

Т. К. Салбиев  
(Центр скифо-аланских исследований им. В. И. Абаева,  
Владикавказский НЦ РАН)

## **ИНДОЕВРОПЕЙСКИЙ МЕРИЗМ «МУЖИ И СКОТ» В ОСЕТИНСКОЙ ПОЭТИКЕ (мифологический аспект)**

В статье удалось успешно решить двуединую задачу поиска рефлекса индоевропейского меризма «мужи и скот» в осетинской поэтике, а также выяснения его мифологической основы. Основным методом исследования был сравнительно-исторический, делавший возможными сопоставления осетинской поэтики с индоевропейской, вообще, и общеиранской, в частности, а именно, с Ахеменидскими надписями. Впервые при рассмотрении названной проблемы использовался и структурно-семиотический метод, позволявший интерпретировать осетинский обряд как драматизацию мифа первотворения.

*Ключевые слова:* индоевропейская поэтика, меризмы, формульность, трансформации, историческая эволюция, бахуврихи, словосложение, обрядность, осетины, мифы первотворения, драматизация, преодоление хаоса, Создатель, Громовержец, Солярный герой.

T. K. Salbiev  
(V. I. Abaev Center of Scythian-Alan researches,  
Vladikavkaz Scientific Center, RAS)

## **Indo-European merism «men and cattle» in Ossetian poetics (mythological aspect)**

Among the main tasks to be solved in this article, one should mention the search for the reflex of the Indo-European merism “men and cattle”, reconstructed by C. Watkins, in Ossetian poetics, as well as the clarification of its mythological basis. Using the comparative-historical method of research, we were able to compare Ossetian poetics with Indo-European, in general, and Proto-Iranian, in particular. From this point of view, a crucial role was assigned to the comparison of Ossetian poetics and mythology with the ancient Persian, namely, with the Achaemenid inscriptions, where the considered merism was also successfully identified in the *bahuvrihi* model of *uvaspā, umartiyā* ‘(possessing) good horses, good men’. For the first time, also the structural-semiotic approach was applied to this problem, which made it possible to additionally attract data from the Ossetian traditional rites. In this case, mythology was considered not just as a narrative, but as a social ideology, which allowed us to treat the rite as a dramatization of the myth of the first creation. As a result, it

was possible to identify the studied merism as a common Iranian reflex in the form of “men and horses”. It was possible to successfully reconstruct the original myth of primordial creation (its subject-predicate-object structure), which underlies the considered merism and determines its historical stability. In addition, the character composition of the primordial myth was established (Creator — Thunderer — Solar hero), the nature of the relations between its participants was described (as a shift from Chaos to Cosmic order), the role of the attributes used in it was clarified (such as fur coats turned inside out, the pole of heavenly grace, cheese wheels), its spatial and temporal parameters were established (in relation to annual calendar and daily cycle), and general features of its plot were determined (the division of a centaur into a horse and a man).

*Keywords:* Indo-European poetics, merisms, formality, transformations, historical evolution, *bahuvrīhi*, word composition, ritual, Ossetians, myths of the first creation, dramatization, overcoming chaos, Creator, Thunderer, Solar hero.

## 1. Введение

Одним из главных направлений сравнительно-исторических исследований в осетиноведении уже давно и по праву стало изучение индоевропейского (далее — ИЕ) наследия, обнаруживаемого в самых различных его областях, как в языке, так и в обрядности, в устном народном творчестве и материальной культуре. Именно в рамках этого направления осетиноведение во многом и сформировалось в качестве научной дисциплины. Все же в недавнее время это направление пополнилось еще одной, новой для него областью исследований за счет выявленного в осетинской Нартиаде несомненного реликта ИЕ поэтики. Речь идет об известной формуле «немеркнущая слава», открытой в свое время Адальбертом Куном (Adalbert Kuhn) и ставшей краеугольным камнем для изучения всей ИЕ эпической героики, для понимания присущего ей духа бесстрашия и неизменной готовности погибнуть на поле боя. Напомним, что сама формула была обнаружена полтора века тому назад на материале древнегреческой поэзии Гомера (в виде *κλέος ἄφθιτον*) и древнеиндийских ритуальных гимнов «Риг-веды» (в виде *ākṣiti śrávah; śrávah...ākṣitam*). Ее наличие в осетинской эпической традиции, а именно в сказании «Гибель нартов» (*Narty sæft*), где она может быть надежно отождествлена со словосочетанием *ænusu kad | ænusu koj* «вечная слава, бессмертная слава», недавно получило свое убедительное подтверждение в исследовании Б. Мысыккаты (Mysykkaty 2020: 133) и уже, фактически, не может ставиться под сомнение.

Очевидно, что интерес к приведенной формуле обусловлен не только ее поразительной исторической устойчивостью, в том числе и с учетом тех трансформаций, которые она, несомненно, претерпела в ходе исторической эволюции. Наиболее примечательно то, что, меняя свой лексический состав, она тем не менее сквозь многие тысячелетия сохранила смысловую тождественность самой себе. Именно этот смысловой аспект, который может быть выявлен практически в первоизданном виде и является наиболее ценным. Знаменательно, что уже на начальном этапе сбора и систематизации нартовских сказаний сама эта идеологема сразу привлекла к себе внимание исследователей. Когда-то В. И. Абаев в этой связи справедливо замечал, что нарты «предпочли скорую гибель со славой вечному, но бесславному прозябанию» (Абаев 1990: 229). Действительно, в целом ряде известных вариантов упомянутого сказания с неизменным упорством повторяется этот мотив «жажды подвигов и презрения к смерти», служащий ответом нартов на предложенный им Всевышним выбор между вечной жизнью и вечной славой.

