницкий Л. А. 1966. С. 80; Семенов Вл. А. 2008. С. 334; Yu T. 1998. P. 1-2; 2000. P. 1-2). Сегодня, пожалуй, такие реконструкции могут представлять интерес только с историографической точки зрения. Что касается этноязыковой стороны вопроса, то следует считаться и с вероятностью неиндоевропейского происхождения исседонов (Тохтасьев С. Р. 2001. С. 76).

Отождествление асиан и усуней за счет фонетического сходства их названий является одним из давних утверждений (de

Guignes. DCCLIX. P. 26; Григорьев В. В. 1871. С. 139-140). Современные специалисты также подтверждают действительную фонетическую близость этнонима «усунь», древняя форма которого могла быть близка к asuən, с этнонимом Asiani. Но одновременно справедливо замечается, что фонетическое сходство этнонимов еще не говорит об идентичности древних народов (Крюков М. В. 1988. С. 233). Однако данное историческое отождествление стало достаточно популярным среди исследователей (Vernadsky G. 1944. P. 83; Бернштам А. Н. 1947. С. 44; Лысенко Н. Н. 2002. С. 181; Lebedynsky Ia. 2002. P. 45; Боталов С. Г. 2007. С. 60-63).

Вполне объективным представляется замечание специалистов, что чисто лингвистические гипотезы не могут абстрактно заменить исторические доводы (Ньоли Г. 2002. С. 30). Обращение же к историческим сведениям по интересующему вопросу основывается на сообщении Страбона о наиболее известных из номадов народах – «Ασιοι και Πασιανοι και Ταχαροι και Σακάραυλοι, которые отняли у греков Бактриану (Strabo. XI, VIII, 2). Данные события зафиксированы в «Прологах» Помпея Трога, сохраненных в произведениях Марка Юниана Юстина:

«deinde quo regnante Scythicae gentes, Saraucae et Asiani, Bactra occupavere et Sogdianos»(Pomp. Trog. Prol. XLI);

«Additae his res Scythicae. Reges Tocharorum Asiani interitusque Saraucarum» (Pomp. Trog. Prol. XLII).

Исследователи предложили различные решения по отождествлению народов или корректировке их названий у Страбона (Schlegel G. 1900. P. 98; Gardiner-Garden J. R. 1986. P. 258-295; Yu T. 2011. P. 1-7). Наиболее заметным стало предположение о наличии небольшой описки, в результате которой Ασιοι και Πασιανοι (асии и пасиане) появилось вместо первоначального Ασιοι <η> Ασιανοι (асии, или асиане) (Charpentier J. 1917. S. 366; Haloun G. 1937. S. 244, am. 2; Altheim F. 1959. S. 62-63; Яйленко В. П. 1995. С. 63). Таким образом, полагалась первоначальная передача в источнике двух форм одного и того же названия, за которым некоторые ученые усматривали влияние различных иранских диалектов. Данное исправление, сокращавшее количество упоминавшихся в событиях народов, приближало к сведениям из «Прологов»

Помпея Трога. Недавно намеченное сближение получило и свое возможное максимальное решение. Полагают, что у Страбона, как и у Помпея Трога, речь шла только об Ασιοι и Σακαραυλοι, а сведения о Πασιανοι и Ταχαροι (η Ασιανοι και Ταχαροι) были позднее внесены в текст из пояснительных маргиналий его рукописи (Dorneich Ch. M. 2008. P. 76-96).

В целом, сообщения упомянутых источников привели к выработке различных исторических реконструкций, в которых асии-асиане захватывают власть в Бактрии, захватывают власть над юэчжами (тохары европейских источников), громят различные объединения саков. Дополнительным поводом к таким реконструкциям стала трактовка сообщения о «reges Tocharorum Asiani» (Pomp. Trog. Prol. XLII). Вместо точного перевода данного сообщения как «цари тохаров – асиане» в зарубежной и отечественной литературе используется его несколько вольный перевод в форме «как асиане стали (сделались) царями тохаров» (Thordarson F. 1987. P. 764). В результате, используется отсутствующее в источнике и введенное в переводе «стали (сделались)», что трактуется как указание на иноплеменное по отношению к тохарам происхождение асиан и на их силовой захват власти у тохаров. Иногда дело с таким двойным переводом (Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. 1992. С. 44) принимает вообще запутанный характер. Вместо одного действительного свидетельства подразумевается два отдельных свидетельства об асианах – царях тохаров и о том, как асиане сделались царями у тохаров (Лысенко Н. Н. 2002. С. 246).

Чтобы оправдать допустимость второго исправляющего перевода, некоторые исследователи даже настаивают на грамматической ошибке в тексте источника и полагают наличие в нем лакуны, поглотившей «стали (сделались)» (Loeschner H. 2008. P. 13). Подобное искусственное объяснение необходимо для того, чтобы утверждать об иноплеменности происхождения правителей по отношению к самим юэчжам-тохарам. Речь идет о том, что появившиеся к северу от Бактрии юэчжи застали там пять местных сакских владений со своими правителями, которые только признали их верховную власть. Впоследствии же

один из этих владетелей свергнул власть юэчжей, объединил в одно целое остальных владетелей, создав таким образом Кушанию (Yu T. 1998. P. 1-2, 30, 41, 43; 2000. P. 1-2; 2011. P. 1-11; Liu H. 2001. P. 266, 277). О победе асиев-асиан, представителях Кангюй, над сакарауками Согда и о последующей их победе и подчинении тохаров (юэчжей) пишут и другие исследователи (Rapin C. 2007. P. 61). Однако нет ни одного источника, который хотя бы вскользь упоминал о каком-либо поражении юэчжей от саков или о захвате власти у юэчжей саками. В арсенале исследователей остается и многократно повторяемое положение, что асиане (=усуни) стали правителями юэчжей, победив их в Семиречье, что и отражено в сообщении о царях тохаров асианах, и возглавили их вторжение в Греко-Бактрию (Габуев Т. А. 1999. С. 82).

Приведенные исторические реконструкции входят в прямое противоречие с данными китайских источников, которые достаточно подробно, в отличие от европейских источников, освещали историю юэчжей и усуней. Согласно данным источникам, юэчжи после долгого и кровопролитного противостояния с хуннами (сюнну) потерпели окончательное поражение. Правитель юэчжей погиб, и юэчжи навсегда покинули свою родину в Ганьсу (ХШ, 96/1). Во главе юэчжей стал сын погибшего правителя (ШЦ, 123). Ушедшие на запад юэчжи получили в китайских источниках название да-юэчжи, т. е. «большие юэчжи». Та небольшая часть, которая не смогла последовать за своими соплеменниками и осталась, получила название хяо-юэчжи, т. е. «малые юэчжи». Они перешли во владения цянов (тибетцы, район Кара-нор). Другая часть юэчжей осталась на своих местах, будучи включенной в объединение хуннов.

Да-юэчжи, достигнув района Семиречья, нанесли поражение правителю саков (Sai-wang), обитавших здесь, и вынудили их уйти на юг. Но значительная часть саков осталась на своих местах, войдя в состав образовавшегося нового родоплеменного объединения юэчжей. Спустя некоторое время, усуни, находившиеся в подчинении у хуннов, разгромили юэчжей в Семиречье. Часть юэчжей и саков вошло в новое объединение усуней, от-

стоявших здесь свою независимость от хуннов. Основная часть юэчжей ушла на запад, расположившись к северу от Греко-Бактрии, которую они впоследствии и подчинили.

Что касается последнего эпизода в истории юэчжей, то он мог быть связан с их переселением в Греко-Бактрию, при котором и все владения этой страны подчинились им (ХШ, 96/1). В последнее время отечественные специалисты обратили внимание на тот факт, что покорение юэчжами Греко-Бактрии в трактовке источника воспринимается как носящее мирный характер явление. Объяснение тому усматривают в ослабленном и раздробленном состоянии Греко-Бактрии, а также в ее опасениях угрозы со стороны Парфии, окрепшей при Митридате II Великом (Боровкова Л. А. 2001. С. 167-168; Пилипко В. Н. 2003. С. 125-126). Возможно, к такому развитию событий следует отнести упоминаемые исследователями сведения кашмирской хроники «Раджатарангини», что в Бактрии народ был слабым и потому предпочел не вступать в бой, а подчиниться юэчжам (Аради Е. 2013. С. 371).

Таким образом, в нашем распоряжении нет никакой информации об иноплеменности правителей по отношению к юэчжам-тохарам, и никакие научные реконструкции не могут служить основанием для противоположных решений. Мы можем только полагать, что юэчжи, еще до своей миграции на запад представлявшие собой родоплеменное объединение, включили в свой состав в Семиречье представителей бывшего сакского объединения. После их появления на землях к северу от Бактрии данный процесс был продолжен за счет местного сакского населения. Но во всех случаях данное объединение было юэчжийским. Об общей линии собственных юэчжийских правителей свидетельствуют и некоторые другие данные китайских источников (Кюнер Н. В. 1961. С. 181; Зуев Ю. А. 1995. С. 47). Кроме того, непосредственно посетивший Больших Юэчжи Чжан Цянь, прямо указывал, что их правитель был великим наследником убитого хуннами правителя (ШЦ. 123), т. е. он представлял наследственную династию правителей юэчжей.

Точно также и усуни возглавлялись собственными правителями, и никто из их представителей не возглавлял юэчжийское

объединение. Они возглавляли собственное объединение, которое в Семиречье стало также многокомпонентным, но оставалось именно усуньским объединением. Нет и никаких сведений о захвате власти у юэчжей какими-либо представителями сакского мира. Согласно ханьским источникам, усуни никогда не продвигались далее Семиречья, а юэчжи уходили оттуда, ведомые собственными правителями. Следует согласиться с исследователями, обоснованно отвергающими продвижение усуней далее на запад (Dorneich Ch. M. 2008. P. 85). Китайцы достаточно хорошо знали историю усуней, тесно взаимодействуя с ними. Поэтому такой важный эпизод в их истории, если бы он состоялся (приход усуней к власти у ушедших юэчжей), непременно бы нашел свое отражение. Да и захват Греко-Бактрии в результате оказался бы не юэчжийским деянием, а усуньским, что привело бы к другому развитию истории.

Еще раз повторим, что китайские источники свидетельствуют о собственных правителях у юэчжей. Причем, в них сохранилась и несколько неожиданная деталь. Исследователи отмечали, что в текстах «Ши цзи» и «Хань шу» существуют и варианты чтения «супруга» (Толстов С. П. 1948а. С. 326; Zürcher E. 1968. P. 359; Hulsewe A. F. P., Loewe M. A. N. 1979. P. 208; Gardiner-Garden J. R. 1986. P. 276, 282, 293; Narain A. K. 2000. P. 33-34; Yu T. 2006. P. 16, n. 9; Dorneich Ch. M. 2010. P. 23), т. е. после гибели юэчжийского правителя народ возглавила его вдова. Впоследствии Сюй Сун указывал, что, согласно «Чжан Цяньчжуань», усуньский правитель также убил юэчжийского правителя. Следовательно, могли быть уничтожены представители сразу двух поколений юэчжийских правителей. Согласно «Чжан Цяньчжуань», юэчжей, уходящих из Семиречья на запад, повела вдова погибшего правителя. О данном факте упоминали в комментарии Цзи-цзйе («Пояснения») Пэй Иня и в справке в «Хань шу» в «Повествовании о Чжан Цяне» (Кюнер Н. В. 1961. С. 75, 103).

Таким образом, китайские источники дают нам варианты развития истории юэчжийской миграции. По первому, во главе юэчжей находилась вдова убитого хуннами правителя. По второму, она возглавила свой народ после гибели второго юэчжийского

правителя от рук усуней. Данная вариативность напоминает таковую и по вопросу о гибели усуньского правителя от рук хуннов или юэчжей (Зуев Ю. А. 2002. С. 10-32; Боровкова Л. А. 2005. С. 42-46). Подводя итог приведенным наблюдениям, следует полагать верным, но забываемым сторонниками усуньской версии, признание за асианами собственно юэчжийского происхождения (Skrine F. H., Denison R. E. 1899. P. 18; Gardiner-Garden J. R. 1986. P. 262-263; Захаров А. О. 2001. С. 448; Боровкова Л. А. 2005. С. 204).

Противоречат данным письменных источников и утверждения, касающиеся взаимоотношений Усунь и Кангюй (Канцзюй), что затем используется в теориях кангюйского этапа этногенеза аланов. Утверждения о подчинении области Кангюй асами-усунями, об ударе по Греко-Бактрии асиев-усуней, в чьем подчинении находились юэчжи и саки (Лысенко Н. Н. 2002. С. 269, 238-242, 418), не имеют под собой никакого основания. Кангюй никогда не захватывался усунями.

В работах некоторых исследователей Кангюй представляется и «колыбелью» аланов. Утверждается, что на его территории данный народ и сложился из собственно кангюйцев и проникавших на территорию страны юэчжей-тохаров и усуней-асиан, объединения которых, как справедливо отмечается, получали различный многокомпонентный характер (Габуев Т. А. 1999). Но китайские источники отмечают только определенную зависимость на отдельном этапе истории некоторых территорий Кангюй от хуннов и юэчжей (ШЦ, 123). В отношении тех же юэчжей, согласно различным переводам, данная зависимость рассматривается как собственно подчинение или как признание номинальной власти (Watson B. 1961. P. 234; 43, 360). И если здесь мы сталкиваемся с указанием на временную зависимость отдельных кангюйских территорий от соседних владений, то нет ни одного свидетельства о таком подчинении всего Кангюй. В отношениях же с Усунь нет ни одного свидетельства ни о частичном, ни о полном подчинении ему. Повторим, что само отождествление усуней с асианами явно ошибочно.

Против указанного положения свидетельствует, например, такой частный эпизод. Еще в 60 г. до н. э. между Усунь и Кангюй

шла жестокая борьба за царство правителя Учаньму, располагавшегося между ними (ХШ, 94/1). Следовательно, оба царства не только не захватывали части собственных владений друг у друга, но имели и не принадлежащие им территории, располагавшиеся между ними. Известные нам по ханьским источникам события свидетельствуют о том, что усуням итак хватало, как внешних, так и внутренних проблем. Их же противостояние с кангюйцами было достаточно жестким, причем, бóльшая агрессивность в таком противостоянии шла со стороны именно Кангюй.

Иногда исследователи иллюстрируют идею о попадании Кангюй в сферу влияния усуней, но несколько позднее, сообщением китайских источников о переселении в Кангюй мятежного усуньского куньми Биюаньчжи с 80000 сторонников, в котором видят причину увеличения могущества Кангюй, возрастания численности его войска, подчинение Яньцай (Яценко С. А. 1993. С. 67-68). Однако, если буквально следовать сообщению источника, то нам ничего не известно о судьбе воинов Биюаньчжи. Они могли, как уйти в Кангюй, так и вернуться домой после скорой гибели своего вожака. Их судьба могла сложиться и иным путем, который нам просто не известен. Возрастание войска Кангюй вполне могло произойти за счет собственного демографического роста (со времени первой фиксации его численности прошло более 100 лет) или за счет присоединенных к нему новых пяти владений. Собственно участие усуней Биюаньчжи в подчинении Яньцай не имеет никаких подтверждений. Но мы имеем и фактическое препятствие для принятия «усуньской гипотезы».

Дело в том, что усуни Биюаньчжи не переселялись в собственно кангюйские владения. Они ушли на земли, «… прилегающие к Канцзюй» с востока (ХШ, 96/2) (Таскин В. С. 1973. С. 39, 120-124; Боровкова Л. А. 2001. С. 289). Таким образом, усуни расположились не на землях Кангюй, а на землях вне кангюйских владений, лишь граничащих с Кангюй. Само расположение Биюаньчжи напоминает о более раннем предложении кангюйцев хуннскому шаньюю Чжичжи расположиться на пограничных с востока к Кангюй землях (Зуев Ю. А. 1960. С. 10), видимо, отражая принципиальную позицию предложений и тактики кангюй-

цев. В данном случае, говоря о границе между Кангюй и Усунь (Зуев Ю. А. 2004. С. 47), вновь стоит вспомнить о наличии между владениями Кангюй и Усунь иных территорий, например, Учаньму. Приходится и сомневаться, что все 80000 усуней, последовавших за Биюаньчжи, были воинами.

Китайцы оценивали общее число отборного войска в Усунь в 188800 человек (ХШ, 96/2). Таким образом, у Биюаньчжи была бы практически половина военной силы всей Усунь, что, по крайней мере, давало ему почти двойное превосходство над одним из двух усуньских правителей, с которыми он хотел воевать. В такой ситуации ему не надо бы было непременно рассчитывать на военные силы Кангюй для достижения своих целей. Но именно на войска кангюйцев он и рассчитывал и остро в них нуждался. Судя же по последующим событиям, Кангюй не проявил никакой заинтересованности в судьбе расположившихся за пределами его владений усуней. Некоторые исследователи с ролью Биюаньчжи в усилении Кангюй сравнивают роль младшего правителя усуней Жили (Чжиэр), бежавшего еще ранее «с многочисленными сторонниками» в Кангюй, но вскоре убитого своими соотечественниками (Гутнов Ф. Х. 2001. С. 227; Dubrovskaya D. 2011. P. 70). Но у нас опять нет никаких оснований для подобного вывода, тем более, что в источнике (ХШ, 96/2) вообще не упоминается о каком-либо сопровождении Чжиэра в Кангюй.

Следует заметить, что отдельные приводимые (Яценко С. А. 1993. С. 63; 1999. С. 168) археологические подтверждения об изначальной связи этногенеза аланов (прото-аланов) с усунями не всегда представляются бесспорными. Например, указание на источник распространившихся в Сарматии тамг в Юго-Западной Монголии, как первоначальной территории усуней (Цааган-гол, Тэбш), подвергается сомнению, т. к. обычно на этой территории исследователи помещают юэчжей. Отмечается и спорность утверждения по поводу детальной близости костюма пазырыкцев и племен, оставивших шаньшаньские могильники, что последние являлись «протоусунями района Турфана». Обычно с данным районом связывается место обитания народа гуши (цзюйши), следы пребывания которого прослеживаются и в других райо-

нах Северного и Восточного Синьцзяня (Молодин В. И., Комисаров С. А. 2003. С. 117).

Вопрос о возможной фиксации усуней в западноевропейских источниках остается без своего окончательного решения. Некоторые исследователи предположительно связывают их с населением области Ἀσμίραια Птолемея, у которого под данным названием фигурируют также горы и город (Ptol. VI, XVI, 2, 5, 6). Хотя самого народа Ασμίροι в источнике не представлено, но его существование могло бы предполагать упоминание народа Asmirae у Аммиана Марцеллина (Amm. Marc. Res Ges. XXIII, VI, 66) (Pulleyblank E. G. 1962. P. 136; 1966. P. 29; Hulsewe A. F. P., Loewe M. A. N. 1979. P. 143, n. 376; Gardiner-Garden J. R. 1986. P. 295). Отдельные исследователи в русле гипотезы, отождествляющей асиев и усуней, полагают, что в *Asmir представлен этноним As и иранское mir – «господин, правитель», позволяющее усматривать в Ἀσμίραια χώρα значение «Земля правителей асов». Общая реконструкция праформ названия усуней *uo-suən < *o-swən < *Aswal < *Asfal приводит к сопоставлению с «осетинским Spala», зафиксированным в качестве аланского этнонима в Северном Причерноморье (Plin. NH. VI, 22, Iord. Get. 28) (Haussig H. W. 1959. S. 163-164, am. 72). Чем-либо подтвердить возможность такого решения не представляется возможным, а включение в него равенства «усуни=асиане (аланы)» прямо противоречит приведенным наблюдениям.

Что касается фиксации в древних географических обозрениях асиев и асиан (во втором названии добавлен иранский суффикс множественного числа в родительном падеже -ana), то, несмотря на некоторые возражения (Altheim F. 1959. S. 64; Henning W. B. 1978. P. 225-226), они могут быть сопоставлены с Ἰάτιοι на Яксарте, располагавшимися рядом с тохарами (Ptol. VI, XII, 4) (Gutshmid A. 1888. S. 71; Marquart J. 1901. S. 206; Herzfeld E. 1932. S. 26; Pulleyblank E. G. 1966. P. 17; Frye R. N. 1984. P. 191, 250, n. 5; Gardiner-Garden J. R. 1986. P. 263; Пьянков И. В. 1994. С. 206; Зуев Ю. А. 2002. С. 55; Кадырбаев А. Ш. 2009; Dorneich Ch. M. 2010. P. 59), но никак не с усунями (Laufer B. 1917. P. 12; Толстов С. П. 1948. С. 137). Видимо, здесь следует отметить, что

у Птолемея (Ptol. VI, XIV, 11) отдельно представлены и скифы Καχάγαι, которые, несмотря на некоторый скептицизм отдельных исследователей (Frye R. N. 1984. P. 255, n. 21), соответствуют китайским Кангюй и кангюйцам (Marquart J. 1938. S. 188; Markwart J. 1946. S. 318-319; Gardiner-Garden J. R. 1986. P. 316). Они, не исключено, являются одним и тем же народом с ʼΙαξάρται, который Птолемей помещает вдоль всего течения Яксарта до его поворота у Тапурских гор (Ptol. VI, XIV, 10).

При всей сложности проблемы, исключая некоторые сомнительные этимологии (Bailey H. W. 1946. P. 2-3; Vernadsky G. 1959. P. 49), аланский этноним Ās, обычно сопоставляется с авест. âsu – «быстрый», «проворный» (Vasmer M. 1923. S. 33; Абаев В. И. 1958. С. 80; Ахвледиани Г. С. 1960. С. 33; Thordarson F. 1987. P. 764; Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. 2000. С. 317; Loma A. 2002. S. 61). Для названия усуней предлагались иные различные этимологические решения (Краузе В. 1959. С. 47; Henning W. B. 1977. P. 591; Зуев Ю. А. 2002. С. 23), тогда как буквальный перевод иероглифического написания «усунь» дает значение «внуки ворона», что соотносится с легендой о выжившем наследнике убитого правителя усуней (Charpentier J. 1917. S. 357; Maenchen-Helfen O. 1945. P. 74; Gardiner-Garden J. R. 1986. P. 295; Крюков М. В. 1988. С. 233; Зуев Ю. А. 2002. С. 23-32; Кадырбаев А. Ш. 2009; Dorneich Ch. M. 2010. P. 85). Таким образом, кроме исторической невозможности идентификации усуней и асиев/асиан констатируется и различие в возможном происхождении этнонимов.

Исследователи многократно предлагали различные сопоставления названия асиев/асиан, признавая или отрицая его связь с усунями, с названиями других этносов и стран, извлекаемых из различных по происхождению и по времени источников. В их число включались государство Яньцай (Хэсу) и аорсы при возведении к самоназванию тохаров Ārśi, к названию собственно кушан и т. п. (de Saint-Martin V. 1850. P. 105-106; Marquart J. 1903. S. 332; Hirth F. 1910. P. 42; Charpentier J. 1917. S. 347-388; Haloun G. 1937. S. 256-260; Maenchen-Helfen O. 1945. P. 74, n. 32, 78-79; Мацулевич Л. А. 1947. С. 133; Bailey H. W. 1949. P. 135-139; Dunlop D. M. 1954. P. 206; Gershevich I. 1955. P. 486, n. 2; Minorsky V. 1958.

P. 146, 147, n. 1; Lewicki T. 1976. P. 32; Losinsky B. Ph. 1984. P. 127; Бубенок О. Б. 1997. С. 46, 82-83; Ньоли Г. 2002. С. 37-38; Алемань А. 2003. С. 38, 349; Дибвойз Н. К. 2008. С. 68; Junge J. 1939. S. 102-103; Боталов С. Г. 2007. С. 60-63; Dorneich Ch. M. 2010. P. 2-3, 58). Многие из известных на сегодняшний день решений построены на цепочках предположений, каждое из звеньев которых нередко само является предположением, включающим, как лингвистические, так и исторические реконструкции.

У нас нет никаких исторических оснований отождествлять асиев с аорсами или связывать с последними государство Яньцай, утверждать об их пребывании в Хорезме (Туаллагов А. А. 2014). Нет должных оснований и для «встраивания» названия асиев в ряд яксаматов, языгов (Гаглойти Ю. С. 2007. С. 50; Лысенко Н. Н. 2002. С. 192, 417). Кроме того, практически все исследователи возводят название аорсов к авест. auruša – «белый». К той же основе восходит и осет. ors/urs – «белый» (Tomaschek W. 1889. S. 37; Vasmer M. 1923. S. 32; Altheim F. 1959. S. 70; Абаев В. И. 1996. С. 19; Чёнг Дж. 2008. С. 9; но Тохтасьев С. Р. 2005. С. 305, сн. 90). Данное положение категорически препятствует предлагавшимся реконструкциям. Но отметим, что указание (Ньоли Г. 2002. С. 30) на наличие в осетинском языке формы Assi, а не Asi, что якобы препятствует сопоставлению с Ασιοι, не совсем верно, т. к. наряду с формами Assi и æsson в осетинском представлены и формы Asi, Asy, asiag.

Предлагавшиеся сопоставления с самоназванием тохаров Ārśi, передачей китайцами названия юэчжей или подключение к рассмотрению названия Арсакидов также встречают свои возражения. Исследователи уже отмечали, что ārśi не может быть сближено с засвидетельствованным классическими писателями этническим термином Ασιοι, Asiani (Фрейман А. А. 1952. С. 131-132, 134; Скрипкин А. С. 1989. С. 290). Используемое Arsi «тохарского А» языка имеет свое определенное значение и не является этнонимом (Bailey H. W. 1937. P. 912). Кроме того, при полагаемой китайской передаче названия юэчжей следовало бы ожидать использование того же иероглифа, что и в случае с передачей имени Арсак (Gardiner-Garden J. R. 1986. P. 273, n. 88). Но ничего по-

добного не наблюдается. История Аршакидов, как и решения по этимологии их названия (Туаллагов А. А. 2014. С. 327-328), нисколько не корреспондируются с таковыми для юэчжей.

Учитывая имеющиеся проблемы, мы можем констатировать, что асии/асиане представляли собой ираноязычное подразделение юэчжийского (тохарского) родоплеменного объединения. Их история была связана с миграциями данного объединения и его составных частей на запад, изначально вызванными военным давлением хуннов. Впоследствии представители асиев/асиан появились и в Восточной Европе, где создавали родоплеменные объединения аланов.

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I.

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Л., 1996. Т. IV.

Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003.

Аради Е. Юэчжи, кушаны и хефталиты // Гуннский феномен. Проблемы происхождения и идентификации культуры евразийских гуннов: сборник научных трудов. Челябинск, 2013.

Ахвледиани Г. С. Ossetica-Georgica // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1960. Т. XXII. Вып. I (языкознание).

Бернштам А. Н. К вопросу об усунь//кушан и тохарах // СЭ. М., 1947. № 3.

Бернштам А. Н. Очерк истории гуннов. Л., 1951.

Боровкова Л. А. Царства «западного края» во II-I веках до н. э. (Восточный Туркестан и Средняя Азия по сведениям из «Ши цзи» и «Хань шу»). М., 2001.

Боровкова Л. А. Кушанское царство (по древним китайским источникам). М., 2005.

Боталов С. Г. Гунны и тюрки (историко-археологическая реконструкция). Челябинск, 2007.

Бубенок О. Б. Ясы и бродники в степях Восточной Европы (VI-XIII вв.). Киев, 1997.

Габуев Т. А. Ранняя история алан (по данным письменных источников). Владикавказ, 1999.

Гаглойти Ю. С. Алано-Георгика. Сведения грузинских источников об Осетии и осетинах. Владикавказ, 2007.

Григорьев В. В. О скифском народе Саках. СПб., 1871.

Гутнов Ф. Х. Ранние аланы. Проблемы этносоциальной истории. Владикавказ, 2001.

Дибвойз Н. К. Политическая история Парфии. СПб., 2008.

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

Захаров А. О. К этническому аспекту проблемы падения Греко-Бактрии // Проблемы истории, археологии, филологии, культуры. М.-Магнитогорск, 2001. Вып. X.

Зуев Ю. А. К этнической истории усуней // Труды Института истории, археологии и этнографии. Алма-Ата, 1960. Т. VIII.

Зуев Ю. А. Сармато-аланы Приаралья (Яньцай/Абзойа) // Культура кочевников на рубеже веков (XIX-XX, XX-XXI): Проблемы генезиса и трансформации. Алматы, 1995.

Зуев Ю. А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002.

Зуев Ю. А. Самое сильное племя // Историко-культурные связи Ирана и Дашт-и Кипчака. Материалы международного круглого стола. Алматы, 2004.

Кадырбаев А. Ш. «Великие переселения народов» с востока в центр Азии: юэчжи, сюнну, канцзюи, усуни и их государства. III век до н. э.-V век н. э. (по материалам китайских династийных историй) // Иран-наме. Научный востоковедческий журнал. Алматы, 2009. № 1 (9) [сайт] URL: http://www.central-eurasia.com/top/istochnilovedenie/?uid=283.

Кляшторный С. Г., Султанов Т. И. Казахстан: летопись трех тысячелетий. Алма-Ата, 1992.

Краузе В. Тохарский язык // Тохарские языки. М., 1959.

Крюков М. В. Восточный Туркестан в III в. до н. э.-VI в. н. э. // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. М., 1988.

Кызласов Л. Р., Мерперт Н. Я. А. Н. Бернштам, Очерк истории гуннов. Л., 1951, 256 стр, тираж 3000 экз., цена 15 руб. // ВДИ. М., 1952. № 1 (39).

Кюнер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.

Лысенко Н. Н. Асы-аланы в Восточной Скифии (Ранний этногенез алан в Центральной Азии: реконструкция военно-политических событий IV в. до н. э.-I в. н. э. по материалам археологии и сведениям нарративных источников). СПб., 2002.

Маргулан А. Х., Акишев К. А., Кадырбаев М. К., Оразбаев А. М. Древняя культура Центрального Казахстана. Алма-Ата, 1966.

Мацулевич Л. А. Аланская проблема и этногенез Средней Азии // СЭ. М., 1947. № VI-VII.

Молодин В. И., Комисаров С. А. О месте народа гуши (цзюйши) в этнокультурной истории Центральной Азии (материалы для обсуждения) // Материалы Международной научной конференции «Степи Евразии в древности и средневековье», посвященные 100-летию со дня рождения Михаила Петровича Грязнова. СПб., 2003. Кн. II.

Ньоли Г. Название алан в сасанидских надписях: лингвистические и исторические размышления по поводу противопоставления Ирана внешнего и Ирана внутреннего. Владикавказ, 2002.

Пилипко В. Н. Роль Парфии в разгроме государства бактрийских греков // Материалы Международной научной конференции «Степи Евразии в древности и средневековье», посвященные 100-летию со дня рождения Михаила Петровича Грязнова. СПб., 2003. Кн. II.

Пьянков И. В. Античные авторы о Средней Азии и Скифии (Критический обзор работ Дж. Р. Гардинер-Гардена) // ВДИ. М., 1994. № 4 (211).

Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М., 2000. Т. 1. а-ā.

Семенов Вл. А. Культура усуней на севере Центральной Азии // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий. Юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Владикавказ. 21-25 апреля 2008 года. Тезисы докладов Международной научной конференции. Владикавказ, 2008.

Скрипкин А. С. Б. М. Керефов. Памятники сарматского времени Кабардино-Балкарии. Нальчик: Эльбрус, 1988, 214 с, 26 рис. // СА. М., 1989. № 4.

Таскин В. С. Материалы по истории сюнну (по китайским источникам). М., 1973. Вып. 2.

Толстов С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. М.-Л., 1948.

Толстов С. П. Древний Хорезм. Опыт историко-археологического исследования. М., 1948а.

Толстов С. П. По древним дельтам Окса и Яксарта. М., 1962.

Толстов С. П. Среднеазиатские скифы в свете новейших археологических данных // ВДИ. М., 1963. № 2 (84).

Тохтасьев С. Р. Еще раз о синдских монетах и синдском царстве // Боспорский феномен: колонизация региона. Формирование полисов. Образование государства. Материалы Международной научной конференции. СПб., 2001. Ч. 1.

Тохтасьев С. Р. Sauromatae – Sarmatae – Syrmatae // Херсонесский сборник. Сборник научных статей. Севастополь, 2005. Вып. XIV.

Туаллагов А. А. Ранние аланы. Владикавказ, 2014.

Умняков И. Тохарская проблема // ВДИ. М., 1940. № 3-4 (12-13).

Фрейман А. А. Тохарский вопрос и его разрешение в отечественной науке // Ученые записки ЛГУ. История и филология стран Востока. Серия востоковедческих наук. 1952. № 128. Вып. 3.

Чёнг Дж. Очерки исторического развития осетинского вокализма. Владикавказ-Цхинвал, 2008.

Яйленко В. П. Правящий тюркский род ашина: истоки и продолжение // Элита и этнос средневековья. М., 1995.

Яценко С. А. Аланская проблема и центральноазиатские элементы в культуре кочевников Сарматии рубежа I-II вв. н. э. // ПАВ. СПб., 1993. № 3.

Яценко С. А. Костюм племен пазырыкской культуры Горного Алтая как исторический источник // ВДИ. М., 1999. № 3 (230).

Altheim F. Geschichte der Hunnen. Berlin, 1959. Bd. I.

Bailey H. W. Ttaugara // Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. London, 1937. Vol. VIII. P. 4.

Bailey H. W. Asica // Transactions of the Philological Society. London, 1946.

Bailey H. W. Irano-Indica II // Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. 1949. Vol. XIII. P. 1.

Charpentier J. Die ethnographische Stellung der Tocharer // Zeitschrift der Deutschen Morgenlandishe Gesellschaft. 1917. Bd. 71.

Dorneich Ch. M. Zhang Qian. The Secret Mission of Han Imperator Wu in Search of the Ruzhi (Yuezhi) and the Fall of the Graeco-Bactrian Kingdom (Annotated Compilation of Eastern and Western Sources). Berlin, 2008 [сайт] URL: http://www.chrisdorneich.tumblr.com.

Dorneich Ch. M. The Great Yuezhi/A(r)si Exodus of 166 BCE. Berlin, 2010 [сайт] URL: http://www.chrisdorneich.tumblr.com.

Dubrovskaya D. Alans: The Missing Links between the Orient and the Occident during the Genghisid Era // Languages and Cultures in the Caucasus Papers from the Internationals Conference «Current Advances in Caucasian Studies». Macerata, January 21-23, 2010. München-Berlin, 2011.

Dunlop D. M. A History of the Jewish Khazar. Princeton, 1954.

Frye R. N. The History of Ancient Iran. München, 1984.

Gardiner-Garden J. R. Ancient literary conceptions of Eastern Scythian Ethnography from the 7th to the 2nd century B. C.: A thesis submitted for degree of Doctor of Philosophy at the Australian National University. Canberra, march 1986.

Gershevich I. Word and Spirit in Ossetic // Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies. London, 1955. Vol. XVII.

Gutshmid A. Geschichte Irans und seiner Nachbarlander von Alexander dem Grossen bis zum Uniergang der Arsaciden. Tübingen, 1888.

de Guignes. Recherches sur quelques événemens qui concement l'histoire des Rois Grecs de la Bactriane, et particulièrement la destruction de leur Royaume par les Scythes, l'établissement de ceux-ci le long de l'lndus, et les guerres qu'ils eurents avec les Parthes // Histoire de l'Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres, avec Les Mémoires de Littérature tires des Registres de cette Académie, depuis l'a'nnée M. DCCLII, jusques et compris l'a'nnée M. DCCLIV. Paris, M. DCCLIX. Tome vingt-cinquéme,

Haloun G. Zur Üe-tsï-Frage // Zeitschrift der Deutschen Morgenlandishe Gesellschaft. Wiesbaden, 1937. Bd. 91 (Neue Folge Bd. 16).

Haussig H. W. Die Beschreibung des Tarimbeckens bei Ptolemaios. (Ptolemaios, Geogr. 6, 16 = Wilberg, 429, 10-431, 27) // Zeitschrift der Deutschen Morgenlandishe Gesellschaft. Wiesbaden, 1959. Bd. 109 (Neue Folge Bd. 34).

Henning W. B. Selected Papers // Acta Iranica. Leiden, 1977. Vol. V.

Henning W. B. The First Indo-Europeans in History // Society and History. Essays in Honnor of Karl August Wittfogel. Hague-Paris-New York, 1978.

Herzfeld E. Sakastan // Archäologische Mitteilungen aus Iran. 1932. Bd. IV (5).

Hirth F. Mr. Kingsmill and the Hiung-nu. Leipzig, 1910 (reprint).

Hudson G. F. Europe and China. London, 1931.

Hulsewe A. F. P., Loewe M. A. N. China and Central Asia. The Early Stage: 125 B. C.-A. D. 23. An Annotated Translation of Chapters 61 and 96 of the History of the Former Han Dynasty by A. F. P. Hulsewe with Introduction by M. A. N. Loewe // Sinica Leidensia. Leiden, 1979. Vol. 14.

Junge J. Saka-Studient. Der Ferne Nordosten im Weltbild der Antike // Klio. Leiden, 1939. Beiheft XLI. («Neue Folge». H. 2).

Laufer B. The Language of the Yue-chi or Indo-Scytians. Chicago, 1917.

Lebedynsky Ia. Les Sarmates. Amazones et lanciers cuirasses entre Oural et Danube (VIIe siecle av. J.-C.-VIe siecle ap. J.-C.). Paris, 2002.

Lewicki T. Un people iranien peu connu: les *Arsīya ou *Orsīya // Hungaro-Turcica. Studies in Honour of Julius Németh. Budapest, 1976.

Liu H. Migration and Settlement of the Yuezhi-Kushan: Interaction and Interdependence of Nomadic and Sedentary Societies // Journal of World History. 2001. Vol. 12. № 2.

Loeschner H. Notes on the Yuezhi – Kushan relationship and Kushan Chronology. 2008 [сайт] URL: http://www.onsnumis.org/publications/Yuezhi-Kushan_Hans-Loeschner_2008-04-15.pdf.

Loma A. Aus der skythisch-sakischen Lehnwortforschung // Studia Etymologica Cracoviensia. Kraków, 2002. № 7.

Losinsky B. Ph. The Parthian dynasty // Iranica Antiqua. Gent, 1984. Vol. XIX.

Maenchen-Helfen O. The Yueh-chih Problem Re-examined // Journal of the American Oriental Society. 1945. Vol. 65. № 2.

Markwart J. Die Sogdiana des Ptolemaios // Orientalia. 1946. Vol. 15.

Marquart J. Ēranšahr nach der Geographie des Ps. Moses Xorenac`i: Mit historisch-kritischem Kommentar und historischen und topographischen Excersen von. J. Marquart. Berlin, 1901.

Marquart J. Osteuropäische und ostasiatische Streifrüge. Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9 und 10 Jahrhunderts. Leipzig, 1903.

Marquart J. Wehrot und Arang. Untersuchungen zur mythyschen und geschichtlichen Landeskunde von Ostiran. Leiden, 1938.

Minorsky V. A History of Sharvān and Darband in the 10th-11th centuries. Cambridge, 1958.

Narain A. K. The Tocharians. A History without Nation-State Boundary. Shilong, 2000.

Pulleyblank E. G. The consonantal system of Old Chinese // Asia Major. A British journal of Far Eastern studies. New series. 1962. Vol. IX. P. I.

Pulleyblank E. G. Chinese and Indo-Europeans // Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. 1966. Vol. 1-2.

Rapin C. Nomads and the Shaping of Central Asia: from the Early Iron Age to the Kushan Period // After Alexander – Central Asia Befor Islam. Oxford, 2007.

de Saint-Martin V. Etudes ethnographiques et historiques sur les peuples nomades qui se sont succede au nord du Caucase dans les six premier siecles de notre ere. Les Alains // Etudes de geographie ancienne et d`ethnographie asiatique. Paris, 1850.

Schlegel G. The Secret of the Chinese Method of Transcribing Foreign Sounds // T'ong Pao. 1900. Vol. I. № 2.

Skrine F. H., Denison R. E. The Heart of Asia. A History of Russian Turkestan and the Central Asian Khanates from the Earliest Times. London, 1899.

Thordarson F. Asii // Encyclopædia Iranica. London and New York, 1987. Vol. II. Fasc. 7.

Tomaschek W. Kritik der ältesten Nachrichten über den skythischen Norden

// Sitzungsberichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Wien, 1889. Bd. CXVII.

Vasmer M. Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven I: Die Iranier in Sudrüssland. Leipzig, 1923.

