

Ю. А. Дзиццойты
(Ю.-Осетинский гос. ун-т, Ю. Осетия, Цхинвал)

К ВОПРОСУ О «ЗОРОАСТРИЗМЕ» У ОСЕТИН (АЛАНСКИЙ ДУАЛИЗМ)

В настоящей статье рассматриваются осетинские фольклорные тексты, свидетельствующие о наличии дуализма в верованиях и мифологии древних осетин. Однако осетинский дуализм, в отличие от зороастрийского, не вырос в стройную систему религиозных взглядов. Этот факт, а также отсутствие в осетинском языке зороастрийской теонимии и терминологии свидетельствуют об отсутствии у осетин зороастризма. А все случаи совпадений между осетинской и зороастрийской традициями следует отнести на счет общего иранского наследия.

Ключевые слова: зороастризм, дуализм, древнеперсидский язык, авестийский язык, осетинский язык, мифология, верования.

Y. A. Dzitstsoity
(South Ossetian State University, South Ossetia, Tskhinval)

On the Ossetian “Zoroastrianism” (the Alanian dualizm)

This article examines Ossetian folklore texts that testify to the presence of dualism in the beliefs and mythology of the ancient Ossetians. However, the Ossetian dualism, in contrast to the Zoroastrian, did not grow into a harmonious system of religious beliefs. This fact, as well as the absence of Zoroastrian theonymy and terminology in the Ossetian language, indicates the absence of Zoroastrianism among the Ossetians. The coincidences noted in the scholarly literature between the mythology and beliefs of the Ossetians, on the one hand, and the Zoroastrian tradition, on the other, testify not to the influence of Zoroastrianism on the Ossetians, but to the common Iranian heritage. Some new facts of coincidence between these traditions are also considered from this position.

Key words: Zoroastrianism, dualism, old Persian, Avestan language, Ossetian language, mythology, beliefs.

1. К истории вопроса

В научной литературе неоднократно высказывались предположения о наличии зороастризма у сарматов, алан (Sulimirskij 2007: 23; Bidzhiev 1993: 145 и сл.) и ранних осетин. Зороастрийское влияние усматривали, в частности, в склеповом обряде захоронения у осетин (Dzattiaty 1985), в абхазо-адыг-

ском обряде «воздушного» погребения, а также в дольменах и каменных ящиках (Khotko, Khotko 2015: 24). Высказано также предположение о влиянии зурванизма на религиозную систему осетин (Barabanov 2013: 115 и сл.).

Однако, по мнению археолога С. Н. Савенко, «Тема наличия у алан зороастризма остается дискуссионной» (Savenko 2017: 60). Другие ученые полностью отрицают наличие зороастризма в верованиях и мифологии осетин и их предков (Abaev 1990: 42–44, 47, 76, 103; Benvenist 1965: 139, 147; Dumezil 1976: 246; Raevskij 1985: 8; Edel'man 2009: 130–131). Основная причина — отсутствие у осетин зороастрийской теонимии. В осетинском языке нет также специфически зороастрийских терминов, в частности, слова для понятия «жрец». Современные осетинские названия «жреца» не имеют ничего общего ни с авестийскими (Bojs 1987: 27, 61, 81–83, 120–121), ни с среднеперсидскими (Chunakova 2004: 113–114). Осетинские *zwary læg* ‘жрец’, букв. ‘человек святилища’ — позднее образование, *dek'anoz* — заимствование из грузинского, *istlæg* — новообразование предположительно аланского времени, где *læg* — ‘человек; мужчина’, а *ist-* — рефлекс праиранского **iāštā* — формы им. п. ед. ч. от праиранского **iāštar-* ‘тот, кто осуществляет обряд богослужения’ (Dzitstsojty 2019a: 221–225).

С другой стороны, в осетинском фольклоре известны персонажи, уверенно соотносимые с образом жреца. Это *Alæg* и *Xetæg*, первый из которых возглавляет фамильное объединение жрецов в нартовском эпосе, а второй — жрец и маг в преданиях, посвященных одному из наиболее известных в Осетии святилищ — *Xetæžy k'ox*. Имя *Alæg* восходит к др.-иран. **ārjaka-* (Dumezil 1976: 173) от праиран. **ārja-* ‘тот, кто приносит жертвы’ (Dzitstsojty 2019b: 235–236). Что касается имени *Xetæg*, то оно закономерно восходит к праиран. **kaita- / kaiθa-* ‘предсказатель, прорицатель; волшебник, маг’ (Dzitstsojty 2020: 236).

Таким образом, осетинские названия для служителей культа не только не связаны с зороастрийскими, но и противостоят им: производные от праиран. **kaita- / kaiθa-* в некоторых иранских языках означают приверженцев «ложной» веры и в особенности тех, кто верит в прорицания (Grantovskij 1970: 289). Это значит, что эволюция верований у предков осетин шла своим путем, отличным от зороастризма.

По вполне понятным причинам зороастризма не могло быть и у европейских скифов. Однако, как явствует из Бехистунской

надписи Дария (V, 31–32), среднеазиатские скифы (sakā), или какая-то их часть также осталась чужда зороастризму (Абаев 1990: 43)¹.

Но как в таком случае интерпретировать явные совпадения между религиозными системами и мифологией осетин и зороастрийцев, отмеченные в научной литературе? Например, семибожный пантеон осетин находит точные совпадения с семью амшаспандами зороастрийской традиции (о зороастрийских амшаспандах см. (Vojs 1987: 19, 30–35)). Поскольку семибожный пантеон представлен также и у алан, и у европейских скифов, а также и у древних индийцев, В. И. Абаев справедливо заключает, что «Скифский семибожный пантеон не имеет ничего общего с зороастрийским; он унаследован независимо от последнего от дозороастрийских времен» (Абаев 1990: 95).