С учетом сказанного представляется весьма вероятным, что в осетинской поэтике могут быть обнаружены и другие реликты подобного рода, открывающие нам важнейшие аспекты духовной жизни праиндоевропейского общества. Более того, осознавая значимость изучения ИЕ поэтики для осетиноведения в целом, дальнейший поиск подобных реликтов, но уже не одиночных, а носящих комплексный и системный характер, оказывается не только возможным, но и в значительной степени предопределенным.

## 2. От поэтики к мифу

С этой — идеологической — точки зрения несомненный интерес представляют так называемые меризмы, реконструированные выдающимся американским индоевропеистом второй половины прошлого и начала настоящего века, Калвертом Уоткинсом. Согласно Я. В. Василькову, особо выделявшему это открытие в его творческом наследии, они представляют собой особый ряд, достоверно выявленных ИЕ поэтических формул, являющихся группами из двух существительных, «находящихся между собой в отношениях союзной связи (А и В), <...> совпадающих во многих своих чертах по своей семантике и служащих для обозначения понятия более высокого уровня

(С)». В качестве примеров, он ссылается на такие сочетания как «пшеница и ячмень» для зерновых в целом, или «мужи и скот» — для обозначения всего живого способного к передвижению хозяйства. Знаменательно, что подобные формулы могут быть обнаружены и в современной английской детской считалке, представляя собой трансформацию формулы архаического аграрного ритуала, созданную с использованием традиционных приемов ИЕ поэзии (Vasilkov 2014: 377). Как видим, вновь именно идеология оказывается основным приоритетом при их изучении, поскольку приведенное словосочетание по своему смыслу оказывается значительно более широким, чем простая сумма составляющих ее компонентов.

Далее, Я. В. Васильков совершенно верно указывает на значимость этой общекультурной стороны меризмов, заметив: «Уоткинса увлекала возможность по совокупности выявленных ИЕ формул составить представление о мировоззрении носителей ИЕ праязыка, их ритуальной практике, правовых нормах, социальной организации» (Vasilkov 2014: 376). Тем самым значение этих формул далеко выходит за рамки одной лишь поэтики, что и вызывает к ним пристальный интерес исследователей. Примечательно, что и сам К. Уоткинс отмечал свойственную меризмам, как и всяким лингвистическим знакам обычную символическую функцию, которая в отличие, например, от кеннинга, дополняется также их уникальной способностью указывать, или служить ссылкой на иные единства (Watkins: 44). Для нас же несомненный интерес представляет один из уже выявленных и уже упоминавшихся выше ИЕ меризмов — «мужи и скот / двуногие и четвероногие», как обозначение всего подвижного хозяйства в целом.

Исследуя его происхождение, К. Уоткинс реконструирует ИЕ формулу *\*pah<sub>2</sub>- uih<sub>x</sub>ro- peku-* ‘защищать мужей и скот’. Согласно его наблюдениям варианты этой формулы представлены в четырех отдельных ИЕ языках, относящихся к двум различным ветвям этой языковой семьи, а именно, в умбрийском и латинском, относящимся к италийской ветви, а также в авестийском и ведийском, входящих в индоиранскую ветвь. И вновь К. Уоткинс справедливо указывает на значимость этой формулы для изучения ИЕ поэтики не только с лингвистической точки зрения, но и для понимания когнитивных особенностей концептуализирования в доисторических обществах и культурах. Ставя их в один ряд с ИЕ формулой «нетленная слава (imperishable fame)» (Watkins: 42–46, 197, 210), он обозна-

чает для осетиноведов направление для дальнейшего продвижения по намеченному пути. Ценность реконструированной им формулы в том, что она содержит не только объект, но и предикат *\*pah<sub>2</sub>*- ‘защищать’, который предполагает наличие субъекта, в результате чего становится возможным рассматривать ее как реализацию некоего мифологического сюжета. Главная особенность предлагаемого подхода заключается в том, что он позволяет уйти от сугубо хозяйственной интерпретации рассматриваемой формулы, выводя ее рамки одной лишь экономики. Вопрос теперь будет заключаться не только в том, насколько явно прослеживаются следы этой ИЕ формулы, основанной на меризме в осетинской поэтике, но и в выяснении лежащего в ее основе мифа.

При этом поиск может быть облегчен, если ограничить его рамками индоиранской ветвью, к которой и принадлежит осетинская традиция. С этой точки зрения особый интерес представляет один из вариантов рассматриваемого меризма, который, на взгляд К. Уоткинса, представлен в числе прочего и в ведийском *gohā nrhā* ‘скот убивающий, мужей убивающий’, а также в авестийской формуле *aspō.garəm nərə.garəm* ‘коней пожирающий, людей пожирающий’ (Watkins: 42–46). В приведенной паре, которая вне всяких сомнений может считаться синонимичной, особо примечателен авестийский пример, где имеет место очевидное сужение значения, в результате чего получаем самостоятельный вариант рассматриваемого меризма, а именно, «мужи и кони». Если теперь интерпретировать его как результат специфического общеиранского развития, то весьма вероятно, что именно в подобном виде интересующий нас ИЕ меризм и должен был отразиться в осетинской поэтике. Его обнаружение и мифологическое описание будут представлять двуединую главную цель настоящей статьи.