Vernadsky G. Sur l`origine des Alains // Byzantion. International journal of byzantine studies (American Series, II). Vol. XVI. Fasc. 1, 1942-1943. Boston, 1944.

Vernadsky G. The Origins of Russia. Oxford, 1959.

Watson B. Records of the Grand Historian of China. Translated from the Shih-chi of Ssu-ma Ch'ien. New York, 1961. Vol. 2.

Yu T. A Study of Saka History // Sino-Platonic Papers. 1998. № 80. July (Department of East Asia Languages and Civilizations University of Pennsylvania).

Yu T. A Hypothesis about the Source of the Sai Tribes // Sino-Platonic Papers. 2000. № 106. September (Department of East Asia Languages and Civilizations University of Pennsylvania).

Yu T. A Study of the History of the Relationship Between the Western and Eastern Han, Wei, Jin, Northern and Southern Dynasties and the Western Regions // Sino-Platonic Papers. 2006. № 173. October (Department of East Asia Languages and Civilizations University of Pennsylvania).

Yu T. The Origin of the Kushans // Sino-Platonic Papers. 2011. № 212. July (Department of East Asia Languages and Civilizatios University of Pennsylvania).

Zürcher E. The Yueh-chih and Kaniska in Chinese Sources // Papers on the Date of Kaniska submitted to Conference on the Date of Kaniska, London, 20-22 April, 1960. Leiden, 1968.

АМБАЛ ЯСИН

В ходе исследования известной Зеленчукской надписи В. Ф. Миллер отмечал наличие в ней собственного имени АNПАЛ, в котором он определял наличие осетинского (дигорского) предлога ӓн или ӓм, сопоставимого с санск. sam, авест. ham – со. Для данного имени ученый находил историческое соответствие в имени Анбала Ясина русской летописи, ключника, участвовавшего в убийстве князя Андрея Боголюбского в 1174 г. (Миллер В. Ф. 1893. С. 115). Сопоставление имени из Зеленчукской надписи с именем Анбала Ясина сегодня нуждается в несколько более пространном освещении. В различных списках русских летописей и церковных рукописях имя Анбала Ясина приводится в формах, которые можно разделить на две группы: 1) Анъбалъ, Аньбалъ, Анбалъ, Анибал, Анбанъ, Аибан, Анбла, Анбалясин, Анъболъясин, Анбоялинъ и 2) Амбалъ, Амболъ, Амбонъ (ПСРЛ. 1846. С. 157; 1843. С. 113-115; 1851. С. 164-165; 1856. С. 89; 1862. С. 249-250; 1863. Стб. 251-252; 1889. Стб. 46; 1908. С. 240; 1910. С. 49; 1949. С. 83-84; 1965. С. 71; 1977. С. 53; 1989. С. 138; ЛПС. 1851. С. 83; Р. 1902. Л. 114об.; Книга Степенная… 1775. С. 306; Серебрянский Н. 1916. С. 88; Приселков М. Д. 1950. С. 253). К первой группе, в которой мы видим и искаженное слияние из Анбал Ясин, относится форма из позднего Жития Андрея Боголюбского (Сиренов А. В. 2009. С. 207-240). На формы Амболъ/Амбонъ второй группы, возможно, повлияло созвучие с амболъ, амъболъ – «ход», «улица» или амбонъ, амъбонъ, анбонъ – «амвон» (Срезневский И. И. 1893. С. 20).

В 2015 г. в г. Переславль-Залесский в ходе реставрационных работ в Спасо-Преображенском соборе, построенном в 1157 г., было обнаружено несколько средневековых русских граффити. Среди них оказалась и привлекшая особое внимание официальная надпись. Данное граффито исследовали доктор филологических наук, профессор НИУ ВШЭ, член-корреспондент РАН А. А. Гиппиус и кандидат филологических наук, старший научный сотрудник Института славяноведения РАН С. В. Михеев. Надпись содержала в себе сообщение об убийстве князя Андрея

Боголюбского в 1174 г. Она, как отмечают исследователи, может оказаться самым ранним образцом письменности Северо-Восточной Руси. До сих пор таковым считалась составленная в Ростове рукопись Жития святого Нифонта 1219 г. Сведения о находке и прориси обоих столбцов надписи были приведены в пресс-релизе Института археологии РАН (Пресс-релиз. 2015).

Надпись состоит из двух столбцов, объединенных в общую рамку с нанесенным сверху крестом, и располагается в средней части южной алтарной абсиды собора. В правом столбце сообщается о самом убийстве князя его слугами: «Месяца июня 29 убиен бысть князь Андрей своими паробкы, овому вечная память, а сим – вечная мука…». Дальше текст не читается. В левом столбце содержится перечень имен убийц, завершающийся словами: «Си суть убийцы великого князя Андрея, да будут прокляты». Согласно определению А. А. Гиппиуса, надпись по своей ценности может оказаться среди самых важных средневековых русских надписей, представляя собой памятник официальной эпиграфики Владимиро-Суздальского княжества, фиксирующий акт церковного проклятия убийцам его князя. Текст церковного проклятия мог быть разослан по всем городам епархии, чтобы в назидание потомкам его написали на стенах главных храмов. Сама фраза «… овому вечная память, а сим – вечная мука…» свидетельствует о том, что надпись нанесена уже после казни заговорщиков.

Данное наблюдение, на наш взгляд, особенно важно в том плане, что ранее некоторые исследователи имели основания сомневаться в действительном наказании заговорщиков, тем более, что различные летописи относили казнь заговорщиков то к деяниям Михалка, то к деяниям Всеволода «Большое Гнездо». Этим сводным братьям Андрея порой даже приписывалась закулисная причастность к убийству брата. В свою очередь, такое положение могло ставить под сомнение точность переданных в летописях сведений о гибели Андрея Боголюбского.

Среди имен открытой надписи на втором месте фигурирует имя Амбалъ. Интересно, что оно также на втором месте представлено и в летописях, указывавших на трех конкретных участников заговора. Возможно, данный факт может свидетельствовать

в пользу введения в летописи данных, извлеченных из официальных государственных и церковных актов. Заметим, что в Ипатьевской летописи представлено и определение «паробкы», явно южнорусского происхождения, присутствующее и в граффито из Переславля-Залесского. Данное наблюдение, как и другие (Воронин Н. Н. 1963. С. 88; Рыбаков Б. А. 1972. С. 85, 119; Толочко П. П. 2003. С. 121), говорит еще и в пользу южнорусского источника Ипатьевской летописи, а также, видимо, берущего оттуда начала особого влияния на него церкви, что может подтвердить наблюдаемая исследователями идеологическая обработка сюжета о смерти князя.

Надпись позволяет и уточниться с действительной формой имени участника тех далеких событий – Амбал. В летописях он представлен как Амбал Ясин («Ясин родом», «родом Ясин»), что указывает на его этническое происхождение, связанное с ясами русских источников, т. е. историческими асами-аланами. Надпись, насколько можно полагать в условиях ее сохранности, также может содержать данное этническое определение, стоящее после имени.

Появление на службе у русского князя алана, видимо, поднявшегося с низов до высокой должности ключника (управляющий дворцом князя), в отечественных исследованиях давно оказалось сопряжено с версией об ясском происхождении супруги Андрея Боголюбского. В. Н. Татищев, рассказывая о женитьбе русского князя Ярополка Владимировича в 1116 г. на дочери ясского князя после удачного похода на половцев Северского Донца, пояснял, что и после многие князья русские были женаты на ясынях (Татищев В. Н. 1773. С. 217, 459-460, прим. 364). Затем, повествуя об убийстве князя Андрея Боголюбского и последующей казни заговорщиков (Татищев В. Н. 1774. С. 198-200, 216-217, 493, прим. 512), автор также пояснял, что участвовавшая в заговоре супруга была второй женой князя, ясыней (Татищев В. Н. 1774. С. 495, прим. 520).

Вставка о второй, ясской жене Андрея Боголюбского в главе 46 «О родословии Государей Руских» под 1177 г. представлена в последующем издании (Татищев В. Н. 1962. С. 375). Автор источ-

ником своего заявления указывал манускрипт П. М. Еропкина (Татищев В. Н. 1964. С. 250, прим. 520), что справедливо вызывает к себе критическое отношение (Толочко А. 2005. С. 181-185) и не может быть сегодня проверено. Н. М. Карамзин, также повествуя о гибели Андрея Боголюбского и казни заговорщиков (Карамзин Н. М. 1818. С. 26-28, 42, 13-16, прим. 20-23), пояснял, что среди прибавлений от В. Н. Татищева значится утверждение об отъезде супруги Андрея Боголюбского во Владимир, а после с убийцами – в Москву, о том, что она, будто бы, была ясыня родом (Карамзин Н. М. 1818. С. 24, прим. 33, 30, прим. 44).

На основании данных В. Н. Татищева и в представленной в них связи приводил сведения об Анбале Ясыне и второй жене Андрея Боголюбского, ясыне, П. Г. Бутков, связывая ясов с Северным Кавказом и осетинами (Бутков П. 1825. С. 326-327, 332, сн. 20). Наконец, уже со ссылкой на работу П. Г. Буткова, С. М. Соловьев отмечал браки русских князей с северокавказскими ясами (Соловьев С. М. 1988. С. 13-14, 304, сн. 31). Следует упомянуть, что в летописях единственный случай приписывания жене Андрея Боголюбского прямого участия в убийстве и ее иноплеменного происхождения представлены в Тверской летописи, где она мстит за поход князя на болгар и определяется как «Болгарка родом» (ПСРЛ. 1863. Стб. 250). Данное этническое определение воспроизведено в западнорусских летописях (ПСРЛ. 1907. Стб. 2). Утверждение, что в летописи жена Андрея Боголюбского представлена как «болгарка родом из ясов приволжских болгар» (Бабаев С. К. 2000. С. 96), свидетельствует только о полном отсутствии навыков научного исследования и своеобразного восприятия заключений других авторов (Пчелина Е. Г. 1963. С. 160).

Иногда в пользу трактовки об иноплеменном происхождении супруги Андрея Боголюбского приводят миниатюру из Радзивиловской летописи, на которой некая женщина, в «восточном одеянии», держит левую отрубленную руку убиваемого другими участниками заговора князя. Однако в самой летописи о ней нет никаких упоминаний, а проведенная экспертиза останков князя показала, что его левая рука была сильно повреждена, но не отрублена. В летописях явно ошибочно говорится об отрубленной

правой руке. Следует заметить, что сегодня некоторые авторы считают, что позднее предание о супруге Андрея Боголюбского из рода Кучковичей не заслуживает доверия (Назаренко А. В. 2001. С. 396). Складывается впечатление, что данное заявление продиктовано лишь негативным впечатлением от приписываемого ей участия в заговоре против собственного мужа, впоследствии канонизированного.

В конечном итоге, в части отечественных исследований версия о ясском происхождении второй супруги Андрея Боголюбского, включающая даже предположение о ее родственной связи с Амбалом Ясином, прямо или косвенно стала воспроизводиться без особого обоснования (Хмыров М. Д. 1863. С. 47; Грушевський М. С. 1992. С. 513, сн. 1; Кокиев Г. А. 2011. С. 12; de Baumgarten N. 1927. P. 70; Готье Ю. В. 1927. С. 46; Козловский И. П. 1928. С. 67, сн. 3; Вернадский Г. 2015. С. 385; Пчелина Е. Г. 1947. С. 151-152, сн. 4; 1963. С. 160; Пашуто В. Т. 1965. С. 105; Гаглойти Ю. С. 1966. С. 191-192; Новосельцев А. П. 1968. С. 216; Виноградов В. Б. 1971. С. 70; Виноградов В. Б., Голованова С. А. 1982. С. 182-183; Лимонов Ю. А. 1987. С. 95, 98, сн. 48-50; Кузнецов В. А. 1984. С. 134; 1992. С. 209; Гутнов Ф. Х. 1995. С. 105; 2004. С. 175; 2009. С. 150; 2011. С. 135; 2014. С. 272; Яцкаер О. В. 1997. С. 46; Гримберг Ф. И. 1997. С. 119-121; 2000. С. 118-119; Пчелов Е. Г. 2000. С. 71; 2000а. С. 103; Творогов О. В. 2001. С. 32, 174, сн. 21; Морозова Л. Е. 2005. С. 66; Войтович Л. 2006. С. 548; Бубенок О. Б. 2006. С. 34, 41; Дзанагова Л. В., Кесаева Р. Э. 2010. С. 13; Дадианова Т. В. 2014. С. 70; Чибиров А. Л. 2015. С. 259; и др.). Недавно было предложено усматривать в таком положении и перенос на супругу Андрея Боголюбского этнического происхождения жены Всеволода «Большое Гнездо» (Кузнецов А. А. 2016. С. 19-20).

Явная путаница со сведениями о супругах Андрея Боголюбского и Всеволода «Большое Гнездо» приводила и к необычным версиям. Например, запись в 1938 г. Е. Г. Пчелиной от Э. Амбалтæ фразы, что «одна из девушек колена Цахилтæ была женой русского царя» натолкнула исследовательницу на мысль, что она может быть отголоском сведений русской летописи о жене Ан-

дрея Боголюбского «ясыне Марии», «Ясыне (осетинки) Марии». В такой связи имя ключника князя Амбал (Анибал) исследовательница предлагала считать не именем в его связи с осетинским «товарищ», а родовым именем (фамилией). Ключник якобы мог быть родственником «ясыни Марии» по отцовской линии, который как «брат», согласно осетинской традиции сопровождал невесту в дом жениха (ирон. чындзæмбал – молодой родственник невесты, сопровождающий в дом жениха, дигор. кенкегъазæ (?), но диг. киндзæмбал – обычно подружка – А. Т.) и поселялся вблизи. Родовое имя невесты, по трактовке Е. Г. Пчелиной, могло исчезнуть в русской речи и появиться испорченное имя Анибал (Пчелина Е. Г. 1946. С. 19, 40, сн. 65; 1947. С. 151-152). Не стоит и говорить о крайней искусственности такой «версии».

Хотя вопрос с версией о ясском происхождении второй жены Андрея Боголюбского остается дискуссионным (Шамбинаго С. К. 1936. С. 67; Малахов С. Н. 1992. С. 128-135; 2002. С. 95; 2015. С. 201; Карсанов А. Н. 1994. С. 385-397; Бубенок О. Б. 2006. С. 41; Кузнецов А. А. 2012. С. 27), впрочем, не предоставляя объективных шансов на свое положительное решение, но летописи не оставляют никаких сомнений по вопросу о ясском происхождении Амбала. Встречавшиеся в давнем прошлом указания на его возможное кабардинское происхождение (Костомаров Н. 1907. С. 89; Берхин И. 1883. С. 154; Георгиевский В. 1894. С. 92), несомненно, не имеет никакого основания, как, например, и отождествление ясов с абазинами (Ногмов Ш. Б. 1994. С. 67, 99). Но, к сожалению, такое некритичное восприятие утверждения о кабардинском происхождении Анбала сохраняется и в некоторых современных изданиях (Жития. 2011. С. 710).

Попытка усмотреть в ясском происхождении Амбала и княгини указание на мордву (Гримберг Ф. И. 1997. С. 119-121; 2000. С. 118), конечно, ошибочна (Кривошеев Ю. В. 2001. С. 78, 84, сн. 39). Ничем не обоснованными были и иные утверждения (Пчелина Е. Г. 1963. С. 160) об этническом происхождении ясов. Заметим, что в указателе к первым публикациям русских летописей определение народа ясов как осетин стоит под вопросом (Адрианов С. А. 1907. С. 574), фиксируя степень изученности вопроса в то время.

В данном случае для нас не важен вопрос о реальности конкретных действий и роли Амбала Ясина, как изложенных в летописях, так и полагаемых исследователями (Лихачев Д.С. 1947. С. 244), о соотношении эпизодов и мотивов «Повести об убиении Андрея Боголюбского» (пространная редакция под 1175 г. сохранена в Ипатьевской летописи, сокращенный и переработанный вариант – во Владимирском летописном своде 1177 г., Лаврентьевская летопись (Хрущов И.П. 1878. С. 142; К(учкин) В. А. 2002. С. 61-65)) с некоторыми другими повестями, как и последующая обработка летописных сведений (Шамбинаго С.К. 1936. С. 59-98; Еремин И.П. 1966. С. 118-123; Франчук В.Ю. 1986. С. 48-51; Данилевский И.Н. 2001. С. 75-93; 2003. С. 337-364; Пауткин А.А. 2008. С. 48-49; Ковалев А. 2010; Сочнева Н.А. 2013. С. 161-172 и др.). Для нас определяющим является подтверждение граффито реальности данного лица и его участия в тех событиях, имеющих четкую географическую и хронологическую привязки. Надпись также важна в силу отсутствия упоминания Амбала в отдельных летописных источниках (Прохоров Г.М. 2014. С. 44, сн. 1).

Вполне вероятным представляется наблюдение, что в литературную форму могли быть облечены и сведения, полученные в результате последующего судебного следствия, допросов участников заговора (Воронин Н.Н. 1963. С. 85, 97). Находка граффито с поименным перечислением заговорщиков позволяет склониться в пользу наличия таких данных в распоряжении светской и церковной властей. Но, конечно, это не отменяет вероятность последующей обработки их в определенном контексте в летописях.

В некоторых летописях фигурирует обращение к Амбалу Ясину «жидовин», которое давно и неоднократно привлекало к себе внимание исследователей (Грищенко А. 2011. С. 189-190). В результате были высказаны различные его объяснения. Одни исследователи указывали, что данное слово употребляется как бранное (Срезневский И.И. 1893. Стб. 871; Гримберг Ф.Л. 1997. С. 118), «occasional negative connotation» (Birnbaum H. 1985. P. 6), по адресу не еврея, «… но степень присущей этому слову оскорбительности не превышает того презрения, с которым человек «православный»

всегда говорил о «бессерменах», «латинянах» или «еретиках» (Переферкович Н. А. 1913. С. 270-271). Полагали, что «rather inserted to aggravate the allegation of heresy», одновременно указывая на летописное сопоставление убиенного князя с Христом, а его убийц – с иудеями, с которыми Иуда, предавший Христа, вступил в заговор (Pereswetoff-Morath A. 2002. P. 23). Соответствующие евангелиевские коннотации полагали и другие исследователи (Петрухин В. Я., Сичинава Д. В. 2008. С. 245, сн. 20).

На данное летописное сравнение указывали и иные авторы, отрицавшие еврейское происхождение Амбала Ясина. Также полагали, что сам мотив заимствован из популярного на Руси «Жития Вячеслава Чешского», повествующего об убийстве князя Вацлава Чешского заговорщиками, во главе которых стоял его брат Болеслав (Петрухин В. Я. 2000. С. 135, сн. 17). Хотя линия сопоставления (Филипповский Г. Ю. 1991. С. 119-121) вызвала некоторые, не совсем убедительные, на наш взгляд, возражения, но общее литературное влияние на повествование об убиении Андрея Боголюбского (Данилевский И. Н. 2003. С. 337-364) вполне ощутимо.

Часть исследователей посчитали возможным интерпретировать летописные сообщения как указание на иудейское вероисповедание Амбала, пришедшего на службу к русскому князю, но отказавшегося принимать христианство. Он признавался выходцем из кавказской Алании, в которой, согласно хроники «Дербент-наме», был распространен иудаизм, а ко двору Андрея Боголюбского приходили евреи, болгары и иные язычники, затем принимавшие христианство (Фроянов И. Я. 1995. С. 645; 2012. С. 569). Другие авторы, также отмечая указанные летописные сведения, посчитали, что Амбал был новообращенным христианином, прибывшим из страны кавказских ясов, хотя отмечалось и его возможное крымское происхождение (Берхин И. 1883. С. 152-155). Указывалось и на его возможное киевское происхождение (Воронин Н. Н., 2007. С. 301, сн. 10). Иногда Анбал Ясин просто прямолинейно признавался иудеем (Иоанн (Снычев). 2007. С. 140) или евреем с Кавказа (Кандель Ф. 1998. С. 12; 2014. С. 23). Сведения русских летописей об Амбале включались в корпус материалов

по истории евреев в России (Регесты и надписи. 1899. С. 61-62, №№ 173-174). Сведения об Амбале Ясине (осетине) рассматривались как указание на пребывание в XII в. в России кавказских евреев (Weissenberg S. 1895. S. 578; Еврейская Энциклопедия. 1906. Стб. 445). Амбала Ясина связывали с буртасами, входившими в круг народов хазарского круга (Бубенок О. Б. 1997. С. 123-124). В нейтральном варианте ясское происхождение Анбала связывалось с кавказскими ясами (Энциклопедический словарь… 1862. С. 296), ясами или аланами Кавказа (Иловайский Д. И. 2003. С. 477, 494), аланами (Алемань А. 2003. С. 493), аланами Северного Кавказа и, соответственно, современными осетинами (Вернадский Г. 2015. С. 385; Колесов В. В. 1997. Сн. 7).

Отрицая пейоративный оттенок обозначения Амбала Ясина, его род занятий при дворе князя определялся, с некоторой оговоркой на анахронизм, как «придворный еврей». Неизменно указывалось на существование в прошлом аланских прозелитов или евреев аланского происхождения за счет фиксации на надгробиях из Крыма, например, имен Йосефа Алана и Моше Алана, сведений Кембриджского документа о принятии некоторыми аланами иудаизма, а также указанных данных о болгарах, евреях и прочих при дворе князя (Kulik A. 2009. P. 16-17; Кулик А. 2008. С. 58-59, 60; 2010. С. 193, 195). Но вопрос об иудаизме явно остался открытым, не имея должного обоснования (Кривошеев Ю. В. 2003. С. 83; Мазур А. Б., Черкасов В. В. 2006. С. 164; Мининкова Л. В. 2006. С. 234-235). В некоторых специализированных публикациях об упоминании евреев в русской литературе XI-XIII вв. вообще не обращалось внимание на сведения об Амбале Ясине (Чекин Л. С. 1994. С. 39), что может расцениваться и как отрицательное отношение к такой трактовке.

Заметим, что попытка (Кривошеев Ю. В. 2001. С. 73-76) трактовать сюжет об убийстве Андрея Боголюбского как некое ритуальное убийство-жертвоприношение, с элементами иудейской обрядности, обусловленное действиями окружения князя – еврея Офрема Моизича (из вставок в Радзивиловской и Переяславской летописях, отсутствующих в Ипатьевской и Лаврентьевской (Шахматов А. А. 1902. С. 35, 44)), возможно, Амбала Яси-

на, – представляются еще более гипотетичными, чем ее считает сам автор. И проблема здесь заключается ни в недостаточности источников, как он полагает.

Во-первых, приводимые им «элементы» не имеют никаких подтверждений в пользу такой однозначной трактовки. Во-вторых, остается необъяснимым, почему остальные 19 человек заговора, в том числе, явно более высокого статуса и авторитета, не имеющие никакого отношения к иудаизму, исполняли чуждые им ритуалы. В-третьих, логично полагаемое проведение последующего следствия с непосредственными участниками заговора четко бы обличило подобные обстоятельства. В таком случае, при отсутствии, как минимум, оснований для сокрытия соответствующих фактов, письменные источники непременно сообщили бы о них. Сегодня и открытие надписи в Спасо-Преображенском соборе г. Переславль-Залесский указывает на активную вовлеченность церкви в дело об убийстве князя, что не оставило бы шансов на сокрытие подобных обстоятельств. Заметим, что известные и ранее заявления, что Андрей Боголюбский был «ритуально убиен», в заговоре участвовали «кавказские жидовины», одним из которых был «ключник Анбал (приписал себя к аланам)» (Р. Б. Н. 1998. С. 4), не имеют никакого обоснования, представляя собой умозрительные выдумки.

Приведенные выше толкования исследователей могли бы апеллировать (Бубенок О. Б. 2011. С. 135-148) к сведениям Кембриджского документа о принятии достаточно давно по отношению ко времени событий XII в. иудаизма, бывшего тогда государственной религией Хазарии, некоторой частью аланов, но без преувеличения масштабов данного явления, или к сведениям о еврейской общине в Алании Вениамина Тудельского (Алемань А. 2003. С. 431, 434; Берхин И. 1883. С. 154-155), о проживании евреев в стране Ихран «Дербент-наме» (Гадло А. В. 1984. С. 122; 1994. С. 21, 174), о наличии и иных иудейских общин на Северном Кавказе (Шихсаидов А. Р., Айтберов Т. М., Орозаев Г. М.-Р. 1993. С. 164, 166) и к другим предполагаемым сведениям (Туаллагов А. А. 2010. С. 3-9; Сулейманов А. С. 1978. С. 4, 66, 152, 235-236; Романова Г. Б. 2014. С. 131). Возможно, в свете алано-ха-

зарских отношений следует рассматривать чеченское предание о захвате крепости Васар-Кхелли (Фаранз-Кхелли), в названии которой представлено осет. Фарн, войском евреев (Чокаев К. З. 1987. С. 106-107; 2011. С. 67-73). Некоторые исследователи полагают пребывание в Алании еврейских купцов и стеклодувов (Кузнецов В. А. 1992. С. 136-137, 166; Ковалевская В. Б. 2003. С. 61). Несомненно, с официальным принятием Хазарией иудаизма в государстве появились и собственно евреи.

Была предпринята и попытка выделения хазарско-иудейского наследия в традиционной культуре карачаевцев (Каракетов М. Д. 1997. С. 103-110). Если и принимать предложенные сопоставления, то обращает на себя внимание тот факт, что они полностью идут мимо предположительно отмечавшихся иудейских реликтов в осетинской традиции (Туаллагов А. А. 2010. С. 3-9). Поэтому в отношении данного наследия карачаевцев следует признать его зависимость от истории их тюркоязычных предков. Кроме того, попытки представить алан изначально тюркоязычным народом, вплоть до выдумки самоназвания карачаевцев «аланлы» («аланы»), объявления «белых гуннов» создателями Нартовского эпоса, искусственного определения «древнекарачаевского общества» «хонскими алано-каварами» следует отвергнуть как квазинаучные.

Определение «жид», «жидовин», для которого также отрицается пейоративное значение (Петрухин В. Я., Раевский Д. С. 2004. С. 337), в русской традиции могло обозначать, например, и язычника, отождествляться с язычеством, что более приемлемо в отношении и к самому аланскому имени. Как объективно отмечали исследователи, для русского православия было характерно рассматривать все неправославное, включая иудаизм, ислам, католичество, протестантизм, как «чужую веру», безбожие, аналогичное русскому язычеству. Поэтому, с другой стороны, языческое могло отождествляться с любой иной, неправославной монотеистической религией, могло определяться и как «жидовское» (Срезневский И. И. 1893. Стб. 871; Успенский Б. А. 1996. С. 348, 349, 373, сн. 25; Живов В. М. 2002. С. 470-471; Васильев М. А. 1995. С. 15-20; 1999. С. 47-53).

Оценка летописного обращения к Амбалу, как вполне справедливо было отмечено (Петрухин В. Я. 2011. С. 253, сн. 4), не должно восприниматься столь прямолинейно. В летописях на месте обращения к Амбалу Ясину представлено также «еретик», «изверг», «враг». Следует, видимо, полагать, что за всеми этими обращениями стоит эмоциональная оценка поступка как преступного и богопротивного с позиций православного христианства. В подобной ситуации обращение «жидовин» звучит как синоним, например, к «нехристь», совершенно не означающему, что кто-то не является в реальности христианином, но оценивает его поведение как нехристианское. Некоторые исследователи вполне справедливо определяли такое положение. Но, видимо, для «подстраховки» не отказывались и от возможного конфессионального обозначения Амбала (Стефанович П. С. 2008. С. 76, сн. 18), что неверно. В контексте приведенных наблюдений вполне допустимы и заслуживают внимания и другие решения (Бубенок О. Б. 2004. С. 7; Межжеріна Г. В. 2014. С. 49), учитывая общие характеристики участников заговора (Межжерина Г. В. 2007. С. 187-188). Заметим, что обращение к Амбалу «еретик» не подвигает исследователей к поиску возможности приписывания ему принадлежности к какому-то еретическому направлению, приверженности некой ереси.

Отмечавшаяся «отрицательная коннотация» обращения, наглядно усугубляющая вину деяния Амбала Ясина, возможно, была еще и дополнительно или изначально продиктована именно идейной обработкой реального исторического события за счет библейских мотивов и образов. Заметим, что в летописях нет никакого обращения к Амбалу Ясину, ни укора, ни призыва, как к христианину, что могло бы трактоваться в пользу его приверженности традиционной религии аланов. Как уже отмечалось, в эту пользу говорит и само имя Амбал. Но в русской истории, впрочем, как и во многих других, включая аланскую, известны многие примеры фигурирования христианских персонажей под нехристианскими именами, когда мирское имя было более известно, чем крестильное. Поэтому и отсутствие соответствующего обращения не может рассматриваться строго как свидетельство нехристианского вероисповедания.

Совсем недавно некоторыми исследователями (Членов М. А. 2015) были приведены следующие наблюдения:

«Заслуживает упоминания также почти анекдотическое упоминание в русских летописях некоего выходца из Волжской Булгарии по имени Амбал (или Анбал) Ясин, которого также называли Амбал Жидовин. В отличие от всех прочих упоминаний о евреях того времени Амбал и его спутник Офрем Моизич появились во Владимиро-Суздальском княжестве и прославились как участники заговора против князя Андрея Боголюбского и его убийства в 1174 г. Во Владимире оба этих сомнительных еврея были в качестве чужестранцев, и ничто не указывает на возможность существования в северо-восточной Руси организованной еврейской общины. Прозвище Ясин указывает на алано-осетинскую связь этого персонажа. Каган Иосиф упоминает, что часть алан приняли иудейскую веру. Веком позже Плано Карпини, проезжая в монгольскую ставку, перечисляет завоеванные монголами народы, среди которых Comani Brutachi, qui sunt Iudii, т. е. «команы брутахи, которые суть иудеи» (Плано Карпини § II). Под «брутахами» некоторые комментаторы этого текста понимают буртасов, ираноязычный или финноязычный народ, обитавший в бассейне Северского Донца, Верхнего Дона и Среднего Поволжья в IX-XIII вв. Все эти туманные упоминания об аланах, аварах из Челарево, кайбарах-иудеях, брутахах, сомнительные данные о талмудической терминологии в вокабулярии чувашского язычества, Амбал и Офрем Моизич и пр. все вместе могут рассматриваться как намеки на то, что иудаизм в Восточной Европе до монгольского завоевания не ограничивался только хазарами».

Данные наблюдения достаточно показательны в плане демонстрации нечеткости представлений по интересующему нас вопросу. Нет никаких данных, позволяющих твердо утверждать связь Амбала Ясина с Волжской Булгарией. Ни в одном источнике он не назывался Амбал Жидовин. Офрем Моизич никогда не определялся как его спутник. Само по себе включение сведений об Амбале в ряд полагаемых упоминаний недопустимо без отдельного их исследования. В целом, сложно понять суть замеча-

ния о «почти анекдотическом упоминании в русских летописях» Амбала Ясина. Единственным не вызывающим возражение положением в данной пространной цитате остается только то, что «прозвище Ясин указывает на алано-осетинскую связь этого персонажа».

П. Г. Бутков пояснял, что «имя Анбала и теперь употребляется у Осетинцев» (Бутков П. 1825. С. 332, сн. 20). В. Ф. Миллер еще до своей работы над Зеленчукской надписью, в третьей части «Осетинских этюдов», обратил особое внимание на сведения Лаврентьевской летописи об Амбале Ясине: «Под 1175 годом, в Лаврентьевском списке, в рассказе об убиении Андрея Боголюбского, упоминается в числе убийц Анбалъ ясинъ ключникъ. Отметим, что имя Анбалъ чисто осетинское: Änбал или ämбал значит товарищ, спутник» (Миллер В. Ф. 1992. С. 566). Следует указать, что Зеленчукская эпитафия датируется XI-XII вв., т. е. оказывает хронологически близкой ко времени Амбала Ясина. Таким, образом, мы можем констатировать, что в то время данное имя было представлено в двух формах Амбал и Анбал, как и соответствующая лексема в современных диалектах осетинского языка, в том числе, в обоих вариантах в дигорском диалекте. Возможно, в этом заключается и причина фиксации в русских летописях имени ключника князя в формах Амбалъ и Анъбалъ/Анбалъ. Заметим, что попытка прочитать имя Анбал на материалах Маяцкого городища (Турчанинов Г. Ф. 1990. С. 88), крайне неубедительна.

Вместе с тем, были высказаны и некоторые замечания в отношении работы В. Ф. Миллера. И. Г. Добродомов писал: «Уже Вс. Ф. Миллер (вероятно, вслед за П. Г. Бутковым) сопоставил имя этого ключника-ясина Анбалъ (точнее Анъбалъ) в Лаврентьевской летописи с осетинским «änбал или ämбал» – «товарищ, спутник», что и было воспринято последующими исследователями, хотя фактически первым на осетинские связи имени Анбал-Амбал в общей форме указывал еще в 1825 году П. Г. Бутков: «Имя Анбала и теперь употребляется у Осетинцев» (Северный архив, 1825, № 4, с. 332), однако на П. Г. Буткова В. Ф. Миллер не сослался, как и впоследствии мало кто ссылался на В. Ф. Миллера» (Добродомов И. Г. 1993. С. 132-133).

Для нас в данном случае важно высказать два замечания. Во-первых, показательным является фиксация П. Г. Бутковым факта наличия именно личного имени Æнбала в осетинском ономастиконе (Бутков П. 1825. С. 332, прим. 20; Готье Ю. В. 1927. С. 46; Козловский И. П. 1928. С. 67, сн. 3), что до сих пор не учитывается исследователями. Во-вторых, В. Ф. Миллер не задействовал в своем исследовании данное замечание П. Г. Буткова, как и последующие исследователи, указывавшие не на осетинское личное имя Æнбал, а на осетинское (иронское) родовое имя Æмбалтæ. Поэтому более объективно полагать, что В. Ф. Миллер, как и его последователи в вопросе изучения Зеленчукской надписи, не был знаком с данным замечанием П. Г. Буткова, о чем свидетельствуют и разные основания для выводов исследователей.

В отношении имени Амбала Ясина было также предположено, со ссылкой на консультацию В. И. Абаева, следующее: «Анбал», может быть, не имя собственное, но сохраненное как прозвище осетинское слово «товарищ», т. е. «анбал-ясин» значит буквально «приближенный ясин» (Воронин Н. Н. 1963. С. 86, сн. 32; 2007. С. 301, сн. 10). Данное предположение представляется сомнительным в силу отсутствия фактического обоснования в свою пользу. Возможно, здесь сказалось некоторое недопонимание консультации.

Предполагалось вероятным и второе решение, что «амбал» означает и «грузчик», «носильщик», т. е. оно определяет «первоначальную профессию боголюбского осетина» (Воронин Н. Н. 1963. С. 86, сн. 32). Но его следовало изначально отклонить в виду совершенно иного происхождения (Абаев В. И. 1958. С. 135, сн. 1; Добродомов И. Г. 1993. С. 136-148, 150, сн. 17). В то же время, учитывая некоторые трудности (Тохтасьев С. Р. 2005. С. 88-89, сн. 160), осетинская лексема æмбал/æнбал имеет весьма прозрачную иранскую этимологию (Абаев В. И. 1958. С. 135; Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. 2007. С. 348). Кроме того, признание соответствующего имени в Зеленчукской надписи В. И. Абаевым позволяет полагать, что ему принадлежало только определение происхождения имени, а его трактовка как «приближенный ясин» была индивидуально составлена Н. Н. Ворониным.

Само определение «Анбал, родом Ясин» русских летописей не дает оснований к такой трактовке. Судя же по их материалам, Амбал достаточно долго жил и служил при дворе князя, хорошо понимал и владел русским языком. Следовательно, не могло быть недопонимания в его представлении окружающим. Само сугубо аланское происхождение «Амбал» не позволяет рассматривать его как появившееся при дворе князя прозвище. В конечном итоге, найденное граффито подтверждает его восприятие как имени. Даже если допустить возможность его происхождения как прозвища, то оно появилось вместе с его носителем и фактически выполняло функции имени. В данном случае мы также оставляем в стороне полагаемые умозрительные трактовки исследователей условий приближения Амбала Ясина к Андрею Боголюбскому, что вело к сокрытию прежнего имени и просьбе называть его «товарищем, другом» (Межжеріна Г. В. 2014. С. 49). Просьба бессмысленна для окружения, не владеющего аланским языком. Данные же Зеленчукской надписи позволяют с бóльшим основанием рассматривать Амбал как имя.

Попытка трактовать «амбал» через значение «грузчик» как должность ведающего ценным имуществом, находящимся под ключом (Гримберг Ф. Л. 1997. С. 118), т. е. представляющая еще один, возможно, независимый от только приведенного вариант «профессиональной» трактовки, исходит не только из ошибочной этимологии. В данном случае происходит ничем неоправданный поиск иностранного названия должности, четко представленной в русском «ключник». Появление параллельного названия для должности управляющего княжеским двором просто невозможно. Нет никаких исторических доказательств в пользу использования названия «амбал» в таком значении, тогда как его изначальная профессиональная (воинская) специфика многократно подтверждаема.

В конечном итоге, для нас остается важным отметить, что почти синхронное присутствие имени Амбал-Анбал в Зеленчукской эпитафии, русских летописях и граффито подтверждает его отнесение к ономастикону ираноязычных аланов, каковыми они были представлены на различных территориях Восточной Ев-

ропы. Прямой выход на данные осетинской языка, как и прямое определение некоторыми исследователями Амбала Ясина «осетином» (Петрухин В. Я. 2005. С. 149) или выходцем с Северного Кавказа, отражает саму проблему определения места обитания аланов, из среды которых мог происходить Амбал Ясин.

В интересующий нас период различные аланские группировки населяли и различные территории. Можно согласиться с отрицательным отношением исследователей к «волошской» версии происхождения Амбала Ясина. У В. Н. Татищева она сопряжена с данными о проживании ясов между Днепром и Дунаем, что рассматривается некоторыми исследователями как анахронизм (Малахов С. Н. 1992. С. 129). Вместе с тем, В. Н. Татищев отмечает и проживание ясов на Дону и Северском Донце, где знает и город Ясы, в районе расселения половцев, полагая их приход с запада (Татищев В. Н. 1962. С. 167-168, 272; 1963. С. 77, 131, 241, 260). Положение о приходе ясов с запада ничем не обосновано (хотя вряд ли стоит категорично отрицать возможность обитания там некоторой части аланов), а приводимые сведения о приводе Ярополком Владимировичем с Северского Донца себе в жены дочери ясского князя, казалось бы, должны были сделать более вероятной «донскую» версию, что не происходит. Таким образом, «волошская» версия является лишь субъективным предпочтением.

Некоторые авторы также полагали, что Анбал был выходцем из Ясс, а потому он был назван «Яссин», хотя такой формы, как мы знаем, нет ни в одной летописи. Соответственно и предполагаемая вторая супруга Андрея Боголюбского Ясыня также определялась как уроженка г. Ясс (Хмыров М. Д. 1863. С. 43, 47). Если учесть аналогичное решение о предполагаемом ясском происхождении Марии, супруги Всеволода «Большое Гнездо», как молдаванки из г. Ясс (Хмыров М. Д. 1870. № 129), то Анбал также должен представляться молдаванином. Видимо, не стоит и говорить об ошибочности таких представлений.

Кроме Северного Кавказа аланы населяли, например, Крым. Крупная группировка аланов в VIII в. появляется на Дону, Тихой Сосне, Северском Донце и Осколе, оставив после себя памятники лесостепного варианта салтово-маяцкой культуры. Исследовате-

ли по-разному определяли причины (эпидемия, климатические изменения и т. д.) такого массового передвижения на север аланов Северного Кавказа (Плетнева С. А. 1967. С. 91). Некоторые из этих или иных причин (Рунич А. П. 1988. С. 19; Плетнева С. А. 2003. С. 53; Михеев В. К. 1985. С. 97; 2004. С. 89; Тортика А. А. 2006. С. 131-133, 202-204; Комар А. В. 2010. С. 188-189; 192; Бубенок О. Б. 2008. С. 46-47; 2014. С. 58-59), как представляется, могли совокупно или дополнительно стимулировать самих аланов к миграции.