На наш взгляд, это высказывание является ключевым в понимании всех остальных совпадений между верованиями и мифологией современных осетин и их предков, с одной стороны, и зороастризмом — с другой: речь должна идти об общем наследии, а не о влиянии. Справедливость этого тезиса возрастает в особенности тогда, когда к осетино-зороастрийским совпадениям можно подобрать параллели на древнеиндийской или скифской почве.

Осетино-зороастрийские параллели пока еще не стали предметом специального исследования. Между тем, их довольно много. В настоящей статье на суд читателя выносятся часть из них, анализируемых нами с позиций исконного родства.

2. Аланский дуализм

Под аланским дуализмом мы имеем в виду систему представлений древних осетин о борьбе между божеством Солнца и его противником, «божеством» Тьмы. Аналогичные представления в зороастризме (Vojs 1987: 28–30) подробно изучены В. И. Абаевым. Совершенно справедливым представляется его вывод о том, что «Вся система зороастризма характеризуется строго и последовательно проведенным дуализмом между силами добра и зла» (Абаев 1990: 11). Божества авестийского пантеона образуют «в совокупности дуалистическую систему двух противоборствующих лагерей: светлого и темного» (Там

¹ Есть основания полагать, что какая-то часть скифов-саков все же исповедовала зороастризм (Абаев 1990: 77–84).

же: 13). В первом лагере оказываются Ахура-Мазда, Арта, Вохуман, Арамат и другие, а во втором — Анхра-Маинйу, Друдж, Айшма и сонм дэвов (там же: 22–23; Vojs 1987: 29; Oranskij 1988: 91).

«Непримиримая противоположность между двумя началами, добрым и злым, в мире и в обществе нашла свое наиболее общее выражение в противопоставлении *Арта* и *Друдж*. Арта <авест. Аша> — олицетворение света-правды-процветания жизни. Друдж (Друг) — олицетворение мрака-лжи-разрушения жизни» (Абаев 1990: 13). В соответствии с этим, «все люди делились на *ашаван* — “праведных”, которые придерживаются аша, и *другвант* — “приверженцев зла”» (Vojs 1987: 15). На протяжении всей своей жизни человек участвует в борьбе между добром и злом. «“Добрая мысль”, “доброе слово”, “доброе деяние” — вот те три орудия, с помощью которых человек должен обеспечить торжество силам света и добра» (Абаев 1990: 11).

В то же время В. И. Абаев подчеркивал, что зороастрийский дуализм является продолжением дуализма общеиранского и даже индоиранского. Но в зороастризме «этот старый арийский дуализм выступает в преобразованном и вместе с тем предельно заостренном виде: дуализм природы становится дуализмом социальным» (там же: 21–22, 23).

Иранский дуализм находит параллели в славянском дуализме, в особенности в противопоставлении Белобога и Чернобога: «У славян, как и у иранцев, речь идет не о Боге и отступившем от него Дьяволе, как в монотеистических религиях, а о двух Богах, изначальных, равносильных и независимых» (там же: 72)².

Следы дозороастрийского (индоиранского) дуализма прослеживаются и на осетинской почве.

2.1. Противостояние Белого всадника Чёрному всаднику

В осетинской мифологии и верованиях противопоставляются небожители *Wastyrži* — белобородый всадник в белой бурке, восседающий на белом коне (Miller 1882: 239–243, 281–284), и *Sawbaræg* ‘Черный всадник’. Последний из них считается покровителем воров, грабителей и насильников (Miller 1882: 254; ИАА, III: 71; Kaloev 1971: 261; 1992a: 417; Абаев 1979: 44;

² О западнославянских Болобоге и Чернобоге см.: Ivanov, Toporov 1991: 167; 1992a: 451, 452, 454; 1992b: 625).

Тменаты 2008: 124; Mussykky 2019: 365–367). Напротив, Уастырджи карает воров, грабителей и убийц (Гатиев 1876: 184; Тменаты 2008: 121, 127). О том, что Уастырджи и Саубараг являются антиподами и противниками писал Б. А. Алборов в статье, впервые опубликованной в 1930 г. (Alborov 2005: 76). Эту же мысль повторяет В. И. Абаев (1979: 44). При этом Уастырджи — один из наследников древнеиранского бога Солнца в осетинской мифологии (Абаев 1989: 56; 1990: 133). Отмечалось также противопоставление Уастырджи и Саубарага в духе иранского дуализма (Каммарзати 1999; ср. возражения: Salbiev 2014: 152–153; 2018: 13). Ниже приводится фольклорный материал, свидетельствующий о дуальном (дуалистическом) характере противопоставления «Белого всадника» (Уастырджи) «Черному всаднику» (Саубарæг).

2.1.1. В осетинском фольклоре сохранилось следующее предание о появлении известного на всю Осетию святилища *Rekom*. У небожителя *Wastyrži* был противник по имени *Sawbaræg* ‘Чёрный всадник’, который исчез сразу после появления Уастырджи. Вслед за этим Уастырджи учредил для людей святилище *Rekom* (ИАА, III: 71–74). Таким образом, перед нами противостояние «Белого всадника» ‘Чёрному всаднику’. Характерно, что эти всадники находятся в отношениях «дополнительности», т.е. там, где находится один из них, нет второго и наоборот. В анализируемом тексте описана первая встреча двух всадников: появление «Белого всадника» повлекло за собой исчезновение его противника. При этом первый из них учредил новое святилище, почитаемое и в наши дни. Таким образом, в рассматриваемом тексте речь идет о культурном акте, благостном для всего осетинского народа.