В этом случае, достижение первой поставленной цели предполагает поиск вариантов рассматриваемого меризма не только в осетинской поэтике, но также и в других родственных ему по происхождению иранских традициях, а также учет трансформаций, через которые он прошел. В целом же важная роль в этом поиске должна быть отведена обращению к осетинской поэтике, одним из элементов которой являются традиционные молитвословия и гимны в честь небожителей. Для достижения второй цели, то есть для реконструкции мифа, необходимо описание персонажей и существующих между ними отношений, а также определение его предикатов и

объектов, выяснение характерных для него атрибутов и, наконец, выяснение его пространственно-временных параметров. В случае успешного решения обеих поставленных задач изучение ИЕ поэтики получит еще один устойчивый архаизм, сохраняющий свое активное функционирование в живой традиции. Кроме того, что не менее значимо, будет выявлена и лежащая в его основе мифологема, раскрывающая историко-культурные особенности архаической эпохи.

### 3. Ахеменидские надписи

Высказанное предположение об особом пути развития рассматриваемой ИЕ формулы «мужи и скот» в иранской языковой группе находит убедительное подтверждение в дошедших до нас памятниках древнеперсидского языка. В известных надписях Ахеменидского периода существует несколько мест, обнаруживающих совпадение с авестийской формулой, где она представлена в виде меризма «мужи и кони». Примечательно, что несмотря на небольшой по своему численному составу корпус древнеперсидских текстов, интересующая нас формула встречается в них несколько раз, что служит несомненной иллюстрацией ее широкого бытования в этой историко-культурной среде.

Так, например, она представлена в надписи Ариарамны из Хамадана (AmH) (Kent 1953: 116), которая гласит:

«4. θātiy : Ariyāramna : xšāyaθiya // 5. : iyam : dahyāuš : Pārsā : tyā : adam : dārayā // 6. miy : hya : uvaspā : umartiyā : manā : бага // 7. : vazraka : Auramazdā : frābara : ‘Говорит Ариарамна царь: Эту страну Персию, которой я повелеваю, которая (изобилует) добрыми конями и добрыми мужами, мне великий Бог Ахура Мазда вручил’».

В подтверждение сделанных наблюдений приведем еще один древнеперсидский фрагмент, являющийся извлечением из надписи Дария I о сооружении дворца в Сузе (DSf) (Kent 1953: 142):

«8. :θātiy : Dārayavauš : Xš : Auramazdā : // 9. hya : maišta : bagānām : hauv : mām : adā : ha // 10. uv : mām : Xšyam : akunauš : haumaīy : ima : xša // 11. çam : frābara : tyā : vazrakam : tyā : uvaspam : uma // 12. rtiyam : ‘Говорит Дарий царь: Ахура Мазда, величайший из богов, он меня царем сделал, он мне это царство пожаловал, великое (изобилующее) добрыми конями (и) добрыми мужами’ (перевод на русский язык по Abayev 1945: 129–130).

Достоинство приведенного фрагмента также и в том, что в нем очевидна связь между изобилием в Персидском царстве добрых коней и добрых мужей и его величием. В самом деле, по синтаксической структуре определения царства, содержащиеся в этом отрывке, *tya vazrakam* ‘великое / gross’ (см.: Bartholomae 1904) и *tya uvaspam, umartiyam* ‘доброконное, добролюдное’, являются однородными.

Нам известен еще один пример, когда рассматриваемая нами формула предваряется эпитетом. В надписи Дария I из Персеполиса (DPd) (Kent 1953: 135) читаем:

«5. : θātiy : Dārayavauš : // 6. xšayaθiya : iyam : dahyāuš : Pār // 7. sa : tyām : manā : Auramazdā : frāba // 8. ra : hyā : naibā : uvaspā : umarti // 9. yā : ‘Говорит Дарий царь: Эту страну Персию, которую мне Аура Мазда пожаловал, которая прекрасна, доброконна (и) добролюдна’».

В приведенном фрагменте древнеперсидская формула *uvaspā, umartiyā* дополнена еще одним компонентом — однородным определением *\*naibā-* ‘красивый, прекрасный’ (‘schon, gut, tüchtig’ — Bartholomae 1904). Сделанные наблюдения служат, на наш взгляд, достаточным основанием для признания иранской версии правомерным рефлексом исходной ИЕ формулы.