Но сегодня, при сохраняющейся проблематичности (Калинина Т. М. 2007. С. 95-96; Петрухин В. Я. 2014. С. 130-131), наиболее вероятным среди исследователей считается решение, что данное переселение происходило в рамках политики Хазарского каганата. Таким способом каганат обеспечивал охранение своих северо-западных рубежей, а также контроль здесь над торговыми путями и поддержание даннической зависимости иноэтничного населения. С другой стороны, каганат мог одновременно добиваться ослабления северокавказских аланов на их родине, в условиях установления собственного контроля на данных территориях и противостояния с арабами (Тортика А. А. 2006. С. 204). Вместе с тем, было сделано интересное наблюдение о поселении аланов на новых местах, очень напоминающих по ландшафту их северокавказскую родину, о сооружении городищ на месте прежних скифских (Плетнева С. А. 1960. С. 7, 9; 1986. С. 42), что может быть сопоставлено и с иными наблюдениями (Туаллагов А. А. 2011. С. 396-397).

Переселившиеся на север аланы, возможно, частично и представители иных северокавказских этносов (Плетнева С. А. 1986. С. 42; Михеев В. К. 2004. С. 88-89; Аксенов В. С. 2012, с. 208-219; Аксенов В. С., Хорунжая М. В. 2012. С. 75; Комар А. В. 2010. С. 188; Бубенок О. Б. 2014. С. 34-61), вступали здесь в различные, тесные отношения, включающие брачные и иные, не только с многочисленным тюркским населением, но, например, и со славянским и финно-угорским населением (Плетнева С. А. 1986. С. 43; 1999. С. 46-49; 2003. С. 57-58; Тортика А. А. 2002. С. 147; 2006. С. 344, 375; Петрухин В. Я., Раевский Д. С. 2004. С. 207; Пе-

трухин В. Я. 2009. С. 209-210; 2014. С. 127-128; Аксенов В. С. 2006. С. 19-20, 23; 2007. С. 63-65; 2007а. С. 46-47; Прокофьев Р. В. 2002; 2007. С. 215-239; Аксьонов В. С. 2003. С. 95-102; Аксенов В. С., Лаптев А. А. 2009. С. 242-258; Колода В. В. 2008. С. 125-134; 2009. С. 232-237). Предполагается и более раннее переселение части аланов или отдельно небольшой части аланских гончаров (гончаров из Алании? – А. Т.) далее на запад (Мінаєва Т. М. 1961. С. 119-128; Бубенок О. Б. 2005. С. 9; Володарець-Урбанович Я. В. 2012. С. 134-135; Тентюк И. 2009. С. 225-229). Впоследствии, не исключено, могло происходить подчинение групп аланов под власть русских князей и передвижение уже в их владения (Костомаров Н. 1872. С. 186; Ляскоронский В. Г. 1903. С. 266; 1907. С. 6, 7; Лихачев Д. С. 1950. С. 311; Плетнева С. А. 1975. С. 170-171; Сахаров А. Н. 1982. С. 99-100; Бубенок О. Б. 1997. С. 120; 2002. С. 26; Шевченко Ю. Ю. 2006. С. 91-92).

Одним из северокавказских центров, откуда происходил уход на север аланов около середины VIII в., являлась Кисловодская котловина. Собственно, упоминание в русских источниках ясов ограничено именно районами Северного Кавказа или Дона. В X в. потомки аланов вернулись на Северный Кавказ, в том числе, на территорию Кисловодской котловины (Милорадович О. В. 1963. С. 99-100). Как полагают исследователи, вовлечение аланских племенных образований в жизнь Хазарского каганата катализировало социальные процессы в аланском обществе, которое на период своего возвращения находилось уже на иной ступени своего развития (Коробов Д. С. 2014. С. 540).

Возможно, возвращение было связано с антихазарским восстанием в начале X в., в котором участвовали донские асы. Восстание, согласно данным Кембриджского документа, было подавлено северокавказскими аланами по заключении мира с хазарами. Данное переселение могло официально для хазаров представляться со стороны аланов как наказание и усиление контроля над побежденными. Сами же аланы преследовали цель своего усиления за счет возвращения на родину большой части собственного населения с целью добиться в будущем независимости. Все эти изменения происходили в условиях еще и хазаро-русского про-

тивостояния, печенежской агрессии, что могло и использоваться правителем аланов, а также учитываться самими асами.

Возможно, усиление Алании вскоре и привело к ее неудачному восстанию в 932 г. против хазаров, инспирированному Византией. Но восстание могло рассматриваться в Алании и с позиций собственных, обозначенных выше интересов, а ее реальное усиление привело к примирению со стороны победившей на время Хазарии. Такое решение представляется более вероятным, чем предложенное другими исследователями (Кузнецов В. А. 1997. С. 167; 2003. С. 169), несколько путающимися в сообщениях источников. Уже в 943 г. аланы и хазары выступают союзниками русов в их походе на Бердаа (Половой Н. Я. 1961. С. 90-105), а в 965 г. тюрки-огузы наносят тяжелый удар по Хазарии, чей разгром довершает киевский князь Святослав, нанесший также поражение ясам и касогам (Гадло А. В. 1979. С. 207; Shapira D. D. Y. 2008. P. 28-29; Бубенок О. Б. 2011. С. 129). Наступает эпоха полной независимости Алании.

Исследователи обращали внимание на указание Ю. Клапрота на переселение алан-ясов на Дон с Кавказа со ссылкой на некие грузинские источники (Кузнецов В. А. 1969. С. 297; 1992. С. 161). Насколько можно полагать, речь шла о сообщении Я. Потоцкому, полученному от архимандрита Гайоса Такаова 25 ноября 1797 г. в Моздоке, о том, что грузинам давно известно, что осы, живущие на севере Кавказских гор, ушли на Дон, вытесненные хазарами. Данное сообщение было прокомментировано Ю. Клапротом при издании труда Я. Потоцкого (Potocki J. 1829. P. 166-167; Соснина Е. Л. 2003. С. 72). Сам Ю. Клапрот в своей работе указывал на собственно осетинские сведения о приходе народа с Дона (Klaproth J. 1812. S. 67; Осетины глазами… 1967. С. 109).

М. Вагнер, после своего путешествия по Северному Кавказу в 1843-1846 г., сообщал о сведениях осетин о переселении их предков в горы Кавказа из какой-то другой земли (Осетины глазами… 1967. С. 277). О переселении осетин с Дона на Кавказ сообщал А. Гакстгаузен в 1857 г. со ссылкой на некие грузинские летописи. По осетинским представлениям, источником которых для А. Гакстгаузена были южные осетины, их предки пришли через горы

с севера, вытесненные другими народами, ранее занимая страну, которую теперь занимают черкесы (Гакстгаузен А. 1857. С. 93). Е. Зичи в 1897 г. указывал, что, согласно собственным преданиям осетин, они пришли с Дона (Осетины глазами… 1967. С. 287).

Вполне допустимо решение, что данные сообщения связаны с реальным переселением части аланов на север (возможно, как полагают, и на юг, в горную зону Северного Кавказа), где они оставили памятники лесостепного варианта салтово-маяцкой культуры, а впоследствии с возвращением части их потомков на родину предков на Северном Кавказе (Кузнецов В. А. 1969. С. 297; 1992. С. 161; Гадло А. В. 1994. С. 22; Соснина Е. Л. 2003. С. 72, 125-126; Албегова З. Х. 2012. С. 206-209). Возможно, с теми далекими событиями следует сопоставить еще одно краткое осетинское предание, на которое пока не обратили внимание исследователи: «Старики, бывало, говорили, что грузинские князья, мол, пришли в Зруг и прислали в Тиб человека, вы, говорит, должны подчиняться нам. Жители им сказали: «Мы вам не станем подчиняться, мы будем подчиняться русским, потому что наши предки пришли оттуда» (Бекоев Д. Г. 1977. С. 30-31).

Но заметная часть аланского населения (асы) продолжала оставаться на севере. Как минимум, часть этого населения уже исповедовала христианство. Именно из их среды могла происходить, например, Елена, дочь ясского князя, на которой женился русский князь Ярополк Владимирович после удачного похода на половцев Северского Донца в 1116 г. Она прожила долгую жизнь с мужем, ставшим Владимирским князем (ПСРЛ. 1846. С. 128; 1843. С. 7-8, 21, 291; 1856. С. 24; 1862. С. 150, 168; Приселков М. Д. 1950. С. 206-207; Кулаковский Ю. А. 2000. С. 190-191). Следует согласиться со следующим решением, прилагая его и к затронутой нами теме: «Видимо, эти асы – те самые ясы, о которых писал русский летописец под 1116 г., размещая их на берегах Северского Донца. Вероятно, они так и остались там – на «нейтральных» русско-половецких территориях, никогда, естественно, не принимая никакого участия во враждебных действиях против русских княжеств и потому ни разу после начала XII в. и не упомянутые летописью. Однако этнически и территориально это

была вполне реальная общность…» (Плетнева С. А. 2010. С. 192). Видимо, нельзя исключать, что Амбал Ясин был выходцем из среды ираноязычных асов-аланов, с которыми связаны памятники салтово-маяцкой культурно-исторической общности. Он мог оставаться как приверженцем традиционной религии своего народа, так и быть христианином, что соответствовало положению среди его соплеменников.

Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.-Л., 1958. Т. I.

Адрианов С. А. Указатель к первым осьми томам Полного Собрания Русских Летописей, изданных Императорскою Археографическою Комиссиею. Отдел второй. Указатель географический. (А-Ѳ). СПб., 1907.

Аксенов В. С. К вопросу о славяно-салтовских контактах в бассейне Северского Донца // Історико-культурні надбання Сіверщини у контексті історії України (Матеріали п'ятої науково-практичної конференції). Глухів, 2006.

Аксенов В. С. К вопросу о контактах полукочевого и оседлого населения VIII-начала X вв. в бассейне Северского Донца (по материалам женских украшений из захоронений салтовского времени) // XI сходознавчі читання им. Крымського. Тези доповідей міжнародної конференції, м. Київ, 7-8 червня 2007 р. Київ, 2007.

Аксенов В. С. К вопросу о характере контактов алано-болгар Подонцовья с населением Волго-Окского междуречья и Прикамья хазарского времени // Сіверщина в контексті історії України (Матеріали шостої науково-практичної конференції). Суми, 2007а.

Аксенов В. С. Наборы металлических украшений с ранних памятников салтово-маяцкой культуры Харьковщины (этнический аспект) // Восточноевропейские древности: сборник научных трудов. Воронеж, 2012.

Аксенов В. С., Лаптев А. А. К вопросу о славяно-салтовских контактах (на примере катакомбы № 93 могильника у с. Верхний Салтов) // Старожитності. Харків, 2009. Вип. 8.

Аксенов В. С., Хорунжая М. В. Наборы личных украшений населения лесостепного варианта салтово-маяцкой культуры (этнический аспект) // Проблеми історії та археології України: Матеріали VIII Міжнародної наукової конференції (Харків, 9-10 листопада 2012 р.). Харків, 2012.

Аксьонов В. С. Сидяче поховання з аланьского катакомбного могильника біля с. Верхній Салтів // Археологічний літопис Лівобережної України. Полтава, 2003. Ч. 2.

Албегова З. Х. Забытое сказание о нартах (к вопросу о миграциях алан в эпоху Хазарского каганата) // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: Сборник научных трудов. Владикавказ, 2012.

Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003.

Бабаев С. К. К вопросам истории, языка и религии балкарского и карачаевского народов: историко-этнографические очерки. Нальчик, 2000.

Берхин И. Андрей Боголюбский и евреи // Восход. Журнал Учено-Литературный и Политический. СПб., 1883. Июль-Август.

Бекоев Д. Г. Иронский диалект осетинского языка. Цхинвали, 1985.

Бубенок О. Б. Дані письмових джерел про поширення іудаїзму серед аланів у хозарський і післяхозарський періоди // Східний світ. Київ, 2004. № 2.

Бубенок О. Б. Питання взаємовідносин між аланами середньовічними номадами Євразії в роботах східноєвропейських та західних дослідників // Східний світ. Київ, 2006. № 4.

Бубенок О. Б. Ясы и бродники в степях Восточной Европы (VI-начало XIII вв.). Киев, 1997.

Бубенок О. Б. Етнічний склад осілого населення причорноморських степів наприкінці X-початку XIII ст. // Україна в Центрально-Східній Европі (з найдовніших часів до XVIII ст.). Київ, 2002. Вип. 26.

Бубенок О. Б. Протоболгари і сармато-алани наприкінці V-VII ст. // Східний світ. Київ, 2005. № 4.

Бубенок О. Б. Хазары и мятежная Асия (к вопросу о хазаро-аланских взаимоотношениях) // Проблемы еврейской истории. Ч. I. Материалы научных конференций Центра «Сэфэр» по иудаике 2007 года. Памяти Профессора Джона Дойла Клира. М., 2008.

Бубенок О. Б. Прозелиты в хазарском каганате: исторический обзор по вопросу позиций иудаизма в хазарском обществе // Українська оріенталістика. Спеціальний випуск з юдаїки. Київ, 2011.

Бубенок О. Б. Касоги на юго-западных границах Хазарского каганата // Хазарский альманах. Київ-Харків, 2014. Т. 12.

Бутков П. О браках князей Русских с Грузинками и Ясынями, в XII веке // Северный Архив. СПб., 1825. Ч. XIII. № IV.

Васильев М. А. «Хорс жидовин»: древнерусское языческое божество в контексте проблем Khazaro-Slavica // Славяноведение. М., 1995. № 2.

Васильев М. А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира. М., 1999.

Вернадский Г. Киевская Русь. М., 2015.

Виноградов В. Б. Через хребты веков. Грозный, 1971.

Виноградов В. Б., Голованова С. А. Страница русско-кавказских отношений XII века // ВИ. М., 1982. № 7.

Войтович Л. Княжа доба: портрети еліти. Біла Церква, 2006.

Володарець-Урбанович Я. В. Витоки та подальша доля канцерської традиції // Старожитності Лівобережного Подніпров'я – 2012 = Antiquities of the Dnieper Left Bank Regions – 2012: збірник наукових праць. Київ-Полтава, 2012.

Воронин Н. Н. «Повесть об убийстве Андрея Боголюбского» и ее автор // История СССР. М., 1963. № 3 май-июнь.

Воронин Н. Н. Андрей Боголюбский. М., 2007.

Гаглойти Ю. С. Аланы и вопросы этногенеза осетин. Тбилиси, 1966.

Гадло А. В. Страна Ихран (Ирхан) дагестанской хроники «Дербент-наме» // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984.

Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа IV-X вв. Л., 1979.

Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа X-XII вв. СПб., 1994.

Гакстгаузен А. Закавказский край. Заметки о семейной и общественной жизни и отношениях народов, обитавших между Черным и Каспийским морями. Путевые впечатления и воспоминания. СПб., 1857. Ч. II.

Георгиевский В. Святой Благоверный Великий Князь Андрей Боголюбский. Владимир, 1894.

Готье Ю. В. Ясы-Аланы в ранней русской истории // Известия Таврического Общества Истории, Археологии и Этнографии (бывш. Таврической Ученой Архивной Комиссии). Симферополь, 1927. Т. I (58-й).

Гримберг Ф. И. Рюриковичи или семисотлетие «вечных» вопросов. М., 1997.

Гримберг Ф. И. Две династии: Вольные исторические беседы. М., 2000.

Грищенко А. Наименование евреев в древнерусских антииудейских сочинениях: к истории экспрессивности этнонима жидове // Научные труды по иудаике. Материалы XVIII Международной ежегодной конференции по иудаике. Т. I (Академическая серия. Вып. 34). М., 2011.

Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. Київ, 1992. Т. 2.

Гутнов Ф. Х. Аристократия алан. Владикавказ, 1995.

Гутнов Ф. Субъективные заметки по древней и средневековой истории Осетии // Дарьял. Владикавказ, 2004. № 4.

Гутнов Ф. Х. Аланы. Научно-популярные очерки истории. М., 2009.

Гутнов Ф. Х. Аланы. Научно-популярные очерки истории. Владикавказ, 2011.

Гутнов Ф. Х. Скифы и аланы. Владикавказ, 2014.

Дадианова Т. В. Икона «Толгская Богоматерь» – трофей из Алании // Наука и общество: проблемы и перспективы развития. Материалы I Межрегиональной научно-практической конференции научно-педагогических и практических работников. Ярославль, 2014.

Данилевский И. Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII-XIV века): Курс лекций. М., 2001.

Данилевский И. Н. А был ли казус? Некоторые размышления об одной переработке, которой, вероятно, никогда не было… // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории. М., 2003. № 5.

Дзанагова Л. В., Кесаева Р. Э. Присоединение Центрального Кавказа к России и его прогрессивные последствия для социально-экономического и духовного развития горских народов // Вестник СОГУ. Владикавказ, 2010. № 4.

Добродомов И. Г. Об одном алано-буртасском имени в эпитафиях волжских булгар XIV века // Ономастика и эпиграфика средневековой Восточной Европы и Византии. М., 1993.

Еврейская Энциклопедия. Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб., 1906. Т. II. Алмогады-Арабский язык (с приложением двух карт и иллюстраций).

Еремин И. П. Литература Древней Руси (этюды и характеристики). М.-Л., 1966.

Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М., 2002.

Жития русских святых. В 2 томах. Том 2: Март-август. М., 2011.

Иловайский Д. И. Становление Руси. М., 2003.

Иоанн (Снычев) митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский. Самодержавие духа: Очерки русского самосознания. М., 2007.

Калинина Т. М. А. А. Тортика. Северо-Западная Хазария в контексте истории Восточной Европы (вторая половина VII-третья четверть X вв.). Харьков, 2006. 560 с. // Славяноведение. М., 2007. № 5.

Кандель Ф. Очерки времен и событий из истории российских евреев (До второй половины восемнадцатого века). Иерусалим, 1998. Т. 1.

Кандель Ф. Евреи России. Времена и события. История евреев Российской империи. Иерусалим-М., 2014.

Каракетов М. Д. Хазарско-иудейское наследие в традиционной культуре карачаевцев // Вестник Еврейского университета. М., 1997. № 1 (14).

Карамзин Н. М. История государства Российского. СПб., 1818. Том III.

Карсанов А. Н. Ясыня из Волжской Булгарии // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 6. Ч. II. М., 1994.

Книга Степенная Царскаго Родословия, Содержащая Историю Российскую с Начала Оныя до Времен Государя Царя и Великаго Князя Иоанна Васильевича, Сочиненная Трудами Преосвященных Митрополитов Киприана и Макария, А напечатанная под смотрением Коллежскаго Советника, и Императорской Академии наук, також и разных Иностранных Академий, и Вольнаго Економическаго и Российскаго Вольнаго же Собрания Члена Герарда Фридерика Миллера. М., 1775. Ч. I.

Ковалев А., Убийство Андрея Боголюбского и его освещение в памятниках летописания // Электронный журнал Scriptorium: гісторыя старажытнага свету: сярэдніх вякоў. Мінск, 2010. № 2 (6) [сайт] URL: http:// elib.bsu.by/handle/123456789/91494.

Ковалевская В. Б. Историко-археологические свидетельства разработки серебро-свинцовых руд горной Осетии в раннем средневековье // Северный Кавказ и кочевой мир степей Евразии: IV «Минаевские чтения» по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа: Тезисы докладов межрегиональной научной конференции (24-26 апреля 2003 г.). Ставрополь, 2003.

Козловский И. П. Тмутаракань и Таматарха – Матарха – Тамань // Известия Таврического Общества Истории, Археологии и Этнографии (бывш. Таврической Ученой Архивной Комиссии). Симферополь, 1928. Т. II (59-й).

Кокиев Г. Очерки по истории Осетии. Владикавказ, 2011. Ч. I.

Колесов В. В. Повесть об убиении Андрея Боголюбского. Комментарии // Библиотека литературы древней Руси. СПб., 1997. Т. 4: XII в. [сайт] URL: lib²/pushkinskijdom.ru/tebid-4937.

Колода В. В. О проявлении этнического синкретизма в среде лесостепного

салтовского населения (на примере материала раскопа-4 селища Коробовы Хутора) // Древности 2006-2008. Харьков, 2008.

Колода В. В. Влияние хазаро-арабо-византийских отношений на контакты славян Руси с населением Хазарии // Международные отношения в бассейне Черного моря в скифо-античное и хазарское время. Сборник статей по материалам XII международной научной конференции. Ростов-на-Дону, 2009.

Комар А. В. К дискуссии о хронологии раннесредневековых кочевнических памятников Среднего Поволжья // Культуры евразийских степей второй половины I тысячелетия н. э. (вопросы межэтнических контактов и межкультурного взаимодействия). Саратов, 2010.

Коробов Д. С. Система расселения алан Центрального Предкавказья в I тыс. н. э. (ландшафтная археология Кисловодской котловины). Т. 1. Дисс. … докт. ист. наук. 07.00.06. М., 2014.

Костомаров Н. Исторические монографии и исследования. СПб., 1872. Том первый.

Костомаров Н. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Спб., 1907. Том первый: Господство дома св. Владимира. X-XVI-ое столетия.

Кривошеев Ю. В. Андрей Боголюбский и его окружение (три этюда) // Исследования по русской истории. Сборник статей к 65-летию профессора И. Я. Фроянова. СПб.-Ижевск, 2001.

Кривошеев Ю. В. Гибель Андрея Боголюбского: историческое расследование. СПб., 2003.

Кузнецов А. А. Сведения источников XV-XVII веков об участии в убийстве Андрея Боголюбского его жены // Исследования по источниковедению истории России (до 1917 г.). К 80-летию члена-корреспондента РАН В. И. Буганова: сборник статей. М., 2012.

Кузнецов А. А. Жена Всеволода Большое Гнездо: ясское (аланское) или чешское происхождение? // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Нижний Новгород, 2016. № 2.

Кузнецов В. А. С. А. Плетнева. От кочевий к городам. Салтово-маяцкая культура. МИА СССР, № 142, М., 1967, 196 стр. текста, 50 рисунков+6 таблиц // СА. М., 1969. № 2.

Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Орджоникидзе, 1984.

Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Владикавказ, 1992.

Кузнецов В. А. Иранизация и тюркизация центральнокавказского субрегиона // Памятники предскифского и скифского времени на юге Восточной Европы. М., 1997.

Кузнецов В. А. Эльхотовские ворота в X-XV вв. Владикавказ, 2003.

Кулаковский Ю. А. Избранные труды по истории аланов и Сарматии. СПб., 2000.

Кулик А. Евреи древней Руси: источники и историческая реконструкция // Ruthenica. Київ, 2008. Т. VII.

Кулик А. Евреи древней Руси: источники и историческая реконструкция // История еврейского народа в России. От древности до раннего Нового времени. М.; Иерусалим, 2010. Т. 1.

К(учкин) В. А. 17. Летописное повествование об убиении кн. Андрея Боголюбского // Письменные памятники истории Древней Руси. Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания: Аннотированный каталог-справочник. СПб., 2002.

Летописец Переяславля-Суздальскаго, составленный в начале XIII века (между 1214 и 1219 годов), издан К. М. Оболенским. М., 1851.

Лимонов Ю. А. Владимиро-Суздальская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1987.

Лихачев Д. С. Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.-Л., 1947.

Лихачев Д. С. Статьи и комментарии // Повесть временных лет. М.-Л., 1950. Ч. 2. Приложения.

Ляскоронский В. История Переяславльской земли с древнейших времен до середины XIII века. Монография. Київ, 1903.

Ляскоронский В. Г. Русские походы в степи в удельно-вечевое время и поход кн. Витовта на татар в 1399 году. СПб., 1907.

Мазур А. Б., Черкасов В. В. Ю. В. Кривошеев. Гибель Андрея Боголюбского: историческое расследование. СПб. Издательский дом СПГУ. 2003. 240 с. // ВИ. М., 2006. № 5.

Малахов С. Н. Ясская «генеалогия» сына Андрея Боголюбского и проблема русско-аланских связей в XII в. // Аланы и Кавказ. ALANICA-II. Владикавказ, Цхинвал, 1992.

Малахов С. Н. Аланский антропоним в «Житии Трифона Вятского» // Из истории народов Северного Кавказа: Сборник научных статей. Ставрополь, 2002. Вып. 5.

Малахов С. Н. Алания и Византия: Источниковедческие аспекты политических и церковных связей: избр. ст. М., 2015.

Межжерина Г. В. Социально-этический портрет кн. Андрея Боголюбского и его оппозиционеров в восточнославянских письменных источниках XI-XIII вв. // Европейские языки: историография, теория, история, методика. Межвузовский сборник научных работ. Елец, 2007. Вып. 6.

Межжеріна Г. В. Концептуалізація образів зрадників у «Повісті про вбивство Андрія Боголюбського» (субстантивно-ад'єктивний аспект) // Мовознавство: науково-теоретичний журнал. Київ, 2014. № 5.

Миллер В. Ф. Древне-осетинский памятник из Кубанской области // МАК. М., 1893. Вып. III.

Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.

Милорадович О. В. Раскопки средневекового городища Верхний Джулат (1961 г.) // КСИА. М., 1963. Вып. 96.

Мінаєва Т. М. Кераміка балки Канцирка в світлі археологічних досліджень на Північному Кавказі // Археологія. Київ, 1961. Т. XIII.

Мининкова Л. В. Рец. на: Кривошеев Ю. В. Гибель Андрея Боголюбского. Историческое расследование. СПб.: Изд. дом СПбГУ, 2003. 239 с. // Вестник Удмуртского университета. Ижевск, 2006. № 7.

Михеев В. К. Подонье в составе Хазарского каганата. Харьков, 1985.

Михеев В. К. Северо-западная окраина Хазарии в свете новых археологических открытий // Хазарский альманах. Киев-Харьков, 2004. Т. 3.

Морозова Л. Е. Роль великих княгинь в становлении русского централизованного государства // Труды Института российской истории. М., 2005. Вып. 5.

Назаренко А. В. Андрей Юрьевич Боголюбский // Православная Энциклопедия. Т. II. Алексий, человек Божий – Анфим Анхиальский. М., 2001.

Новосельцев А. П. Русь и государства Кавказа // Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.

Ногмов Ш. Б. История адыхейского народа. Составленная по преданиям кабардинцев. Нальчик, 1994.

Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII-XIX вв.). Орджоникидзе, 1967.

Пауткин А. А. «Киевская летопись» // История древнерусской литературы: Аналитическое пособие. М., 2004.

Пашуто В. Т. Особенности структуры Древнерусского государства // Новосельцев А. П., Пашуто В. Т., Черепнин Л. В., Шушарин В. П., Щапов Я. Н. Древнерусское государство и его международное значение. М., 1965.

Переферкович Н. А. Филологические заметки // Журнал Министерства Народного Просвещения. Новая серия. Ч. XLVII. СПб., 1913. Октябрь (1913. № 10. Отд. 2).

Петрухин В. Я. Древняя Русь: народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. Т. I (Древняя Русь). М., 2000.

Петрухин В. Я. Древняя Русь, IX в.–1263 г. М., 2005.

Петрухин В. Я. Хазария, Русь и славяне: становление городской сети и контроль над международными коммуникациями // Международные отношения в бассейне Черного моря в скифо-античное и хазарское время. Сборник статей по материалам XII международной научной конференции. Ростов-на-Дону, 2009.

Петрухин В. Я. «Русь и вси язици»: Аспекты исторических взаимодействий: Историко-археологические очерки. М., 2011.

Петрухин В. Я. Русь в IX-X веках. От призвания варягов до выбора веры. М., 2014.

Петрухин В. Я., Раевский Д. С. Очерки истории народов России в древности и раннем средневековье. М., 2004.

Петрухин В. Я., Сичинава Д. В. Еще раз о восточнославянском сверхсложном прошедшем, плюсквамперфекте и современных диалектальных конструкциях // Русский язык. М., 2008. № 1 (15).

Плетнева С. А. Средневековые поселения верховий Северского Донца // КСИИМК. М., 1960. Вып. 79.

Плетнева С. А. От кочевий к городам. Салтово-маяцкая культура // МИА. М., 1967. № 142.

Плетнева С. А. Половецкая земля // Древнерусские княжества XI-XIII вв. М., 1975.

Плетнева С. А. Хазары. М., 1986.

Плетнева С. А. Очерки хазарской археологии. М.-Иерусалим, 1999.

Плетнева С. А. Кочевники южнорусских степей в эпоху средневековья (IV-XIII века): Учеб. пособие. Воронеж, 2003.

Плетнева С. А. Половцы. М., 2010.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1846. Том первый. I. II. Лаврентиевская и Троицкая летописи.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1843. Том второй. III. Ипатиевская летопись.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1851. Том пятый. V. VI. Псковская и Софийская летописи.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1856. Том седьмой. VII. Летопись по Воскресенскому списку.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1862. Том девятый. VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1863. Том пятнадцатый. Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1889. Том шестнадцатый. Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1907. Том семнадцатый. Западнорусские летописи.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1908. Том двадцать первый. Первая половина. Книга Степенная Царского Родословия. Часть первая.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1910. Том двадцать третий. Ермолинская летопись.

Полное собрание русских летописей. М.; Л., 1949. Том двадцать пятый. Московский летописный свод конца XV века.

Полное Собрание Русских Летописей. М., 1965. Том тридцатый. Владимирский летописец. Новгородская вторая (архивная) летопись.

Полное Собрание Русских Летописей. Л., 1977. Том тридцать третий. Холмогорский летописец. Двинский летописец.

Полное собрание русских летописей. Л., 1989. Том тридцать восьмой. Радзивиловская летопись.

Половой Н. Я. О маршруте похода русских на Бердаа и русско-хазарских отношениях в 943 г. // Византийский временник. М., 1961. Т. XX.

Пресс-релиз Института археологии РАН. Найден список убийц князя Ан-

дрея Боголюбского. 2015: [сайт] URL: http://us10.campaign-archive1.com/?u=69c6481f5f46971ce0e875a31&id=681b5441e²&e=31dafd4565.

Приселков М. Д. Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.-Л., 1950.

Прокофьев Р. В. Алано-славянское поселение «Полное» в бассейне Северского Донца // IV Донские археологические чтения «Нижний Дон – этнические контакты». Посвящается памяти Е. И. Беспалого. Сборник докладов. Ростов-на-Дону, 2002.

Прокофьев Р. В. Поселение IX века на левобережье Северского Донца и вопрос о проникновении славян в Нижнее Подонье // Средневековые древности Дона. Материалы и исследования по археологии Дона. М.-Иерусалим, 2007. Вып. II.

Прохоров Г. М. Древнерусское летописание. Взгляд в неповторимое. М., СПб., 2014.

Пчелина Е. Г. Средневековые памятники Урсдонского ущелья. 1946 // НА СОИГСИ. Ф. 37. Оп. 1. Д. 19.

Пчелина Е. Г. Урсдонское ущелье в Северной Осетии (По поводу находки сасанидского кубка) // Труды Отдела Истории культуры и искусства Востока. Л., 1947. Т. 4.

Пчелина Е. Г. О местонахождении ясского города Дедякова по русским летописям и исторической литературе // МИА. М., 1963. № 114. Средневековые памятники Северной Осетии (Труды Северо-Кавказской экспедиции 1958-1960 гг., том II).

Пчелов Е. В. Ясская бабушка Александра Невского // Эльбрус. Нальчик, 2000. № 1 (12).

Пчелов Е. В. Русско-осетинские династические связи конца XII в. // Гербовед. М., 2000а. № 44 (6).

Р. Б. Н. Строительница и заступница царства русского. Сказание о Владимирской иконе Божией Матери // Православный Владикавказ. Владикавказ, 1998. № 24.

Радзивиловская или Кенингсбергская летопись. I. Фотомеханическое воспроизведение рукописи. СПб., 1902.

Расторгуева В. С., Эдельман Д. И. Этимологический словарь иранских языков. М., 2007. Т. 3. f-h.

Регесты и надписи. Свод материалов для истории евреев в России. (80 г.–1800 г.). Спб., 1899. Т. I (до 1670 г.).

Романова Г. Б. Нартский эпос и история осетинского народа: исторический аспект. Владикавказ, 2014.

Рунич А. П. Новые данные по древней истории Ставрополья // Материалы по изучению Ставропольского края. Ставрополь, 1988. Вып. 15-16.

Рыбаков Б. А. Русские летописцы и автор «Слова о полку Игореве». М., 1972.

Сахаров А. Н. Дипломатия Святослава. М., 1982.

Серебрянский Н. Древне-русские Княжеские Жития. (Обзор редакций и тексты). Пг., 1916. Т. 2.

Сиренов А. В. Житие Андрея Боголюбского // Памяти Андрея Боголюбского. Сб. статей. М.-Владимир, 2009.

Соловьев С. М. Сочинения в восемнадцати книгах. М., 1988. Книга II. История России с древнейших времен. Т. 3-4.

Соснина Е. Л. Ян Потоцкий и его «Путешествие в Астраханские и Кавказские степи». Пятигорск, 2003.

Сочнева Н. А. Повесть об убийстве Игоря Ольговича и «Повесть об убиении Андрея Боголюбского» в составе Лаврентьевской и Ипатьевской летописей: к вопросу о композиционном сходстве и стилистическом своеобразии текстов // В мире научных открытий. Красноярск, 2013. № 1.2 (37).

Срезневский И. И. Материалы для словаря древне-русского языка по письменным памятникам. СПб., 1893. Т. I. А-К.

Стефанович П. С. «Верность» в отношениях князя и дружины на Руси в XII-XIII вв. // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2008. № 1 (31).

Сулейманов А. С. Топонимия Чечено-Ингушетии. Грозный, 1978. Ч. II.

Татищев В. Н. История Российская с самых древнейших времен неусыпными трудами через тридцать лет собранная и описанная покойным тайным Советником и Астраханским Губернатором. М., 1773. Книга вторая.

Татищев В. Н. История Российская с самых древнейших времен неусыпными трудами через тридцать лет собранная и описанная покойным тайным Советником и Астраханским Губернатором. М., 1774. Книга третия.

Татищев В. Н. История Российская. В семи томах. М.-Л., 1962. Т. I.

Татищев В. Н. История Российская. В семи томах. М.-Л., 1963. Т. II.

Татищев В. Н. История Российская. В семи томах. М.-Л., 1964. Т. III.

Творогов О. В. Древняя Русь. События и люди. СПб., 2001.

Тентюк И. Pax Chazaria и вопросы проникновения аланов к юго-востоку от Карпат в VIII-IX вв. // Международные отношения в бассейне Черного моря в скифо-античное и хазарское время. Сборник статей по материалам XII международной научной конференции. Ростов-на-Дону, 2009.

Толочко А. «История Российская» Василия Татищева: источники и известия. М.; Киев, 2005.

Толочко П. П. Русские летописи и летописцы X-XIII вв. СПб., 2003.

Тортика А. А. Восточнославянские племена Днепровского Левобережья, Подонья-Придонечья в контексте хазарской истории: этнополитическая модель взаимоотношений. Харьков, 2002. Кн. 1.

Тортика А. А. Северо-Западная Хазария в контексте истории Восточной Европы (вторая половина VII-третья четверть X вв.). Харьков, 2006.

Тохтасьев С. Р. Проблема скифского языка в современной науке // Ethnic Contacts and Cultural Exchanges North and West of the Black Sea from the Greek Colonization to the Ottoman Conquest. Iaşi, 2005.

Туаллагов А. А. К истории иудаизма на Северном Кавказе (II) // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Владикавказ, 2010. Вып. 3.

Туаллагов А. А. Ранние кочевники и оседлое население Северного Кавказа // Труды III (XIX) Всероссийского археологического съезда. Т. I. СПб.-М.-Великий Новгород, 2011.

Турчанинов Г. Ф. Древние и средневековые памятники осетинского письма и языка. Владикавказ, 1990.

Успенский Б. А. Избранные труды, том I. Семиотика истории. Семиотика культуры. М., 1996.

Филипповский Г. Ю. Столетие дерзаний: Владимирская Русь в литературе XII в. М., 1991.

Франчук В. Ю. Киевская летопись. Состав и источники в лингвистическом освещении. Киев, 1986.

Фроянов И. Я. Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. М.-СПб., 1995.

Хмыров М. Д. Андрей Юрьевич Боголюбский. Очерк из русской истории XII века. СПб., 1863.

Хмыров М. Д. Алфавитно-справочный перечень государей русских и замечательнейших особ их крови. СПб., 1870.

Хрущов И. П. О древне-русских исторических повестях и сказаниях. XI-XII столетие. Киев, 1878.

Чекин Л. С. К анализу упоминаний о евреях в древнерусской литературе XI-XIII веков // Славяноведение. М., 1993. № 3.

Чибиров А. Л. Аланы (ясы, асы) и Киевская Русь в трудах Г. В. Вернадского // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: сборник научных трудов. Владикавказ, 2015.

Членов М. А. Кенааниты – средневековое еврейство славянского мира. 2015 [сайт] URL: http://rehes.org/lst^2/lst^2_chlenov.html.

Чокаев К. З. Из иранской топонимики Чечено-Ингушетии // Проблемы осетинского языкознания. Орджоникидзе, 1987. Вып. 2.

Чокаев К. Взаимоотношения алан-иранцев и вайнахов по данным языка и фольклора // Вайнах. Грозный, апрель 2011. № 4.

Шамбинаго С. К. Повести о начале Москвы // Труды Отдела древне-русской литературы. М.; Л., 1936. Т. III.

Шахматов А. А. Исследования о Радзивиловской или Кенингсбергской летописи // Радзивиловская или Кенингсбергская летопись. II. Статьи и текст о миниатюрах рукописи. СПб., 1902.

Шевченко Ю. Ю. Нижние ярусы подземного Ильинского монастыря в Чернигове, игумены обители и «иерусалимский след» в пещерном строительстве // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2006. № 1 (25).

Шихсаидов А. Р., Айтберов Т. М., Орозаев Г. М.-Р. Дагестанские исторические хроники. М., 1993.

Энциклопедический словарь, составленный русскими учеными и литераторами. СПб., 1862. Т. IV. АМА-АНТО.

Яцкаер О. В. К вопросу о женах князя Андрея Боголюбского // Россия, Восток и Запад: традиции, взаимодействие, новации. Тезисы международной научно-практической конференции. Владимир, 1997.

de Baumgarten N. Genealogies et marriages occidentaux des Rurikides Russes du X-e au XIII-e siècle // Orientalia Christiana. Roma, 1927. T. IX. P. 1. № 35. May.

Birnbaum H. Some Problems with the Etymology and Semantic of Slavic Žid «Jew» // Slavica Hierosolymitana. Ierusalem, 1985. Vol. VII.

Klaproth J. Reise in den Kaukasus und nach Georgien unternommen in den Jahren 1807 und 1808. Halle und Berlin, 1812. Bd. I.

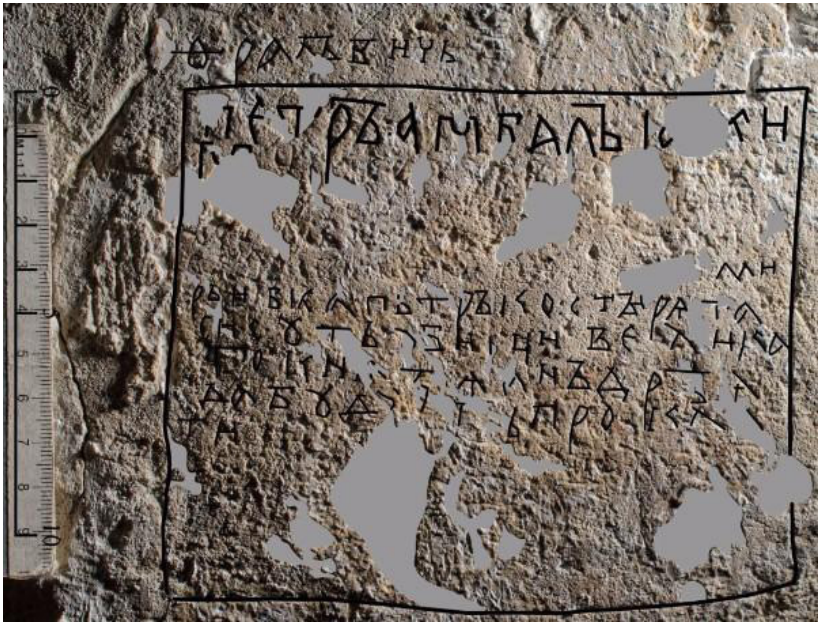
Kulik A. The Earliest Evidence of the Jewish Presence in Western Rus' // Harvard Ukrainian Studies. 2004-2005. Cambridge, 2009. Vol. XXVII. Nr. 1/4.