2.1.2. Противопоставление ‘Чёрного всадника’ (*Saw baræg*) ‘Белому всаднику’ (*Urs baræg*) находим и в «реалистичном» рассказе о встрече человека с дьяволом: *Adæjmag kwy rajgwyry, wæd yn væjy zædy xaj æmæ sajtanu xaj. Calynmæ cæra, wædmæ væjjync jemæ. Jæ xæjræžy xaj jæ arazy galiw, rædyd fændagyl, arazy jyn fydbylzta. Jæ zædy xaj ta jyn æxxwys kæny baqwažy saxat, arazy jæ rast fændagyl <...> [Iw usy, izæry jæ qæwmæ cæwgæjæ, xidy særty baxizyn qwyd, æmæ wyj zury:] Kæsyn, æmæ xidæj iwvars — saw baræg. Æz fætærstæn, fælæ myn gænæn nal wyd, æmæ baræžy ræzty tayd-tayd acydtæn, cyma jæ wyngæ dær næ fækodton. Saw baræg dær acydis. Æz ærlæwwyn, æmæ baræg dær ærlæwwy. Æz tayddær acæwyn, æmæ ta saw baræg dær (bæxæj,*

cæsgomæj, zawmajæ iwwyldær saw wydi). Xidmæ kwy baxæccæ dæn, aftæ awyrdton ændær baræžy. Bæxæj, zawmajæ — ægasæj dær wyd urs-ursid. Urs baræžy awyngæjæ saw baræg zyqlæwd fækodta, jæ bæx tarst xwyrriytt nykkodta æmæ talynžy anyuwyld. Nyr ta mæ fæstæ cyd urs baræg. Næ dwarmæ kwy baxæccæ dæn, wæd ærlæwwyd æmæ mæm zury: “Nyr dyn tas nal u, wæximæ dæ” <...> Хабар мæ fydy madæn kwy razyrdton, wæd зайта: “Saw baræg wydi dæ хæjræžy хaj. Qwamæ dæ xidæj appærstaid. Urs baræg ta wyd dæ zædy хaj æmæ dæ fervæzyn kodta” (XX: 309–310), т. е. «С рождения с каждым человеком по жизни идут ангел-хранитель и дьявол-искуситель. Дьявол пытается сбить с праведного пути, подвергая человека искушениям. Ангел-хранитель же приходит на помощь в трудную минуту, направляет на путь добра. (Однажды некой женщине, возвращавшейся вечером в родное село, предстояло перейти через мост; она рассказывает об этом так:) На подходе к мосту недалеко от села увидела черного всадника. Я испугалась, но делать нечего, и быстро прошла мимо, стараясь не глядеть на него. Всадник за мной следом, я ускорю шаг, он тоже, я остановлюсь, черный всадник тоже останавливается. И конь, и одежда, и лицо его — все было черным. Дошла до моста и вижу — стоит другой всадник. Одежда и конь его были белыми. Заметив его, черный всадник резко остановился, конь странно фыркнул, и они исчезли в темноте. Теперь меня сопровождал всадник в белом. А у самых наших ворот он сказал: “Теперь ты дома, в безопасности”. Рассказав бабушке о случившемся, я услышала в ответ: “Черный всадник — это дьявол, он задумал сбросить тебя с моста, а белый — твой ангел-хранитель, он пришел на помощь”»³.

Переводы «ангел-хранитель» для *zædy хaj* и «дьявол» для *sajtanu хaj / хæjræžy хaj* условны. Первое из этих выражений в буквальном переводе означает ‘доля ангела’, а второе — ‘доля дьявола’. Своей долей как ангела, так и дьявола наделен каждый человек. Потому-то белый и черный всадники сопровождают человека на протяжении всей его жизни. Первый из них направляет человека по правильному, или праведному пути — *rast fændagyl*, букв. «по прямому пути», а второй — по неправедному — *galiw, rædyd fændagyl*, букв. «по левому (*galiw*), ошибочному пути». Это заставляет вспомнить один фрагмент из Накш-и Рустемской надписи Дария. Обращаясь к своим подданным, последователям Ахурамазды, Дарий пишет: *paθim* :

³ Перевод З. А. Власенко-Губиева, уточненный Ю. А. Дзиццойты.

tyām : rāstām : mā : avarada : mā : stabava (DNa, 58–60), букв. «(с) праведного пути не сворачивай, не восставай». Здесь *paθim tyām rāstām* — изафетная конструкция, в буквальном переводе означающая «(с) пути, который правильный». При этом древнеперсидское *rāsta-* ‘прямой; правильный’ полностью соответствует осетинскому *rast* как в плане семантики (и в прямом, и в переносном значениях), так и в плане происхождения (Абаев 1973: 350–351; ЭСИЯ, VI: 437–438). Ровно такие же отношения существуют между др.-перс. *paθi-* ‘путь; дорога’ и осет. *fændag* (Абаев 1958: 445–446, 464; ЭСИЯ, VI: 123–125). Это говорит о том, что противопоставление рассматриваемых божеств в осетинской мифологии относится к общеиранским временам.