Легко видеть, что изобилие «добрых коней и добрых мужей» в древнеперсидской традиции понимается как благодать, ниспосылаемая Ахура Маздой. В центре внимания находится судьба мужчины — властелина огромной державы, подводящего итоги своим земным трудам. Очевидна и связь с первотворением, поскольку Ахура Мазда и по соевей мифологической роли, и по этимологии может по праву считаться Создателем. Так, имя Ахура Мазды, согласно Р. Кенту (Kent 1953: 164–165) может быть разделено на три части. Первая часть — *Aura-* ‘Lord, God’, из ПИЕ *\*esuro-*. Вторая и третья части возводятся к ПИЕ *\*menth-dhē-* «устанавливающий мысль», «осмысливающий», отсюда «мудрый». Последняя часть этого композита представляет собой рефлекс известнейшего индоевропейского корня (без учета ларингалов), представленного в «Индоевропейском этимологическом словаре» под № 376 — *\*dhē-2* ‘to put, place’, надежно документируемого во всех группах индоевропейской языковой семьи (Pokorny 1959: 235–239). К тому же М. Бойс также отмечает (Boysse 2014: 684–687), что в Гатах, то есть наиболее древней части Авесты, Ахура Мазда предстает

в образе Создателя. При этом первотворение он осуществляет двояко. В одном из стихов его орудием становится сила мысли (У. 31.11), что вполне согласуется с этимологией его имени, в большинстве же других им является его Священный Дух, *Spranta Mainyu* (У. 44.7; 31.3; 51.7). Таким образом, и здесь он последовательно предстает в роли Создателя.

Весьма примечательный комментарий роли Ахура Мазды в создании человека и его месте в космологической картине мир дал Д. С. Раевский, который отмечал в этой связи следующее: «В космологическом аспекте рождение первочеловека представляет акт, эквивалентный созданию средней зоны космоса, выступающей как мир людей по преимуществу. Появление этой зоны как бы пространственно разъединяет слитые до этого в брачном единении Небо и Землю. С другой стороны, прямую аналогию пониманию среднего звена космологической триады как персонифицированного в человеке и отождествлению возникновения этого звена с созданием человека дает, к примеру, традиционная формула надписей ахеменидского Ирана, где в качестве равноправных демиургических деяний Ахура Мазды называются создание неба, земли и смертного человека». При этом он ссылается на: Kent 1953: 137, 141, 147 и др., что служит весомым аргументом в пользу предложенной им мифологической трактовки (Rayevskiy 2018: 45). В этой связи вполне ожидаема связь рассматриваемой формулы с осетинским праздником, посвященном новорожденным мальчикам.

Но прежде следует обратить внимание также и на такое упомянутое свойство, обеспечивающее само появление человека, как неразделенность, которая характерна для этапа, предшествующего первотворению. С точки зрения изначальной неразделенности, слитности элементов формулы «мужи и кони», неизбежно возникает образ кентавра, совмещающего оба начала — антропоморфное и зооморфное — в своей природе и строении. В. В. Напольских, рассмотревший не так давно этот представленный в общепермском языке образ, выдвинул версию о его связи с арийскими гандхарвами, как одним из заимствованных слов. Для выяснения его этимологии он сопоставляет его с осетинским наименованием дракона — *kæf-q<sup>w</sup>yndar*, буквально ‘шерстистая рыба’ (Napolskikh 2008: 46–48). Эти наблюдения будут также весьма полезны при обращении к осетинской традиционной обрядности.



#### 4. Осетинский праздник новорожденных мальчиков

Следует заметить, что в осетинской традиции, действительно, на общекультурном уровне может быть вполне надежно прослежена связь мужчины и коня. Особенно ярко она обнаруживает себя в ежегодно справляемом в середине лета, а именно, в начале июля, празднике, посвященном новорожденным мальчикам и называемом по-осетински — *Kæxsgænaen*. Примечательно, что практически все расходы по организации праздника брала на себя семья родившей женщины, чтобы в урочный час в торжественный день с богатыми дарами навестить своего племянника. Этот праздник примечателен и тем, что в состав подношений новорожденному, помимо одежды и игрушек, входили также круторогий баран-производитель (*fyr*) и, что является его специфической особенностью, жеребенок (*bajrag*), или конь (*bæx*). Так одно из этнографических описаний этого праздника в числе его внешних характерных примет была арба (*wærdon*), к которой были привязаны колыбель и жеребенок, по которым все сразу понимали, что везут подарки для новорожденного мальчика. Конь по сравнению с жеребенком считался более престижным, также как и бык в роли жертвенного животного. Если же в силу каких-то причин родня матери, которая и должна была одарить своего племянника жеребенком или конем, не исполняла вовремя свою обязанность, то позднее, уже повзрослев, он мог сам потребовать у них причитающееся, или даже выкрасть коня, настолько важен был этот элемент праздника (Kardzhiaty 1991: 44–45). Замечу, что еще совсем недавно, о чем могу судить на собственном примере, родственники матери дарили своему новорожденному племяннику игрушечную лошадку, выступающую в роли заместительного подарка в современных условиях урбанизации. Таким образом, есть достаточно внешних признаков, чтобы связать поиск интересующего нас ИЕ меризма именно с этим обрядовым действием.

Далее, согласно изысканиям В. С. Уарзиати название этого праздника производно от существительного *kæxc* ‘чаша’, поскольку именно подобную большую деревянную чашу использовала мать новорожденного мальчика, обходя свою родню и собирая в нее всевозможные подарки и припасы для предполагаемого торжества. Само название праздника, таким образом, означало «справлять чашу», что и было главным смыслом предпраздничных забот. С этой же чашей, наполненной ритуальным напитком, мать новорожденного обращалась к небесам, прося у

них покровительства и защиты для своего новорожденного. При этом она не выпивала специально сваренное по этому поводу пиво, а сливала его обратно в котел, поскольку главную молитву было суждено произнести не ей, а кому-то из почтенных старцев, который будет руководить церемонией (Uarziati 2007: 92–93). К счастью, до нас дошла запись одного из подобных молитвословий, которое в полной мере оправдывает возлагаемые на него ожидания.