Pereswetoff-Morath A. A Grin without a Cat, 2: Jews and Christians in Medieval Russia – Assessing the Sources // Lund Slavonic Monographs 5. Lund, 2002.

Potocki J. Voyage dans les steps d'Astrakhan et du Caucase. Histoire primitive des peuples qui ont habité antérieurement ces contrées. Nouveau périple du Pont-Euxin. Ouvraces publiés et accompackés de notes et de tables par M. Klaproth. Paris, 1829. T. I.

Shapira D. D. Y. Some Notes on Jews and Turks // Kara Deniz Araştirmalari. 16 (Black Sea Studies 16). 2008.

Weissenberg S. Die südrussischen Juden. Eine anthropometrische Studie. Mit 17 Figuren // Archiv für Anthropologie. Zeitschrift für Naturgeschichte und Urgeschichtedes Menschen. Braunschweig, 1895. Bd. XXIII.



Прорись левого столбца надписи

[сайт] URL: http://us10.campaign-archive1.com/?u=69c6481f5f46971ce0e875a31&id=681b5441e2&e=31dafd4565

ИЗВЕСТНЫЕ ЯСЫ ИЛИ НЕЯСНЫЕ ИЗВЕСТИЯ

Об этническом происхождении Марии, супруги Всеволода (Димитрий) III Юрьевича, получившего позднее прозвище «Большое Гнездо», в научной литературе представлены различные решения. Такое положение определяется, прежде всего, различными данными самих письменных источников. Согласно Ипатьевской летописи, киевский князь Святослав Всеволодович в 1182 г. женил двух своих сыновей. За Мстислава он выдал ясыню из Владимира Суздальского, которая была «свесть» Всеволода «Большое Гнездо» (ПСРЛ. 1843. С. 125), т. е. свояченица, сестра его супруги. Как отдельно взятое сообщение оно вполне могло вести к заключению о ясском происхождении и самой Марии. По Густинской летописи (список 1670 г.), сестру своей супруги, без определения ее этнического происхождения, Всеволод выдал за Мстислава в 1180 г. (ПСРЛ. 1843. С. 318; Suszko H. 2003. S. 162). Но некоторые исследователи придерживались иного мнения (Рапов О. М. 1977. С. 118), что сложно объяснить. Остается необъяснимым и заявление, что Всеволод выдал замуж «свою овдовевшую невестку Ясыню» (Готье Ю. В. 1927. С. 46). Речь, несомненно, шла о выдачи замуж свояченицы, т. е. сестры своей жены (Иловайский Д. И. 2003. С. 289, 495; Грушевський М. С. 1992. С. 513). Родственные отношения супруг Всеволода и Мстислава предложено подтвердить современным анализом летописных сведений (Казаков А. А. 2015. С. 9-11).

Но целая группа источников, прямо говорящая о происхождении самой Марии, представляла ее иначе. В Летописи Авраамки и в статье «А се князи Русьстии», предшествующей одному из списков Новгородской первой летописи младшего извода, представлена «Мария Всеволожа Щварновна, дщи князя Чешьского» (ПСРЛ. 1889. Стб. 311; Н. 1950. С. 125; Тихомиров М. Н. 1962. С. 17). Таким образом, Мария считается дочерью чешского князя Шварна. В Тверской летописи фигурирует «Всеволожа Мария, дщи Шварлова Чешскаго… приведена ис Чех» (ПСРЛ. 1863. Стб. 301), т. е. отсутствуют сведения о ее княжеском происхожде-

нии, имя отца дается в несколько иной форме, но дополнительно подчеркивается ее появление из Чехии.

В главе «О благодарном терпении великой княгини Марии Всеволожи и монастыре ее» Степенной книги царского родословия представлена «Мария… Щварнова дщи Князя Чежскаго», «Мария… Щьварнова дьщи князя Чешьскаго», в монашестве «Марфа, дщи Сванровна», «Марфа Щьваровна (Щьварновна)» (Степенная Книга… 1775. С. 290, 292; ПСРЛ. 1908. С. 227, 229). В статье, приложенной к Псковской летописи, она также представлена как «Мария Щьварновна дщи князя Чешьскаго» (Карамзин Н. М. 1818. Примечания. С. 39, прим. 62; Кишкин Л. С. 1983. С. 29, рис. 2). Сборник из собрания М. П. Погодина № 1596 и Владимирский летописец сообщают о «Марии, дщи князя Четскаго (чешьскаго)», а Мазуринский летописец – о «Марфе Щварковне» (ПСРЛ. 1965. С. 83; 1968. С. 67; Новикова О. Л. 2007. С. 200, 216).

Эта поздняя группа источников, которая, как считают исследователи,* открывается одним из списков Новгородской первой летописи младшего извода первой четверти XV в. (Казаков А. А. 2015. С. 8), может быть завершена «Житием и службой великому князю Георгию Всеволодовичу Владимирскому», т. е. сына Всеволода и Марии, в котором она также представлена как дочь чешского князя Шварна (Кишкин Л. С. 1972. С. 258, сн. 20). К источникам отнесена и надпись на надгробной плите, на которой значилась Марфа Шварновна (Карамзин Н. М. 1818. Примечания. С. 39, прим. 62). Как справедливо было замечено, указание во второй и третьей строках Жития Великой княгини Марии, что она – «дочь Чешпенскаго князя» является ошибкой, и следует исправлять на «Чешскаго» (Месяцеслов. 1880. С. 56, 58). В Степенной книге царского родословия, как уже отмечалось, она представлена как «Щварнова дщи Князя Чежскаго», «Шьварнова дьщи князя Чешьскаго» (Степенная Книга… 1775. С. 290; ПСРЛ. 1908. С. 227).

Исходя из перечисленных сообщений, другая группа исследователей предпочла заключить, что Мария была чешкой: «Марья, Княжна Чешская» (Ломоносов М. В. 1952. С. 351; Нехачин И. 1795. С. 73), «Мария Шварновна дочь Князя Чешскаго» (Дмитри-

евский И. 1802. С. 312; Бережков Н.Г. 1963. С. 363), «дочь князя Чешскаго Шварна, княжна Мария-Марфа» (Дурасов В. 1906. С. 22), «дочь Шварна чешскаго» (Иконников В.С. 1908. С. 933), дочь «Шварлова Ческого» (Голубинский Е. 1904. С. 322), «дочь Шварна, князя чешского (богемского)» (Хмыров М.Д. 1870. №№ 110, 129, 192, 199), «Чехиня, перекрещенная католичка» (Голубинский Е. 1903. С. 334), «Мария Шварновна… дочь Шварна, кн. чешск.» (Коган В.М. 1993. С. 215). Чешское происхождение Марии, как уже отмечалось, представлено и в церковной традиции (Филарет. 2011. С. 381; Жития. 2011. С. 834). Но следует иметь в виду, что данные определения происхождения Марии просто принимались авторами без проведения анализа источников и упоминания иного возможного происхождения. Версия о чешском происхождении Марии принимается и некоторыми зарубежными исследователями (Dąbrowski D. 2008. S. 591-592).

Часть исследователей, полагая за счет сообщения Ипатьевской летописи ясское происхождение Марии, корректно отмечали и другие сообщения о ее чешском или богемском происхождении, не выясняя соотношения между ними (Карамзин Н.М. 1818. Примечания. С. 38-39, прим. 62; Арцыбашев Н.С. 1838. Отд. II. С. 227, прим. 1404, 1406). Но иногда это все же вызывало их недоумение, как, например, у М.П. Погодина. Так, отметив сведения о женитьбе Мстислава на ясыне, свояченице Всеволода, автор логично заключал, что и супруга Всеволода была ясыней. Но М.П. Погодин был вынужден в своей сноске к данному заключению отметить, что, по другим свидетельствам, Мария была дочерью чешского князя Шварна (Погодин М. 1857. С. 251, сн. 31). Наконец, некоторые авторы просто отмечали, что Мария была «княжна Ясская, а по иным Чешская или Богемская» (Мальгин Т. 1794. С. 228). Такое определение сохранилось и в некоторых современных работах – «княжна чешская (по другой версии – осетинская)» (Фроянов И.Я. 2012. С. 986-987, 1058).

Другие авторы просто принимали ясскую версию (Кузнецов В.А. 1984. С. 134; 1992. С. 209-210), вплоть до признания Марии не только «ясской княжной» (Кушева Е.Е. 1953. С. 666; Уртати А. 1987; 2015. С. 53; Пчелов Е.Г. 2000. С. 74; Вершин-

ский А. 2002. С. 52; Катанчиев С.Т. 2008. С. 44; Духовное завещание… 2014), «аланской княжной» (Санакоев М.П. 1979. С. 56; Мамсуров Т. 2014; В рамках ВРНС… 2014; Аланская княжна… 2014; Дианова Л. 2015), «ясской, или аланской, княжной» (Иловайский Д.И. 2003. С. 494), «овсской княжной («яской»)» (Гадло А.В. 1994. С. 165), «княжной-аланкой» (Дадианова Т. 2002), «рожденной в древней Алании… одной из «осетинских (ясынских…) царевен» (О. Мануил. 1994), «аланской царевной» (Медоев Д. 2000; Кондратьев Д. 2003. С. 3), «аланкой» (О. Мануил (М. Бурнацев). 1994. С. 4; Вершинский А. 2002. С. 55; Войтович Л. 2006. С. 550; Прохоров Г.М. 1989. С. 67; 2014. С. 49; Arys-Djanaïéva L. 2004. P. 35; Метревели О. 2006. С. 13; Редькина А. 2010. С. 5; Цуциев А.А. 2012; Дадианова Т. 2014б. С. 9; 2014в; 2015а; Бзаров Р.С. 2010. С. 99; 2013; 2014. С. 56, 64; 2014а. С. 32; Чибиров А.Л. 2015. С. 259; Елканова Т.М. 2012. С. 6; 2016; Гутнов Ф.Х. 2017. С. 216), «яской» (Лимонов Ю.А. 1987. С. 98, сн. 50; Бубенок О.Б. 1997. С. 122; Кузнецов А.А. 2016. С. 19), «ясыней» (Толстов М.В. 1991. С. 92; Грушевський М.С. 1992. С. 513; Великий Князь Николай Михайлович. 1914. С. 526; Санакоев М.П. 1979. С. 56; Кузнецов В.А. 1984. С. 134; 1992. С. 209; Уртати А. 1987; 1990. С. 5; 2015. С. 53; Пчелов Е.Г. 2000а. С. 105; Мавродин В.В. 2002. С. 66, сн. 7, 323; Дадианова Т.В. 2004; 2014в; Вершинский А. 2002. С. 52, 53; 2006. С. 55, 57; 2012. С. 165; Кузнецов А.А. 2008. С. 251, 365, 673; 2016. С. 25; Цуциев А.А. 2012; История осетинского народа. 2016), «женой-ясыней» (Кузнецов А.А. 2016. С. 19), даже странной для понимания «ясыней Чехиней» (Виноградов В.Б., Голованова С.А. 1982. С. 182; Сборник… 2008. С. 184), но и «яской-осетинкой» (Лимонов Ю.А. 1987. С. 95), «ясыней» – ясской (осетинской) княжной» (Боев Э. 2016. С. 69), «осетинской княжной» (Пашуто В.Т. 1968. С. 427, таб. 8; Данилевский И. 2012. С. 113), «осетинской женой» (Вернадский Г. 2015. С. 385; Дадианова Т. 2014б. С. 9), «осетинкой» (Козловский И.П. 1928. С. 67, сн. 3; Пашуто В.Т. 1975. С. 9; Мавродин В.В. 2002. С. 323; Дадианова Т.В. 2004; История осетинского народа. 2016). Ее обозначали и как «Ясыня Мария» (Бутков П. 1825. С. 328; Нечволодов А. 1913. С. 183; Гутнов Ф.Х.

1992. С. 7, 16, 25; Информационно-аналитический центр… 2005), «Мария Ясыня» («была ясской, т. е. осетинкой», «осетинка по происхождению») (Морозова Л. Е. 2005. С. 175; 2009. С. 693-776; 2013. С. 4; 2015. С. 161; Биязарти Л., Тезиева М. 2015), «Мария-ясыня» (Уртати А. 1987; 1990. С. 7; 2015. С. 53; Андреева Т. 2001. С. 5; Кондратьев Д. 2003. С. 3), «Мария-Ясыня», «Мария Ясыня», «аланка-осетинка Мария-Ясыня», «аланка Мария-Ясыня» (Дадианова Т. В. 2002; 2004; 2009; 2013. С. 120, 121, 124; 2014. С. 70; 2014а. С. 184; 2014б. С. 9; 2014в; 2015. С. 32; 2015а; Метревели О. 2006. С. 13; Редькина А. 2010. С. 5; Аланская княжна… 2014; В рамках ВРНС… 2014; Мамсуров Т. 2014; Мачнев А. 2014; Духовное завещание… 2014; Чибиров А. Л. 2015. С. 259), «осетинская принцесса Мария» (Исаенко А., Коцоев А. 2012), «осетинка Мария-Ясыня» (Редькина А. 2011; 2016а), «яска Мария» (Пчелов Е. Г. 2000. С. 73; 2000а. С. 105; Гутнов Ф. 2004. С. 175; 2009а; Редькина А. 2016), «Мария Аланская» (Филимонова Л. В. 2011. С. 101-102), «Мария Шваровна «Ясыня»(Бедина Н. Н. 2014. С. 2).

Предлагалось усматривать родство между супругами Всеволода «Большое Гнездо», Андрея Боголюбского и Мстислава Святославовича как «ясынями», «осетинками» (Лимонов Ю. А. 1987. С. 95, 98, сн. 50), что получает сегодня свое развитие в положении о переносе на супругу Андрея Боголюбского этнического происхождения жены Всеволода «Большое Гнездо» (Кузнецов А. А. 2016. С. 19-20). Однако обе версии представляются неубедительными. Появлялись и утверждения, что, «согласно сообщению летописного свода, брат Боголюбского князь Всеволод «Большое Гнездо» «… имел жену ясыню Марию» (Гутнов Ф. Х. 1992. С. 7, 16, 25; 1995. С. 104; 2004. С. 174; 2009. С. 150; 2009а; 2011. С. 135, 143; 2014. С. 271), а супруги Андрея Боголюбского и Всеволода «Большое Гнездо» объявлялись дочерьми аланских князей (Дзанагова Л. В., Кесаева Р. Э. 2010. С. 13).

Следует полагать, что прежде представления о ясском происхождении Марии были достаточно широко распространены, если, например, судить по рукописной аннотации к альбому чертежей и рисунков Д. М. Струкова, содержащему и изображе-

ние знаменитой Зеленчукской надписи. В краткой исторической справке, приведенной в аннотации, автор, столкнувшись с аланской тематикой в ходе своих работ на Северо-Западном Кавказе, также отмечал, что «… князь Владимира Суздальского женился на Яске, а племянник его Георгий, сын князя Андрея Боголюбского…» (Перфильева Л. А. 2013. С. 91). Но некоторые известные в прошлом и настоящем исследователи аланской истории, такие как В. Ф. Миллер, Ю. С. Гаглойти и А. Алемани и др., вообще не упоминают о Марии и ее сестрах, что, видимо, следует расценивать как отрицательное отношение к версии об их аланском происхождении.

Для Марии, то осторожно предполагалась, то утверждалась «близость по крови» с грузинской царицей Тамарой (Уртати А. 1987; 2015. С. 53; Андреева Т. 2001), прямо приписывалось родство с Тамарой по линии ее матери – овски (аланки) Бурдухан (Филимонова Л. В. 2011. С. 101), с указанием на «некоторые сведения» о таком близком родстве (Елканова Т. М. 2012. С. 6; 2016). Утверждалось, что «Мария и Тамара были родственницами» (Дадианова Т. 2015. С. 32). Подобные утверждения ничем не обоснованы. Они контрастируют с давно высказанными и сдержанными наблюдениями, некоторые из которых могли бы дать лишь повод тем, кто стремится получить желаемое «решение».

Так, полагалось, что посредницей в сношении Руси и Грузии могла быть Алания, или Осетия, т. к. осетинские владетели находились в родстве, как с русскими князьями, так и с грузинскими царями. Поэтому обращалось внимание, что брак грузинской царицы Тамары с Юрием, сыном Андрея Боголюбского, был организован с помощью ее тетки, вдовствующей осетинской княгини Русудан. Указывалось, что сама Тамара была внучкой осетинского князя и, может быть, находилась в некотором свойстве со Всеволодом «Большое Гнездо» (Иловайский И. Д. 2003. С. 837, сн. 51). Другие авторы, памятуя о летописных свидетельствах о женитьбе русского князя Изяслава Мстиславовича на обезской (абхазской – А. Т.) княжне, полагали, что княжна могла быть сестрой Георгия III, отца Тамары. Данное событие, по их мнению, могло объяснить последующую свадьбу Тамары и Юрия, сына Андрея

Боголюбского, чей брат Всеволод теперь владычествовал в России (Броссе. 1838. С. 290-291). Некоторые авторы посчитали, что супругой Изяслава Мстиславовича была овска (аланка) Русудан (Гутнов Ф. 2004. С. 175).

Было предположено, что пути Марии и Всеволода могли пересечься в Грузии. Отмечая некие грузинские хроники, указывается на встречу в 1169-1170 г. Георгия III с племянником из Константинополя, которым мог бы быть Всеволод, и о его свадьбе с осетинской княжной (Славина О. 2012). Некоторые авторы утверждают, что «… по одной из версий, Всеволод, возвращавшийся из Византии, со своей будущей женой Марией-Ясыней познакомился во дворце царицы Тамары» (Дадианова Т. В. 2015а). Данные утверждения представлены вне каких-либо связей с конкретными историческими сведениями того периода, включая сведения по биографии Всеволода, что не позволяет относиться к ним серьезно. Мы не можем определиться с неким грузинским источником, если только здесь не представлена путаница со сведениями о встрече Георгия III с Андроником Комниным из «Истории и восхвалений венценосцев». Непонятно, каким образом Всеволод мог оказаться племянником Георгия III. Нет никаких данных о его посещении Грузии. По некоторым летописным свидетельствам, Всеволод в начале марта 1169 г. участвовал в захвате Киева (А. Э. 1892. С. 385), т. е. уже находился на Руси…

Иеромонах Порфирий изначально называл Марию «дочерью князя Чешского Шварна», полагая, что вступить с ней в брак Всеволод мог в Южной России, где с 1169 по 1174 г. был при своих братьях Глебе и Михаиле (Порфирий. 1890. С. 10). Но в «Поправках и замечаниях», завершающих его издание, было предложено, что следовало бы написать «дочерью какого-то Шварна» и сделать к тому некоторые следующие пояснения. В Степенной книге Шварн называется князем чешским, но в Ипатьевской летописи под 1182 г. его свояченица называется ясынею, следовательно, по летописи, и сама Мария Шварновна была ясыней. В 1116 г. Ярополк Владимирович также женился на ясыне. Предполагается, что Шварном, отцом Марии, мог быть боярин, упоминаемый первым среди бояр князя Изяслава Давидовича и взятый в плен

в 1161 г. великим князем Ростиславом Мстиславичем. Князь же Изяслав Данилович был тестем Глеба, брата Всеволода, при котором Всеволод и жил в южной России. Данная публикация наиболее прозрачно демонстрирует, что церковные представления о происхождении Марии всецело зависели от светского знания, представленного в летописях и исследованиях. Данное положение сохраняется вплоть до нашего времени. Заметим, что в современной «Православной энциклопедии» вопрос об этническом происхождении «блгв. кнж. Марии Шварновны» полностью обходится (Горский А. А., Кузьмин А. В. 2005. С. 555).

Особняком стоит труд российской императрицы Екатерины II. Он был написан на основании письменных источников, которые ей предоставлялись учеными. Однако в самом труде полностью отсутствуют указания на конкретные источники, из которых приводятся конкретные данные. Труд носит повествовательный характер, не позволяющий уточнить ни источники, ни оснований их выбора среди других или сведения в единую информацию данных из разных источников. Не исключено, что именно к последней категории следует отнести и информацию о происхождении Марии.

Первоначально, вне связи с Марией, приводятся сведения о приводе в 1116 г. Переяславским князем Ярополком (Иоанн), сыном Киевского князя Владимира Мономаха, себе в жены Елену, дочь ясского князя (Олена Яска), из похода против половцев на Донце. Вместе с ней он также привел и других ясов (Екатерина II. 1901. С. 222, 272). Данная информация вполне соответствует известным данным из Лаврентьевской, Ипатьевской, Воскресенской (Софийский Временник), Тверской и Никоновской летописей (ПСРЛ. 1846. С. 128; 1843. С. 7-8, 291; 1856. С. 24; 1862. С. 150, 168; Приселков М. Д. 1950. С. 206-207). Не так давно стали известны и вислые печати Елены (Жуков И. 2012. С. 5-6; Эйдель Е. 2013. С. 115; Алфьоров О. 2013. С. 491-492), муж которой впоследствии воссел на киевский престол.

Далее сообщается об упоминавшейся женитьбе в 1182 г. Мстислава, сына Киевского князя Святослава Всеволодовича, на ясыне, которая была младшей сестрой Марии (Екатерина II.

1901а. С. 77). Сведения могут, как отмечалось выше, восходить к Ипатьевской летописи (ПСРЛ. 1843. С. 125). Но опускается, что ясыня происходила из Владимира Суздальского и добавляется, что она была младшей сестрой Марии. Объяснить отмеченные изменения за счет известных летописных источников не представляется возможным. Видимо, они продиктованы субъективным восприятием и пониманием информации автором. Например, поводом признать ясыню младшей сестрой могло логично служить то, что Мария уже несколько лет была замужем и имела нескольких детей.

При повторном обращении к сведениям о супруге Мстислава указывается, что она была ясыней и дочерью князя Сварна, сестрой Марии (Екатерина II. 1901а. С. 82). Следует заключить, что автор прямо перешел к перекрестному объединению информаций из различных источников. Если в Ипатьевской летописи ясский князь, хотя, если быть до конца точными, данных сословных и этнических определений в летописи вообще нет, остается безымянным, то теперь ему приписывается имя отца Марии, логично исходя из сведений о сестрах. Но имя дается в форме Сварн, которой нет в упоминавшихся ранее источниках. Далее заявляется, что Елена и Мария были дочерьми князя Сварна Ясского (Екатерина II. 1901а. С. 87). Таким образом, видимо, происходит приписывание другой сестре Марии, супруге новгородского князя Ярослава Владимировича, имени Елены, супруги Ярополка Владимировича. Но эти женщины жили в разные времена, происходили из разных земель и не связывались никаким родством в известных источниках.

Возможно, мы имеем дело с банальной путаницей Екатерины II в предоставленных в ее распоряжение источниках. Заметим, что и некоторые современные авторы полагают, что Елену, супругу Ярополка Владимировича, «называли дочерью аланского князя Сварна», «называли дочерью аланского князя Шварна» (Гутнов Ф.Х. 1992. С. 7, 16, 25; 2009. С. 150; 2011. С. 135; 2014. С. 272; Информационно-аналитический центр… 2005), что она была «дочерью аланского князя Шварна» (Елканова Т.М. 2012. С. 6; 2016). Наконец, после повтора информации о Марии как

о дочери ясского князя Сварна (Екатерина II. 1901а. С. 89), следует указание, что Мария, дочь князя Сварно Ясского, именуемого также Степским князем, имела сестер, вышедших замуж за Мстислава Святославовича и Ярослава Владимировича (Екатерина II. 1901а. С. 92). Именно «определение» Екатерины II и данные Н. М. Карамзина, которые не были, как мы знаем, столь однозначными, легли в основу определения Марии как ясыни у П. Г. Буткова (Бутков П. 1825. С. 328, 332, сн. 24).

Видимо, в первую очередь, уже с подачи П. Г. Буткова представления о ясском происхождении Марии, как, например, и второй супруги Андрея Боголюбского, что подтверждается и рукописным наследием П. Г. Буткова (Гутнов Ф. Х. 2013. С. 215), стали распространяться среди части исследователей (de Baumgarten N. 1927. P. 28, 70). Со временем такой подход реализовывался уже и без обращения непосредственно к данному труду, что ясно видно и по некоторым современным работам (Мизиев И. М. 1986. С. 75; 1995. С. 86; Хатуев Р. Т. 2007. С. 107; Урусов К. С.-Б. 2013. С. 26; Хизриев Х. А. 2014. С. 76). Заметим, что утверждение о второй супруге ясыне Андрея Боголюбского было представлено В. Н. Татищевым во втором издании его труда со ссылкой на манускрипт П. М. Еропкина, что не вызывает особого доверия.

Кроме того, следует указать, что отмеченные современные работы исходят и из квазинаучного убеждения, что аланы (ясы) были изначально тюркоязычны. С таким подходом сопрягается и утверждение, что Мария была ясыней, а в то время ясами называли болгар в Венгрии, куда они переселились из Волжской Булгарии. В данной связи ставятся и сведения о г. Яссы в Молдавии. Полагается, что Мария происходила из пограничной области Венгрии с Чехией, а ее отец – болгарский князь – являлся владельцем этих земель, почему и произошла некоторая путаница с ее происхождением (Романов В. Н. 2004. С. 344).

Пожалуй, любому специалисту понятно, что данное «решение» не имеет ничего общего с реальной историей. Появление ираноязычных ясов в Венгрии не имеет ничего общего с болгарами и связано с переселением алан в результате монгольского нашествия. Показательно, что сведения о Марии берутся с указани-

ем на работу Л. Н. Гумилева, хотя сама цитата происходит из труда М. Д. Хмырова (Хмыров М. Д. 1870. № 28). Впрочем, нетрудно определить и общий источник предложенного «решения» в лице подобного по духу опуса, переполненного различными измышлениями (Бариев Р. 1999). Данное частное наблюдение лишний раз раскрывает общий уровень таких тюркоцентристких «трудов».

Мы, несомненно, также можем наблюдать путаницу с именем Елена, которое принадлежало ясской супруге Ярополка Владимировича, но было приписано сестре Марии, супруге Ярослава Владимировича, который, кстати, по Никоновской летописи, носил христианское имя Иоанн, как некогда и Ярополк. Кроме того, форма имени Сварн дополняется теперь данными, что его еще называли «Степским Князем». Такое название, насколько можно судить, нигде в известных источниках не встречается. Учитывая, что единственным этническим определением князя является указание на его чешское происхождение, можно осторожно предположить, что автор по какой-то причине решил устранить такое положение даже за счет введения вместо него бессмысленного «Степский» (сравни с «Чешпенский» из жития Марии или с «Четский» Владимирского летописца). Возможно, учитывая историю чешско-немецких отношений и происхождение Софьи Фредерики Августы Анхальт-Цербской, так неуклюже было устранено упоминание о Чехии и сделана ставка на ничего не значащей для ее современников версии о возможном ясском происхождении Марии. Конечно, последнее является лишь предположением. Но контаминация женских образов в изложении Екатерины II бесспорна. Вскоре «Записки» императрицы были переведены на немецкий язык и изданы в Берлине.

Именно за данной конструкцией императрицы, как уже отмечалось, и пошел впоследствии тот же П. Г. Бутков, заявивший, что саму Ясыню Елену, супругу князя Ярополка Владимировича, называли дочерью Ясского или Степского князя Сварна (Бутков П. 1825. С. 328). На данное заявление обратили внимание и другие авторы, отмечавшие, также не без влияния публикации П. Г. Буткова, сведения о Ясыне Марии и о ее безымянной сестре, о ключнике Амбале Ясыне при дворе Андрея Боголюбского, о возмож-

ном ясском происхождении его второй жены (Белокуров С. А. 1889. С. V). Парадоксально, но П. Г. Буткова даже не смутило то, что, по его данным, Елена вышла замуж в 1116 г., а умерла в 1201 г. Он просто указал, что «она умерла в глубокой старости».

Конечно, теоретически можно допустить столь удивительную продолжительность жизни Елены. Но в последний раз Елена упоминается под 1145 г., когда она перезахоронила в киевской церкви св. Андрея своего супруга, умершего под 1139 г. (ПСРЛ. 1862. С. 168; Приселков М. Д. 1950. С. 216, сн. 3, 220). Конечно, Елена прожила долгую, пользуясь уважением окружающих, но не фантастически долгую для своего времени жизнь. Необходимое критическое восприятие приведенного выше мнения заставляет воздержаться от принятия утверждений, что Елена якобы была «дочерью ясского кн. Сварна», «ее называли «дочерью Ясского князя Сварна; она умерла в глубокой старости в 1201 году» (Гутнов Ф. Х. 1992. С. 7, 16, 25; 2009. С. 150; 2014. С. 272-273; Информационно-аналитический центр… 2005), а якобы ясские супруги Андрея Боголюбского и Всеволода «Большое Гнездо» стали носить одно имя Мария (Кокиев Г. А. 2011. С. 12). Супруга Андрея Боголюбского была не только объявлена «Ясыней (осетинкой) Марией», но и причислена к осетинскому «колену Цахилта». Ее сын Юрий, после изгнания из Грузии, перед отъездом в Византию якобы мог побывать в горах Осетии, вероятно, у родственников по матери, возможно, в Урсдонском ущелье (Пчелина Е. Г. 1947. С. 151-152).

Несомненно, П. Г. Бутков также сводил в своей работе различные сведения. В летописях известно не только об одной сестре Марии. Ее другая сестра, согласно Лаврентьевской и Никоновской летописям, была замужем за Ярославом Владимировичем, Новгородским князем. Она скончалась 24 декабря 1200 г. и была похоронена в церкви Успения Святой Богородицы монастыря, основанного Марией (ПСРЛ. 1846. С. 175; 1885. С. 32). Согласно же Лаврентьевской летописи, 30 декабря 1201 г. скончалась Елена, дочь Всеволода «Большое Гнездо» и Марии, и была похоронена в той же церкви (ПСРЛ. 1846. С. 176).

Таким образом, П. Г. Бутков, как ранее Екатерина II, создает из разных исторических персонажей один, возможно, еще и при-

сваивая безымянной сестре Марии имя ее дочери Елены, одновременно отождествляя ее с Еленой, некогда бывшей супругой Ярополка Владимировича. По мнению некоторых современных исследователей, «княгиня Елена Ярослава Владимировича» появляется у В. Н. Татищева (Татищев В. Н. 1774. С. 333), что является «результатом измышлений самого автора», за которыми мог последовать и П. Г. Бутков (Казаков А. А. 2015. С. 15-16). Другие исследователи более нейтрально и, соответственно, корректно предполагают или говорят о путанице у В. Н. Татищева жен Ярополка Владимировича и Ярослава Владимировича (Пчелов Е. Г. 2000. С. 72; 2000а. С. 104). Известно, что труд В. Н. Татищева использовался Екатериной II. В любом случае, приведенные наблюдения показывают, как непосредственно рождалась путаница в трудах Екатерины II и П. Г. Буткова, тогда как у В. Н. Татищева все ограничено только указанным определением. Другие исследователи также не исключают, что П. Г. Бутков в некоторых случаях черпал сведения и из труда Екатерины II (Казаков А. А. 2015. С. 23).

К путанице с героинями и именем Елена могли вести и сообщения о смерти Елены, дочери Марии, что видно при сопоставлении данных различных летописей (Милютенко Н. И. 1996. С. 47, 48). Обычно сообщается, в полном соответствии с действительностью, что она была погребена в церкви, заложенной ее матерью Марией, обозначаемой в летописях как ее мать или княгиня Всеволожа. Но, например, в Львовской летописи ошибочно указано, что она была похоронена в церкви, заложенной ее сестрой (ПСРЛ. 1910. С. 143). Таким образом, в этой летописи представлена явная ошибка, видимо, за счет близких по времени погребений в церкви дочери, носившей имя Елена, и безымянной для нас сестры Марии, для которой, по той же летописи, слово «сестра» подвергается ошибочным изменениям в разных рукописях (ПСРЛ. 1910. С. 142). Остается непонятным утверждение (Кузнецов А. А. 2016. С. 17), что сестра Марии, некогда вышедшая замуж за Мстислава Святославовича, была похоронена в той же церкви. Видимо, по недоразумению, к ней отнесены сведения о супруге Ярослава Владимировича.

Некоторые современные исследователи, отмечая отсутствие надежных сведений об имени сестры Марии, указывают на наличие некоего очень позднего источника, где она называется Еленой, одновременно отмечая, что такая информация не находит подтверждений в ранних летописях (Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. 2006а. С. 337, сн. 13). Речь идет о давней публикации архимандрита Макария, в которой, со ссылкой на «Новгородские губернские Ведомости» за 1846 г., упоминается «летопись Молотк.», видимо принадлежавшая церкви, построенной супругой Ярослава Владимировича в Новгороде (Макарий. 1860. С. 332-333). Но, собственно, архимандрит Макарий в интересующем нас вопросе основывался на данных архимандрита Амвросия (Амвросий. 1813. С. 81), который, в свою очередь, основывался на публикации Т. С. Мальгина (Мальгин Т. 1794. С. 233). Последняя, как и работа Екатерины II, составлена без строгого указания на источники информации, что полагает соответствующее к себе отношение.

Нет и никаких оснований полагать, что воевода Шварн («осетином, вероятно, был», ясом (Морозова Л. Е. 2013. С. 4; 2016. С. 118), «князь центральноевропейских алан» (Виноградов В. Б., Голованова С. А. 1982. С. 182), «воевода-алан, служивший в латинских королевствах на Дунае» (Филипповский Г. Ю. 2009. С. 76), «осетинский князь Шварн (Сварн)» (Дадианова Т. М. 2009; 2013. С. 124), «властитель Алании князь Сварн» (Дадианова Т. В. 2004; Метревели О. 2006. С. 13), «владетель Алании Шварн» (Редькина А. 2010. С. 5)? – А. Т.), отец Марии и ее сестер, был родственником ясыни Елены, вышедшей замуж за Ярополка (Морозова Л. Е. 2009. С. 710). Следует отнести именно к путанице с женскими образами решения (Макарий. 1888. С. 73; Дадианова Т. В. 2004; Войтович Л. 2006. С. 464, 458; Славина О. 2012) о ясской жене по имени Елена у Ярослава Владимировича. Приведенные выше материалы не позволяют нам вслед за другими исследователями (Гутнов Ф. Х. 2008. С. 236, сн. 13; 2008а. С. 246, сн. 13) нарекать сестру Марии именем Елена и прилагать к ней определение «ясыня», относимое, на самом деле, к супруге Мстислава Святославовича. В данном случае следует уточниться

и со ссылками на иные исследовательские публикации (Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. 2006а. С. 337, сн. 13, 340). Только поверхностное знание вопроса за счет знакомства с отдельной современной публикацией позволяет сегодня некоторым авторам (Перевалов С. 2016. С. 5; 2016а. С. 8) продолжать приписывать сестре Марии имя Елена.

Попытки осмыслить противоречия при сопоставлении данных летописей в отношении происхождения Марии стали предприниматься довольно поздно. А. В. Флоровский указывал, что Шварн в чешской историографии не известен, хотя само имя и могло быть чешским (švarný – «опрятный»). Но имя было известно в практике южной России и Галицкой земли. Его, например, носил один из сыновей князя Даниила Романовича. В то же время нельзя исключать, что имя было и не славянским. В данном случае имена воеводы и князя Шварн и Шварно Киевской и Галицко-Волынской летописей объяснялось из шведского имени Svarn (Соболевский А. И. 1910. С. 186). Последнее наблюдение может быть привлечено в свете изменения формы имени отца Марии в работе Екатерины II.

Конечно, фигурирование самого имени Шварн в контексте биографии Марии ставит некоторые вопросы, разрешение которых так и не было предложено специалистами. Его возможные скандинавские связи не столь вероятные, как славянские (Гедеонов С. 1876. С. 255-256). Указывая на чешское švarný – «красивый», «изящный», «стройный», которое было заимствовано в польский, украинский, сербо-лужицкий языки (Кишкин С. Л. 1972. С. 261), остается признать, что оно никогда не было зафиксировано в качестве чешского антропонима (Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. 2006а. С. 341). Естественно, не известен и ни один чешский или моравский князь с таким именем. Следует подчеркнуть, что речь идет не о том, что не было среди правящей чешской династии того времени носителя имени Шварн (Пчелов Е. Г. 2000. С. 72; 2000а. С. 104; Перевалов С. 2016. С. 5), а о том, что такого имени вообще не было у чехов. Сопоставление со шведским Svarn, например, в свете отмеченных имен князя и воеводы не имеет никакого подтверждения со стороны связи их носителей со скандинавским или балтийским источником. Все

эти замечания, как представляется, не позволяют безоговорочно принять чешскую версию происхождения Марии. Но с их учетом сложно принять и положение о путанице в Тверской летописи или предположение, что «… Мария (Марфа) была, кажется, по происхождению ясыня» (Флоровский А. В. 1935. С. 89-90).

А. П. Новосельцев подошел к определению этнического происхождения Марии с несколько неожиданной стороны. Отметив известные сообщения летописей о женитьбе Ярополка Владимировича на ясыне Елене, о ключнике ясине Амбале при дворе Андрея Боголюбского, автор заметил, что такие связи при суздальском дворе могли сохраняться и далее, если судить по женитьбе Мстислава на ясыне, сестре супруги Всеволода «Большое Гнездо». Последнее замечание рассматривалось как возможное указание на ясское происхождение Марии. В конечном итоге, утверждалось, что ясыня Мария была сестрой овского царевича Давида-Сослана, который станет мужем грузинской царицы Тамары (Новосельцев А. П. 1968. С. 216-217). Контекст последнего заявления остался без всякой аргументации. Точнее, он определен сноской на статью С. Т. Еремян, который, в свою очередь, отсылает к работе С. А. Белокурова (Еремян С. Т. 1946. С. 419). Поскольку на работе последнего мы уже останавливались, то можем справедливо отвергнуть полагаемую близкородственную связь Марии и Давида-Сослана как не имеющую никаких доказательств, что ранее устанавливали и другие исследователи (Кишкин Л. С. 1972. 268-269). Столь же безосновательны упоминавшиеся утверждения о возможном родстве Марии и Тамары.

Более подробно чешская версия происхождения Марии была представлена в работе М. В. Щепкиной. Исследовательница обратила внимание, что в Успенском Торжественнике, составленном в конце XII в., выделяется ряд материалов «моравского круга». Моравия в конце X в. вошла в состав Чехии или Богемии, хотя еще до конца XII в. сохраняла некоторую оппозицию в составе нового для себя государства. Непосредственные контакты Моравии происходили с Владимиро-Волынским княжеством. К русско-моравским связям исследовательница и отнесла появление Марии Шварновны, отмечая, как отсутствие такого чешского имени, так

и его наличие в Юго-Западной Руси со ссылкой на известные нам имена князя и воеводы. Наиболее вероятным полагалось, что имя Шварн-Шварно было галицко-волынским произношением латинского имени Северин (Щепкина М. В. 1972. С. 61-70).

Сразу следует отметить, что решение с именем Шварн-Северин ничем не обосновано и представляется более чем сомнительным. Само имя отца Марии Шварн оставляет в силе замечание, что такого имени у чехов никогда не было. Поэтому просто проходить мимо данного факта не следует. Странно, но исследователи практически до сих пор не обращают внимание на Западнорусскую (литовскую) летопись, в которой в Никифоровском и Супрасльском списках дочь чешского князя Мария представлена не как Шварнова, а как Ориева (ПСРЛ. 1907. Стб. 2а; 1980. С. 19, 36). Некогда исследователи осторожно предположили, что данное представление в diwa Orjewa dszczi czeskoho kniazia из издания И. Даниловича появилось вместо szwarnowa (Шахматов А. А. 1899. С. 203, сн. 1). Прямая параллель данному представлению отмечается в сборнике из собрания М. П. Погодина № 1596 – «Вдаориева дщи ческого князя» (Новикова О. Л. 2007. С. 147-148, 217). В летописях созвучное имя Орева находим в истории половцев (ПСРЛ. 1871. С. 480). Некоторые современные исследователи уже определенно полагают, что мы имеем дело просто с искаженным «Шварновна» (Кузнецов А. А. 2008. С. 138), что нуждается в конкретном обосновании.