Нелишне отметить, что производное от осет. *rast* — *ræstžinad* ‘правда, истина; справедливость’, подобно авестийским абстракциям, приобретшим статус божества (об этом см., например (Oranskij 1988: 90–91)), иногда выступает в роли божественной (?) карающей силы. Ср. выражение, записанное нами в сел. Nogqæw (Южная Осетия, информант Puxaty Понæ): *Æz æj ælyitgæ dær næ kænyn, fælæ mæ ræstžinad jæ fædyl æftyd fæwæd!* «Я не хочу ее даже проклинать, но пусть моя правда (повсюду) преследует ее!»

2.1.3. Другой пример противостояния Белого и Черного всадников находим в культовой практике южных осетин. Одним из наиболее почитаемых святилищ в Южной Осетии является *žery žwar* ‘святилище Джер’. Это святилище, расположенное на вершине высокой горы, посвящено святому Уастырджи (ТЮО, II: 506–508)⁴. Но на пути к нему находится придорожное святилище *Saw žwar* ‘Черное святилище’ (Там же: 513)⁵. Направляясь к святилищу Джеры дзуар (обычно утром) с ритуальными подношениями, паломники никогда не останавливаются у святилища Сау дзуар, произнося лишь следующую молитву: *Saw žwar, dæ xorzæx radt!* ‘Сау дзуар, да снизойдет на нас Твоя милость!’ Однако на обратном пути, обычно вечером или ночью, паломники устраивают возле святилища Сау дзуар настоящее пиршество из подношений (*хaj / хæjtтæ*), которыми днем молились в святилище Джеры дзуар. При этом зажигают свечи, озаряя светом пространство вокруг святилища.

⁴ О культе Джеры дзуар подробнее см. (Салбиев 2017: 163–167).

⁵ О культе Сау дзуар в других местах Осетии см. (Gatiev 1876: 190; Къарджиаты 1991: 25; Kaloev 1992b).

Поскольку Джеры дзуар посвящен Уастырджи, т. е. «Белому всаднику», есть основание полагать, что «Черное святилище» посвящено его противнику — «Черному всаднику». Любопытно, что в светлое время суток молятся первому из них, а в темное — второму. О связи между «Черным всадником» и «Черным святилищем» см. (Salbiev 2014: 151–152).

2.2. Элементы дуализма в образе первого пророка и жреца

2.2.1. В осетинском фольклоре широко известен образ первого пророка по имени *Sem*. Существует следующее предание об его рождении.

*Senæn*⁶, *dam*, *jæ madaen rajgwyrđi æxsæz læppujy æmæ-iw kwy skwydta syvællon, wæd-iw ærbajsæft. Æmæ wæd æræmbyrd sty ustyta æmæ iw us fænyčy farsmæ bady — bakwurm, bak'wyrma. Sæ iw færvæz æmæ aftæ: “Cy fævæjy syvællon, wymæj mænæ aj bafærsæm”. Æmæ jyn wæd jæ qusy bayzrdtoj: “Syvællætta fesæfync æmæ syn dy nicy zonys?” Æmæ wæd jæ wærag ærk'wyrđta æmæ aftæ: “Æj, kwyd wyn amardtæn! Æmæ myn æj razdær cæmænnæ zaytat? Wymæn aftæ u jæ xabar: raxisærdygæj zædtæ fælæwwync, galiwærdygæj ta — xæjražytæ. Syvællonæn je stæg xorz u æmæ kwy zædty fævæjy, kwy ta — xæjražyty. Wæ qaqqæd wyj skænut æmæ xwyjy særdænæj fæqæstæ kænut syvællony æmæ ma wæd kæddaera fesæfid”.*

Ge æmæ wæd xwyjy særdænæj kwy fæqæstæ, wæd nal fesæft: nal dær æm zædtæ bavnældtoj, nal dær — xæjražytæ. Æmæ sqomyl is. Æmæ wæd avd ævzažy zyda jæxi 'yda wæj («Ф» 1993, № 2: 104–105), т. е. «Говорят, что до рождения Сена у его матери было шестеро сыновей. Но сразу после рождения, при первом же крике они бесследно исчезали. Тогда женщины собрались (на совет), а (в стороне) возле золы сидела слепая (и) глухая (старушка). И тут одна из повитух предложила спросить у старушки о причине исчезновения детей. Подошли (к ней) и крикнули ей в ухо: “Может, ты знаешь, куда деваются дети?” (Раздосадованная старуха) ударила (кулаком) по колену, и говорит: “Как же так! А что же вы раньше-то молчали? Дело вот в чем: справа от (роженицы) сидят ангелы, а с лева — черти. У ребенка отменная кость и он достается то ангелам, то чертям. Чтобы ребенок не исчез, его следует смазать свиным жиром”.

⁶ *Sen* — вариант имени *Sem*.

Женщины так и сделали, и (этот ребенок) остался: ни ангелы, ни черти его не тронули. И он вырос. С самого рождения он знал семь языков».

Как видно из этого текста, борьба за душу человека между ангелами и демонами ведется с самого его рождения. Это те самые ангелы и демоны (*zædtæ æmæ hæjræžytæ*), которые в цитированном выше тексте (XX: 309) зовутся *zædy xaj* и *sajtany xaj*, и сопровождают человека по жизни.