Согласно одному из описаний ритуала этого осетинского праздника, семье новорожденного в числе прочих благ желают быть богатой мужами и конями. Так, в одном из описаний этого обряда (1) сообщается, что старший, возносящий молитву и испрашивающий милостей для новорожденного, обыкновено просит напоследок благодати для всего семейства. При этом он обращается к Богу со следующими словами:

«*Acy xædzar, acy binonty, Dunedaræg Īwnæg Kaddžyn Xoysaw, lægdžyn æmæ bæxdžyn skæn!* ‘Этому дому, этой семье, Вседержитель Единый Достославный Хуцау, дай (в изобилии) мужей и коней!’» (Ældattaty 1990: 122).

Тем самым, мы получаем возможность перейти от обрядности непосредственно к поэтике, поскольку приведенное молитвословие содержит искомую формулу «*lægdžyn æmæ bæxdžyn skæn!* ‘сделай (богатыми) мужами и конями’». Есть в ней и субъект, которого молят обеспечить названную благодать — *Dunedaræg Īwnæg Kaddžyn Xoysaw* ‘Вседержитель Единый Достославный Хуцау’. Будучи по своему статусу непосредственно связанным с творением, этот образ Создателя указывает на соотнесенность мифа с эпохой «начальных времен».

Востоочноиранская традиция оказывается в мифологическом плане также весьма показательной. Отечественные иранисты В. С. Расторгуева и Д. И. Эдельман предлагают видеть в осетинской лексеме *Xoysaw / Xusaw* ‘Бог’ контаминацию, то есть смешение, двух праиранских дериватов. Первые из них *\*xvata(h)-dāta-* и *\*xva-dāta-* ‘сам собою созданный, установленный’ → ‘Господь, божество’ — производные от праиранского корня *\*hua + dā-* ‘(свой) дом, (свое) жилище’, соответствующего индоевропейскому *sva-* ‘собственный’ и *dhā-* ‘класть, устанавливать’. Вторые производные ‘господин, владыка; хозяин’, ‘Господь, божество’ являются отглагольными именами от корня *\*tau-* ‘мочь; быть в состоянии’ (Rastorguyeva, Yedelman 2007: 425–426). Так идея творения находит воплощение и в

самом осетинском наименовании Создателя, как ‘самим собою установленного’ и ‘мощного самого по себе’.

Теперь же, когда в нашем распоряжении есть формула, используемая в обряде, надлежит показать ее использование в иных контекстах, свидетельствующих об ее общекультурном распространении. Найти подобные примеры не составит никакого труда. При поиске в осетинской поэтике иных рефлексов названного меризма, не связанных напрямую с обрядовым праздником в честь новорожденных мальчиков, первоочередным становится обращение к хорошо известной устойчивой формуле, используемой в мифологических гимнах, обращенных к небожителям, определяемых в самой традиции как «*zaræg / zar*», обычно переводимых как ‘песня’.

В одном из таких опубликованных памятников «*Wasgergij zar* ‘Песня об Уасгерги’» (ПНТО 1992: 38, 192, 391), имеющем и архивный паспорт (ОРФ СОНИИ, ф. ф. 494, п. 120, л. 63, диг. д., исп. Е. Гульчеев, г. Дигора, зап. В Акоев) интересующая нас формула документально засвидетельствована. Приведу весь пассаж целиком:

«*Læppo læg ka kænuj, bairag bæx ka kænuj, oj! // Oj, oj, næ fændaggon, Wasgergi, // De wazæg; dæ raxez bazuri buni // Fud næmugæj bælcconi jefxæssæ, ġej! // Oj, oj, næ fændaggon, Wasgergi!* ‘Тот, кто делает из мальчика мужчину, а из жеребенка — коня, ой! Ой, ой, да будет, наш путник, Уасгерги // Под твои покровительство, под твоим правым крылом, // Спаси путника от злонравной пули, гей! // Ой, ой, наш покровитель путников, Уасгерги!’».

Формула неразрывно связана с образом путника, упоминаемого и в приведенном гимне, как *fændaggon* (от *fændag* ‘дорога, путь’), и в ряде других, в другом синонимичном варианте — «*bælcçænttæ*» (ПНТО 1992: 39), производном от существительного *balc* ‘(военный) поход (за добычей)’ (Абаев 1958: 233–234).

Несмотря на свое христианское имя византийского происхождения — *Wastyrgi / Wasgergi*, приобретенное им, судя по всему, в средние века, сам персонаж, несомненно, восходит к глубокой архаике, поскольку обладает бесспорными чертами солярного героя (Абаев 1989: 55–57). Об этом, в частности, свидетельствуют другие его постоянные эпитеты, содержащиеся в своем составе прилагательное *syğzærin* ‘золотой’, например, *syğzærinjæ bazurgin* ‘златокрылый’ (ПНТО 1992: 38–39). Связь с

солярным культом проявляется во временной приуроченности этого праздника, которое можно включить в целую группу обрядов, привязанных к летнему солнцестоянию.