М. В. Щепкина также заметила, что в Чехии отчество не употреблялось, что должно означать получение Марией отчества в Юго-Западной Руси, где бытовало такое необычное для Киева и Северо-Восточной Руси произношение Шварновна (Щепкина М. В. 1972. С. 70). Но и в русских летописях мы не всегда находим отчества у их героинь. Получение Марией отчества при отсутствии такого имени у чехов, отсутствие какой-либо важности для нее или ее супруга образа ее отца как чешского князя, о котором, причем, нет никакой информации в истории самой Чехии, не отменяет возможности подозревать фабрикацию данных сведений о ее происхождении. Она могла быть связана с составлением таких сведений позднее в Северо-Западной Руси,

ставшей впоследствии центром российской государственности. Сама биография ее супруга Всеволода, изгнанного Андреем Боголюбским, например, в 1161 г. с матерью, которой приписывается греческое происхождение, и другими ее детьми, появившегося в 1162 г. на предполагаемой родине матери в Византии, а оттуда в ее провинции на Дунае, дальнейшая связь биографии Всеволода с Юго-Западной Русью, и могли подсказать западное направление конструирования легенды о происхождении Марии.

При этом подбор имени ее отца не ушел далее Юго-Западной Руси, которая, в свою очередь, имела некогда давние и прямые связи с Чехией, включая брачные отношения правителей. Возможно, такая «западность» имени казалась уже достаточной для общего подхода в конструкции. Но все это также только предположения, подразумевающие и гораздо более позднее создание легенды о чешском происхождении Марии. Причем, это могло происходить, как представляется, в условиях сравнительно большей исторической престижности чешского происхождения, чем ясского, когда история Алании закатилась под ударами монголов, в отличие от счастливо сохранившейся Чехии. Исторически русско-чешские связи, несомненно, оказывались гораздо более тесными и важными, чем русско-аланские. Уже сразу после смерти Марии и Всеволода их дети сойдутся в схватке за власть, а затем вскоре наступит время монгольского нашествия и покорения. Поэтому само активное конструирование соответствующей родословной объективно должно было происходить в более поздний период.

М. В. Щепкина также предложила объяснение прозвища Марии – Ясыня. Указывая, что в летописи ее племенная принадлежность была уже определена как «дочь князя чешского», в слове «ясыня» предлагалось усматривать не название национальности, а топографическое прозвище. С данных позиций приводились названия чешских поселений в области р. Морава – Jasená, Jasenóv, Jaseníca, название р. Ясеница, притока р. Морава. Таким образом, предлагалось считать прозвище Ясыня указанием на происхождение Марии из какого-то небольшого княжества или поместья, расположенного в Моравской области (Щепкина М. В. 1972. С. 70-71; Пудалов Б. М. 2003. С. 170).

Исследовательница явно путается, как и некоторые другие авторы (Пудалов Б.М. 2003. С. 169-170; Морозова Л.Е. 2009. С. 696; 2016. С. 119; Славина О. 2012; Дадианова Т.В. 2009). Никогда Мария не называлась ясыней и не носила такого прозвища. Никогда ее так не называли в народе, как утверждают некоторые авторы (Дадианова Т. В 2013. С. 124). Вопреки заявлению М.В. Щепкиной (Щепкина М.В. 1972. С. 72), не называлась «ясыней» и ее сестра, вышедшая замуж за Ярослава Владимировича (Казаков А.А. 2015. С. 15, сн. 2). Ясыней обозначена безымянная для нас сестра супруги Всеволода, вышедшая замуж за Мстислава Святославовича. Ей также нет никаких оснований приписывать имя Марфа, как сделано в некоторых современных публикациях (Славина О. 2012; Перевалов С. 2016. С. 5). Данное имя получила при постриге сама Мария.

Когда-то на основании интерпретации данных Любецского Синодика, допуская ошибку или описку переписчика в представлении Черниговского князя Пантелеймона Мстиславича, делался вывод о том, что упоминавшаяся в Синодике княгиня Марфа и является «ясыней», вышедшей замуж за Мстислава Святославовича (Зотов Р.Вл. 1892. С. 69). Но данная интерпретация, строго говоря, вызывает к себе осторожное отношение (Казаков А.А. 2015. С. 13-14). Впрочем, насколько можно судить, современные заявители о сестре Марии по имени Марфа не знакомы с указанным вопросом.

Собственно, и сам вопрос об этническом происхождении Марии объективно выходил и выходит за пределы научного поля, что порой и порождает различные околонаучные заявления и толкования. Но мы вынуждены представить и их, чтобы составить общую картину современного состояния проблемы. В последнее время вопросы об этническом, именно ясском, происхождении Марии и о переводе ее почитания из месточтимого в общецерковный заняли особое место в деятельности определенных церковных, государственно-бюрократических и общественных кругов (В рамках ВРНС… 2014; Аланская княжна… 2014; Филатова В. 2014; Герасимова М. 2014; Путь Марии Ясыни. 2014. С. 6; Мамсуров Т. 2014; Мачнев А. 2014). Данная деятельность не осталась не

замеченной исследователями, которые, насколько можно судить, отмечают дискуссионность вопроса об аланском происхождении Марии (Штырков С. А. 2015. С. 536-540; 2016. С. 13-33).

Не входя в конкретное обсуждение полагаемых исследователями причин заинтересованности различных сторон в данной деятельности, которые, в целом, трудно оспорить и которые могут получить и иные воплощения (Кузнецов А. А. 2016. С. 17), следует признать, что, к сожалению, она производится без всестороннего научного изучения первого вопроса. Аналогичным образом поступают и некоторые привычно торопливые «оппоненты» (Перевалов С. 2016. С. 5), которых также мало заботит поиск исторической истины. Неудивительно, что позиция последних во многом сближается с позицией, мягко говоря, достаточно специфичных публикаций (Жданович Р. 2013; 2014). Также неудивительно, в свою очередь, что такое положение вызывает столь же неаргументированную ответную реакцию (Дадианова Т. В. 2015а). С тем же сожалением приходится наблюдать, как наделенные научными степенями и званиями стороны выступают с заявлениями по вопросам, лежащим не только вне их научной специализации и компетенции, но и без скрупулезного изучения источниковой и историографической базы.

Показательно и их стремление задействовать для фиксации своих заявлений СМИ и различные Интернет-ресурсы, в задачи которых не входит соответствующий критический анализ поступающих материалов, а не научные издания, что вело бы к их критической верификации специалистами. Указанная выше деятельность получила свое дальнейшее отражение в различных публикациях СМИ и в иных сферах (Дианова Л. 2015; Гончарова Е. 2015. С. 13; В Северной Осетии… 2015; Ахундова И. 2015; Тавасиева Л. 2015. С. 1; Биязарти Л., Тезиева М. 2015; Экспозиция музея… 2016. С. 1; Мария Ясская… 2016. С. 16; Бутаев О. 2016; История осетинского народа. 2016 и др.). Кроме того, наблюдается излишне торопливое введение аланской (осетинской) версии о происхождении Марии в программу общешкольного образования (Бзаров Р. С. 2014а. С. 32; Бзарти Р. 2014б. Ф. 33; Бзарты Р. 2014 в. Ф. 33). Ее воздействие на школьное образование уже проявляет-

ся (Алборов Д. В. 2016-2017. С. 6). Впрочем, известны и более ранние примеры такого введения (Мизиев И. М. 1995. С. 86), обслуживавшие иные этнические «решения». Вместе с тем, справедливости ради, следует отметить, что СМИ, как и некоторые современные исследовательские публикации, предоставляют и достаточно объективные материалы по вопросу о происхождении Марии, далекие от участия в указанной ситуации и фиксирующие общую картину научной проблемы (Карпов А. Ю. 2010. С. 32; Мелехова Г. Н. 2015. С. 12; Известков А. 2016. С. 11), даже когда в первую очередь представляют «аланскую версию» о происхождении Марии (Kovács S. 2007. S. 86-87, 88; 2007-2008. P. 141, 143).

Возвращаясь к аргументации М. В. Щепкиной, отметим, что никогда Мария одновременно не называлась ясыней и дочерью чешского князя, поэтому нет никакого повода для противопоставления. Ее этническая принадлежность прямо обозначалась через указание на отца как чешского князя с несуществующим у чехов именем Шварн. Остается и бездоказательной практика использования топографических прозвищ для супруг русских князей. Остается без объяснений и возможность приобретения указанными топонимами, известными и в других областях расселения славян, форм «ясыня» или «яска», которые представлены в русских летописях и, несомненно, связаны с этническим определением.

В целом, наблюдения исследовательницы абсолютно излишни, т. к. не имеют никакого отношения к летописным сведениям о Марии. Она могла и не появляться в России со своей сестрой ясыней (по летописям, не позже 1175 г. – А. Т.) из Чехии, как полагает М. В. Щепкина. Ясыня, вышедшая в 1182 г. замуж за Мстислава Святославовича, и до этого могла проживать во Владимире Суздальском. Она могла быть из ясов, давно проживавших в русских княжествах или называться так, например, по своей матери. В целом, предложенное для решения направление не является чем-то новым. Оно, например, было выражено и в таком подходе, который определял Марию как «княжну чешскую, которую некоторые известия называют ясыней (из г. Ясс)» (А. Э. 1892. С. 385). Такой «топонимический определитель» приводил и к курьезным заявлениям, что Мария – дочь, чешского (богемского) князя Шварна,

«по другим показаниям – ясыня, т. е. молдаванка из г. Ясс» (Хмыров Д. М. 1870. № 129).

Заметим, что попытка (Дадианова Т. В. 2004) трактовать определение «Марии Чешской» у Н. М. Карамзина (такого определения ни у Н. М. Карамзина, ни в летописях нет – А. Т.) как указание на ее происхождение из «Прикубанской Чехии» за счет сведений о христианстве в западной части северокавказской Алании, «в Осетии, в Зихии или в Кубанской Чехии» у П. Г. Буткова (Бутков П. Г. 1825. С. 329), указаний на наличие осетинских фамилий с этим корнем и на осетинское название Кехви – Чех, представляется, мягко говоря, несерьезным. Считать ее попытку «любопытной гипотезой», как предлагали некоторые авторы (Вершинский А. 2006. С. 56), столь же несерьезно (Казаков А. А. 2015. С. 23-24).

Дальнейшие рассуждения М. В. Щепкиной о возможных иных родственных связях Марии не имеют никакой доказательной силы. Более значимыми могли бы оказаться заключения о возможной принадлежности Марии Успенского Торжественника и змеевика из Рождественского монастыря в Суздале. Для последнего определяется влияние чешского языка, а также восстанавливается мирское имя Марии – Милослава («Миославлие»), которое предлагается считать чешско-моравским. Изображение Марии также предлагается усматривать на фресках Спаса Нередицы (Щепкина М. В. 1972. С. 71-76).

Но приводимые наблюдения не представляются бесспорными. Согласно летописным свидетельствам, имя Мария было дано ей при крещении на Руси, а потом сохранено и при принятии монашества. При этом указывается, что она прибыла из Чехии не крещенной (ПСРЛ. 1863. Стб. 301). Вряд ли у нас есть основательная возможность полагать, что указание на «некрещенность» Марии является просто домыслом летописца (Казаков А. А. 2015. С. 22) или оно свидетельствует в пользу ее не чешского, а ясского происхождения (Пчелов Е. Г. 2000. С. 72; 2000а. С. 104-105). Могла иметься в виду, например, ее изначальная принадлежность не к православной, а к католической церкви.

Поскольку никогда не говорится о ее прежнем мирском или крестильном на родине имени, то ничто не мешает исследова-

телям полагать, что Мария было ее крестильным именем и на родине, которое сохранилось при православном крещении во Владимире, также как и при постриге в монахини (Кишкин Л. С. 1972. С. 257, 263). Нет никаких свидетельств и о дочери Марии с именем Христина. Нет и окончательной уверенности в наличии чешско-моравского имени Милослава, тогда как наличие имени Людмила не может являться тому указанием. Исследователи, в отличие от кратко принимавших трактовку М. В. Щепкиной (Николаева Т. В., Чернецов А. В. 1991. С. 82-83), вполне имели и иные основания отрицать принадлежность данного змеевика Марии (Гиппиус А. А., Зализняк А. А. 1998. С. 539-561).

Невозможно подтвердить данными письменных источников положение о том, что Мария была сестрой Февронии, супруги Михаила Всеволодовича. Вне доказательств осталась и трактовка фресковых изображений, встречающая свои возражения (Пивоварова Н. В. 2002. С. 476, сн. 47; Гиппиус А. А. 2005. С. 109). Заметим, что утверждение (Пчелов Е. Г. 2000. С. 73; 2000а. С. 105-106), видимо, принимаемое и другими исследователями (Гутнов Ф. Х. 2004. С. 175; 2009а; 2011. С. 143; 2013. С. 214; 2014. С. 271), о том, что изображение князя Ярослава Всеволодовича не оставляет никаких сомнений в его кавказском происхождении и может служить косвенным свидетельством в пользу ясского, аланского происхождения жены Всеволода Юрьевича, скорее, может зависить от субъективного восприятия. Его сложно, по крайней мере, для нас, принимать даже как косвенное свидетельство для научного решения. Вместе с тем, некоторые исследователи поддержали, хоть и с определенными замечаниями, как общие выводы М. В. Щепкиной (Пудалов В. М. 2003. С. 71-72, 210-211), так и трактовку данных по змеевику, за счет проявляющегося элемента чешского языка, западнославянской (латинской) формы одного из имен и т. д., вновь включая в обсуждение некоторые не связанные с предметом исследования рассуждения (Кишкин Л. С. 1983. С. 38-39; Медынцева А. А. 2000. С. 189-200). Однако имеются и иные решения по указанным проблемам (Морозова Л. Е. 2009. С. 699-701), которые также нуждаются в строгом критическом восприятии.

Одновременно с М.В. Щепкиной попытку обосновать именно чешскую гипотезу происхождения Марии предпринял Л.С. Кишкин. Некоторые из приведенных им наблюдений, несомненно, заслуживают пристального внимания (Кишкин Л.С. 1972. С. 253-269), которое им и было уделено со стороны других исследователей (Малахов С.Н. 1992. С. 134; 2015. С. 185-186; Бубенок О.Б. 2006. С. 41). Вместе с тем, к ним можно привести и некоторые возражения. Разведение сведений Ипатьевской летописи с другими за счет использования в ней некоего черниговского источника для событий 1182 г. несколько натянуто. В данном случае наблюдение касается конкретно похода Всеволода против болгар, но не брака Мстислава с ясской княжной (Насонов А.Н. 1969. С. 148). Следует иметь в виду, что в Ипатьевской летописи вообще очень скудны сведения о Марии, которая не называется даже по имени. Сложно подозревать и описку в Ипатьевской летописи, «ясыня» вместо «чехиня», т. к. никогда Мария не именовалась «чехиней», а называлась дочерью чешского князя.

Л.С. Кишкин предложил и иное оригинальное решение. Поскольку, по летописям и родословным, у Всеволода могло быть последовательно три жены – Анна, Мария, Любовь, – то сведения о сестре-ясыне могли касаться Анны. Но сведения об Анне остались достаточно спорными, а указание на сестру под 1182 г. может относиться только к Марии, которая уже через 5 и 7 лет выдает замуж своих дочерей Всеславу и Верхуславу (Анастасия). В 1179 г. у Всеволода родилась уже четвертая дочь Сбыслава (Пелагея) (Бережков Н.Г. 1963. С. 200). В связи с именами дочерей С.Л. Кишкин приводит мнение, что они более характерны для западных славян и почти не встречаются в русских летописях. Но данное косвенное свидетельство в пользу чешской версии нуждается в конкретной проработке. Заметим, что заявления некоторых авторов об отчетливом проявлении «аланской, ясской тяги» в поисках имен для детей, о некой арийской, аланской богине Славе (Дадианова Т.В. 2015а) совершенно безосновательны.

Указание Л.С. Кишкина на воспитание Марии в христианских традициях при его некоторых сомнениях по вопросу о

христианстве у ясов, разделяемое и некоторыми современными исследователями (Пчелов Е. Г. 2000. С. 72; 2000а. С. 104-105), и особое указание на обычность имени Мария у чехов, ничего не вносят позитивного в общее исследование проблемы. В то время в Алании, как и на Руси, православное христианство давно было официальной религией. Наличие среди аланов сторонников традиционных дохристианских религиозных верований также вполне естественно, как и для Руси того времени. Имя Мария, например, носила уже аланская царица, о чем свидетельствует осветительная надпись от 2 апреля 965 г. из Сентинского храма Пресвятой Богородицы (Виноградов А. Ю., Белецкий Д. В. 2011. С. 44, 241-244). Указание на наличие нехристианского элемента в ясской среде с приведением примера имени эмира асов Качир Укуле (Пчелов Е. Г. 2000а. С. 105) некорректно и по другой причине. Наличие нехристианских имен (в данном случае и не собственно аланского) не является показателем вероисповедания их носителей. Например, практически никто не называет крестителя Руси Владимира его христианским именем Василий, первую святую на Руси Ольгу – Еленой, Бориса и Глеба – Романом и Давидом, Всеволода «Большое Гнездо» – Димитрием и т. д.

Важным является замечание Л. С. Кишкина, со ссылкой на мнение В. И. Абаева (устное сообщение? – А. Т.), что наличие имени Шварн у ясов маловероятно, даже имея в виду какую-то его огласовку в русском языковом обиходе. Вполне закономерным представляется и другое замечание, что носивший данное имя сын Галицкого князя Даниила Романовича не имел никакого отношения ни к ясам, ни к чехам. Добавим, что здесь не прослеживается и никакой связи с севером, чтобы подключить к рассмотрению шведское имя Svarn. Л. С. Кишкин склоняется к тому, что Мария могла быть родственницей киевского воеводы Шварна, у которого был племянник с тем же именем. Но сам же исследователь замечает, что наличие у воеводы брата Андрея Жирославича свидетельствует об их русском происхождении (Кишкин Л. С. 1972. С. 261-262), что точнее неаргументированного утверждения о «славянском отчестве Жирославич» (Перевалов С. 2016. С. 5). Нет никаких оснований и приписывать исследователю, как дела-

ют некоторые авторы (Перевалов С. 2016. С. 5), топонимическую версию определения «ясыня» М. В. Щепкиной.

Складывается интересная ситуация. В приложении к Марии носителем имени, имеющим прозрачную чешскую этимологию, является чех, однако само имя не употреблялось у чехов, но употреблялось у русских. Рассуждения Л. С. Кишкина о возможности появления на Руси чеха ничего не меняет в плане определения конкретного лица как отца Марии. Казалось бы, упоминание еще Н. М. Карамзиным находки надгробной плиты с именем Марфы Шварновны, ныне не известной, должно привести к окончательному признанию хотя бы ее отчества. Однако не исключается, что изготовление плиты было позднейшим актом, использующим данные Степенной книги царского родословия (Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. 2006а. С. 336-337; Кузнецов А. А. 2008. С. 135, сн. 352; 2016. С. 20), в которой, как отмечалось выше, Мария в иночестве называется «Марфа, дщи Сванровна», «Марфа Щьваровна (Щьварновна)» (Степенная Книга… 1775. С. 292; ПСРЛ. 1908. С. 229).

Л. С. Кишкин справедливо замечает, что сторонники ясской версии могут ссылаться на более позднее происхождение источников, служащих основанием для чешской версии. В них могли конструироваться поздние генеалогические легенды, чтобы возвысить родословные русских князей и царей. Однако в случае с Марией он ставит данный аргумент под сомнение (Кишкин Л. С. 1972. С. 266-267). Но приведенный аргумент исследователя до сего дня, действительно, представляется весомым, позволяя, в том числе, другим исследователям принимать ясскую версию происхождения Марии и отвергать чешскую версию.

О том, что подобные конструкции были возможны, свидетельствуют, например, известные приписывания некоторым русским князьям жен византийского происхождения. Не исключают, что в данном ряду стоят и сведения о византийской супруге Юрия Долгорукого, т. е. матери Всеволода «Большое Гнездо» (Kazhdan A. 1988/1989. P. 423-424). Также полагают, что приписывание Марии в «А се князи Русьстии» чешского происхождения служит именно цели облагораживания потомства князя, среди которого

выделяются ростовские князья. Одновременно в пользу ее ясского происхождения приводятся и некоторые другие наблюдения (Кузнецов А. А. 2007. С. 277-278; 2007а. С. 56-57; 2008. С. 133-147; 2009. С. 14-15, 29; 2016. С. 17-18), нуждающиеся в критическом рассмотрении.

Видимо, следует указать на одну примечательную характеристику работ, касающихся проблемы выяснения этнического происхождения Марии. Порой авторы и исследователи обращаются к различным логическим построениям и рассуждениям, задаются вопросами. Но для реального решения необходимо не задаваться вопросами к себе или к читателю, а задавать вопросы источнику. Ограниченность же таких обращений диктуется самим состоянием источников. Фактически они предоставляют сепаратную информацию о происхождении Марии, которая никак не проявляется в любой другой информации. Никакие события, политического или личного характера, никак не касаются родственных связей Марии. Все это происходит на фоне справедливо отмечаемой исследователями важности матримониальных союзов для семьи Всеволода (Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. 2006а. С. 338-339). Такое положение дополнительно заставляет подозревать искусственность «чешской линии», которая, в отличие от той же ясской, в условиях давних и тесных русско-чешских связей не могла не использоваться тем же Всеволодом.

А. Ф. Литвиной и Ф. Б. Успенским была предпринята еще одна попытка выяснения этнического происхождения Марии (Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. 2006. С. 368-381; 2006а. С. 334-347). Исследователи предположили, что безымянная сестра Марии, супруга Новгородского князя Ярослава Владимировича, похороненная в 1201 г. в церкви Успения Богородицы, и могла быть Марфой Шварновной. Однако со своей стороны отметим, что столь же вероятно посвящение плиты самой Марии, только ей было приписано отчество Шварновна за счет использования поздних письменных определений.

Исследователи отмечают, что обе сестры – Мария и супруга Новгородского князя Ярослава Владимировича – неоднократно назывались дочерьми чеха (Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. 2006.

С. 368-381; 2006а. С. 341). Но такое заявление может относиться только к Марии. Ее сестра названа дочерью чеха, точнее чешского короля, только один раз – в Тверской летописи (ПСРЛ. 1885. Стб. 290). Но только в этой летописи, как прослеживают сами исследователи, проявляется явная, хоть и не выраженная в своем единстве тенденция как-то обосновать чешскую генеалогию Марии, что заставляет с настороженностью относиться к такой информации. Причем, в летописи сестра Марии называется дочерью «Ческого короля», что в сравнении с определением Марии как дочери «князя Ческаго» заставляет подозревать позднюю и искусственную конструкцию. Сложно согласиться с поверхностным предположением (Перевалов С. 2016. С. 5), что переписчик якобы просто не видел различия между князем и королем.

У нас нет должных оснований сомневаться в родстве двух женщин. Оно представлено и в летописных определениях Ярослава Владимировича как свояка Всеволода. Но его жена обычно безымянно называется «княгиня/княжна Ярославля/Ярославляя» (ЛПС. 1851. С. 105; ПСРЛ. 1995. С. 123; 1841. С. 25, 127, 218; 1879. С. 13, 198; 1888. С. 27; Н. 1950. С. 44, 238; 1846. С. 175; 1863. Стб. 289; 1885. С. 32), т. е. определяется по своему мужу, как в других случаях называется и Мария – «княжна Всеволожа». Упоминавшееся приложение к ней имени Елена также выглядит искусственным, возможно, связываясь с путаницей, подобной той, что была представлена, например, в указанных трудах Екатерины II и П. Г. Буткова. Недавнее безапелляционное утверждение, что она носила имя Елена (Перевалов С. 2016. С. 5), только выдает незнакомство автора с источниковой и историографической стороной вопроса.

В отношении сестры-ясыни, вышедшей замуж за Мстислава Святославовича, предлагается решение, напоминающее ранее предложенное Л. С. Кишкиным. Только если тот предлагал развести биографии Марии и сестры за счет отнесения родства к другой жене Всеволода, то теперь исследователи предлагают развести Марию с сестрой за счет предположения, что они являлись сводными сестрами, т. е. рожденными от разных материй. Но такое предложение во многом неожиданно, хотя и может показаться, на первый

взгляд, очень логичным или резонным (Казаков А. А. 2015. С. 11, 17). Если, например, для русских князей вполне понятны браки, как с ясынями, так и с чехинями, то условия создания чешко-ясского брака сложно обосновать. Следует высказать и частное замечание. Полагаемая исследователями разница в годах рождения сестер как возможный указатель на их рождения от разных матерей не учитывает, например, что между ними могли рождаться и другие дети, а известность только о трех сестрах зависима лишь от их браков с русскими князьями. Впрочем, нам не дано знать всех нюансов семейной жизни отца Марии.

Справедливости ради, следует отметить, что попытка связать воедино чешскую и аланскую версии предпринималась. Поводом для нее послужили некоторые исторические и археологические материалы, которые трактуются как свидетельства передвижения на запад в домонгольский период части аланского населения. Особое внимание уделяется погребениям, явно оставленным христианским населением. Однако ни один из приведенных аргументов или археологических материалов (Бубенок О. Б. 2004. С. 236-245) не может служить достаточным основанием для предложенной трактовки. Заметим, что аналогично выглядят и попытки (Бубенок О. Б. 1997. С. 120; Гутнов Ф. Х. 2004. С. 176-177) связать некоторые христианские погребения на р. Сула, с проявляющимися в них салтовскими чертами в погребальном обряде, именно с ясами с Северского Донца.

Далее в «алано-чешской версии» за счет сведений Ипатьевской летописи определяется женитьба Мстислава Святославовича и Всеволода Юрьевича на «двух сестрах-ясынях». С учетом наличия русско-чешских связей, прежде всего, на Волыни предполагается, что князь Изяслав Мстиславович взял из Чехии к себе на службу князя Шварна с его дружиной, с которыми впоследствии переехал из Волыни в Киев. Таким образом, речь идет об известном нам воеводе Шварне, только он, как и его дочери, изначально признается ясом (Бубенок О. Б. 2004. С. 246-248; Морозова Л. Е. 2016. С. 118).

В данной ситуации фигура отца Марии привлекает к себе еще большее внимание. Его поиск, естественно, ограничен русскими

летописными свидетельствами о носителях имени Шварн (Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. 2006а. С. 339-347). Исследователи, как представляется, справедливо ставят под сомнение балтийские связи антропонима Шварн в отношении имени сына Галицкого князя Даниила Романовича, женившегося затем на племяннице литовского князя Миндовга. Сведения о загадочном литовском князе Ш(к)варн (о) (ПСРЛ. 1980. С. 130, 216-217), выступающим и под другим именем (ПСРЛ. 1980. С. 175-176, 195-196), также отклоняются. Кратко обозначенные положения к такому подходу представляются вполне приемлемыми. В летописях зафиксирована и форма имени воеводы «Кшеварн» (ПСРЛ. 1977. С. 47).

Основным претендентом на роль отца Марии, как и у других исследователей (Морозова Л. Е. 2005. С. 66; 2016. С. 118-119; Казаков А. А. 2015. С. 19-22), становится киевский воевода Шварн, занимавший высокое положение в обществе, что изначально является безальтернативным решением в условиях поиска по имени (вспомним и приведенное выше решение иеромонаха Порфирия). Заметим, что о деятельности этого исторического лица сообщается с 1146 по 1166 гг. В такой ситуации могут возникнуть сомнения в том, что он был жив к моменту женитьбы Мстислава. Но такое положение может объяснить информацию источников, почему сестра-ясыня оказывается во Владимире Суздальском и замуж ее выдает не отец, а Всеволод. С другой стороны, вполне объективно замечание, что странным выглядит чешский правитель, двух дочерей которого выдает замуж его зять (Кузнецов А. А. 2016. С. 25). Действительно, такое положение было бы более логично для сестер-ясынь, но не только в том случае, если у них отсутствовал отец, либо он находился далеко (Кузнецов А. А. 2016. С. 19), но в случае, если сестры происходили не из правящего в их стране клана.

Следует также отметить, что заявления, если источник их информации корректен, некоторых выступающих, «… что Мария была аланской княжной, дочерью князя, владевшего стольным городом и княжеством» (Аланская княжна… 2014), не имеют никакого основания. Ни в одном из источников Мария не называлась дочерью аланского князя. Ни в одном из источников не гово-

рилось о владении ее отцом столичным городом или княжеством. Даже если пытаться обусловить такую трактовку сведениями о ее сестре, супруге Мстислава Святославовича, то и для нее нет сведений об отце-князе (аланском), а единственный упоминающийся в ее добрачной биографии город – Владимир Суздальский – всегда был русским городом в русском княжестве.

Не имеет никакого основания и утверждение, что Юрий Долгорукий «порекомендовал своему сыну Всеволоду III в качестве невесты и соратницы аланку Марию», дочь властителя Алании (Метревели О. 2006. С. 13), что «…он посоветовал своему сыну Всеволоду III взять в жены высокообразованную красивую и статную девушку» (Редькина А. 2016а). Во-первых, нет никаких данных о какой-либо связи Юрия Долгорукого с Аланией. Во-вторых, Юрий Долгорукий умер в 1157 г., когда Всеволод был совсем маленьким ребенком (родился в 1154 г.), поэтому он не мог ничего «порекомендовать» сыну… Сложно обсуждать и предположения, что сама Мария могла происходить из Западной Алании, заявления, что она родилась в 1158 г., что Владимир Мономах женил своего сына Юрия на внучке аланского князя Осеня (О. Мануил (М. Бурнацев). 1994. С. 4; Уртати А. 2010. С. 7). Во-первых, ни один из источников не знает точного места и времени рождения Марии. Во-вторых, Юрий Долгорукий в первом браке был женат на дочери половецкого князя Аепы Осенева. В этом браке был рожден, например, Андрей Боголюбский, чье докрестильное имя Китай, по «Синопсису» Иннокентия Гизеля, могло быть дано от рода матери (Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. 2006. С. 12, сн. 4). Он был сводным братом Всеволода «Большое Гнездо», рожденного во втором браке Юрия Долгорукого.

Исследователи справедливо обратили внимание, что именно в Тверской летописи воевода Шварн опосредственным образом отождествляется с отцом Марии, т. к. неожиданно называется «Чьским князем». Именно в данной летописи безымянная сестра Марии, супруга новгородского князя Ярослава Владимировича, оказывается дочерью «Шварнова, Ческого короля» (ПСРЛ. 1863. Стб. 290), а сама Мария – дочерью «Шварлова Ческаго» (Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. 2006а. С. 343). Исследователи давно

отмечали, что «чешская версия» происхождения Марии впервые появилась именно в Тверской летописи (Шахматов А. А. 1897. С. 243; 1899. С. 202-203).

Такое «перенапряжение» источника в определении этнического происхождения и статуса Шварна более свидетельствует об искусственности генеалогического построения. Возможно, само имя Шварн при его коннотации с чешской лексикой в условиях известности многократных случаев русско-чешских княжеских брачных союзов способствовало созданию «чешской генеалогии» Марии. Сама Мария, как и две ее другие сестры, могла быть ясыней по матери, но искусственное облагораживание генеалогии потомков нашло выход в чешской версии. О том, что «чешское происхождение» Марии являлось продуктом поздней тенденции облагораживания княжеской родословной, может, в частности, свидетельствовать исчезновение в упоминавшейся Густинской летописи определения ясского происхождения ее сестры.

Носителем имени Шварн мог быть представитель русской знати, женившийся на ясыне, что проявилось в определении этнического происхождения Марии через сведения о ее сестре. Такое определение по матери хорошо известно в аланской истории. Например, известна Мария (Марта) Аланская, дочь иберийского царя Баграта IV и аланской принцессы Борены, сестры аланского царя Дорголеля. Заметим, что предложение усматривать в сестре Марии сводную сестру, носившую прозвище «ясыня» по матери или отцу, при отрицании ее аланского происхождения (Перевалов С. 2016. С. 5), не только безосновательно в своей второй части, но продолжает линию предположений других исследователей, без указания на их работы и не имея со своей стороны хоть малейших оснований.

Следует согласиться с А. А. Кузнецовым, что в Тверской летописи налицо встраивание утверждения о чешском происхождении Шварна и наблюдается избыточное внимание к Шварну и к вопросу о происхождении жены Всеволода по сравнению с другими источниками. Сами утверждения о чешском происхождении Марии (Кузнецов А. А. 2016. С. 20-25) конструируются в определенной группе источников от середины до конца XVI в.

(Кузнецов А. А. 2008. С. 143). Исследователь также полагает, что чешская версия о происхождении Марии была составлена в целях прославления Всеволода и его потомства (Кузнецов А. А. 2008. С. 143, 251), укрепления их статуса, что представляется вполне допустимым.

Автор прослеживает линию «превращения» Марии сначала в чехиню, потом «повышения» статуса супруги Всеволода до дочери некоего чешского князя и, наконец, объявление имени этого князя – Шварн. Кроме того, А. А. Кузнецов полагает, что решение М. В. Щепкиной могло быть справедливым, если бы Мария называлась «ясыней» и «чехиней» в одном тексте, чего не наблюдается. Мы также не согласны с решением М. В. Щепкиной, но исходя и из несколько других оснований. По мнению А. А. Кузнецова, превращение «ясыни» в «чехиню» носило, вероятно, «палеографический» характер, также как и появление имени Шварн в ее биографии (Кузнецов А. А. 2008. С. 144; 2016. С. 24).

Возможно, «палеографический» характер носило превращение «ясыня» – «чехиня», но предлогом к нему послужили сведения не о самой Марии, а о ее сестре, супруге Мстислава Святославовича. Именно она называлась ясыней, тогда как сама Мария никогда не именовалась ни ясыней, ни чехиней, а называлась дочерью чешского князя. Но такое «палеографическое изменение» произошло вне известных письменных источников. Дальнейшее движение по выработке «чешской биографии» Марии шло в отмеченном выше русле. Однако в отличие от А. А. Кузнецова, мы вынуждены сохранять сомнения не только в чешском, но и в ясском происхождении Марии.

Что касается русско-ясских (аланских) контактов, то они вполне надежно прослеживаются. Представители ясов различными путями появлялись в русских княжествах. Аланы (ясы) с VIII в. расселяются с Северного Кавказа в Подонье, где вступают в непосредственные и разнообразные контакты, в том числе, со славянским населением, видимо, осуществляя военно-таможенный контроль и обеспечивая поступление дани от некоторых групп славян для Хазарского каганата. В 965 г. и в 1029 г. ясам наносят поражения Святослав Киевский и Ярослав Мудрый

(ПСРЛ. 1846. С. 27; 1871. С. 42; 1885. С. 79). В 1116 г., как уже упоминалось, на Дону с ясами сталкивается Ярополк Владимирович. Несомненно, были и иные непосредственные контакты славян с ясами, не зафиксированные источниками. В ходе этих контактов впоследствии представители ясов могли, в том числе, оказываться в подчинении у победителей, непосредственно переселяться в русские княжества, как в качестве захваченного населения (Костомаров Н. 1872. С. 186; Ляскоронский В.Г. 1903. С. 266; 1907. С. 6, 7; Лихачев Д.С. 1950. С. 311; Плетнева С.А. 1975. С. 170-171; Сахаров А.Н. 1982. С. 99-100; Бубенок О.Б. 1997. С. 120; 2000. С. 26; 2002. С. 26), так и добровольно. Вполне вероятно, что так, например, появился при дворе Андрея Боголюбского, сводного брата Всеволода «Большое Гнездо», Амбал Ясин.

Конечно, мы должны принять выдвинутую исследователями версию, уже третью, о принадлежности некоего Шварна к числу русской знати, как имеющую право на существование. Одновременно можно, например, поставить под сомнение тезис о том, что дочери Шварна были сводными. Нельзя исключать, что их матерью была одна и та же ясыня. Но в целях возвеличивания родословной потомков Всеволода, младшего из братьев, т. е. не имевшего изначально особых перспектив на правление и, соответственно, особых требований к кандидатуре супруги, впоследствии была представлена чешская версия происхождения их отца. Можно, например, предположить, но помня о замечании В.И. Абаева, что имя отца Марии было лишь несколько созвучно имени Шварн, что и навело на мысль о создании такой версии.

Но здесь, конечно, нет никакой прямой связи с неким именем Фарн (Дадианова Т. 2014а. С. 184; 2014б. С. 9; 2014в; 2015. С. 32; 2015а; Духовное завещание… 2014). Видимо, оно придумано по созвучию с осетинским «фарн», до сих пор очень популярному у осетин понятию, связанному с древними иранскими представлениями. Конечно, легко бы было подобрать, опираясь на исследования специалистов, например, иранскую этимологию для формы имени известного воеводы «Кшеварн» (xšay, farn) (Абаев В.И. 1949. С. 41, сн. 2, 86) Холмогоровской летописи (список 1405 г.).

Но никакой лингвистический аргумент не может подменять собой исторический, тем более, в нашем случае, когда пришлось бы привлекать единичную и явно искаженную форму.

Совершенно беспочвенно объявлять имя Сварн аланским за счет санскритского swarn – «золотой» с указанием на популярность такого имени в Индии (Вершинский А. 2006. С. 56). Для «золотой» в осетинском языке представлена совершенно иная лексема, имеющая прозрачную иранскую этимологию. Бездоказательным остается утверждение, что изображения «барсов-леопардов» Дмитриевского собора во Владимире выражают «кавказскую доминанту» и связаны с изображением барса на гербе Осетии (Дадианова Т. М. 2013. С. 120-121). За пределами элементарной объективности лежит объявление герба Осетии, представленного в труде Вахушти, гербом князей Мачабели, указание на грузинское название барса «джики», чтобы таким образом составить «двуязычное прозвище»: Сварн Зих – Сварн Джики – Золотой Барс (Вершинский А. 2006. С. 57). Следует напомнить и об ином имени отца Марии, представленном в летописях. О «своеобразном» подходе А. Вершинского стоит помнить и тем авторам, которые идут и далее за ним, полагая вполне правдоподобной версию, что появление на гербе Пскова барса, геральдической эмблемы владимирских князей, связано с женитьбой Всеволода на Марии (Цуциев А. А. 2012; Близнецы-барсы. 2014; 2014а; Коцты Х. 2015; Национальный символ… 2015). Никаких объективных данных к возможности такого решения у нас нет.

В конечном итоге, необходимо отметить, что все известные на сегодняшний день версии об этническом происхождении Марии обладают слишком большой долей предположительности. Аланская (ясская) и чешская линии источников, разведенные между образами Марии и ее сестры, не только никак не пересекаются, но и не дают никакой возможности их отдельной верификации, в том числе, за счет и иных, включая иноэтничные, источников. Брачный союз Всеволода «Большое Гнездо» оказывается строго автономен в вопросе выражения матримониальных родственных связей. Его родственники по линии супруги и ее сестер никак не проявлены в источниках, что выглядит очень странным, особенно

для чешской версии. Видимо, следует помнить, что изначально Всеволод, будучи самым младшим из братьев, не мог претендовать на какое-либо первенство или особый статус (справедливо с данной точки зрения наблюдение о назывании его в 1168 г. Дмитроком, т. е. с уменьшительным суффиксом -ок, и без отчества в одной из летописей (Кузнецов А. А. 2016. С. 25)). Поэтому и его брак мог не столь жестко зависеть от особо высокого социального статуса его супруги. Его «повышение» могло затем быть продиктовано тем положением, которого он добился, вопреки изначально предназначенному ему по рождению. Вместе с тем, сам факт обозначения сестры Марии ясыней остается неопровержимым и не поддающимся той возможной мотивировке к появлению, которая подозревается в «чешской версии». А единичный факт бывает сильнее любой многосторонней и стройной версии…

Как, в целом, справедливо замечают современные исследователи, «было бы странным, если бы мы, внося свой вклад в разработку проблемы, стремились к окончательному разрешению вопроса о том, была ли княгиня Мария ясского или чешского происхождения. Однако обращение к источникам все же позволяет несколько скорректировать и уточнить высказанные в историография мнения» (Казаков А. А. 2015. С. 9). Видимо, мы все еще должны сохранять то же положение по вопросу определения этнического происхождения Марии, которое зафиксировал С. Л. Кишкин: «Теперь, вероятно, уже никто не сможет с полной очевидностью доказать ни того, ни другого. Можно только с помощью летописных сведений и вытекающих из них косвенных доводов догадываться и предполагать, высказывать более или менее правдоподобные гипотезы» (Кишкин С. Л. 1983. С. 28-29). Если становиться на оптимистические позиции, то следует согласиться с замечанием, что этническое происхождение Марии еще предстоит установить (Бубенок О. Б. 1997. С. 122, 124).