2.2.2. Если Сем считался прообразом земных пророков, то *Xetæg* — скорее первый земной жрец (маг, предсказатель). Среди посвященных ему преданий, проанализированных в (Dzitstsojty 2020), встречаются и такие, в которых у Хетага имеется друг по имени *Bursamzeli* (Там же: 226–227). Между тем, Бурсамдзели в осетинской мифологии — это покровитель зимы и холода. В фольклорных текстах, не связанных с Хетагом, Бурсамдзели, мыслившийся звездой, находится в плену у божества Солнца. Однажды эта звезда вырвалась на свободу, и тут же повалил снег, а вслед за этим наступил конец золотого века. При этом божество Солнца в своей ипостаси царя Осетии уходит под землю (Dzitstsojty 2017: 319, 320–325). Таким образом, перед нами миф о конце золотого века, в котором Бурсамдзели выступает в роли противника бога Солнца. Счастливая, беззаботная жизнь человечества — заслуга божества Солнца. Появление смертельных холодов и зимы — «заслуга» противника божества Солнца.

Главная святыня Осетии, основанная первым жрецом Хетагом, также посвящена Уастырджи, т. е. наследнику бога Солнца. Следовательно, Бурсамдзели — это одно из воплощений «Черного всадника». Пока в мире господствует божество Солнца, Бурсамдзели находится под замком, но когда Бурсамдзели вырывается на арену человеческой истории, солнечное божество уходит под землю. Т. е. между ними существуют такие же отношения «дополнительного распределения», которые были отмечены выше между Белым и Черным всадниками.

Однако Бурсамдзели в преданиях о Хетаге является другом, а не врагом или противником последнего. Очевидно по той причине, что в этом цикле противостояние между ними перемещено из космической сферы в сферу социальную, поэтому в качестве врагов Хетага выступают его родные братья, принявшие другую веру.

Вражда между Хетагом и его братьями, напоминает такую же вражду в нартовском эпосе между сыном Солнца, нартом Сосланом, и его родным братом, представителем тьмы и хаоса Сырдоном. Ср. также вражду между авестийскими Ахура-Маздой (божеством и олицетворением Солнца) и его братом-близнецом Анхра-Майнью (порождением Тьмы) (Oranskij 1988: 90), см. также (Dzitstsojty 2020: 235). Не исключено, что Белый и Черный всадники первоначально также мыслились родными братьями.

2.3. Дуализм в начальные времена человечества

Как видим, осетинская мифология приписывает дуалистические представления героям эпохи творения. В эту эпоху на земле господствовало божество Солнца, и не было ни холода, ни смерти, которые появились в жизни человека лишь после наступления на земле эпохи противника божества Солнца. В осетинском фольклоре встречаются и другие сюжеты, описывающие эпоху творения, в которых рассказывается о происхождении всего сущего на земле.

2.3.1. Текст *Art'awyz æmæ je sfældisontæ* «Артауз и его творения»⁷.

Xwycaw sfældysta cyppar xorzy: se 'ppæty sæjrag Art'awyz, innæ mænæw, innæ læg.

Læg æmæ fys æmæ mænæwæn semæ sfældysta fæjnæ xæjræžy. Henyr ærtæ xorzæn semæ is ærtæ xæjræžy, æmæ syl fæsmon kæny xwycaw, "kwynæ sæ sfældystain fæltaw". Wydon cavær xæjræžytæ wydysty? Lægæn us jemæ, fysæn sæy, mænæwæn sysyly. Art'awyz nyn xorzæn fældyst wyd bærgæ, fælæ adænty ardydta zywwymmæžinadyl iwyl.

Wæd xwycaw Wacillajæn zayta, Art'awozy kwyd slasa jæximæ. Wacilla arvyl aværdta miyy syg, nyk'k'ærcc æj lasta [Art'awozy] æmæ jæ felvæsta jæximæ. Qwamæ jæ babastaikkoj mæjy midæg. Wæd felvæsta Art'awyz jæ dywwæ k'uxæj zag⁸ xwyrta æmæ durta, rakaldta sæ æmæ zayta: "Wym cal mury is, wal zmælæžy festut, bazzajut zæxxon adæmæn fydbylzæn".

⁷ Перевод Ю. А. Дзиццойты.

⁸ В издании ХИФ 1936: 269 исправлено: *jæ dywwæ k'uxy zag* 'полную пригоршню'.

Wæd æj mæjy midæg æfsæjnag zægæltæj nuwxwydtoj. Wycy xwyrta æmæ durta festadysty, zæxxyl ænæxxwys zmælæg či is, wydon: kælmytæ æmæ bynzytæ, qændiltæ æmæ c'iwta.

Art'awyz kwy rairvæza, wæd adæmy baxærzæn. Cæmæj ma rairvæza, wyj tyxxæj aly kwyrð dær qwamæ wældaj cæf kænna qæsdarægyl (ХИАУ, II: 114).

«Бог сотворил четыре блага: сначала Артауза, затем — пшеницу, затем — мужчину⁹.

Для каждого из них (букв. вместе с женщиной, овцой и пшеницей) он сотворил по одному бедствию (букв. по одному черту). И вот, рядом с тремя благами существовали три бедствия, и бог сожалел об этом: “Уж лучше бы я их не сотворил!”. Что это за бедствия? Для мужчины — женщина, для овцы — коза, (а) для пшеницы — плевел. А вот Артауза он сотворил ради блага (людей), но тот постоянно пытался свернуть людей с праведного пути (букв. настраивал людей на путь неправедности). Тогда бог велел (небожителю) Уацилла забрать к себе Артауза. Уацилла установил на небе тучу, хлестнул его (Артауза), и тут же поднял к себе. Его хотели привязать внутри луны. Однако Артауз (успел) схватить пригоршню камней и мелких камешков, бросить их (оземь) и произнести: “Пусть они превратятся в такое количество (разных) существ, сколько здесь камешков, и да будут они вредить земным людям”.