Все же приведенное описание не будет полным без упоминания также и других обрядовых действий, обязательных к исполнению во время этого праздника, систематизированных В. С. Уарзиати (Uarziati 2007: 93–95). В особенности, свойственные ему элементы карнавала, когда молодежь квартала готовила себе маски и маскарадную одежду, состоявшую главным образом из вывернутых мехом наружу полушубков и безрукавок. Они с раннего утра обходили дома, в которых появились новорожденные с поздравлениями по этому радостному поводу и пожеланиями дальнейшего процветания. Обряд носил название *sojgænæp*. Также следует обратить внимание на использование особого ритуального крестовидного шеста, украшенного цветными лоскутками — *farny qīl*. Эпитет, используемый в отношении ритуального шеста, является по своей религиозной сути, согласно В. И. Абаеву, дериватом неба — солнца, воплощающем все благое, источником чего древние мылили небо: благодать, благополучие, преуспевание, благопристойность, мир, тишину (Абаев 1958: 421–422). Они пели песни в честь новорожденного и его родителей. Примечательно, что в числе подарков со стороны хозяев были и круги сыра, что вероятно, было связано с мифологической основой в семантике обряда.

## 5. Две иранские традиции

Если в плане идеологии не остается сомнений в тождественности осетинской и древнеперсидской формул, но их конкретная лексическая реализация нуждается в комментарии, без чего не может быть решен вопрос об общности их происхождения.

Словообразовательный анализ осетинской формулы *læggŭn ætæ bæxŭn* ‘(имеющий) мужей и коней’ показывает, что ее компоненты образованы путем прибавления к именным основам *læg-* ‘мужчина, муж’ и *bæx-* ‘конь’ суффикса *-ŭn*. Этот суффикс, как известно, указывает на содержание чего-либо или обладание чем-либо. Примерами этой словообразовательной модели могут служить прилагательное *bon-ŭn* ‘богатый’, т. е. имеющий богатство, или *us-ŭn* ‘женатый’, т. е., буквально, ‘имеющий жену’ (Абаев 1959: 116). Между тем компоненты

древнеперсидской формулы относятся, по-видимому, к типу санскритских *bahuvrīhi*. Эта точка зрения представляется предпочтительной вопреки С. Н. Соколову, рассматривающему существительные типа древнеперсидской основы *\*hu-kara-* ‘у кого хороший народ’ как префиксальные образования (Sokolov 1979: 447). См.: 1979: 247. В обоих случаях первая часть элементов формулы представлена основой существительного *\*hu(u)-* ‘нечто доброе, хорошее’. Вторая же часть в первом элементе — именная основа *\*aspa-* ‘конь’, а во втором компоненте формулы имеем основу *\*martiya-* ‘смертный, человек, мужчина’ (*\*hu(u)-* ‘wohl, gut, schön’, *\*aspa-* ‘Ross’, *\*martiya-* ‘Sterblicher, Mensch; Mann’ — Bartholomae 1904).

В этой связи необходимо заметить, что словосложения типа санскритских *bahuvrīhi* представлены и в осетинском языке (ср. словосложения *narægastæw* ‘(имеющий) узкую талию’, *ræstfændag* ‘(имеющий) прямой путь’), так что предпочтение суффиксальной словообразовательной модели следует объяснять, прежде всего, особенностями ее значения. Здесь на передний план выступает не столько качественная, сколько количественная характеристика, дополняя указание на обладание идеей его достаточности, обилия или даже избыточности. Поэтому различие словообразовательных моделей может быть связано с разностью масштабов или уровней, наблюдающихся между двумя традициями. У осетин этим уровнем является семья, а у персов — страна, так что там, где первые думают о том, чтобы обладать мужами и конями в достатке, последние могут себе позволить беспокойство о их достоинствах.

Выяснение этимологии компонентов рассматриваемых формул свидетельствует об их генетической разнородности. Обе лексемы, входящие в состав древнеперсидской формулы, хотя и сохранились в осетинском языке, претерпели при этом существенные изменения. Общеиранский корень *\*aspa-* ‘конь’, к которому восходит древнеперсидская лексема *aspa-*, в осетинском языке сузила свое значение. Осетинское *æfsæ / jæfs* означает не всякую лошадь, а только кобылу (Abayev 1958: 536). Другой общеиранский корень *\*mar-* ‘умирать’, к которому восходит древнеперсидская лексема *martiya-* ‘смертный, человек; мужчина’ (*\*mar-* ‘sterben’ — Bartholomae 1904), представлен в осетинском двумя залоговыми вариантами, ни один из которых не используется для обозначения человека. Исконное иранское слово для обозначения мужчины имело, согласно В. И. Абаеву, в староосетинском языке вид *manu-*, которое в форме *toj /*

*tojnæ* удержалось в более узком значении ‘муж, супруг’ (Абаев 1973: 21). Известно, что вместо общеиранских лексем, использованных в древнеперсидской формуле для обозначения лошади и человека, осетинский язык использует другие, а именно: *bæx* ‘лошадь’ и *læg* ‘мужчина’. К. Бартоломэ и В. И. Абаев указывают на то, что как древнеперсидская лексема *martiya*, так и осетинская *læg* могут использоваться и как имена собственные. В. И. Абаев пишет: «Если древнеосетинская зеленчукская надпись читается нами правильно, то уже в XII в. *læg* (как имя собственное) бытовало в осетинском: ‘Анабалана сын Лаг’» (Абаев 1973: 20). К. Бартоломе указывает на другой древнеперсидский пример: «I *martiya Martiya nama* ‘один человек по имени Мартия’» (Bartholomae 1904).