Но необходимо добавить, что установить его можно будет только при получении новых, ранее не известных науке данных. Впрочем, сам такой вопрос не имеет какого-либо существенного значения для Православной Церкви, для которой «… нет ни Еллина, ни Иудея…». Не имел он, например, насколько можно

судить (ПСРЛ. 1989. С. 154, 159, 160, 161; ЛПС. 1851. С. 104, 105, 107-108), никакого значения для составителя Владимирского великокняжеского свода 1205 г. (Милютенко Н.И. 1996. С. 36-58; Прохоров Г.М. 1989. С. 73; 2010. С. 125; 2014. С. 60), который был очень близким для Марии человеком, для ее духовника, игумена Рождественского монастыря во Владимире Симона (1203-1213 гг.). В его труде вопрос об этническом происхождении Марии вообще не затрагивается.

* Считаю своим приятным долгом выразить искреннюю благодарность моим коллегам: С. Алексееву, А. Дарчиеву, Б. Синанову, В. Фоменко, С. Яценко за неоценимую помощь в получении доступа к отдельным научным публикациям.

А.Э. Всеволод-Димитрий Юрьевич // Энциклопедический словарь. СПб., 1892. Т. VII. Волапюк-Выговские.

Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949. Т. I.

Аланская княжна – родоначальница великих русских князей и царей. 11.11.2014 [сайт] URL: http://www.noar.ru/news/full/obshestvo1/Alanskaya-knyazhna-rodonachalnitca-velikih-russkih.

Адборов Д.В. Генетическая связь осетин с выдающимися личностями мира. Владикавказ, 2016-2017 [сайт] URL: htpps//www.school-science.ru/2017/pdf/31403.pdf.

Алфьоров О. Жиночі печаткі Київської Русі // Спеціальні історичні дисципліни: питання теорії та методики: збірник наукових праць. Київ, 2013. Число 22-23.

Андреева Т. Третья святая земли Русской – Мария-ясыня // Православная Осетия. Владикавказ, 2001, июль. № 1.

Арцыбашев Н.С. Повествование о России. М., 1838. Т. I.

Ахундова И. «Святые русские княгини в истории Отечества: от равноапостольной Ольги до преподобномученицы Елисаветы». 27.01.2015 [сайт] URL: http://ruskline.ru/news_rl/2015/01/27/svyatye_russkie_knyagini_v_istorii_otechestva_ot_ravnoapostolnoj_olgi_do_prepodobnomuchenicy_elisavety.

Бариев Р. Волжские булгары: история и культура. СПб., 1999.

Бедина Н.Н. Ярославский Часослов XIII в.: диалог традиций // Язык и текст langspy.ru. 2014. № 3 [сайт] URL: http://langspy.ru/journal/2014/Bedina.phtml.

Бзаров Р.С. Аланская традиция (Опыт культурно-исторической презентации) // Вопросы истории и культуры народов России. Сборник статей к 80-летию профессора М.М. Блиева. Владикавказ, 2010.

Бзаров Р.С. О том, как Алания присоединилась к России и стала называться Осетией. 16.06.2013 [сайт] URL: http://osinform.org/31297-o-tom-kak-alaniya-prisoedinilas-k-rossii-i-stala-nazyvatsya-osetiey.html.

Бзаров Р.С. Из истории аланской культуры. М., 2014.

Бзаров Р.С. Наша Родина в прошлом: рассказы по истории Алании и России: 4 класс: учебное пособие для общеобразовательных учреждений Республики Северная Осетия-Алания, Владикавказ, 2014а.

Бзарти Р. Нæ Райгурæн бæстæ евгъуд дзаманти: Радзурдтæ Алании æма Уæрæсей историбæл. Владикавказ-Дзæуæгигъæу, 2014б.

Бзарты Р. Нæ Райгуырæн бæстæйы истории: Алани æмæ Уæрæсе рагзаманты. Владикавказ-Дзæуджыхъæу, 2014 в.

Белокуров С. А. Сношения России с Кавказом. Материалы, извлеченные из Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел. Вып. 1-й. 1578-1613 гг. М., 1889.

Бережков Н. Г. Хронология русских летописей. М., 1963.

Биязарти Л., Тезиева М. Долгая «дорога в храм». 14.10.2015 [сайт] URL: http://www.vladikavkaz-osetia.ru/news/?month=\\\01&news=28621&year=\\\.

Близнецы-барсы. 03.09.2014 [сайт] URL: http://osradio.ru/istoija/74129-bliznecy-barsy.html.

Близнецы-барсы // Аргументы недели. 4 сентября 2014а. № 33 (425) [сайт] URL: http://argumenti.ru/society/n453/363028.

Близнецы-барсы. Тайны гербов Южной и Северной Осетии // Национальный акцент. 19.02.2015 [сайт] URL: http://nazaccent.ru/content/13104-bliznecy-barsy.html.

Боев Э. Иранские купцы на Нижегородской ярмарке // Караван. Июнь-Июль 2016. № 42.

Броссе. Взгляд на историю и литературу Грузии // Журнал Министерства Народного Просвещения. СПб., 1838. Ч. XIX.

Бубенок О. Б. Ясы и бродники в степях Восточной Европы (VI-начало XIII вв.). Киев, 1997.

Бубенок О. Б. Поширення християнства серед аланів Північного Причерномор'я // Східний світ. Київ, 2000. № 1.

Бубенок О. Б. Етнічний склад осілого населения причорноморських степів наприкінці X-початку XIII ст. // Україна в Центрально-Східній Европі (з найдовніших часів до XVIII ст.). Київ, 2002. Вип. 26.

Бубенок О. Б. Аланы-асы в Золотой Орде (XIII-XV вв.). Киев, 2004.

Бубенок О. Б. Питання взаємовідносин між аланами середньовічними номадами Євразії в роботах східноєвропейських та західних дослідників // Східний світ. Київ, 2006. № 4.

Бутаев О. Пока не поздно! // Пульс Осетии. 2016, февраль. № 6 [сайт] URL: http://www.pulsosetii.ru/article/4162.

Бутков П. О браках князей Русских с Грузинками и Ясынями, в XII веке // Северный Архив. СПб., 1825. Ч. XIII. № IV.

В рамках ВРНС прошли общественно-научные чтения памяти Марии Ясыни. Москва, 13 ноября 2014 [сайт] URL: http://www.pravoslavie.ru/75115.html.

В Северной Осетии впервые состоялся молебен святой Марии Ясыне // Православная Осетия. Чvрvстон Iр. 03.04.2015 [сайт] URL: http://www.blagos.ru/vse-novosti/item/3072-v-severnoj-osetii-vpervye-sostoyalsya-moleben-pamyati-svyatoj-marii-yasyni.

Великий Князь Николай Михайлович. Русский провинциальный некрополь. М., 1914. Том первый.

Вернадский Г. Киевская Русь. М., 2015.

Вершинский А. Единоплеменники // Техника – молодежи. М., 2002. № 5. Май.

Вершинский А. «Лютый зверь» на страже государства // Техника – молодежи. М., 2006. № 3. Март.

Вершинский А. Всеволод Юрьевич из рода Мономаха. Византийские уроки русского князя // День и ночь. Красноярск, 2012. № 3.

Виноградов А. Ю., Белецкий Д. В. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-западного Кавказа. М., 2011.

Виноградов В. Б., Голованова С. А. Страница русско-кавказских отношений XII века // ВИ. М., 1982. № 7.

Войтович Л. Княжа доба: портрети еліти. Біла Церква, 2006.

Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа X-XIII вв. СПб., 1994.

Гедеонов С. Варяги и Русь. Историческое исследование. СПб., 1876. Часть первая.

Герасимова М. Путь Марии Ясыни – от аланской княжны до «собирательницы Святой Руси» // Столичность. 19.10.2014 [сайт] URL: http://www.100lichnost.ru/rubrica/32/18131.

Гиппиус А. А. К биографии Олисея Гречина // Церковь Спаса на Нередице: От Византии к Руси. К 800-летию памятника. М., 2005.

Гиппиус А. А., Зализняк А. А. О надписях на суздальском змеевике // Балто-славянские исследования 1997. М., 1998.

Голубинский Е. История канонизации святых в Русской Церкви. М., 1903.

Голубинский Е. История Русской Церкви. М., 1904. Том I. Период первый, киевский или домонгольский. Вторая половина тома.

Гончарова Е. К Ясыне на Кулишки // Москва-Центр. М., 12 июня 2015. № 16 (604).

Горский А. А., Кузьмин А. В. Всеволод (Димитрий) Юрьевич // Православная энциклопедия. М., 2005. Т. IX. Владимирская икона Божией Матери – второе пришествие.

Готье Ю. В. Ясы-Аланы в ранней русской истории // Известия Таврического Общества Истории, Археологии и Этнографии (бывш. Таврической Ученой Архивной Комиссии). Симферополь, 1927. Т. I (58-й).

Грушевський М. С. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. Київ, 1992. Т. 2.

Гутнов Ф. Х. Ирыстон: незамантæй – сомбонтæ. Осетия: из прошлого в будущее. Ossetia – from past into the future. Владикавказ, 1992.

Гутнов Ф. Х. Аристократия алан. Владикавказ, 1995.

Гутнов Ф. Субъективные заметки по древней и средневековой истории Осетии // Дарьял. Владикавказ, 2004. № 4.

Гутнов Ф. Х. Феодальные общества Северного Кавказа в предмонгольский период // NARTAMONGÆ. Paris-Vladikavkaz/Dzæwdžyqæw, 2008. Vol. V. № 1-2.

Гутнов Ф. Х. Горский феодализм. Владикавказ, 2008а. Ч. II.

Гутнов Ф. Х. Аланы: научно-популярные очерки истории. М., 2009.

Гутнов Ф. Х. Истоки дружбы // Информационно-аналитический центр Пар-

ламента РСО-А. 01.02.2009а [сайт] URL: http://www.parliament-osetia.ru/index.php/main/search/art/1695.

Гутнов Ф. Х. Аланы: научно-популярные очерки истории. Владикавказ, 2011.

Гутнов Ф. Х. Предки осетин в рукописном наследии академика П. Г. Буткова // Этногенез и этническая история осетин: материалы Межд. науч. конгресса (Владикавказ 21-22 мая 2013 г.). Владикавказ, 2013.

Гутнов Ф. Х. Скифы и аланы. Владикавказ, 2014.

Гутнов Ф. Х. От славяно-аланских до русско-осетинских отношений // Дарьял. Владикавказ, 2017. № 2.

Дадианова Т. Осетины на Мологе // Ярославская культура. Ярославль, 2002. № 1-2 (17-18) [сайт] URL: http://yro.narod.ru/bibliotheca/jar_kyltyra.htm.

Дадианова Т. В. О Марии-Ясыне – великой просветительницы земли русской // Ярославская культура. Ярославль, 2004. № 1-2 (21-22) [сайт] URL: yro.narod.ru/bibliotheca/Tamara_Dadianova.doc.

Дадианова Т. В. Аланская компонента художественной выразительности «Федоровского Евангелия» как памятника культуры XIII-XIV веков. 02.02.2009 [сайт] URL: http://osinform.org/history/11609-alanskaja-komponenta-khudozhestvennojj-obraznosti.html.

Дадианова Т. В. Аланская компонента художественной выразительности «Федоровского Евангелия» как памятника культуры XIII-XIV веков // Православная Церковь в социально-культурных процессах России: история и современность: Материалы I Всероссийской научно-практической конференции (23-24 мая 2012 года). Владикавказ, 2013.

Дадианова Т. В. Икона «Толгская Богоматерь» – трофей из Алании // Наука и общество: проблемы и перспективы развития. Материалы I Межрегиональной научно-практической конференции научно-педагогических и практических работников. Ярославль, 2014.

Дадианова Т. Прекрасна, как ангел небесный // Причал. Ярославль, 2014а. № 2.

Дадианова Т. Еще раз об увековечивании памяти Марии-Ясыни – великой просветительницы земли Русской // Северная Осетия. Владикавказ, 29 ноября, 6 декабря 2014б. №№ 220 (26728), 225 (26733).

Дадианова Т. Еще раз об увековечивании памяти Марии-Ясыни – великой просветительницы земли Русской. 11.11.2014в [сайт] URL: www.bogoslov.ru/text/4285532.html.

Дадианова Т. Тайна захоронения грузинской царицы Тамары, «доверившей себя всемогущему Богу Вседержателю и вечно молящаяся Деве Марии и с верою уповающая на Честной Крест» // Содружество культур. Ярославль, 2015. Март.

Дадианова Т. В. Забыть Герострата. 29.04.2015а [сайт] URL: http://osinform.org/index.php?newsid=50177.

Данилевский И. Князья домонгольской Руси: «свои» или «чужие»? // Родина. М., 2012. № 9.

Дзанагова Л. В., Кесаева Р. Э. Присоединение Центрального Кавказа к России и его прогрессивные последствия для социально-экономического и духовного развития горских народов // Вестник СОГУ. Владикавказ, 2010. № 4.

Дианова Л. Славная благочестием и мудростью // Православный Паломник. М., 2015. № 3 [сайт] URL: http://journalpp.ru-славная-благочестием-и-мудростью.

Дмитриевский И. О начале Владимира что на Клязьме, о пренесении в оной из Киева российской столицы и о бывших в оном великих князьях. Собрано из древних летописцов и новых историй с приложением потребных изъяснений. СПб., 1802.

Дурасов В. Родословная книга всероссийскаго дворянства. СПб., 1906. Ч. I. I.

Духовное завещание ясской княжны // Православная Осетия. Владикавказ, 2014, декабрь. № 1 (146).

Елканова Т. М. Аланка Мария – бабушка Александра Невского и общая прапра… бабушка Ивана Грозного и А. С. Пушкина // Щит Давида. New York, январь 2012. № 187.

Елканова Т. М. Аланка Мария – прапра… бабушка А. С. Пушкина, Н. Н. Гончаровой и Ивана Грозного (Опыт исторической реконструкции). 15.07.2016 [сайт] URL: http://www.iriston.com/nogbon/print.php?newsid=103.

Еремян С. Т. Юрий Боголюбский в армянских и грузинских источниках // Научные труды Ереванского Государственного университета. Ереван, 1946. Т. XXIII.

Жданович Р. Последняя ведьма Руси (великая княгиня Владимирская – против Минюста РФ). 2013 [сайт] URL: http://www.zrd.spb.ru/letter/2013/letter_0053.htm.

Жданович Р. Летопись двух королев. 2014 [сайт] URL: http://www.zrd.spb.ru/letter/2014/letter_0001.pdf.

Жития русских святых. В 2 томах. Том 2: Сентябрь-февраль. М., 2011.

Жуков И. Вислые печати княжны Елены Ясыни, жены Киевского князя Ярополка Владимировича // Нумізматика і фалеристика: довіково-інформаційний журнал. Київ, 2012. № 2.

Зотов Р. Вл. О черниговских князьях по Любецкому Синодику о Черниговском княжестве в Татарское время. СПб., 1892 (Отдельный оттиск из IX-го выпуска Летописи Занятий Археографической Комиссии).

Избранные жития святых на русском языке, изложенные по руководству ЧЕТЬИХ-МИНЕЙ архиепископа Филарета Черниговского. В 2 кн. Январь-июнь. М., 2011.

Известков А. Тайна великой княгини // Владимировские ведомости. 17.03.2016 [сайт] URL: http:// http://www.vedom.ru/news/2016/03/16/20856-tayna.

Иконников В. С. Опыт русской историографии. Киев, 1908. Том второй. Книга первая.

Иловайский Д. И. Становление Руси. М., 2003.

Информационно-аналитический центр Парламента РСО-А. Скифы. Аланы. Осетины. Краткий исторический очерк. 26.09.2005 [сайт] URL: http://www.parliament-osetia.ru/index.php/main/analytics/art/1395.

Исаенко А., Коцоев А. Осетинская сага об Иры Дада // Народы Кавказа. Владикавказ, январь февраль 2012. № 3 [сайт] URL: osradio.ru/istorija/44423-istorija.html.

Исторические монографии и исследования Николая Костомарова. СПб., 1872. Том первый.

История осетинского народа. 2016 [сайт] URL: http://activities.ursmu.ru/centr-sodeystviya-nacionalno-kulturnyh-obedineniy/sovet-centra-snko/osetiny.html.

История Переяславльской земли с древнейших времен до середины XIII века. Монография Василия Ляскоронскаго. Київ, 1903.

История Российская с самых древнейших времен неусыпными трудами через тридцать лет собранная и описанная Покойным Тайным Советником и Астраханским Губернатором Васильем Никитичем Татищевым. М., 1774. Книга третия.

История Российской Иерархии, собранная бывшим Новгородской Семинарии Ректором, бывшим учителем и Юрьева Новогородского, ныне же Ставропогиальнаго Московскаго Новоспасскаго монастыря Архимандритом и учрежденной в Москве Духовной Цензуры председательствующим Амвросием. М., 1818. Ч. V.

История Русской Церкви. Макария, митрополита Московскаго. М., 1888. Т. III.

Казаков А. А. К вопросу о происхождении Марии Шварновны, супруги великого князя Всеволода Большое Гнездо // Историческое обозрение. М., 2015. Вып. 16.

Карамзин Н. М. История государства Российского. СПб., 1818. Т. III.

Карпов А. Ю. Великий князь Александр Невский. М., 2010.

Катанчиев С. Т. Александр Невский – правнук кипчакского (половецкого) хана Котяна. Нальчик, 2008.

Кишкин С. Л. Мария Всеволожая – ясыня или чехиня? // Исследования по истории славянских и балканских народов. Эпоха средневековья. Киевская Русь и ее славянские соседи. М., 1972.

Кишкин С. Л. Чешско-русские литературные и культурно-исторические контакты. Разыскания, исследования, сообщения. М., 1983.

Книга Степенная Царскаго Родословия, Содержащая Историю Российскую с Начала Оныя до Времен Государя Царя и Великаго Князя Иоанна Васильевича, Сочиненная Трудами Преосвященных Митрополитов Киприана и Макария, А напечатанная под смотрением Коллежскаго Советника, и Императорской Академии наук, також и разных Иностранных Академий, и Вольнаго Економическаго и Российскаго Вольнаго же Собрания Члена Герарда Фридерика Миллера. М., 1775. Ч. I.

Коган В. М. История дома Рюриковичей (опыт историко-генеалогического исследования). СПб., 1993.

Козловский И. П. Тмутаракань и Таматарха – Матарха – Тамань // Известия Таврического Общества Истории, Археологии и Этнографии (бывш. Таврической Ученой Архивной Комиссии). Симферополь, 1928. Т. II (59-й).

Кокиев Г. А. Очерки по истории Осетии. Владикавказ, 2011. Ч. I.

Кондратьев Д. Месяцеслов // Православная Осетия. Владикавказ, 2003, июль. № 8 (26).

Коцты Х. Национальный символ из глубины веков // Республика. 22.08.2015 [сайт] URL: http://respublikarso.org/history/1111-nacionalnyy-simvol-iz-glubiny-vekov.html.

Кузнецов А. А. Источниковедческие аспекты проблем биографии Георгия Всеволодовича // Мининские чтения. Труды научной конференции. Нижний Новгород, 2007.

Кузнецов А. А. Два эпизода из биографии Ярослава Всеволодовича // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2007а. № 3 (29).

Кузнецов А. А. Владимирский князь Георгий Всеволодович (1188-1238). Источниковедение, история, историография. Дисс. … докт. ист. наук. 07.00.02; 07.00.09. Нижний Новгород, 2008.

Кузнецов А. А. Владимирский князь Георгий Всеволодович (1188-1238). Источниковедение, история, историография. Автореф. … докт. ист. наук. 07.00.02; 07.00.09. Ижевск, 2009.

Кузнецов А. А. Жена Всеволода Большое Гнездо: ясское (аланское) или чешское происхождение? // Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. Нижний Новгород, 2016. № 2.

Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Орджоникидзе, 1984.

Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Владикавказ, 1992.

Кушева Е. Е. Народы Северного Кавказа в IX-первой четверти XIII в. // Очерки истории СССР. Период феодализма IX-XV в. в. В двух частях. М., 1953. Ч. I.

Летописец Переяславля-Суздальскаго, составленный в начале XIII века (между 1214 и 1219 годов), издан К. М. Оболенским. М., 1851.

Летопись по Ипатьевскому списку. Издание Археографической Комиссии. СПб., 1871.

Лимонов Ю. А. Владимиро-Суздальская Русь. Очерки социально-политической истории. Л., 1987.

Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Выбор имени у русских князей в X-XVI вв. Династическая история сквозь призму антропонимики. М., 2006.

Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Кем была «Мария Всеволожая»? Отчества и происхождение трех русских княгинь XII в. // Древнейшие государства Восточной Европы: материалы и исследования. 2004: Политические институты Древней Руси. М., 2006а.

Лихачев Д. С. Статьи и комментарии // Повесть временных лет. М.-Л., 1950. Ч. 2. Приложения.

Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. М.-Л., 1952. Том шестой. Труды по русской истории, общественно-экономическим вопросам и географии 1747-1745 гг.

Ляскоронский В. Г. Русские походы в степи в удельно-вечевое время и поход кн. Витовта на татар в 1399 году. СПб., 1907.

Мавродин В. В. Очерки истории Левобережной Украины (с древнейших времен до второй половины XIV века). СПб., 2002.

Макарий. Археологическое описание церковных древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Часть первая.

Малахов С. Н. Ясская «генеалогия» сына Андрея Боголюбского и проблема русско-аланских связей в XII в. // Аланы и Кавказ. ALANICA-II. Владикавказ, Цхинвал, 1992.

Малахов С. Н. Алания и Византия: Источниковедческие аспекты политических и церковных связей: избр. ст. М., 2015.

Мальгин Т. Зерцало Российских Государей, изображающее От Рождества Христова с 862 по 1794 г. высокое их родословие, союзы, потомство, время жизни, царствования и кончины, место погребения и вкратце деяния с достопамятными происшествиями. СПб., 1794.

Мамсуров Т. «Служить России верой и правдой, словом и делом – это великое счастье!» // Православная Осетия. Владикавказ, 2014, декабрь. № 1 (146).

О. Мануил (М. Бурнацев). Российские святые на аланской земле // Эхо Кавказа. 1994. № 2 (5).

Мария Ясская – русская княгиня осетинских кровей // Республика. Цхинвал, 16 июля 2016. № 51-52 (965-966).

Мачнев А. «На благих деяниях Марии Ясыни мы должны воспитывать свою молодежь» // Православная Осетия. Владикавказ, 2014, декабрь. № 1 (146).

Медоев Д. Из моего архива – II. 2000 [сайт] URL: http://dmitri-medoev.livejournal.com/2871.html

Медынцева А. А. Грамотность в Древней Руси (По памятникам эпиграфики X-первой половины XIII века). М., 2000.

Мелехова Г. Н. Любовь, материнство, семья в жизни святых благоверных жен православия // Святые и великие жены Руси как пример для семейного подражания (Материалы научно-практической конференции направления «Пути Промысла Божия и святоотеческое наследие» XXII Международных Рождественских образовательных чтений «Преподобный Сергий. Русь. Наследие, современность, будущее»). М., 2015.

Месяцеслов святых, всею русскою церковию или местно чтимых и указатель празднеств в честь икон Божией Матери и св. Угодников Божиих в нашем отечестве. Вып. III. Прибавление к Тамбовским Епархиальным Ведомостям. Тамбов, 1880.

Метревели О. Центр аланской культуры // Осетия. Свободный взгляд. Владикавказ, 4 октября 2006 г. № 114 (219).

Мизиев И. М. Шаги к истокам этнической истории Центрального Кавказа. Нальчик, 1986.

Мизиев И. М. Глава III. Балкария с древнейших времен до XIV века // История Кабардино-Балкарии. Учебное пособие для средней школы. Нальчик, 1995.

Милютенко Н. И. Владимирский великокняжеский свод 1205 года (Радзивиловская летопись) // Труды Отдела древнерусской литературы. СПб., 1996. Т. XLIX.

Морозова Л. Е. Роль великих княгинь в становлении русского централизованного государства // Труды Института российской истории. М., 2005. Вып. 5.

Морозова Л. Е. Великие и неизвестные женщины древней Руси. М., 2009.

Морозова Л. Е. Горянки на русском престоле в XII-XVI вв. (Тезисы выступления на конференции) // Горянка. Нальчик, 9 октября 2013 г. № 41 (738).

Морозова Л. Е. Духовное и культурное наследие Марии Ясыни – великой княгини Владимирской // Славянская письменность и культура как фактор единения народов России: Материалы III Всероссийской научно-практической конференции. Владикавказ, 2015.

Морозова Л. Е. Горянки – жены русских государей XI-XVI вв. // Вопросы гармонизации межкультурных, межнациональных и межконфессиональных отношений: Сборник статей Международной научно практической конференции Ростов-на-Дону, 4 декабря 2013 г. М., 2016.

Национальный символ из глубины веков. 24.08.2015 [сайт] URL: http://osradio.ru/obshestvo/81766-nacionalnyjj-simvol-iz-glubiny-vekov.html.

Насонов А. Н. История русского летописания XI-XVIII века. Очерки и исследования. М., 1969.

Нехачин И. Исторический словарь Российских государей, царей, императоров и императриц. М., 1795.

Нечволодов А. Сказания о Русской Земле. СПб., 1913. Часть вторая. От разделения власти на Руси при сыновьях Ярослава Мудрого до конца великого княжения Димитрия Иоанновича Донского.

Николаева Т. В., Чернецов А. В. Древнерусские амулеты-змеевики. М., 1991.

Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.-Л., 1950.

Новикова О. Л. Материалы для изучения русского летописания конца XV-первой половины XVI в.: I. Летописные подборки рукописи Погод. 1596 // Очерки феодальной России. М., 2007. Вып. 11.

Новосельцев А. П. Русь и государства Кавказа // Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.

Пашуто В. Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.

Пашуто В. Т. Александр Невский. М., 1975.

Перевалов С. Мария, но не «ясыня» // Свободный взгляд. Владикавказ, 9 июля 2016. № 23 (24).

Перевалов С. Мария, но не «Ясыня» // Голос закона. Владикавказ, июль 2016а. № 8 (12).

Перфильева Л. А. Альбом рисунков художника и археолога Д. М. Струкова как исторический источник для изучения христианских древностей Северного Кавказа // Актуальные вопросы истории христианства на Северном Кавказе: Материалы V Международных Свято-Игнатьевских чтений. Ставрополь, 2013.

Пивоварова Н. В. К истокам идейного замысла росписи церкви Спаса на Нередице в Новгороде (1199 г.) // Древнерусское искусство. Русь и страны византийского мира XII век. СПб., 2002.

Плетнева С. А. Половецкая земля // Древнерусские княжества XI-XIII вв. М., 1975.

Погодин М. Исследования, замечания и лекции о русской истории. М., 1857. Т. V. Период удельный.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1841. Том третий. IV. Новгородские летописи.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1846. Том первый. I. II. Лаврентиевская и Троицкая летописи.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1879. Том третий. Новгородские летописи. (Так называемые Новгородская вторая и Новгородская третья летописи).

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1888. Том третий. Новгородская Летопись по Синодальному харатейному списку. Издание Археографической Комиссии.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1846. Том первый. I. II. Лаврентиевская и Троицкая летописи.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1843. Том второй. III. Ипатиевская летопись.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1856. Том седьмой. VII. Летопись по Воскресенскому списку.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1862. Том девятый. VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1885. Том десятый. VIII. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1863. Том пятнадцатый. Летописный сборник, именуемый Тверскою летописью.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1889. Том шестнадцатый. Летописный сборник, именуемый летописью Авраамки.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1907. Том семнадцатый. Западнорусские летописи.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1908. Том двадцать первый. Первая половина. Книга Степенная Царского Родословия. Часть первая.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повелению Археографическою Комиссиею. СПб., 1910. Том двадцатый. Первая половина. Львовская летопись. Часть первая.

Полное Собрание Русских Летописей, изданное по Высочайшему повеле-

нию Археографическою Комиссиею. СПб., 1908. Том двадцать первый. Первая половина. Книга Степенная Царского Родословия. Часть первая.

Полное Собрание Русских Летописей. М., 1965. Том тридцатый. Владимирский летописец. Новгородская вторая (архивная) летопись.

Полное Собрание Русских Летописей. М., 1968. Том тридцать первый. Летописцы последней четверти XVII в.

Полное Собрание Русских Летописей. Л., 1977. Том тридцать третий. Холмогорский летописец. Двинский летописец.

Полное Собрание Русских Летописей. М., 1980. Том тридцать пятый. Летописи белорусско-литовские.

Полное собрание русских летописей. Л., 1989. Том тридцать восьмой. Радзивиловская летопись.

Полное Собрание Русских Летописей. М., 1995. Том сорок первый. Летописец Ярославля Суздальского (Летописец русских царей).

Порфирий. Древние гробницы во Владимирском кафедральном Успенском соборе и погребенные в них князья и святители (С изображением одной гробницы). Владимир, 1890.

Приселков М. Д. Троицкая летопись. Реконструкция текста. М.-Л., 1950.

Прохоров Г. М. Радзивиловский список Владимирской летописи по 1206 г. и этапы владимирского летописания // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1989. Т. XLII.

Прохоров Г. М. «Некогда не народ, а ныне народ Божий…» Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб., 2010.

Прохоров Г. М. Древнерусское летописание. Взгляд в неповторимое. М., СПб., 2014.

Пудалов В. М. Начальный период истории древнейших русских городов Среднего Поволжья (XII-первая треть XIII в.). Нижний Новгород, 2003.

Путь Марии Ясыни // Аргументы и факты. М., 19-25 ноября 2014. № 47 (1776).

Пчелина Е.Г. Урсдонское ущелье в Северной Осетии (По поводу находки сасанидского кубка) // Труды Отдела Истории культуры и искусства Востока. Л., 1947. Т. 4.

Пчелов Е. В. Ясская бабушка Александра Невского // Эльбрус. Нальчик, 2000. № 1 (12).

Пчелов Е. В. Русско-осетинские династические связи конца XII в. // Гербоведъ. М., 2000а. № 44 (6).

Рапов О. М. Княжеские владения на Руси. М., 1977.

Редькина А. Мария Ясыня, княгиня Владимирская // Северная Осетия. Владикавказ, 27 октября 2010. № 199 (25736).

Редькина А. Ярославской Алании 10 лет. 05.11.2011 [сайт] URL: http://agnivesti.ru/news16552.

Редькина А. Ярославской Алании – 15 лет // Южная Осетия. Цхинвал, 4 октября 2016. № 128 [сайт] URL: http://ugo-osetia.ru/index.php/society/item/7194-yaroslavskoj-alanii-15-let.

Редькина А. Ярославской Алании грядет 15 лет. 13.08.2016а [сайт] URL: http://yarcenter.ru/articles/ethnicworld/yaroslavskoy-alanii-gryadyet-15-let/.

Романов В. Н. Миграция как детерминант анклавной ментальности. Ульяновск, 2004.

Санакоев М. П. Некоторые вопросы источниковедения истории осетинского народа. Цхинвали, 1979.

Сахаров А. Н. Дипломатия Святослава. М., 1982.

Сборник избранных статей Виталия Борисовича Виноградова. К 70-летию со дня рождения. Армавир, 2008.

Славина О. Мария Ясская – княгиня русская // Горец. М., 2012. № 4 [сайт] URL: http://gorets-media.ru/page/marija-jasskaja-knjaginja-russkaja.

Соболевский А. И. Материалы и исследования в области славянской филологии и археологии. С двумя фототипическими снимками. СПб., 1910.

Сочинения императрицы Екатерины II на основании подлинных рукописей и с объяснительными примечаниями академика А. Н. Пыпина. СПб., 1901. Том восьмой. Труды исторические. Записки касательно российской истории. Ч. I-II.

Сочинения императрицы Екатерины II на основании подлинных рукописей и с объяснительными примечаниями академика А. Н. Пыпина. СПб., 1901а. Том десятый. Труды исторические. Записки касательно российской истории. Ч. V-VI.

Тавасиева Л. Храм Александра Невского будет самым высоким // Северная Осетия. Владикавказ, 7 апреля 2015. № 59 (26809).

Тихомиров М. Н. Краткие заметки о летописных произведениях в рукописных собраниях Москвы. М., 1962.

Толстой М. В. История Русской Церкви. М., 1991.

Уртати А. Пушкин и древняя Алания. 1987 [сайт] URL: http://www.proza.ru/2012/01/30/1655.

Уртати А. Пушкин и древняя Алания // Социалистическая Осетия. 5 августа 1990 г. № 178 (20673).

Уртати А. Кавказские новеллы. Karlovy Vary, 2015 [сайт] URL: http://profilib.com/chtemie/23409/alanka-urtati-kavkazskie-novelly.php.

Урусов К. С.-Б. Аланская история и этика (краткий экскурс). Карачаевск, 2013.

Филатова В. Мария Ясыня – от аланской княжны до святой русской княгини // Вечерняя Москва. 10.10.2014 [сайт] URL: http://www.vm.ru/news/2014/11/10/mariya-yasinya-ot-alanskoj-knyazhni-do-svyatoj-russkoj-knyagini-270462.html.

Филипповский Г. Ю. О природе двупланности текста «Слова о полку Игореве» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2009. № 2 (36).

Флоровский А. В. Чехи и восточные славяне. Очерки по истории чешско-русских отношений (X-XVIII вв.). Том первый. Praha, 1935.

Фроянов И. Я. Древняя Русь IX-XIII веков. Народные движения. Княжеская и вечевая власть: учебное пособие. М., 2012.

Хатуев Р. Т. Хроника аланских царей // Серия «Библиотека краеведа». Вып. II. Черкесск, 2007.

Хизриев Х. А. Чечня в период раннего средневековья (V-XII вв.) // Вестник Института развития образования Чеченской республики. Грозный, 2014. Вып. 13.

Хмыров Д. М. Алфавитно-справочный перечень государей русских и замечательнейших особ их крови. СПб., 1870.

Цуциев А. А. К истории герба Осетии. 16.08.2012 [сайт] URL: http://fandag.ru/news/k_istorii_gerba_osetii/2012-08-16-432.

Чибиров А. Л. Аланы (ясы, асы) и Киевская Русь в трудах Г. В. Вернадского // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: сборник научных трудов. Владикавказ, 2015.

Шахматов А. А. Древнейшие редакции повести временных лет // Журнал Министерства Народного Просвещения. СПб., 1897. Октябрь. Ч. CCCXIII.

Шахматов А. А. Разбор сочинения И. А. Тихомирова: «Обозрение летописных сводов Руси северо-восточной» // Записки Императорской Академии Наук по Историко-Филологическому Отделению. СПб., 1899. Т. VI. № 2.

Штырков С. А. «Осетинская княгиня на русском престоле»: Мария Ясыня, русско-осетинские связи и консервативные семейные ценности // Лавровский сборник: Материалы XXXVIII и XXXIX Среднеазиатско-Кавказских чтений 2014-2015 гг. Этнология, история, археология, культурология. СПб., 2015.

Штырков С. «Аланская княгиня, княжна Владимирская»: Мария Ясыня, русско-осетинские связи и консервативные семейные ценности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. М., 2016. № 2 (34).

Щепкина М. В. О происхождении Успенского сборника // Древне-русское искусство. Рукописная книга. М., 1972.

Эйдель Е. К вопросу о датировке женских древнерусских печатей на примере контрмаркирования буллы Ефросинии Полоцкой из коллекции Алексея Шереметьева // Сфрагістичний щорічник. Київ, 2013. Вип. IV.

Экспозиция музея на форуме вызвала большой интерес // Музейный град. Приложение к газете «Суздальская новь». 8 июня 2016. № 43 (11688).

Dąbrowski D. Genealogia Mścisławowiszów: pierwsze pokolenia (do początku XIV wieku). Kraków, 2008.

de Baumgarten N. Genealogies et marriages occidentaux des Rurikides Russes du X-e au XIII-e siècle // Orientalia Christiana. Roma, 1927. T. IX. P. 1. № 35. May.

Arys-Djanaïéva L. Parlons Ossète. Paris, 2004.

Kazhdan A. Rus' – Byzantine Princely Marriages in the Eleventh and Twelfth Centuries // Harvard Ukrainian Studies. Proceedings of the International Congress commemorating the Millennium of Christianity in Rus' – Ukraine. Cambridge, 1988/1989. Vol. 12/13.

Kovács S. Alán dinasztikus kapcsolatok a11–12. században // Jászági Évkönyv. 2007.

Kovács S. Alan women in the neighbouring forein courts in the eleventh-twelfth centuries // Chronica. Szeged, 2007-2008. Vol. 7-8.

Suszko H. Latopis Hustyński. Opracowanie, przekład, i komentarze //Slavica Wratislaviensia CXXIV (Acta Universitatis Wratislaviensis № 2547).Wrozław, 2003.

«МАГАС» – СТОЛИЦА АЛАНИИ

Исторические сведения о столице раннесредневекового Аланского государства очень немногочисленны и лаконичны. Первые из них содержатся в труде Абу-л-Хасана ибн ал-Хусейна ал-Масуди «Луга золота и копи драгоценных камней», составленном впервые в 943 г. Само путешествие к Каспию и на Кавказ он совершил во второй половине 930-х гг. Представленное в труде название города в передаче (транскрибировании) на русский язык обычно дается приблизительно, т. к. в названии пропущены гласные буквы, а в русском языке нет всех соответствующих согласных звуков – «Магас». Фактически, единственной неоспоримой является только первая буква М. В целях приблизиться к передаче действительного звучания названия прибегают к формам М-ʿ-с, М-с, Маʿас, Маас (Маʿаş, Magass, М.γ.ş, Maγaç, Mags, Maks, *Maghaş, *Maġaş).

Ал-Масуди указывал, что данное название означает «муха». По справедливому мнению исследователей, такое значение автор дал, исходя из народной этимологии, по созвучию с персидским magas (maγas) – «муха». Но найти причины, почему аланскому городу на Северном Кавказе дано персидское название, да еще такое, невозможно.

В некоторых рукописях дается значение «благочестие» («набожность», «вероисповедание», «вера») или «кротость» («мягкость»), но, как отмечают специалисты, при минимальной корректировке их написаний, просто перемещением точек, получаем то же значение «муха» на арабском языке (Bretschneider E. 1910a. P. 84; HUDŪD al-ʿĀLAM. 1982. P. 446; Minorsky V. 1952. P. 233; 1958. P. 107, 156, 166; Лавров Л. И. 1966. С. 186; Алемань А. 2003. С. 347, 348). Возможно, показательно, что в источнике полагается попытка осмысления названия аланской столицы именно на основе иранских языков. Впрочем, ал-Масуди переводит с персидского и название кешаков, т. е. адыгоязычных народов, что явно ошибочно.

Следующее упоминание столицы Алании открывает краткую череду сообщений о ее уничтожении монгольскими завоевателя-

ми. Ата Малик Джувейни в «Истории покорителя Вселенной», составленной в 1252/1253-1260 гг., сообщал, что Бату подчинил многие земли различных народов и города, среди которых называются аланы, асы и город М.к.с. (М-к-с, Mks) (Genghis Khan. 1958. P. 267; Лавров Л. И. 1966. С. 186; Храпачевский Р. П. 2013. С. 94). Для названия города отмечаются варианты Машку, М.л.с. (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 21). В более пространном описании тех событий указывается, что в помощь Бату были посланы царевичи. Покорив Волжскую Булгарию и Русь, монголы подошли к городу М.к.с. (М.л.с.), «жители которого по многочисленности своей были (точно) муравьи и саранча, а окрестности были покрыты болотами и лесом до того густым, что (в нем) нельзя было проползти змее. Царевичи сообща окружили (город) с разных сторон и сперва с каждого бока устроили такую широкую дорогу, что (по ней) могли проехать рядом три-четыре повозки, а потом против стен его выставили метательные орудия. Через несколько дней они оставили от этого города только имя его, и нашли (там) много добычи. Они отдали приказание отрезать людям правое ухо. Сосчитано было 270000 ушей» (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 22, 23; Ата-Малик Джувейни. 2004. С. 222, 224-225).