И пригвоздили его (Артауза) железными гвоздями внутри луны. А те камни и камешки превратились в (самые) бесполезные существа на земле: змей и мух, жуков и птиц.

Если (когда-нибудь) Артаузу удастся вырваться, он сожрет людей. А чтобы этого не случилось, каждому кузнецу предписано наносить по наковальне по одному лишнему удару».

⁹ Поскольку этот рассказ начинается с описания четырех, а не трех благ, и поскольку ниже речь идет также и об овце, следует предположить, что в этой части своего рассказа сказитель забыл упомянуть овцу. Во втором издании данной сказки (ХИФ 1936: 269) эта оплошность исправлена: «и, наконец, овцу» (*annæ fys*). У В. И. Абаева со ссылкой на ХИАУ, II: 114 находим следующую версию: «*se 'ppæty sæjrag Art'awyz, innæ læg, innæ fys, innæ mænæw* / главное из них — Артауз, другое мужчина, другое овца, другое пшеница» (Абаев 1958: 70). Однако это редакция самого В. И. Абаева, не соответствующая ни одному из оригиналов. Версия В. И. Абаева перепечатана и в сборник (ИТ: 37–38), хотя и там дана ссылка на (ХИАУ, II: 114). Недавно появился и английский перевод этой версии (Абаев 2020: 77).

Этот текст, по мнению В. И. Абаева, «представляет один из вариантов Прометеевского цикла», а имя *Art'awuz* восходит к армянскому *Art'avazd* (Абаев 1958: 71). Однако осетинский миф содержит элементы, которых нет ни в армянском, ни в кавказском предании. Речь идет о появлении мирового Зла, сотворенного в два этапа: сначала самим Богом, а затем и предавшим его земным героем.

Возможно, в первоначальной редакции этого предания речь шла о сотворении Зла исключительно Артаузом. Последующая редакция сблизила осетинское предание не только с кавказским преданием о прикованном Амиране, но и с библейским мифом, согласно которому дьявол — это падший ангел. Если бы это было не так, то Бог оказался бы творцом Зла, что маловероятно. Логичнее предположить, что Бог создал все благое и полезное, но один из его ангелов, оказавшись его противником, стал творить все вредоносное. Это следует как из названия анализируемого предания, где речь идет именно о творениях Артауза, так и из содержания следующего текста.

2.3.2. Отрывок текста *Bynaty æxsæv æmæ Hæjraǰyty æxsæv* «Жертвоприношение домовому и нечистой силе»¹⁰.

Ne skænæg Hwycaw fyccaǰydær skodta jæxicæn æxxwysgænǰyta: zædtæ æmæ dawǰyta. Iw zæd 3y wældaj ræsuyddær æmæ zondǰyndær razynd. Fælæ axæm xin æmæ kæläen wyd, æmæ jæxi Hwycawy æmsær raxwydta. Hwycaw smæsty, æmæ jæ zæxxu bynmæ fexsta, jæ fars ċi hæcyd, wydonimæ. Wædæj fæstæmæ cæwy Hwycawy nuxmæ, adæmy ævzær mityl ardawy æmæ syn cynæ fydblylyztæ arazy! Fælæ iskwy iw xatt xorzy dær bacæwy. Wymæ gæsgæ syn adæm læystæ kænync (XX: 313) «Создатель наш, Бог, первыми сотворил себе сподвижников, помощников для добрых дел — ангелов и добрых духов. Один из них был умен и привлекателен, но злобен и коварен. Он провозгласил себя равным Богу. Бог рассердился и отправил его в преисподнюю вместе с его приверженцами. С тех пор он действует против Бога, подвергая людей искушениям и соблазнам. Но иногда он творит и добрые дела. Помня об этом, люди обращаются к нему с просьбами» (XX: 314–315).

В этом тексте, как и в предыдущем, дьявол является порождением Бога. Однако, в отличие от предыдущего текста, во втором все Зло на земле порождено дьяволом. Правда, здесь

¹⁰ Перевод З. А. Власенко-Губиева.

земное Зло не конкретизируется. Объединив сведения обоих текстов, мы можем сделать следующее заключение. Мировое Зло, созданное дьяволом, это, во-первых, все вредоносное (женщина, коза и плевел). Во-вторых, все бесполезное (змеи, мухи, жуки и птицы). А в-третьих, смута, вносимая дьяволом в умы и души человека.

Близкую аналогию находим в авестийском тексте «Видевдат» (1.1–20), построенном на дуалистических представлениях о божествах и их творениях.

В противовес каждому из 16-ти благих творений Ахура-Мазды Анхра-Манью создал различные бедствия и грехи. Так, первым творением Ахура-Мазды стала наилучшая из стран и мест обитания Арианам-Вайджа с рекой Вахви-Датией, в противовес которой Анхра-Манью создал «змея рыжевато-го и зиму» («Видевдат» 1.2)¹¹. С последним из этих творений мы встречаемся еще раз, когда Анхра-Манью в противовес Ахура-Мазде, сотворившему «страну у истоков Ранхи», создал зиму («Видевдат» 1.19). Далее следует перечень стран, созданных Ахура-Маздой, в противовес которым Анхра-Манью создавал бедствия, названия которых не совсем ясны («Видевдат» 1.4–6). В-пятых Ахура-Мазда создал Нисайу, в противовес которой Анхра-Манью создал «шатание умов» («Видевдат» 1.7). С последним творением Анхра-Манью мы встретимся еще раз, когда он в противовес Ахура-Мазде сотворил «сверхшатание мысли» («Видевдат» 1.15). Остальные «творения» Анхра-Манью (плач и стенания, злые правители, злые колдуны и т. п.) для нашей темы не столь важны. Важно подчеркнуть следующее.