Таким образом, возможность этимологического совпадения компонентов древнеперсидской и осетинской формул даже теоретически должна быть исключена.

Последнее обстоятельство не может, на наш взгляд, ставить под сомнение тождественность общекультурного происхождения обеих формул. Дополнительным аргументом в пользу признания именно такой точки зрения, предполагающей, что лексическое варьирование не идет вразрез с тождественностью формулы самой себе, является возможность замены компонентов формулы и в древнеперсидском языке. В надписи Аршамы из Хамадана (AsH) читаем (Kent 1953: 116): «5. : *θātiy : Aršāma : xšāyaiya : Au* // 6. *ramazdā : бага : vazraka : hya : maiš* // 7. *ta : bagānām : mām : xšāyaθiya* // 8. *m : akunauš : hauv : dahyāum : P* // 9. *ārsam : manā : frābara : tya : ukāram* // 10. : *uvaspam* : ‘Говорит Аршама царь: Ахура Мазда, величайший из богов, меня царем сделал. Он мне страну Персию пожаловал, (наделенную) добрым народом и добрыми лошадьми’». В приведенном отрывке рассматриваемая нами формула имеет две особенности. Во-первых, в ней изменен порядок следования компонентов. Во-вторых, что существенно, первый компонент формулы содержит прежде не встречавшийся корень *\*kara-* ‘народ, вооруженный народ, войско’ (‘Volk, Kriegsvolk, Heer, Truppen’ по: Bartholomae 1904). Эта замена не только свидетельствует о допустимости лексического варьирования, но также позволяет сделать важное предположение. С социально-исторической точки зрения рассматриваемую формулу, по-видимому, можно трактовать как идиому, в которой под мужами и конями следует понимать конных воинов, т. е. всадников.

Вряд ли могут быть сомнения в том, что в приведенном обращении отношение к наличию мужей и коней является сакральным. Это обстоятельство, на наш взгляд, несомненно, сближает осетинскую традицию с древнеперсидской. Как видим, их сопоставление позволяет не только пролить дополнительный свет на смысл осетинской формулы *læggyn ætæ baxġyn*, но также и выявить сходства, обусловленные историко-культурным единством двух традиций.

## 6. Заключение

Проведенное исследование показало, что в осетинской поэтике могут быть надежно обнаружены рефлексы ИЕ меризма «мужи и скот», представленные общеиранским вариантом «мужи и кони». Подобная историческая устойчивость может объясняться тем, что данный меризм является одним из элементов мифов первотворения, представленных в осетинской традиционной обрядности, а именно празднике в честь новорожденных — *Kaxsganæn*, название которого буквально означает ‘исполнение (ритуала) чаши’. В этом ритуале надежно представлена не только сама поэтическая формула, но и весь миф в развернутом виде. С точки зрения участвующих в нем персонажей можно говорить о Создателе, воплощающем в себе саму идею творения, Громовержце — знаменующем первый этап творения, когда изначальная влажная субстанция разделяется на воды небесные и воды земные, а также Солярном герое, выступающем в роли покровителя мужчин, воинов и путников.

Для грозового мифа оказываются значимы такие атрибуты обряда, как шест (*qil*), символизирующий распорку между небом и землей, а также наделенного религиозно-мифологическим эпитетом (*farny*), то есть несущий с собой небесную благодать. В роли Мировой горы, изофункциональной шесту, может выступать и круг сыра, являющийся вознаграждением со стороны хозяев за поздравления. Свертывание молока и выпадение твердой творожной массы может символизировать образование в результате ферментации из молочного океана, как своего рода протоплазмы, земной суши. Сюда же можно отнести и такую особенность обряда как использование молодыми людьми вывернутых наизнанку шуб, соотносимых с образом хтонического чудовища, побеждаемого Громовержцем, и сопоставимых с древнегреческими кентаврами (арийскими гандхарвами). В этой связи важна и приуроченность обхода молодежью

домов с новорожденными мальчиками именно к утреннему времени, также отсылающему к восходу солнца, к солярному мифу.