Факт тотального уничтожения города Ата Малик Джувейни обыгрывает за счет указания на отмечавшееся у ал-Масуди значение «муха»: «…через несколько дней от города осталось ничего, но лишь то, что было созвучно его имени» (Minorsky V. 1952. P. 223, n. 1; Алемань А. 2003. С. 476). Видимо, той же аллегорической «темой насекомых» обусловлено и сравнение многочисленности населения города с муравьями и саранчой (Genghis Khan. 1958. P. 269, n. 5). Сведения Ата Малика Джувейни были повторены в произведении Шихаб-ад-дина Абдаллах ибн Фазлаллаха (Вассаф), который находился под покровительством Рашид-ал-Дина и составил свое произведение как продолжение труда Джувейни. У него город, население которого «… было многочисленнее саранчи и ожесточеннее мошек в сухую погоду», носит название Р.м.л.ш., а после взятия подвергается грабежу и разбою (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 85). Данные сведения о городе М.к.с., но без «темы насекомых», представлены в труде Мирзы

Улугбека, составленном не позднее 1425 г. (История Казахстана… 2007. С. 93), и у Шереф-ад-дина Али Йезди, фиксирующих приказ об общем избиении населения города после его взятия (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 145). Некоторые исследователи полагали, что самому ал-Масуди принадлежит попытка осмысления названия города не через персидское «муха», а через значения, представленные в отдельных рукописях. Но формулировка Ата Малика Джувейни «было созвучно его имени» свидетельствует в пользу именно первого значения.

Несомненно, крайне преувеличенным представляется и количество оставшегося населения города. Видимо, ближе к истине является уточненное чтения интересующего нас отрывка: «Они отдали приказание отрезать правое ухо каждому уцелевшему жителю города, которых оказалось 2700 человек» (Minorsky V. 1952. P. 223; Genghis Khan. 1958. P. 269-270; Алемань А. 2003. С. 476). Но, скорее, речь должна была идти о погибших (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 85, 145; История Казахстана… 2007. С. 93) защитниках города и горожанах (Genghis Khan. 1958. P. 195, n. 13). Появившееся в некоторых публикация число 27000, без указания на источник сведений (Виноградов В. Б. 1970. С. 69), на что справедливо обратили критическое внимание другие ученые (Марковин В. И., Ошаев Х. Д. 1978. С. 95, сн. 83), явно некорректно. Но, вероятно, данная цифра появилась из публикации Л. И. Лаврова (Лавров Л. И. 1966. С. 186; Мамаев Х. М. 1979. С. 117; История народов… 1988. С. 194, 218, сн. 36).

Рашид-ал-Дин, составивший свой труд около 1310 г., сообщал, что зимой 1238-1239 гг. монгольские царевичи подошли к городу Минкас (М-н-к-с, Mnks, Myks) и «после осады, продолжавшейся один месяц и пятнадцать дней, взяли его» (Minorsky V. 1952. P. 226; Рашид-ад-Дин. 1960. С. 39; Лавров Л. И. 1966. С. 186). Таким образом, мы можем полагать, что монголы тщательно планировали свою кампанию против Алании, а ее столица, название которой читали как Mangass или Mikess (d'Ohsson. 1834. P. 118; Bretschneider E. 1910. P. 316), оказала продолжительное и упорное сопротивление, что покаралось, в конечном итоге, ее тотальным уничтожением победителями. Хамдаллах

Казвини в «Избранной истории», составленной в 1329/1330 г., сообщается о покорении монголами многих народов и городов, среди которых называются аланы, асы и город Микес (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 91; Храпачевский Р. П. 2013. С. 100).

По мнению исследователей, о тех же событиях свидетельствовали и сами монголы, хотя некоторые авторы сохраняли некоторые сомнения (Бубенок О. Б. 2004. С.54). В монгольской императорской хронике «Тайная история монголов», составленной около 1228-1240 гг., сообщается о походе полководца Субэтэя (Субеетай-Баатур), которому на помощь были посланы царевичи, поскольку он встретил сильное сопротивление со стороны народов и городов, которые ему велел завоевать Чингиз-хан. Среди них упоминаются народ асуд (Asut, Asud), т. е. асы-аланы, и город Мекет (Mäkät, Mägät, Meket, Meged). Название города полагает исходную форму Meges (Minorsky V. 1952. P. 232). Монголы «… разрушили города… Мегет, предали разграблению и усмирили среди прочих города Асуд…» (Козин С. А. 1941. С. 189-190, 194, 396, 508, 511, 513; Pelliot P. 1949. P. 108, 111, 114; Лавров Л. И. 1966. С. 186; Cleaves F. W. 1982. P. 203, 210, 215; Алемань А. 2003. С. 482; de Rachewiltz I. 2015. P. 190, 194, 209, 221). Отнесение Асуд к названию города, несомненно, ошибочно, и речь идет о народе.

В официальных анналах монгольской династии Юань («Юаньши») сообщается об асе Матарша (Матярша, Ma-tʻa-rh-sha) (Золотая Орда… 2009. С. 246), имя которого весьма показательно в плане соответствия осетинской ономастике. Высказанные А. Алеманем за счет консультаций с Р. Шмиттом сомнения (Алемань А. 2003. С. 553-554) относительно такого решения (Gerhardt D. 1939. P. 37; Абаев В. И. 1949. С. 254; 1979. С. 274; Гуриев Т. А. 1991. С. 37), явно запоздалые и ошибочные. Здесь сказались недопонимание и недоработка исследователя с приводимыми В. И. Абаевым надежными сведениями (Абаев В. И. 1973. С. 65-66; Ванеев З. Н. 1989. С. 151; 1990. С. 404).

Матарша с двумя другими своими братьями перешел на службу к монголам. Они были представителями аланской знати, поскольку один из братьев Бадур перешел к монголам со всем свои

войском. Матарша принял участие в походе Сянь-цзуна во главе передовой армии против города Майгэсы, Май-гэ-сы, Ме-цио-ши (Mai-kʻo-sz’, Mie-kʻie-sz’, Maigesi), взял его, после 3-месячной осады, хотя был ранен двумя стрелами (Bretschneider E. 1910. P. 316, 317; 1910a. P. 90; Алемань А. 2003. С. 531): «…1239, зимой в 11 месяце, дошли до города асов Мециосы. Город, благодаря своей неприступности, долго не сдавался. В 1240 году в 1 месяце Сили-цянь-бу с 11 готовыми умереть храбрецами взобрался по осадным лестницам, вперед же поставили 11 пленников. Они громко закричали: «Город пал». За ним полезли, как муравьи, один за другим все остальные воины и город взяли… Матярша ходил с Монке походом на город Май-гэ-сы и был начальником авангарда. В него попали две стрелы, но, воодушевившись храбростью, он овладел городом» (Иванов А. И. 1914. С. 282, 299). Согласно современному переводу, при взятии города особо отличился десятник Шири-гамбу из тангутов. Он повел на штурм десяток храбрецов. Первым взобрался на стены рядовой Не Юнь-ти. Он взял в плен 11 человек и громко прокричал: «Город разбит!» и т. д. (Золотая Орда… 2009. С. 175, 242). Следует учесть, что В. Ф. Минорский отмечал в «Юань-ши» для названия аланской столицы наличие различных транскрипций (Miä-khiä-sï, Mai-khiä-sï, Mai-ko-sï), которые полагают иностранное *Makas (Minorsky V. 1952. P. 232).

Сведения «Юань-ши» позволяют полагать, что в походе монголов на столицу аланов принимали участия и перешедшие на сторону монголов аланы. Они могли обладать необходимыми знаниями о своей стране и столице, что, несомненно, должно было использоваться монголами при планировании завоевательной кампании. Появление этих алан в передовых частях вполне соответствовало тактике многих завоевателей, использования воинов из покорившихся народов в авангарде своих войск (Карпов А. Ю. 2011. С. 85), т. е. на самых опасных участках. Участвовали в походе, как отмечалось, и тангуты. Кроме того, в походе на аланскую столицу участвовали и кыпчаки, т. к. по сведениям «Юань-ши», правитель кыпчаков Баньдуча (Балдучак) перешел со всеми своими племенами на сторону монголов, сопровождал

монгольские войска против Майцесы (Мецесы), где отличился в боях (Кычанов Е. И. 1965; Қазақстан тарихи… 2006. С. 194, 201, сн. 19; Храпачевский Р. П. 2013. С. 36, 47). По сведениям самих монголов, сопротивление столицы Алании длилось 3 месяца, т. е. в два раза дольше, чем сообщал Рашид-ал-Дин (Minorsky V. 1952. P. 234). Видимо, в ходе осады города и часть местных алан предалась монголам, что могло, в целом, дать основание записать в «Юань-ши»: «…только народы Асут и других городов, частию полонены, частию сами поддались» (Палладий. 1866. С. 155). Но, как справедливо заметил Л. И. Лавров, остановка монголов в тех местах не менее полугода после взятия и разрушения города свидетельствует о продолжавшемся упорном сопротивлении местного населения (Лавров Л. И. 1966. С. 187; История народов… 1988. С. 194).

Полное уничтожение города, казалось бы, находит некоторое возражение со стороны сведений «Книги побед» Шереф-ад-дина Али Йезди, оконченной в 1424/1425 г. В данном источнике в повествовании о противостоянии Тимура и Тохтамыша среди народов, поддержавших Тохтамыша, упоминаются некие м.к.с. (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 156). Затем среди земель, покорившихся Тимуру, упоминаются аланы и Микес (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 185). Мы, несомненно, имеем дело с анахронизмом (Minorsky V. 1952. P. 235).

Приведенные сведения письменных источников не оставляют сомнений, что действительное, точное, собственно аланское название города осталось неизвестным, что и выразилось в многочисленных вариантах его форм в иноэтничных источниках. Попытка осмысления в работе ал-Масуди значения названия через персидское «муха» лишь подтверждает такое положение, хотя не исключено и знакомство источника с созвучным и, как минимум, близким по значению аланским словом (смотри ниже). Поэтому закономерными представляются попытки исследователей по-разному этимологизировать предполагаемое название.

Й. Маркварт приводил для названия аланской столицы Маγаç, по ал-Масуди, только значение «набожность» («религиозность»). Но исследователь ставил вопрос и о связи данного названия с на-

званием одного из четырех аланских племен Dochs-ās, которому принадлежало благородство и царская власть, по Ибн Русте, по наличию в них этнического форманта as (Marquart J. 1903. S. 165, 167). Данное предположение было впоследствии благосклонно принято современными исследователями (Кузнецов В. А. 1984. С. 161; 1992. С. 234-235). Отметим, что такое же наблюдение отдельно к обоим названиям приводил ранее З. Н. Ванеев, но без ссылки на Й. Маркварта (Ванеев З. Н. 1959. С. 93, 178; 1989. С. 86, 210, сн. 8, 272).

Некоторые авторы предложили совместить решения Й. Маркварта и А. П. Новосельцева для получения значения «Великая Асия» (Фидаров Р. Ф. 2011. С. 14). Предложение крайне неправдоподобно, причем, поправка к использованному значению слова у А. П. Новосельцева явно запоздала (Материалы по истории СССР… 1985. С. 191, сн. 12; Новосельцев А. П. 1990. С. 106; Петрухин В. Я. 2002. С. 315). Заметим, что В. Ф. Миллер вообще отрицал отнесение сведений ал-Масуди об аланах и об их столице Маас к оссами, т. е. осетинами (Миллер В. Ф. 1992. С. 544), что ничем не аргументировано и явно ошибочно. З. Н. Ванеев полагал, что к тому подтолкнуло исследователя отсутствие для него возможности понимания названий аланской столицы и аланского правителя (Ванеев З. Н. 1989. С. 86).

Некоторые исследователи попытались доказать, что аллюзия Магас-Мегет неверна. Название Мегет предложили трактовать как maγta – «восхвалять, превозносить, прославлять». Однако попытка была обоснованно признана неудачной (Ostrowski D. 1998. P. 465-470; Korobeinokov D. 2008. P. 389, n. 44). П. К. Козаев предположил в названии аланской столицы осетинское «Ныхас» (собрание мужчин, разговор, слово – А. Т.), а в начальном «М» почему-то предложил усматривать иронское звучание (Козаев П. К. 2000. С. 131). Предложение принять очень сложно, а, по мнению лингвистов, диалектальные различия в аланском языке стали формироваться только в постмонгольское время. Следует согласиться с указанием, что отсутствие точного названия города не позволяет предложить убедительной этимологии (А. Ц. 2013. С. 335), причем, изначально.

А. П. Караулов для названия города Ма‘ас ал-Масуди также приводил только значение «благочестие», оставляя в стороне этимологические решения (Караулов А. П. 1908. С. 53). Аналогичное значение приводил и В. Ф. Минорский (HUDŪD al-‘ĀLAM. 1982. P. 446). Однако он отдавал предпочтение именно значению «муха», подтверждение чему усматривал в рассказе из персидской географии «Области мира», составленной в 982/983 г., об огромных мухах, которые угрожали царству Сарир (Авария). За этим рассказом исследователь предполагал отражение прежних сложных отношений между Сериром и Аланией, которые впоследствии сменились на дружеские (HUDŪD al-‘ĀLAM. 1982. P. 448; Minorsky V. 1952. P. 233-234). В. Ф. Минорский отмечал, что в названии *Maġaş конечная ş может передавать č. Однако даже если в M.γ.ş, т. е. M.γ.č, у ал-Масуди указывается на какую-то специфику произношения, то фактом является то, что и по-арабски, и по-персидски название отчетливо интерпретируется как «муха» (Minorsky V. 1952. P. 234).

С другой стороны, исследователь отмечал, что ранние исламские источники ничего не говорят о более малых народах Северного Кавказа, например, о чечено-ингушской группе, отделяющей народы Дагестана от осетин. Эти воинственные племена лесистых гор могли служить объектом соперничества между правителями Серира и Алании, а, по «Области мира», «мухи» были вне контроля Серира и образовывали свой особый анклав. В связи с этим исследователь указывал на обозначение местными тюркоязычными народами чеченцев прозвищем похожим на *Magas, что имеет основания в сведениях различных письменных источников (мисджеги, мичкизы, например, у Мовсеса Хоренаци и в традиции кумыков Дагестана и т. д. – А. Т.).

Поэтому В. Ф. Минорский полагался на будущее решения археологов о связи Maγas/Magas с территорий Чечено-Ингушетии, некоторым образом связанной с Аланским царством (Minorsky V. 1952. P. 235). Но заметим, что ранее исследователь считал, что название аланской столицы, по ал-Масуди, сопоставимо с названием города из «Юань-ши», и гораздо труднее сопоставлять его с подобными названиями чечено-ингушских народов (HUDŪD

al-‘ĀLAM. 1982. P. 446). Позднее исследователь отмечал, что ряд кавказских племен мог быть в числе вассалов аланов, в связи с чем указывал на смутные сведения арабских источников о нахских племенах. Северные части этой группы племен, в языке которых много заимствованных аланских (осетинских) слов, могли жить в пределах аланского царства (Minorsky V. 1958. P. 107; Минорский В. Ф. 1963. С. 145).

А. П. Новосельцев, отмечая неясность названия города, ставил под сомнение решение В. Ф. Минорского основываться именно на форме «Магас» и принимать для ее значения персидское «муха». Исследователь считал невозможным объяснить, почему город в Центральном Кавказе мог бы носить такое странное, да еще персидское название. А. П. Новосельцев обращал, с другой стороны, внимание на то, что, по некоторым рукописям, представлены и значения «благочестие», «вероисповедание», «вера» или «мягкость», «кротость», хотя возможны и иные варианты. Он предполагал, что они отражают попытку самого ал-Масуди дать перевод этого слова. Со своей стороны ученый предложил два возможных объяснения названия: венгерское «магаш» – «высокий», что могло быть связано с пребыванием венгров на Северном Кавказе, и «скифо-аланское «маз(а)» – «большой», «высокий», «великий» (Новосельцев А. П. 1969. С. 133-134; 1990. С. 106; История народов… 1988. С. 218, сн. 35).

Различные решения были высказаны и по проблеме локализации столицы Алании (Кузнецов В.А., Чеченов И.М. 2000. С.65-67; Шнирельман В.А. 2006. С.76-87, 131, 180-181, 203, 280). В. Б. Пфаф предлагал, что столица осетинского царства должна была находиться в ущелье р. Фиагдон Куртатинского ущелья Северной Осетии, подтверждение чему автор усматривал в наличие известных средневековых памятников в районе расположения осетинских поселений, как и по всему ущелью, где также известны как погребальные памятники, так и оборонительные и иные сооружения (Пфаф В. Б. 1871. С. 43-44). Однако нет никаких оснований полагать здесь нахождение большого и многочисленного города. Нет тому никакого археологического подтверждения, которое бы включало и соответствующие следы монгольского по-

грома. Собственно, описание столицы и места ее расположения в письменных источниках не дает никакого основания для решения В. Б. Пфафа. Заметим, что несколько ниже по ущелью помещал «столицу владетелей Осетинских» П. Бутков, но отождествлял ее с Дедяковым (Бутков П. 1825. С. 329). Мнение повторялось позднее и другими авторами, относившими строительство ко времени после монгольского нашествия (Кокиев Г. 1926. С. 65).

А. П. Караулов предлагал помещать город «на чеченской плоскости в нынешней Терской области», одновременно указывая: «Кроме того во Владикавказском округе Терской области к западу от г. Владикавказ близ сел. Кадгарон есть следы городища и старые кладбища» (Караулов А. П. 1908. С. 73, сн. 101). Предлагалось отождествить его с Брутским городищем (Козаев П. К. 2000. С. 131), что неприемлемо. Было также предложено отождествлять «Магас» с Верхним Джулатом (Татартуп), одновременно – с Дедяковым и Ихраном (Фидаров Р. Ф. 2011. С. 17-19), что искусственно и противоречит как письменным, так и археологическим источникам, почему и вызвало резко критическую оценку (Кузнецов В. А. 2014б. С. 104-105; 2014а. С. 7-11). Х. А. Акиев предлагал размещение Магаса у входа в Дарьяльское ущелье, в пределах Владикавказской равнины, известной ранее как «Земля Ардоз» и Алания (Кодзоев Н. Д. 2004. С. 4). Доказать такое предложение невозможно.

В. Ф. Минорский справедливо отказался от своего прежнего мнения о тождестве города М.к.с. из произведения Ата Малик Джувейни с Мокша, т. е. с мордвой, как и отверг решение о тождестве с Москвой (Minorsky V. 1952. P. 232, n. 2; HUDŪD al-‘ĀLAM. 1982. P. 446), что предлагалось и отечественными исследователями (Тизенгаузен В. Г. 1941. С. 21, сн. 6). Заметим, что и прежнее чтение названия города Минкас из произведения Рашид-ал-Дин как Манач (Маныч) или Орнач (Рашид-ад-Дин. 1960. С. 39, сн. 34) следует отклонить.

В. Ф. Минорский справедливо помещал столицу Алании на Северном Кавказе. Но также справедливо он отверг, по историческим и географическим причинам, сопоставление аланской столицы с закавказской Мцхетой (Minorsky V. 1952. P. 232, n. 6).

С другой стороны, ученый обратил внимание на ее (Magass) сопоставление К. д'Оссоном с топонимом Мохачла (Mokhatschla) возле р. Черек, левого притока р. Терек (d'Ohsson C. 1828. P. 23) в Балкарии, указывая на прежнее расселение там осетин, которые впоследствии перенесли на более поздних пришельцев балкарцев свое обозначение асы. Хотя название Мохачла уже ушло в прошлое, но, по мнению исследователя, оно продолжало жить в названии Махческа в Дигории (Северная Осетия), где отмечаются мощные строения баделят Абисаловых (Minorsky V. 1952. P. 234). В. А. Кузнецов указывал, что К. д'Оссон помещал Мохачла на берегу р. Мишгик, притоке р. Черек (Кузнецов В. А. 1993. С. 250). Найти название р. Мишгик в таком качестве у К. д'Оссона не удалось.

На данное решение в свете происхождения названия Мæхческæ обратила внимание А. Дз. Цагаева, оставившая без объяснения само название осетинского поселения (Цагаева А. Дз. 1975. С. 386). Следует подчеркнуть, что при возможном сопоставлении названий столицы Алании с названием Мæхческæ, несомненно, будет ошибочным отождествлять сами поселения. Но одновременно В. Ф. Минорский указал (Minorsky V. 1952. P. 234, n. 3) и на упоминавшееся выше мнение В. Б. Пфафа, но в передаче В. Ф. Миллера (Миллер В. Ф. 1992. С. 533-534), что столицу Алании следовало бы искать на р. Фиагдон, протекающей между рр. Урух и Терек. Повторим, что мнение следует отклонить.

А. П. Новосельцев в отношении местонахождения столицы Алании предлагал обратить внимания на сведения ал-Идриси о городах алан в западной части Кавказа – три на берегу черноморского побережья нынешнего Краснодарского края, и один в глубине (Новосельцев А. П. 1969. С. 134-136). Однако данное предложение не нашло своего развития. В конечном итоге, исследователь считал точное месторасположение города неизвестным (Новосельцев А. П. 1990. С. 106). С другой стороны, ошибочно приписывать исследователю локализацию города в пределах центральнокавказских республик, к северу от Дарьяла (Фидаров Р. Ф. 2011. С. 14). Речь шла о проходе по данным территориям от крепости к столице.

Наиболее убедительной, по мнению многих исследователей (Гриценко Н. П. 1984. С. 17-18; Джиоев М. К. 1986. С. 37), является гипотеза об отождествлении столицы раннесредневековой Алании с Алхан-Калинским городищем, располагающемся на левом высоком берегу р. Сунжи, недалеко от с. Алхан-Кала (бывшие с. Кулары, с. Ермоловская), на территории современной Чеченской Республики. В пользу данного отождествления, как полагали, свидетельствует открытие остатков цитадели, оборонительных рвов, вала с фрагментами каменной и, возможно, сырцовой кладки, следы каменных стен и превратных укреплений и др. Исследования городища позволяют судить о его комплексной хозяйственной и культовой жизни, домостроительстве и т. д. Основные пласты датировались V-началом XIII вв. Полагали, что, видимо, особенно интенсивно протекала жизнь на городище в X в., а ее ослабление в XI-начале XIII вв. связывали с перемещением центров аланской государственности на запад и давлением кипчаков.

Указывалось на исследования вокруг городища подкурганных аланских катакомб II-VI вв., а в его черте – грунтовых погребений VIII-IX и XIII вв. Археологическими исследованиями полагали связь с городищем обширных и богатых бескурганных катакомбных могильников VIII-XI вв. у с. Мартан-Чу (бывшее с. Грушевое). Исследователи надежно определяют принадлежность городища аланам, а логичный тезис о полиэтничности городского населения, включающему и нахский элемент, считают нуждающимся не в декларациях, а в документированном достоверном обосновании. Верхние слои городища содержат следы гибели городища: следы пожаров и военных действий, например, находки каменных ядер. Здесь же представлены примеры внезапной гибели горожан. Впоследствии бывшее место города использовалось для стоянок и рынка торговли пленными Золотой Орды, а в конце XIV в. – вероятно, для пребывания войск Тимура. Археологические исследования сочетались с приведением фольклорных материалов и толкованием сведений нарративных источников (Виноградов В. Б. 1968. С. 68-69; 1970. С. 68-90; 1974. С. 120, 121; 1980. С. 27; 1981. С. 35-37; 2008а. С. 162-163; Виноградов В., Байбик Б. 1972. С. 17-18).

Однако следует отметить, что указание на перенос столицы на запад и кипчакский фактор (Виноградов В. Б. 1981. С. 36) остались без своего подтверждения. Не появилось и материальных доказательств предполагаемого (Виноградов В. И. 1970. С. 73; 1981. С. 36) наличия в городе «некоторого процента» нахоязычного населения, предков чеченцев и ингушей. Следует согласиться с исследователями, что априорное провозглашение наличия нахоязычного элемента на городищах плоскостной части бывшей Чечено-Ингушетии, включая в их число и Алхан-Калинское городище (Багаев М. Х. 2008. С. 94-95; 1975. С. 50-54), выглядит несостоятельным (Виноградов В. Б. 2008. С. 126; 2008а. С. 163; Виноградов В. Б., Мамаев Х. М. 1979. С. 79), причем, вплоть до нашего времени. Впрочем, то же касается и предположения (Сборник…. 2008. С. 185) о наличии тюркского элемента в населении города.

Следует также уточниться, что ал-Масуди не утверждал, как указывалось (Виноградов В. Б. 1968. С. 69), о нахождении города на территории «плоскостной Чечено-Ингушетии». Собственно, письменные источники не располагали город и рядом с рекой, где найдено Алхан-Калинское городище. Не имеют отношения, как полагал В. Б. Виноградов (Виноградов В. Б. 1970. С. 69-70) и повторяли другие авторы (Сигаури И. М. 1997. С. 208; Мужухоева Э. Д. 2002. С. 194; Кодзоев Н. Д. 2003а. С. 37-38), к идентификации городища сведения русских источников о Георгии, сыне Андрея Боголюбского. Мнение о ясском происхождение его матери недоказуемо, а пункт его бегства не может быть надежно отождествлен именно с Сунжей. Скорее, в исследованиях сказывается использование ошибочного перевода, а Георгий бежал в западную часть Кавказа, к своим кыпчакским родственникам, во владения царя Севенджа (Гадло А. В. 1994. С. 123, 146, 189, сн. 46).

В целом, следует согласиться с давней оценкой приведенной гипотезы, что данные письменных источников, топографическое положение, историко-культурная характеристика городища и его места среди бытовых памятников средневековой Алании делают ее вполне вероятной (Крупнов Е. Г. 1969. С. 17). Но проявлен-

ная осторожность при такой оценке, указание на необходимость дальнейших археологических разысканий для ее верификации доказывает свою объективность и в наши дни, в том числе, в отношении иных локализаций.

В конечном итоге, В.Б. Виноградов пришел к заключению, что «… проблема локализации города Магаса-М.к.с. продолжает оставаться дискуссионной, а, возможно, и никогда окончательно не разрешимой», но «… на сегодняшнем этапе… версия о Алхан-Калинском Магасе наиболее доказательна…» (Виноградов В.Б. 2003. С. 102). Исследователи, ранее принимавшие указанное отождествление (Нарожный Е.И. 2010. С. 18), но сегодня также сомневающиеся, в целом, в возможности точной идентификации Магаса, указывают на некоторые тому археологические препятствия (Нарожный Е.И. 2016. С. 5-6).

Несколько позднее появилась новая гипотеза. Она также нашла своих сторонников. В.И. Марковин и Х.Д. Ошаев, ошибочно приписав В.Ф. Минорскому помещение «Магаса» «в горах Сарира», указывали, что ал-Масуди не писал о «благочестии», а именно отмечал, что название города значит «муха». В отличие от В.Ф. Минорского, для которого консультация Г.У. Бейли надежно отрицала наличие в современном осетинском языке соотносимого с персидским «муха» слова (Minorsky V. 1952. P. 234), исследователи указали на консультацию Б.В. Техова об осет. маг – «мошкара, гнус». Со своей стороны нам сложно подтвердить такое значение. Согласно любезно предоставленной консультации доктора исторических наук Р.Г. Дзаттиаты от 06.07.2017 г., речь должна идти об осет. мæга – «шершень». В таком случае, в источнике ал-Масуди мы можем иметь дело с ложноэтимологическим осмыслением названия аланской столицы за счет его знакомства с созвучным и, как минимум, близким по значению аланским словом. В условиях же отсутствия в арабском звука -г при написании использовалась «гайн».

Справедливо указывалось, что долгое время название города писалось только согласными М-г-с, М-к-с, поскольку надстрочные и подстрочные знаки (огласовки) обычно опускались. Причем, средняя согласная В.И. Марковиным и Х.Д. Ошае-

вым «определяется» как «айн», что рассматривается специалистами как ошибочное написание – miss-spell (Алемань А. 2003. С. 348). Данная ошибка любезно подтверждена предоставленной консультацией кандидата филологических наук Э. Б. Сатцаева от 06.07.2017 г. По мнению В. И. Марковина и Х. Д. Ошаева, именно персидское «муха» и позволила В. Ф. Минорскому внести в слово гласные. Замечание справедливо. Но заметим, что огласовки параллельно определялись и в названиях города по другим источникам, а значение «благочестие», «кротость» определялось по рукописям и другими учеными.

С другой стороны, В. И. Марковин и Х. Д. Ошаев указали на «языческие капища» Алхан-Калинского городища, что, по их мнению, не позволило бы мусульманскому автору называть город «благочестивым». Последнее понятие исследователи связывали с Аланской епархией на Северо-Западном Кавказе, в которой христианство распространялось из Византии, тогда как на Северо-Восточном Кавказе, в том числе в районе Алхан-Калинского городища, христианизация шла из Грузии. Как справедливо указывали исследователи, центр Аланской епархии находился в верхнем Прикубанье, на Нижнее-Архызском городище с его комплексами древних храмов. Но этимологическое предпочтение соавторов сомнительно.

По замечанию соавторов, описанию у Ата Малика Джувейни болотистой местности возле «Магаса» препятствует сопоставлению с Алхан-Калинским городищем, т. к. от вершин Сунженского хребта до обрыва берега р. Сунжа местность имеет крутой уклон. Однако другие ученые поправили данное замечание (Мамаев Х. М. 1979. С. 117). Вопрос с болотом смущал и других авторов (Кузнецов В. А. 1984. С. 259), что подвигло искать иные идентификации города (Бубенок О. Б. 2004. С. 50). Возврат к данному вопросу уже на новом уровне, с признанием его объективности (Мамаев Х. М. 2012. С. 56), все же представляется еще не окончательным.

Также заметим, что указание исследователей на сведения источника о 270 000 населении города, несопоставимым с масштабами Алхан-Калинского городища, поправляется гораздо

меньшим количеством населения «Магаса». По мнению исследователей, «Магас» еще не был найден, а искать его необходимо западнее, за пределами Чечено-Ингушетии. В связи с таким направлением, указывалось, например, на местность «Муха», возможно, где-то в районе Теберды (Марковин В. И., Ошаев Х. Д. 1978. С. 93-95). Соавторы не отождествляли «Магас» с Нижне-Архызским городищем, как им было приписано позднее (Мужухоева Э. Д. 2002. С. 193).

Но несколько ранее соавторов З. Н. Ванеев полагал, что в X-XI вв. столица Алании находилась в верховьях Кубани, где давно было открыто городище с христианскими храмами (Ванеев З. Н. 1959. С. 178-179). Речь шла о Нижне-Архызском городище. Позднее было опубликовано и мнение Л. И. Лаврова, основанное на косвенных данных, что «Магас» следует отождествлять с Нижне-Архызским городищем, служившим административным центром Аланской епархии, который, предположительно совпадал с политическим центром Аланского государства (Лавров Л. И. 1982. С. 194-195). Но сама сохранность городища явно противоречит известной судьбе аланской столицы. Видимо, следует отметить, что мнение было опубликовано в 1982 г., а не в 1991 г. или 1992 г., как может показаться при ознакомлении с некоторыми публикациями (Виноградов В. Б. 2003. С. 99, 102, 104). Это важно учитывать при обращении к последующим материалам.

Развитие гипотезы о Нижне-Архызской локализации столицы Алании связано, в первую очередь, с трудами В. А. Кузнецова. Изначально ученый отмечал, что сближение названия столицы Алании с топонимом Мохачла основано только на отдаленном фонетическом созвучии, приводя со своей стороны сведения Ю. Клапрота о названии с. Москуава в Дигории на р. Урух, которое отождествляли с с. Маскиаг (Каражаево) на берегу р. Хазнидон (Кокиев Г. А. 1948. С. 215, сн. 1) – современное с. Хазнидон. Заметим, что Хæзнидон (Хъарадзаутигъæу, Маскуава – Карача, по Ю. Клапроту) располагается у слияния рр. Хазнидон и Урух возле Лесистого хребта. Если и искать столь же отдаленные созвучия, то можно указать, например, и на с. Москæ в Стур-Дигории.

Далее ученый считал для себя возможным присоединиться к

мнению Н. А. Караулова и В. Ф. Минорского о поиске «Магаса» на территории Чечено-Ингушетии, хотя следует указать, что, как мы отмечали, В. Ф. Минорский, в отличие от Н. А. Караулова, полагал и рассмотрение горных территорий. Далее исследователь посчитал отождествление аланской столицы с Алхан-Калинским городищем, высказанное на страницах газеты «Грозненский рабочий» весной 1966 г. В. Б. Виноградовым заслуживающим серьезного внимания (Кузнецов В. А. 1971. С. 152-154). Но вскоре, занимаясь археологическим исследованием Нижне-Архызского городища, ученый ставит на перспективу вопрос о возможном не только центральном епархиальном, но и политическом статусе города для всей Алании или ее западной части (Кузнецов В. А. 1977. С. 120, 173).

Затем исследователь, опираясь на сведения Ибн Руста о главном аланском племени, которому принадлежала прерогатива царской власти, помещаемом в верховьях Кубани, и дуальную организацию верховной власти в Алании (весьма сомнительно – А. Т.), предположил возможность отказа от Алхан-Калинской локализации и отождествления аланской столицы с Нижне-Архызским городищем (Кузнецов В. А. 1984. С. 159-161). Впоследствии В. А. Кузнецов истолковал данные статьи В. И. Марковина и Х. Д. Ошаева как приведенное отождествление аланской столицы «Магас» (Маас) с Нижне-Архызским городищем (Кузнецов В. А. 1986. С. 246), что неверно. Поэтому и собственное такое отождествление исследователя ничем не подтверждалось.

Но именно на такой трактовке положения статьи В. И. Марковина и Х. Д. Ошаева он продолжал настаивать и позднее, дополняя к ней указанное мнение Л. И. Лаврова, лишь отмечая хронологическое препятствие во времени смерти ал-Масуди, соответствующее только начальному этапу формирования Нижне-Архызского городища. Отождествление Магаса с Нижне-Архызским городищем было введено ученым и в обобщающий труд по истории СОАССР (Кузнецов В. А., Гуриев Т. А. 1987. С. 106; Тменов В. Х., Кузнецов В. А., Гутнов Ф. Х., Тотоев Ф. В. 1987. С. 527). Но в последнем подобном издании месторасположение считается неопределенным и явно отличным от Нижне-Архызского городища

(Кузнецов В. А., Гутнов Ф. Х., Цуциев А. А. 2012. С. 289, 292). Соответственно, отсутствует локализация и в школьных изданиях (Блиев М. М., Бзаров Р. С. 2000. С. 102-103, 104, 109; Бзаров Р. С. 2009. С. 14, 17).

В. А. Кузнецов, связывая свои построения с идеей о царской династии Западной Алании, все же полагал необходимость более надежного обоснования версия отождествления «Магаса» и Нижне-Архызского городища (Кузнецов В. А. 1988. С. 82-83), но уже одновременно называя Нижне-Архызское городище административным центром и «стольным» городом (Кузнецов В. А. 1988. С. 86). Таким образом, было задействовано утверждение об административном центре, но не Аланской епархии, как полагал Л. И. Лавров, а государства. Но то же хронологическое препятствие остается непреодолимым.

Вполне справедливыми были и высказанные вскоре возражения против новой гипотезы (Виноградов В. Б. 1991. С. 23). Она и сегодня встречает должные возражения (Коробов Д. С. 2014. С. 36-37; Нарожный Е. И. 2016. С. 12-14), но которые иногда напрасно приписывают В. А. Кузнецову идею отождествления «Магаса» с Кяфарским городищем (Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. 2011. С. 50), т. к. речь шла о замке, резиденции правителя. Полная выдумка заключается в приписывании В. А. Кузнецову отождествления столицы Алании с Хумаринским городищем (История Балкариии… 2010. С. 77).

По прошествии некоторого времени В. А. Кузнецов указывал, что местонахождение столицы неизвестно, оно «… сколь-нибудь надежно не установлено, и любая из выдвинутых версий не обставлена достаточными аргументами… Здесь предстоит дальнейшая исследовательская работа» (Кузнецов В. А. 1992. С. 234-235). Но уже вскоре ученый, суммируя, в том числе, и другие наблюдения исследователей, позволившие ему уже корректнее передать и положения статьи В. И. Марковина и Х. Д. Ошаева, отождествляет Маас с Нижне-Архызским городищем, полагая вариант локализации «… более оптимальным и обоснованным, чем Алхан-Кала…» (Кузнецов В. А. 1993. С. 248-252).

Эта предположительная локализация сразу была отмече-

на исследователями (Каминская И. В., Каминский В. Н. 1993. С. 42). Она, видимо, разделяется и некоторыми другими авторами (Петрухин В. Я. 2002. С. 315; Пищулина В. В. 2006. С. 9, 12, 280; Виноградов А. Ю. 2006. С. 140, 144; Трейман Ю. Ф. 2015. С. 266-270; Mălinaş I. M. 2016. P. 164), в том числе, знакомыми и с работой В. Ф. Минорского (Коновалова И. Г. 2009. С. 47, прим. 8). Уже как установленный факт такая локализация столицы Алании утверждается сторонниками паранаучного мнения о тюркоязычии алан (Байрамкулов А. М. 1998. С. 36, 47, 100-101, 120, 137, 157; Тебуев Р. С., Хатуев Р. Т. 2002. С. 49; Хатуев Р. Т. 2007. С. 52; Лайпанов К. Т. 2007. С. 38, 61; Лайпанов К. Т., Хатуев Р. Т., Шаманов И. М. 2009. С. 43; История Балкарии… 2010. С. 40; Хатуев Р.Т., шейх Биджи М.А. 2011. С.143-156; Сабанчиев Х.-М. А., Бегеулов Р. М., Батчаев Ш. М., Аккиева С. И. 2014. С. 33). Показательно, что все подобные сторонники паранаучных мнений всеми силами стараются «привязать» аланскую историю к территории их современных государственных образований.

Впрочем, сегодня В. А. Кузнецов упоминает столицу М-к-с и в контексте завоевания монголами алан Центрального Кавказа (Кузнецов В. А. 2014. С. 5), хотя у автора данная территория может занимать пространство от Кубани до Терека. Вопрос о соответствующей идентификации «Магаса» в связи с исследованием поселения у хут. Горькая Балка (Новокубанский район Краснодарского края), видимо, был снят (Виноградов В. Б. 1991. С. 22-23; Нарожный Е. И. 2016. С. 15).

Складывавшееся положение с проблемой локализации аланской столицы нашло свое отражение в обобщающем академическом издании по истории народов Северного Кавказа. В этом издании указывается, что ал-Масуди для г. Маас (Магас) не дает никаких данных о его местонахождении (История народов… 1988. С. 151). В другой главе издания приводятся два мнения о его локализации – Алхан-Кала и Нижний Архыз (История народов… 1988. С. 194).

А. В. Гадло высказал мнение, что все попытки определить местоположение данного города и сопоставить описание его с ка-

ким-либо конкретным аланским городищем к успеху не привели и не имеют смысла. Исследователь полагает, что город является обобщенным образом страны, хотя монголы действительно столкнулись с сопротивлением жителей какого-то весьма значительного центра. Но, в целом, А. В. Гадло связывает город с асами, т. е. населением предгорий Центрального Кавказа (Гадло А. В. 1994. С. 179-180). Скепсис исследователя вполне понятен, но источники не позволяют разделить его в части определения не конкретного города, а обобщающего образа страны.

Последнее по времени мнение о расположении «Магаса» изложил краевед Х. И. Маржохов. Автор привел зафиксированное братьями Нарышкиными в 1867 г. кабардинские предания о нахождении некогда в местности Кишпек (каб. Махуэгъэпс) ко времени появления монголов города и крепости неизвестного народа, ведшего большую торговлю и имевшего большие сокровища. Соответственно, здесь он и помещает столицу Алании, приводя к ней читателя по карте за счет ориентиров из труда Ибн Русты, которые не относятся непосредственно к аланской столицы и условны в отношении маршрутов и расстояний. Автор почему-то решил, что столица должна помещаться в неком географическом центре государства, чего он не обнаруживал для Алхан-Калы и Нижнего Архыза.

Автор бездоказательно и ошибочно стремится создать картину этнической неопределенности исторических алан, утверждать, что асы и «Д.хсас» Ибн Русты были разными по языку народами. Наконец, объявляя, что решение «… вопроса во многом зависит от выяснения этимологии названия аланской столицы» приводит ее с позиций кабардино-черкесского языка, используя научные исследования специалистов по топонимии Кабардино-Балкарии: махуэ – «день», гъэпс (ын) – «настраивать», «нацеливать». Название связывают с тем, что гора по наличию облачного покрова и т. д. служила объектом определения погоды на день (Маржохов Х. И. 2005. С. 362-372).

«Решение» нашло как своих сторонников (Бгажноков Б. Х. 2014. С. 9), предложивших некоторые археологические наблюдения в его развитие (Фоменко В. А. 2014. С. 170-172; 2015. С. 38-42), так и противников, объективно отвергающих всю совокупность

«аргументов» (Нарожный Е.И. 2016. С. 15-18). Собственно, сам подход краеведа Х.И. Маржохова не является новым, во многом используя ненаучные приемы и повторяя подобные краеведческие «штудии», которые были не так давно рождены в Республике Ингушетия, получив всемерную поддержку местной государственной бюрократии.