Среди творений Анхра-Манью нет ни женщины, ни козы, ни плевела. Очевидно, в данном случае осетинская традиция выработала свой набор бедствий. Осетинская паремиология позволяет утверждать, что женщина действительно считается творением дьявола. Ср. следующие поговорки: *Sylgojmag xəjræžy xos* и 'Женщина — творение черта' (ИÆ: 37), *Sylgojmažy xwusaw xəjrægæn ysfældysta* 'Бог создал женщину для черта' (ИÆ: 37), *Sylgojmag xəjræg* и 'Женщина — это дьявол' (ИÆ: 37). Один из наших информантов (сел. Qornis, Южная Осетия, 2019 г.) привел нам следующие слова своего деда, который в шутку повторял: «*Sabat æmæ, dam, xwyšawbon kwy 'ršæwoj, wæd, dam, dæ binontæn jæ særyqwyntæ qomæ ralyg*

¹¹ Авестийские тексты цитируются по изданию (АРП).

kænaj, kænnod, dam, fætary wužen — xæjræžyты хаст, dam, u / С наступлением субботы или воскресенья следует укоротить косу у своей жены, иначе она исчезнет, ведь она возвращена чертями».

Что касается остального списка бедствий, то примечательны следующие совпадения между авестийской и осетинской традициями. Согласно обеим традициям, змеи, зима и «шатание умов» / «сверхшатание мысли» считаются порождением противника божества Солнца. «Шатание умов» — это то же самое, что и следующие бедствия в цитированных осетинских преданиях: *ardydta зуурумтæзинадыл* ‘настраивал (людей) на путь неправедности’, *adæты ævzæp mityl ardawу* ‘подвергал людей искушениям и соблазнам (букв. подстрекал к совершению дурных дел)’, направляет по *galiw, rædyd fændagyl* «по левому, ошибочному пути». Шатание мысли — это бедствие, которое может привести к бунту, против чего предостерегал праведных зороастрийцев царь Дарий: *mā stabava* ‘не восставай / не бунтуй’.

Таким образом, бедствия, порожденные противником божества Солнца, в целом идентичны в осетинской, авестийской и древнеперсидской традициях.

3. Заключение

Приведенный материал свидетельствует о наличии дуализма в верованиях и мифологии древних осетин. Однако при всей схожести с авестийским (зороастрийским) материалом осетинский вариант дуализма отмечен чертами своеобразия, свидетельствующими о том, что он параллелен им, но не зависим от них. Учитывая это, осетинский материал можно привлекать для реконструкции праиранских верований и мифологии и, в частности, праиранского дуализма.

Источники

ARP — Rak (ed.). *Avesta v russkikh perevodakh (1861–1996)* [*Avesta in Russian*]. SPb.: Zhurnal «Neva». RKhGI, 1997.

Авеста в русских переводах (1861–1996). Составление, общая редакция, примечания и справочный раздел И. В. Рака. СПб.: Журнал «Нева». РХГИ, 1997.

«F» — zhurnal «Fidiuæg» (in osset.). Tskhinval, 1927—.

«Ф» — журнал «Фидиуæg» (на осет. яз.). Цхинвал, 1927—.

Gatiev 1876 — Gatiev, B. *Sueveriya i predrassudki u osetin* [Ossetian superstitions and popular beliefs]. In: *Periodicheskaya pechat' Kavkaza ob Osetii i osetinakh* [*Caucasian periodical press about*