### Литература

- Abayev, V. I. 1945: *Nadpis Dariya I o sooruzhenii dvortsa v Suze* [Inscription of Darius I on the construction of the palace in Susa]. In: *Iranskiye yazyki [Iranian languages]*. Moscow; Leningrad. Абаев, В. И. 1945: Надпись Дария I о сооружении дворца в Сузе. В сб.: *Иранские языки*. М.; Л.
- Abayev, V. I. 1958: *Istoriko-etimologicheskii slovar osetinskogo yazyka* [Historical-etymological dictionary of Ossetian language]. Т. I. А-К'. Moscow; Leningrad. Абаев, В. И. 1958: *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Т. I. А-К'. М.; Л.
- Abayev, V. I. 1959: *Grammaticheskii ocherk osetinskogo yazyka* [Grammatical outline of Ossetian language]. Ordzhonikidze. Абаев, В. И. 1959: *Грамматический очерк осетинского языка*. Орджоникидзе.
- Abayev, V. I. 1973: *Istoriko-etimologicheskii slovar osetinskogo yazyka* [Historical-etymological dictionary of Ossetian language]. Т. II. L-R. Leningrad. Абаев, В. И. 1973: *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Т. II. L-R. Л.
- Abayev, V. I. 1989: *Istoriko-etimologicheskii slovar osetinskogo yazyka* [Historical-etymological dictionary of Ossetian language]. Т. IV, U-Z, Leningrad. Абаев, В. И. 1989: *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Т. IV, U-Z, Л.
- Abayev, V. I. 1990: *Nartovskiy epos osetin* [Ossetian Narts' epic]. In: *Izbrannyye trudy: Religiya, folklor, literature* [Selected works: Religion, folklore, literature]. Vladikavkaz, 142–242. Абаев, В. И. 1990: *Нартовский эпос осетин*. В сб.: *Избранные труды: Религия, фольклор, литература*. Владикавказ, 142–242.
- Ældattaty V. 1990: *Kækhtsgænæn* [The festival of new-born boys]. *Makh dug* [Our era]. 1990. № 11, 122–124. Æлдагтаты, В. 1990: *Кæхцгæнæн*. *Мах дуг*. 1990. № 11, 122–124.
- Bartholomae, Chr. 1904: *Altiranisches Wörterbuch*. Strassburg.
- Boyce M. 2014: Ahura Mazda. In: *Encyclopædia Iranica*, I/7, 684–687 (URL: <http://www.iranicaonline.org/articles/ahura-mazda>).
- Kardzhiaty, B. 1991: *Iron ægdæuttæ* [Ossetian customs and traditions]. *Dzæudzhikhæu*. Къарджиаты, Б. 1991: *Ирон æгъдæуттæ*. Дзæуджыхъæу.
- Kent, R. 1953: *Old Persian. Grammar, texts, lexicon*. New Haven.
- Mysykkaty, B. 2020: [Indo-European poetic formula “Unperishing fame” in Ossetian Narts' epic]. *Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History*, XV (1–2), 131–177. Мысыккаты, Б. 2020: *Индоевропейская поэтическая формула «Немеркнущая слава» в осетинской Нартиаде*. *Nartamongæ. The*



- Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History*, XV (1–2), 131–177.
- Napolskikh, V. V 2008: [Kentaur ~ Gandkharva ~ Dragon ~ Bear: To the evolution of a mythological image of Northern Eurasia] *Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History*, V (1, 2), 43–63.
- Напольских, В. В. 2008: Кентавр ~ Гандхарва ~ Дракон ~ Медведь: К эволюции одного мифологического образа в Северной Евразии. *Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History*, V (1–2), 43–63.
- Pokorny, J. 1959: *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Bern; München.
- Rayevskiy, D. S. 2018: [Scythian pantheon: semantics of its structure]. *Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History*, XIII (1–2), 37–52.
- Раевский, Д. С. 2018: Скифский пантеон: семантика структуры. *Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History*, XIII (1–2), 37–52.
- Rastorguyeva, V. S., Yedelman, Dzh. I. 2007: *Yetimologicheskii slovar iranskikh yazykov [Etymological dictionary of the Iranian languages]*. Vol. III. Moscow. Расторгуева, В. С., Эдельман, Дж. И. 2007: *Этимологический словарь иранских языков*. Т. III. М.
- Sokolov, S. N. 1979: [Old Persian language]. In: *Osnovy iranskogo yazykoznaniiya. Drevneiranskiye yazyki [The fundamentals of Iranian linguistics. Old Iranian languages]*. М., 234–271.
- Соколов, С. Н. 1979: Древнеперсидский язык. В кн.: *Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки*. М., 234–271.
- Uarziati, V. S. 2007: [Ossetian Holiday world]. In: *Izbrannyye trudy: Yetnologiya, kulturologiya, semiotika [Selected works: Ethnology, cultural studies, semiotics]*. Vladikavkaz, 12–255. Уарзиати, В. С. 2007: Праздничный мир осетин. В кн.: *Избранные труды: Этнология, культурология, семиотика*. Владикавказ, 12–255.
- Vasilkov, Ya. V. 2014: Kalvert Uotkins (13.03.1933–20.03.2013). *Antropologicheskii forum [Anthropological forum]* 21, 375–380.
- Васильков, Я. В. 2014: Калверт Уоткинс (13.03.1933–20.03.2013). *Антропологический форум*, 21, 375–380.
- Watkins, C. 1995: *How to kill a dragon. Aspects of Indo-European Poetics*. New York, Oxford.

#### Источники

- PNTO 1992 — *Памятники народного творчества осетин [Monuments of Ossetian Folklore]*. Т. I. *Трудовая и обрядовая поэзия [Labour and Ritual Poetry]*. Vladikavkaz / Dzæudzhykhæu. ПНТО 1992 — *Памятники народного творчества осетин*. Т. I. *Трудовая и обрядовая поэзия*. Владикавказ / Дзæуджыхъæу.