В свою очередь, отмеченный выше поиск столицы Алании на территории бывшей ЧИ АССР, со временем нагружаясь далекими от науки требованиями, параллельно развивал и другие «решения». Сегодня становится известно о предложении краеведа М.П. Севастьянова отождествлять «Магас» с крупным городищем на Качкалыковском хребте, к юго-востоку от с. Кошкельды, которое не привлекло внимание профессиональных исследователей (Нарожный Е.И. 2016. С. 8-9). Исследовавшееся в 1989-1990 гг. археологами Гудермесское поселение у слияния рр. Терек и Сунжа, на правобережье р. Терек, напротив Шелковского городища, вскоре было объявлено краеведами в местной печати «Магасом», хотя сами материалы с городища отрицают такую возможность (Виноградов В.Б. 2003. С. 103, прим. 4; Нарожный Е.И. 2016. С. 9-10).

Особое место в развитии «нахского направления» квазинаучных интерпретаций истории скифов, сарматов и алан, включающего и манипуляции с определением месторасположения столицы Алании и значения ее названия, занимался Я.С. Вагапов. Выдавая за установленные факты ошибочные утверждения В.Ф. Миллера о принадлежности города Ма’ас и взятую у В.И. Марковина и Х.Д. Ошаева ошибочную идею о букве «айн» в его названии, автор нашел для себя повод видеть в том препятствие для «древнеосетинского происхождения названия» (Вагапов Я.С. 1990. С. 108). Будучи филологом по образованию, автор понимал, в отличие от своих последователей, что наличие нескольких форм названия города в разных источниках не позволяет надежно установить истинное. Поэтому, опуская, в том числе, препятствующие его устремлениям те же фонетические наблюдения В.Ф. Минорского, он объявил все эти варианты примерами замены «айн». Несмотря на свою «опору» на статью В.И. Мар-

ковина и Х. Д. Ошаева, он также опустил и факт консультации Б. В. Техова, которая уточнена выше.

Далее Я. С. Вагапов просто создал лексические конструкции для неких значений, которые оформил через умозрительные толкования. Чеченское ма’а, ингушское му’а – «рог» и топоформант с(а) со значением «уголок, место» дали ему значение «рог+место», «выступ+ место», т. е. город находился на возвышенности, а чечено-ингушское ма’а – «относящийся к мужчинам, самцам», «мужественный, отважный» и тот же топоформант с(а) дали «место отважных, мужественных», т. е. город был укреплен, и в нем находилась дружина аланского царя. Наконец, третий вариант был объявлен через значение «благочестие», «кротость» в рукописях труда ал-Масуди как отражавших «созвучие нахских слов Ма’ас и Ма’аз(а)», которые, естественно, таковыми не являются. Суффикс з(а) давал отрицательное значение для ма’аз(а) – «несамец», что «объяснялось» как нахское название христианского священника mozar>mozγar. По мнению автора, такое «народно-этимологическое толкование» могло бы быть подсказано жителями города. В целом, свободная игра в этимологии и фонетику, лишенная учета их исторического развития, методологически недопустимое использование современных форм языка позволили еще и сопоставить Ма’ас с дополнительным топоформантом та с развалинами «чеченского города МIайста/МаIаста в верховьях р. Аргун». Вопросы топонимии не обсуждаются.

Среди последователей (Дени Баксан. 1999. С.153) такого искусственного конструирования следует назвать Р. Д. Арсанукаева, полагавшего заслуживающим внимания Алхан-Калинскую локализацию города, предложенную В. Б. Виноградовым (Арсанукаев Р. Д. 2002. С. 101). Он вслед за Я. С. Вагаповым, не забывая о мнении В. Ф. Миллера, также быстро «набросал» возможные варианты значения: от личного имени МаIа, от маIа – «рог», что означало бы расположение города на какой-то возвышенности (са – топоформант со значением «уголок, место»), от маIа – «храбрый», «мужественный», т. е. «храброе, мужественное место». Далее следует сопоставление с топонимическим МIиста/МаIаста в верховьях р. Аргун (Арсанукаев Р. Д. 2002. С. 103-104). В «ос-

ложненной» форме этимологическое «решение» искалось в сопоставлении с библейским Магогом (под Гогом из земли Магога подразумевается лидийский царь Гиг – А. Т.), с названием магов и идеей огнепоклонства, с первопредком Маго (изначально пришелец и враждебен ингушам – А. Т.), с топонимом Маготе (Акиев Х. 1999. С. 3).

Отсутствие лингвистического решения при непредвзятом анализе дополняется отсутствием строгих географических ориентиров для локализации столицы Алании. Я. С. Вагапов перечисляет мнения исследователей о помещении города на территории бывшей ЧИ АССР, не учитывая имеющихся в их позициях нюансов, игнорируя другие решения. Далее следует утверждение, что Ибн Руста описал путь из Серира в столицу Алании, что путь шел по равнине, т. к. от столицы до «Ворот алан» не надо было проходить горы (Вагапов Я. С. 1984. С. 16-17). Оба утверждения ложны. Ибн Руста не описывал путь именно до столицы, а проходить горы было необходимо. Показательно, что данные положения затем повторит Н. Д. Кодзоев, что уже было опровергнуто автором этих строк.

Н. Д. Кодзоев будет развивать и этимологию названия столицы Алании, близкую и давно отстаиваемую К. З. Чокаевым: Маас – вайнахское «земля солнца, солнечной благодати» (Чокаев К. З. 1982. С. 107; 1992. С. 108-109; 2010. С. 287-290; 2011. С. 69-72). Соответственно и население «Магаса» объявляется вайнахским. Но в отличие от К. З. Чокаева, хотя бы полагающего смешение ираноязычного алано-осетинского и нахоязычного населений, будет категорически отрицать аланское происхождение осетин. У Н. Д. Кодзоева, уже традиционно не забывающего о мнении В. Ф. Миллера, название столицы Алании «… с ингушского языка буквально переводится как «земля (место, территория) солнца… «город солнца»: ма – «солнце», го/га – «круг, диск», са – «земля, место, территория». «Решение» находит продолжение в ма – «солнце», го – «видеть» (Акиева П. Х. 2016. С. 139). Сегодня в том же направлении идут и другие авторы (Гумба Г. Д. 2016. С. 443), выбирающие близкие для своих интересов параллели из приведенных Н. Д. Кодзоевым, которые, в целом, происходят из

разных по характеру источников и нуждаются в отдельном анализе, чего не происходит.

Таким образом, Н. Д. Кодзоев продолжил ненаучную линию реконструкций раннесредневековых названий за счет современных языковых форм (Гутнов Ф. Х. 2007. С. 197), что в его работе демонстрируется и в отношении иных лексических материалов. Курьезным является еще и тот факт, что в отсутствии научно установленной точной формы названия столицы Алании избирается реконструкция, причем, в русской транскрипции, в которой введены гласные, отсутствующие в источнике, а две из трех согласных не могут в точности передать оригинал. Причем, Н. Д. Кодзоев «поправляет» Я. С. Вагапова, поскольку для его «перевода с ингушского языка» необходимо ввести согласную Г. Таким образом, Н. Д. Кодзоев отрабатывает виртуальное название «Магас».

Собственно, краевед Н. Д. Кодзоев окончательно оформил то краеведческое направление в Ингушетии (Shnirelman V. 2006. P. 49-51), которое создавало антинаучное мнение о «Магасе» в Ингушетии, о его ингушском названии, об ингушах – потомках алан (магаллоны), хотя некоторые авторы и укоряли его в умолчании о своих предшественниках, чьи «идеи» он развивал (Кузнецов В. А., Чеченов И. М. 2000. С. 65-66; Виноградов В. Б. 2003. С. 103, прим. 4). Н. Д. Кодзоев не принял укора (Кодзоев Н. Д. 2004. С. 3), но, как оказалось, напрасно (Акиев Х. 2005). Собственно, все его публикации (Кодзоев Н. Д. 1998. С. 50-53; 2000. С. 93-94; 2001. С. 43-52; 2003; 2003а; 2004а. С. 26-31; 2014. С. 78; 2016) повторяют одни и те же положения. Они прямо переносятся в обобщающее издание «История Ингушетии» (История Ингушетии. 2011. С.94-96, 100-101) и в авторское учебное пособие (Кодзоев Н. Д. 2002. С. 110-111) для общеобразовательных школ (подобные действия совершают и сторонники иных «решений» (Народы Карачаево-Черкессии... 1998. С.240.)).

Их изложение по вопросу локализации города в районе ингушских г. Назрань и сс. Яндаре – Гази-Юрт – Экажево – Али-Юрт – Сурхахи (Тимерханов Ю. 2004. С.11) уже было неоднократно подвергнуто и продолжает подвергаться аргументированной критике, которая продемонстрировала научную несостоятельность

положений с позиций археологических и нарративных данных (Кузнецов В. А., Чеченов И. М. 2000. С. 66; Виноградов В. Б. 2003. С. 99-103; Туаллагов А. А. 2004. С. 60-66; 2008. С. 29-48; Бурков С. Б. 2013. С. 46-48, 62-63, 67-68; Фоменко В. А. 2014. С. 171; Нарожный Е. И. 2016. С. 11-12). Сама подобная локализация Магаса представляется лишь безосновательной «модернизацией» прежнего предположения, что «Сурхахинский» комплекс городищ может быть сопоставлен с территорией одного из «княжеств» (мтаварств) Алании, которое крайне гипотетично сопоставляли с «царством Сур» восточных источников (Виноградов В. Б. 2008. С. 288). Возражения автора (Кодзоев Н. Д. 2001. С. 45; 2004. С. 4-7) были крайне неубедительны. Впрочем, для самого автора его предложение порой все же трактуется лишь как имеющее право на жизнь наряду с другими, а вопрос о местонахождении «Магаса» не считается решенным (Кодзоев Н. Д. 2004. С. 4, 7).

Да, и другие сторонники подходов Н. Д. Кодзоева не прочь хотя бы немного поправить «месторасположение Магаса» (Мужухоева Э. Д. 2002. С. 200, 201). В конечном итоге, отсутствие надежных археологических и исторических критериев для поиска и определения раннесредневековой столицы Алании дает множество возможностей для иных предположений. Например, можно осторожно допускать идентификацию столицы с городищем в районе Ассиновского ущелья Ингушетии, в центре раннесредневековых городищ Орджоникидзевское, Алхастинское, Галашкинских городищ и т. д. (Гадиев У. Б. 2003).

Заметим, что попытка считать заявление Н. Д. Кодзоева, что система городищ могла восприниматься как город (Фоменко В. А. 2014. С. 171), прямо противоречит нарративным данным о городе как о самостоятельном населенном пункте, окруженном единой оборонительной стеной, для преодоления которой монголы были вынуждены прилагать многие физические и технические усилия, идти на военные уловки. Заключение А. В. Гадло об образе столицы Алании как обобщающем образе страны у Н. Д. Кодзоева послужила формальным поводом к такому толкованию. Повод, действительно, формален и не имеет никакого отношения к научному анализу.

На сегодняшний день мы можем с сожалением констатировать, что нам остается неизвестным точное, действительное название столицы раннесредневековой Алании. Остается неизвестным и ее точное месторасположение, которое только в общих чертах может помещаться на Северном Кавказе, к западу от раннесредневековой Аварии. Представленные на сегодняшний день научные, имеющие различную степень обоснования, гипотезы и иные мнения на этот счет носят относительный и приблизительный характер. Даже самая научно обоснованная Алхан-Калинская локализация встречает против себя известные и основательные контраргументы (Мамаев Х.М. 2008. С. 240-241; 2012. С. 54-57; Малашев В.Ю., Мамаев Х.М. 2011. С. 249-250; 2014. С. 70; Ахматова М.Т. 2014. С. 67; Фоменко В.А. 2014. С. 171; Нарожный Е.И. 2016. С. 4-6).

Для специалистов-археологов каждая из гипотез представляется уязвимой. В целом, трудно себе представить археологические ориентиры для города, который, согласно нарративным источникам, был стерт с лица земли. Не смогли точно локализовать аланскую столицу по нарративным источникам специалисты-востоковеды и историки. Сведений о городе в европейских источниках не содержится. Ожидать появление новых источников также нет особых перспектив. Известная судьба города не позволяет согласиться и с предположением (Алемань А. 2003. С. 220, 221) о его отождествлении с «замком алан», захваченным Мангу-ханом, который в ноябре 1254 г. посетил Гильом де Рубрук, найдя в нем виноградные лозы и вино.

История столицы Алании, давно трагически закончившаяся в начале 1239 или 1240 гг., в наше время обрела некое реанимированное, мифологическое состояние. Причем, получила его в двух разновеликих ипостасях. Два населенных пункта, прямо противоположного статуса, получили два разных названия, но в честь одной и той же раннесредневековой столицы Алании. Последний факт вполне показателен в свете выше приведенных материалов. Они же однозначно свидетельствуют о некорректности поводов для таких наименований. В конце 1980-х гг. известные нам исторические реконструкции, полагавшие прежнее положение столи-

цы возле современного г. Грозный, привели к переименованию Верховным Советом ЧИ АССР пос. Калинин, входившего в состав г. Грозный, в пос. Маас. Само название свидетельствует об отдании приоритета мнению авторов из Чечни.

В возникшей затем Республике Ингушетия озаботились строительством собственной новой столицы. Параллельно на страницах местной печати предлагали множество названий (Этрусск, Таргим, Эрзи-гІала, Эрзи-Аре, ЦІей-Лоам, Ангушт, Новый Буру, Буро-Аре, Ингушстан, Вайнах, Беркат, Эздел, Иман, Ассалам Алейкум, Абдаллах, Осканов, Орджоникидзе, Джабагиев-гІала, Сахаров, Руслан, Руслан-Аре и т. п.). В условиях все более усиливавшейся аланомании победило название Магас, которое и было присвоено городу на рубеже 1990-х-2000-х гг. Отдание приоритета в определении наименования мнению краеведов Ингушетии вполне очевидно. Ситуация достаточно курьезная с учетом располагающегося недалеко поселка Маас. Для кого – поселок, для кого – столица. Но во втором случае ситуация и гораздо сложнее.

В отдельно взятом субъекте РФ, с практически мононациональным населением, под диктовку отдельных краеведов и действующих на их уровне отдельных лиц, имеющих научные степени, при усиленной поддержке части местных СМИ и государственной бюрократии, в массовое сознание населения внедряется псевдоисторическая и антинаучная идея о его аланском происхождении. В таком субъекте строится столица, якобы находящаяся в районе размещения прежней столицы Алании. Городу присваивается имя, якобы носимое прежней столицей Алании. Но сколько не придумывай этимологий для названия «Магас», которого нет ни в одном источнике, оно навсегда останется написанным по-русски персидским «Муха». Вот такая «матрешка абсурда» в отдельно взятом субъекте РФ…

В «Осетинской этнографической энциклопедии» указывается: «Несомненно политическим шагом, исторической претензией на аланское культурное наследие стало начало строительства в 1995 г. руководством Ингушетии новой столицы республики, получившей название М.» (А. Ц. 2013. С. 335). Лишь заметим, что предъявление исторических претензий всегда абсурдно и по

форме, и по содержанию, но выдает неисторические интересы и устремления предъявителей…

А. Ц. Магас (Маас) // Осетинская этнографическая энциклопедия. Владикавказ, 2013.

Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. М.-Л., 1949. Т. I.

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

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

Акиев Х. К вопросу этнонимов арты, эрты, орты // Ингушетия. Назрань, 27 апреля 1999 г. № 27 (612).

Акиев Х. Не спешите «открывать Америку» (Рецензия на сборник статей «Вопросы истории ингушей». Вып. I. Магас. 2004 г. // Ингушетия. 29 января 2005 г. № 7.

Акиева П. Х. Архетипическое в этнокультуре ингушей (на материале мифологии, нартовского эпоса и обрядов жизненнго цикла). Дисс. … докт. ист. наук. 07.00.07. Махачкала, 2016.

Алемань А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003.

Арсанукаев Р. Д. Вайнахи и аланы. Баку, 2002.

Архимандрит Палладий. Старинное Монгольское сказание о Чингизхане // Труды Членов Российской Духовной Миссии в Пекине. СПБ., 1866. Т. IV.

Ата-Малик Джувейни. Чингисхан. История завоевателя мира. М., 2004.

Ахматова М. Т. Из истории полевого изучения Алхан-Калинского комплекса памятников в Чечене // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых. Владикавказ, 2104. Вып. 11.

Багаев М. Х. Некоторые черты материальной культуры вайнахских племен в раннем Средневековье // Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии. Орджоникидзе, 1975. Т. III.

Багаев М. Х. К вопросу о хозяйственной жизни вайнахов в раннем средневековье // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. М., 2008. Вып. VIII.

Байрамкулов А. М. И азиатские, и европейские аланы были предками карачаевцев и балкарцев. Ставрополь, 1998.

Белецкий Д. В., Виноградов А. Ю. Нижний Архыз и Сенты: древнейшие храмы России. Проблемы христианского искусства Алании и Северо-западного Кавказа. М., 2011.

Бгажноков Б. Х. Касы и страна касов на Северном Кавказе // Археология и этнология Северного Кавказа. Сборник научных трудов. Нальчик, 2014. Вып. 3.

Бзаров Р. С. Рассказы по истории Осетии, 5 кл. Владикавказ, 2009.

Блиев М. М., Бзаров Р. С. История Осетии с древнейших времен до конца XIX в.: для старших классов средней школы. Владикавказ, 2000.

Бубенок О. Б. Аланы-асы в Золотой Орде (XIII-XV вв.). Киев, 2004.

Бурков С. Б. История изучения и интерпретации археологических памятников г. Магаса по данным периодической печати // Архивный вестник. Назрань, 2013. Вып. IX.

Бутков П. О браках князей Русских с Грузинками и Ясынями, в XII веке // Северный Архив. СПб., 1825. Ч. XIII. № IV.

Вагапов Я. С. Лингвистические данные о местоположении и происхождении названий аланских городов Ма'ас и Дедяков // Вопросы исторической географии Чечено-Ингушетии в дореволюционном прошлом. Грозный, 1984.

Вагапов Я. С. Вайнахи и сарматы. Нахский пласт в сарматской ономастике. Грозный, 1990.

Ванеев З. Н. Средневековая Алания. Сталинир, 1959.

Ванеев З. Н. Избранные труды по истории осетинского народа. Цхинвали, 1989. Т. 1.

Ванеев З. Н. Избранные труды по истории осетинского народа. Цхинвали, 1990. Т. 2.

Виноградов А. Ю. Очерк истории аланского христианства в X-XII вв. // KANΙΣKΙΟΝ. Юбилейный сборник в честь 60-летия профессора Игоря Сергеевича Чичурова. М., 2006.

Виноградов В. Б. Еще раз о месте убийства Михаила Тверского, речке «Горесть» и «славном граде Ясском Дедякове» (по поводу статей Е. Г. Пчелиной и В. А. Кучкина) // Ученые записки Чечено-Ингушского государственного педагогического института. Грозный, 1968. № 2. Серия историческая, вып. 7. Серия экономическая, вып. 1.

Виноградов В. Б. Через хребты веков. Грозный, 1970.

Виноградов В. Б. Аланы в Европе // Вопросы истории. М., 1974. № 8.

Виноградов В. Б. Время, горы, люди. Книга очерков и краеведческих репортажей. Грозный, 1980.

Виноградов В. Б. Историко-культурное толкование Алхан-Калинского городища // Археология и краеведение – вузу и школе. Грозный, 1981.

Виноградов В. Б. Кубань или Сунжа? (К местонахождению города Магаса) // Вторые чтения по археологии Средней Кубани (Краткое содержание докладов). Армавир, 1991.

Виноградов В. Б. Военно-фортификационные аргументы Алхан-Калинского Магаса (актуальный конспект) // МИАСК. Армавир, 2003. Вып. 2.

Виноградов В. Б. Культовые места аланского Алхан-Калинского городища // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. М., 2008. Вып. VIII.

Виноградов В. Б. Алхан-Калинское городище // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. М., 2008а. Вып. VIII.

Виноградов В. Б. Комплекс аланских городищ на правобережье верховьев р. Сунжи // Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа. М., 2008б. Вып. VIII.

Виноградов В., Байбик Б. О памяти, о подвигах, о славе! Грозный, 1972.

Гадиев У. Б. Магас или просто руины богатого аланского города? // Сердало. 11 октября 2003 г. № 130.

Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа X-XII вв. СПб., 1994.

Гриценко Н. П. Города Северо-Восточного Кавказа и производительные силы края. V-середина XIX века. Ростов-на-Дону, 1984.

Гумба Г. Д. Нахи: вопросы этнокультурной истории (I тысячелетие до н. э.). Сухум, 2016.

Гуриев Т. А. Этимологический состав имен алан-асов китайских летописей // Первая международная конференция «Осетиноведение: история и современность». Владикавказ, 12-13 октября 1991 г. Владикавказ, 1991.

Гутнов Ф. Х. Тяжело быть аланом? // Дарьял. Владикавказ, 2007. № 1.

Золотая Орда в источниках (Материалы для истории Золотой Орды или улуса Джучи). Т. III. Китайские и монгольские источники / Сост., пер. и коммент. Р. П. Храпачевского. М., 2009.

Дени Баксан. След Сатаны на тайных тропах истории. Грозный, 1999.

Джиоев М. К. Из истории алано-золотоордынских взаимоотношений в середине XIII в. // Известия ЮОНИИ. Цхинвали, 1986. Т. XXX.

Иванов А. И. История монголов (Юан-ши) об асах-аланах // Христианский Восток. СПб., 1914. Т. II. Вып. 3.

История Балкарии и Карачая в трудах Исмаила Мизиева: В 3-х т. Нальчик:, 2010. Т. 2.

История Казахстана в персидских источниках. Алматы, 2007. Т. V. Извлечения из сочинений XIII-XIX веков.

История Ингушетии. Магас-Нальчик, 2011.

История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1988.

Қазақстан тарихи туралы қытай деректемелері. Алматы, 2006. Т. V.

Каминская И. В., Каминский В. Н. Аланы на Кубани // По страницам истории Кубани (краеведческие очерки). Краснодар, 1993.

Караулов Н. А. Сведения арабских географов IX и X веков по Р. Хр. о Кавказе, Армении и Адербейджане // СМОМПК. Тифлис, 1908. Вып. XXXVIII.

Карпов А. Ю. Батый. М., 2011.

Кодзоев Н. Д. К вопросу о местонахождении Магаса // Мир на Северном Кавказе через языки, образование, культуру (Тезисы II Международного Конгресса 15-20 сентября 1998 года). Симпозиум 3. Языки народов Северного Кавказа и других регионов мира (Часть I). Пятигорск. 1998.

Кодзоев Н. Очерки истории ингушского народа с древнейших времен до конца XIX в. Назрань, 2000.

Кодзоев Н. Д. Местонахождени и значение названия аланской столицы города Магас // Вестник Археологического центра. Назрань, 2001. Вып. I.

Кодзоев Н. Д. История Ингушского народа: С древнейших времен до конца XIX века: Учебное пособие для 7-9 классов общеобразовательных школ. Магас, 2002.

Кодзоев Н. Магас // Города Ингушетии. Вып. 1. Магас – столица Ингушетии. Орджоникидзевская, 2003.

Кодзоев Н. Д. Магас: по археологическим и письменным источникам. Магас, 2003а.

Кодзоев Н. Д. К дискуссии о локализации аланской столицы – города Магас // Вопросы истории Ингушетии. Исследования и материалы. Магас, 2004. Вып. 1.

Кодзоев Н. Д. Страницы истории ингушей (Сборник статей). Назрань, 2004а.

Кодзоев Н. Д. Мавзолей Борга-Каш // Вестник Археологического центра. Назрань, 2014. Вып. II.

Кодзоев Н. Д. Краткий очерк истории алан. Магас, 2016. 60 с.

Козаев П. К. Аланы-арии: Происхождение и древнейший период истории. Владикавказ, 2000.

Козин С. А. Сокровенное сказание. Монгольская хроника 1240 г. под названием Mongrol-un niruča tobčiyan. Юань чао би ши. Монгольский обыденный изборник. Введение в изучение памятника, перевод, тексты, глоссарии. М.-Л., 1941.

Кокиев Г. Очерки по истории Осетии. Владикавказ, 1926. Ч. 1.

Кокиев Г. А. Осетины в начале XX века по наблюдениям путешественника Ю. Клапрота // ИСОНИИ. Дзауджикау, 1948. Т. XII.

Коновалова И. Г. Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII-XIV вв.: текст, перевод, комментарий. М., 2009.

Коробов Д. С. Система расселения алан Центрального Предкавказья в I тыс. н. э. (ландшафтная археология Кисловодской котловины). Дисс. … докт. ист. наук. 07.00.06. М., 2014. Т. I.

Крупнов Е. Г. Десять лет деятельности Северокавказской археологической экспедиции в Чечено-Ингушской АССР // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1969. Т. III.

Кузнецов В. А. Алания в X-XIII вв. Орджоникидзе, 1971.

Кузнецов В. А. Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.

Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Орджоникидзе, 1984.

Кузнецов В. А. Нижнее-Архызское городище X-XII вв. – раннефеодальный город Алании (историко-географическая характеристика и некоторые итоги исследований) // Новое в археологии Северного Кавказа. М., 1986.

Кузнецов В. А. Дургулель Великий и Нижний Архыз // Методика исследования и интерпретация археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988.

Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Владикавказ, 1992.

Кузнецов В. А. Нижний Архыз в X-XII веках. К истории средневековых городов Северного Кавказа. Ставрополь, 1993.

Кузнецов В. А. Верхний Джулат. К истории золотоордынских городов Северного Кавказа. Нальчик, 2014.

Кузнецов В. А. «Новое» в изучении аланского городища Верхний Джулат // Вестник Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра РАН. Нальчик, 2014а. № 4 (23).

Кузнецов В. А., Гуриев Т. А. Раздел. II. Глава VII. Алания в IX-XIII вв. Возникновение раннефеодальной государственности // История Северо-Осетинской АССР: С древнейших времен до наших дней. В 2-х т. Орджоникидзе, 1987. Т. I.

Кузнецов В. А., Гутнов Ф. Х., Цуциев А. А. Раздел II. Глава 3. Алания в X-XII вв. Возникновение раннефеодальной государственности // История Осетии: В 2-х томах. Владикавказ, 2012. Т. I. История Осетии с древнейших времен до конца XVII в.

Кузнецов В. А., Чеченов И. М. История и национальное самосознание (проблемы современной историографии Северного Кавказа). Владикавказ, 2000.

Кычанов Е. И. Сведения в «Юань-ши» о переселении кыргызов в XIII в. // Известия Академии наук Киргизской ССР. Фрунзе, 1965. Т. V. Вып. 1. [сайт] URL: http://www.kyrgyz.ru/articles/kyrgyz/ei_kychanov_svedeniya_v_yuan-shi_o_pereseleniyah_kyrgyzov_v_xiii_v.

Лавров Л. И. Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924-1978 гг.). Л., 1982.

Лайпанов К. Т. Тюркский мир: истоки и связи // Материалы историко-культурного общества «Аланский Эрмитаж». Черкесск, 2007. Вып. XIX.

Лайпанов К. Т., Хатуев Р. Т., Шаманов И. М. Карачай с древнейших времен до 1917 год (Историко-этнографические очерки). Черкесск, 2009.

Малашев В. Ю., Мамаев Х. М. Алхан-Калинский могильник // Вопросы древней и средневековой археологии Кавказа. Грозный-М., 2011.

Малашев В. Ю., Мамаев Х. М. Раскопки Алхан-Калинского городища в 2014 году // Вестник Академии наук Чеченской Республики. Грозный, 2014. № 4 (25).

Мамаев Х. М. О городе Дедякове и Алхан-Калинском городище // Археология и вопросы истории Северного Кавказа. Грозный, 1979.

Мамаев Х. М. О хронологии Алхан-Калинского городища // Отражение цивилизационных процессов в археологических культурах Северного Кавказа и сопредельных территорий. Юбилейные XXV «Крупновские чтения» по археологии Северного Кавказа. Владикавказ. 21-25 апреля 2008 года. Тезисы докладов Международной научной конференции. Владикавказ, 2008.

Мамаев Х. М. К историко-культурной интерпретации Алхан-Калинского городища (археологические реалии) // Северо-Кавказский город в региональном историческом процессе. Материалы международной конференции 18-19 сентября 2012 г. Каспийск, Республика Дагестан. Махачкала, 2012.

Маржохов Х. И. Город Магас – столица Алании // Исторический вестник. Нальчик, 2005. Вып. II.

Марковин В. И., Ошаев Х. Д. О местоположении ясского города Дедякова (по следам археологических исследований) // СА. М., 1978. № 1.

Материалы по истории СССР. Для семинарских и практических занятий. Вып. 1. Древнейшие народы и государства на территории СССР. М., 1985.

Миллер В. Ф. Осетинские этюды. Владикавказ, 1992.

Минорский В. Ф. История Ширвана и Дербента X-XI веков. М., 1963.

Мужухоева Э. Д. Магас // Сборник научных трудов Ингушского государственного университета. Магас, 2002. Вып. I.

Народы Карачаево-Черкессии: история и культура. Учебное пособие для 10-11 классов общеобразовательных учреждений. Черкесск, 1998.

Нарожный Е. И. Северный Кавказ в XIII-XV вв. проблемы политиче-

ской истории и этнокультурного взаимодействия. Автореф. … докт. ист. наук. 07.00.02. Владикавказ, 2010.

Нарожный Е. И. Локализация города Магаса «продолжает оставаться дискуссионной, а, возможно, и никогда окончательно не решенной» // Электронный научный журнал «Apriori. Серия: гуманитарные науки. 2016. № 4 [сайт] URL: http://www.apriori-journal.ru/seria1/4-2016/Narozhnyj.pdf.

Новосельцев А. П. К истории аланских городов // МАДИСО. Орджоникидзе, 1969. Т. II.

Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы. М., 1990.

Петрухин В. Я. Хазарский каганат и его соседи // История татар с древнейших времен в семи томах. Т. I. Народы степной Евразии в древности. Казань, 2002.

Пищулина В. В. Христианское храмовой зодчество Северного Кавказа периода средневековья. Ростов-на-Дону, 2006.

Пфаф В. Б. Материалы для истории Осетин, гл. VI-XXXVI // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1871. Вып. V. Отд. I.

Рашид-ад-Дин. Сборник летописей / Перевод с персидского Ю. П. Верховского, примечания Ю. П. Верховского и Е. И. Панкратова, редакция проф. И. П. Петрушевского. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1960. Т. II.

Сабанчиев Х.-М. А., Бегеулов Р. М., Батчаев Ш. М., Аккиева С. И. Этнические и социально-политические процессы в Средние века и Новое время // Карачаевцы. Балкарцы. М., 2014.

Сборник избранных статей В. Б. Виноградова. Армавир, 2008.

Сигаури И. М. Очерки истории и государственного устройства чеченцев с древнейших времен. М., 1997.

Тебуев Р. С., Хатуев Р. Т. Очерки истории карачаево-балкарцев. М.; Ставрополь, 2002.

Тизенгаузен В. Г. Сборник материалов относящихся к истории Золотой Орды. М.-Л., 1941. Т. II. Извлечения из персидских сочинений.

Тимерханов Ю. Правда об ингушах и осетинах. Назрань, 2004.

Тменов В. Х., Кузнецов В. А., Гутнов Ф. Х., Тотоев Ф. В. Раздел. II. Глава IX. Северная Осетия в XIV-XV вв. // История Северо-Осетинской АССР: С древнейших времен до наших дней. В 2-х т. Орджоникидзе, 1987. Т. I.

Трейман Ю. Ф. Аланские города по описаниям средневековых авторов // Известия РГСУ. Ростов-на-Дону, 2015. № 19.

Туаллагов А. А. Рецензия на книгу Н. Д. Кодзоева «Магас: по археологическим и письменным источникам». – Магас: Издательство «Сердало», 2003. – 152 с.: ил. // Вестник ВНЦ. Владикавказ, 2004. Т. 4. № 1.

Туаллагов А. А. Нахоязычные скифы и аланы – реальность или миф? Владикавказ, 2008.

Фидаров Р. Ф. Роль Верхнего Джулата в государственной идеологии Алании // Историко-филологический архив. 7. Владикавказ, 2011.

Фоменко В. А. К вопросу о локализации средневекового Магаса // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология

и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов, 2014. № 11 (49): в 2-х частях. Ч. 2. С. 170-174 [сайт] URL: http://scjournal.ru/articles/issn_1997-292X_2014_11-2_47.pdf.

Фоменко В. А. Северо-Западный и Центральный Кавказ в древности и средневековье (вторая половина II тыс. до н. э.-середина I тыс. н. э.): обзор актуальных вопросов социально-экономического и культурно-этнического развития. Нальчик, 2015.

Хатуев Р. Т. Хроника аланских царей // Серия «Библиотека краеведа». Вып. II. Черкесск, 2007.

Хатуев Р. Т. Шейх Биджи М.А. Алания мусульманская. Очерк конфессиональной истории Центрального Кавказа VII-XVIII вв. Черкесск, 2011.

Храпачевский Р. П. Половцы-куны в Волго-Уральском междуречье (по данным китайских источников) // Материалы и исследования. М., 2013. Т. II. Исследования по истории кочевников восточноевропейских степей.

Цагаева А. Дз. Топонимия Северной Осетии. Орджоникидзе, 1975. Ч. II (словарь географических названий).

Чокаев К. З. Из иранской топонимии Чечено-Ингушетии // Осетинское языкознание. Орджоникидзе, 1982. Вып. 2.

Чокаев К. З. Нахские языки (историко-филологические разыскания). Грозный, 1992.

Чокаев К. З. Взаимоотношения алан-иранцев и вайнахов по данным языка и фольклора // Аланы и асы в этнической истории регионов Евразии. Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием. 24-26 июня 2010 г. Карачаевск, 2010.

Чокаев К. Взаимоотношения алан-иранцев и вайнахов по данным языка и фольклора // Вайнах. Грозный, апрель 2011. № 4.

Шнирельман В.А. Быть аланами: интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке. М., 2006.

Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. 1. Надписи X-XVII вв. Тексты, переводы, комментарии введение и приложения Л. И. Лаврова // Памятники письменности востока II, 1. М., 1966.

Bretschneider E. Mediæval Researches from Eastern Asiatic Sources. Fragments towards the Knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia from the 13th to the 17th Centuries. London, 1910. Vol. I. With a Map of Middle Asia.

Bretschneider E. Mediæval Researches from Eastern Asiatic Sources. Fragments towards the Knowledge of the Geography and History of Central and Western Asia from the 13th to the 17th Centuries. London, 1910a. Vol. II. With a Reproduction of a Chinese Mediæval Map of Central and Western Asia.

Cleaves F. W. The Secret History of Mongols. For the First Time Done into English out of the Original Tongue and Provided with en Exegetical Commentary. London, 1982. Vol. I (Translation).

Genghis Khan. The History of the World Conqueror by ‘Ala-at-Din ‘Ata-Malik

Juvaini translated from the text of Mizra Muhammad Qazvini by J.A. Boyle with a new introduction and bibliography by David O. Morgan. Manchester, 1958.

Gerhardt D. Alanen und Osseten (Bereicht über neuere Arbeiten) // Zeitschrift der Deutschen Morgenländishen Gesselschaft. 1939. Bd. 93 (Neue Folge Bd. 18).

HUDŪD al-ʻĀLAM. «The Regions of the World». A Persian Geography 372 A. H.–982 A.D. Translated and explained V. Minorsky. Second Edition with the Preface by V.V. Barthold. Translated from the Russian and with Additional Materials by the Late Professor Minorsky. Edited by C.E. Bosworth (E.J. W. Gibb Memorial Series. New Series, IX). Cambridge, 1982.

Korobeinokov D. A broken mirrow: the Kipçak world in the thirteenth century // The Other Europe in the Middle Ages, 450-1450. Avars, Bulgars, Khazars and Cumans. Leiden-Boston, 2008.

Mălinaş I. M. Pentarhia-ΠΕΝΤΑΡΧΙΑΣ. Cluj-Napoca, 2016. Vol. III.

Marquart J. Osteuropäische und ostasiatische Streifzüge. Ethnologische und historisch-topographische Studien zur Geschichte des 9. und 10. Jahrhunderts (ca. 840-940). Leipzig, 1903.

Minorsky V. Caucasica III: The Alān Capital *Magas and the Mongol Campaigns // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. London, 1952. Vol. 14. № 2.

Minorsky V. A History of Sharvān and Darband in the 10th-11th centuries. Cambridge, 1958.

d'Ohsson C. Des Peuples du Caucase et des Pays au nord de la mer Noire et de la mer Caspienne, dans le dixième siècle, ou Voyage d'Abou-el-Cassim. Paris, 1828.

d'Ohsson C. Histoire des Mongols, depuis Tchinguiz-Khan jusqu'a Nimour Be you Tamerlan. La Haye et Amsterdam, 1834. Vol.3.

Ostrowski D. City Names of the Western Steppe at the Mongol Invasion // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. London, 1998. Vol. 61. Iss. 3.

Pelliot P. Histoire Secrète des Mongols. Restitution du Texte Mongol et Traduction Française des Chapitres I A VI. Paris, 1949.

de Rachewiltz I. The Secret History of the Mongols: A Mongolian Epic Chronicale of the Thirteenth Century. Washington, 2015.

Shnirelman V. The Politics of a Name: Between Consolidation and Separation in the Northen Caucasus // Acta Slavica Iaponica. Sapporo, 2006. T. 23.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АСГЭ – Археологический сборник Государственного Эрмитажа
ВДИ – Вестник древней истории
ВИ – Вопросы истории
ВНЦ – Владикавказский научный центр
ВЯ – Вопросы языкознания
ГИМ – Государственный Исторический музей
ИАА – Историко-археологический альманах
ИСОНИИ – Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института
КБИГИ – Кабардино-Балкарский институт гуманитарных исследований
КБН – Корпус боспорских надписей
КСИА – Краткие сообщения Института археологии АН СССР
КСИИМК – Краткие сообщения о докладах и полевых исследованиях Института истории материальной культуры
МАДИСО – Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии
МИА – Материалы и исследования по археологии СССР
МИАК – Материалы и исследования по археологии Кубани
МИАР – Материалы и исследования по археологии России
МАК – Материалы по археологии Кавказа
МИАСК – Материалы и исследования по археологии Северного Кавказа
НА СОИГСИ – Научный архив Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева
НАВ – Нижневолжский археологический вестник
НК – Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос
НОГЭ – Нарты. Осетинский героический эпос
ОАК – Отчет Императорской Археологической Комиссии
ПАВ – Петербургский археологический вестник
ПНТО – Памятники народного творчества осетин
ППКО – Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах

РА – Российская археология
СА – Советская археология
СГЭ – Сборник Государственного Эрмитажа
СМОМПК – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа
СОИГСИ – Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева
СОГУ – Северо-Осетинский государственный университет им. К. Л. Хетагурова
СОНИИ – Северо-Осетинский научно-исследовательский институт
СЭ – Советская этнография
УАВ – Уфимский археологический вестник
ЧИНИИ – Чечено-Ингушский научно-исследовательский институт
ЭО – Этнографическое обозрение
ЮОНИИ – Юго-Осетинский научно-исследовательский институт им. З. Н. Ванеева
CIRB – Corpus Inscriptionum Regni Bosporani
NARTAMONGÆ – NARTAMONGÆ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History

Научное издание

ALANICA

**СБОРНИК ИЗБРАННЫХ СТАТЕЙ
ДОКТОРА ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК А. А. ТУАЛЛАГОВА
К 50-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ**

Издано в авторской редакции

Технический редактор *Е.Н. Маслов*
Дизайн обложки *Е.Н. Макарова*
Компьютерная верстка *А.В. Черная*

Подписано в печать 18.12.2017. Бум. тип. №1.
Гарнитура шрифта Myriad. Усл. п. л. 49,0.
Печать цифровая. Формат 70×108 $^{1}/_{16}$.
Тираж 100 экз. Заказ №92.

Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований
им. В. И. Абаева – филиал Федерального государственного бюджетного
учреждения науки Федерального научного центра
«Владикавказский научный центр Российской академии наук»

362040, РСО-А, г. Владикавказ, пр. Мира, 10

Отпечатано ИП Цопановой А.Ю.
362002, РСО-А, г. Владикавказ, пер. Павловский, 3