- Ossetia and Ossetians*]. Sost. L. A. Chibirov. Вып. III. Tskhinval: Iryston, 1987. P. 149–215 [Первая публикация в «Sbornike svedenij o Kavkazskikh gorcakh», вып. IX. Tiflis, 1876].
- Гатиев 1876 — *Гатиев Б.* Суеверия и предрассудки у осетин. В сб.: *Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах.* Сост. Л. А. Чибиров. Вып. III. Цхинвали: Ирыстон, 1987. С. 149–215 [Первая публикация в «Сборнике сведений о Кавказских горцах», вып. IX. Тифлис, 1876].
- IAA, III — *Iron adæmon arg'æuttæ* [*Ossetian Folktales*]. Т. III. Tskhinval: Khuss. Ir. paddz. rauag'dad, 1962.
- IAA, III — *Ирон адæмон аргъæуттæ* [*Осетинские народные сказки*]. Т. III. Цхинвал: Хусс. Ир. паддз. рауагъдад, 1962.
- IÆ — Guyt'iaty Q. (ed.). *Iron æmbisændtæ* [*Ossetian proverbs*]. Ordzhonikidze: Ir, 1976.
- IÆ — *Ирон æмбисæндтæ* [*Осетинские пословицы и поговорки (на осет. яз.)*]. Сарæзта Гуытъяты Хъ. Орджоникидзе: Ир, 1976.
- IT — Dzhygakajty Sh. (ed.). *Iron tauræg'tæ* [*Ossetian legends*]. Ordzhonikidze: Ir, 1989.
- IT — *Ирон таурæгътæ* [*Осетинские предания*]. Чиныг сарæзта Джыгкайтты Ш. Орджоникидзе: Ир, 1989.
- K'ardzhiaty 1991 — K'ardzhiaty, B. *Iron æg'dæuttæ* [*Ossetian customs*]. Dzæudzhycæu: b.i.
- Къарджиаты 1991 — *Къарджиаты Б.* *Ирон æгъдæуттæ* [*Осетинские обычаи и обряды*]. Дзæуджыхъæу: б.и.
- KhIAU, II — Tybylty A. (ed.). *Khussar Irystony adæmy uatsmystæ* [*Folklore of South Ossetia*]. Т. II: Tskhinval: Izd-vo YuONII, 1929.
- ХИАУ, II — *Хуссар Ирыстоны адæмы уацмьстæ* [*Народное творчество Юго-Осетии*]. Предисл., сост. А. Тибилова. Т. II: Цхинвал: Изд-во ЮОНИИ, 1929.
- KhIF 1936 — Tybylty A. (ed.). *Khussar Irystony folklor* [*Folklore of South Ossetia*]. Stalinir: Izd. YuONII, 1936. ХИФ 1936 — *Хуссар Ирыстоны фолклор* [*Фольклор Южной Осетии (на осет. яз.)*]. Сост., предисл. и комм. А.А. Тибилова. Сталинир: Изд. ЮОНИИ, 1936.
- KhKh — *Khæjrædzhyty khabærttæ* [*Folk tales about devils*]. 3-ag ækhkh. rau. Dzæudzhycæu: IPC SOIGSI, 2013.
- ХХ — *Хæйрæджыты хабæрттæ* [*Рассказы о чертях*]. 3-ар æхх. рау. Дзæуджыхъæу: ИПЦ СОИГСИ, 2013.
- Tmenaty 2008 — Tmenaty, Dz. Uyrnæntæ æmæ mænguurnæntæ [*Ossetian popular beliefs and superstitions*]. *Max dug*. 2008, № 3. P. 121–130.
- Тменаты 2008 — Тменаты Дз. Уырнæнтæ æмæ мæнгуырнæнтæ [*Поверья и суеверия у осетин*] // журнал «*Max дуг*» 2008, № 3. С. 121–130.
- TYuO, II — Tskhovrebova, Z. D., Dzitstsojty, Yu. A. *Toponimiya Yuzhnoj Osetii* [*Топонимы Южной Осетии*]. Т. II. М.: Nauka, 2015.

ТЮО, II — Цховребова З. Д., Дзицкойты Ю. А. *Топонимия Южной Осетии*. Т. II. М.: Наука, 2015.

Литература

- Abaev, V. I. 1958: *Istoriko-etimologičeskij slovar' osetinskogo yazyka* [*Historical-Etymological Dictionary of Ossetic*]. Т. I. М.; Л.: Izd-vo AN SSSR.
- Абаев, В. И. 1958: *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Т. I. М.; Л.: Изд-во АН СССР.
- Abaev, V. I. 1973–1989: *Istoriko-etimologičeskij slovar' osetinskogo yazyka* [*Historical-Etymological Dictionary of Ossetic*]. Т. II–IV. Leningrad.: Nauka.
- Абаев, В. И. 1973–1989: *Историко-этимологический словарь осетинского языка*. Т. II–IV. Л.: Наука.
- Abaev, V. I. 1990: *Izbrannye trudy* [Selected Writings]. Т. I. Vladikavkaz: Ir.
- Абаев, В. И. 1990: *Избранные труды*. Т. I. Владикавказ: Ир.
- Abaev, V. I. 2020: *Historical-Etymological Dictionary of Ossetic*. Vol. I. A—K'. Moscow.
- Alborov, B. A. 2005: *Nekotorye voprosy osetinskoj filologii* [Some Issues in Ossetian Philology]. II. Vladikavkaz: Izdatelstvo. V. A. Gassieva.
- Алборов, Б. А. 2005: *Некоторые вопросы осетинской филологии*. Кн. 2. Владикавказ: Изд-во В. А. Гассиева.
- Barabanov, O. N. 2013: [Khutsau and Dauags: two outstanding questions in historical-semiotic analysis of prechristian i.-e. popular beliefs of alans]. In: *Prostranstvo i vremya*. 4 (14), 111–118.
- Барабанов, О. Н. 2013: Хуцау и дауаги: два нерешенных вопроса в историко-семиотическом анализе дохристианских индоевропейских верований у аланов. *Пространство и время*. 4 (14), 111–118.
- Benvenist, E. 1965: *Očerki po osetinskomu yazyku* [Essays on Ossetic]. Tr. from French. Moscow: Nauka.
- Бенвенист, Э. 1965: *Очерки по осетинскому языку* / Пер. с франц. М.: Наука.
- Bidzhiev, Kh. Kh. 1993: *Tjurki Severnogo Kavkaza* [North Caucasian Turks]. Cherkessk: b.i.
- Биджиев, Х. Х. 1993: *Тюрки Северного Кавказа*. Черкесск: б.и.
- Bojs, M. 1987: *Zoroastrijsy. Verovaniya i obyčaji* [Zoroastrians: popular beliefs and customs]. Per. s angl. М.: Nauka.
- Бойс, М. 1987: *Зороастрийцы. Верования и обычаи* / Пер. с англ. М.: Наука.
- Chunakova, O. M. 2004: *Pekhlevijskij slovar' zoroastrijskikh terminov, mificheskikh personazhej i mifologičeskikh simbolov* [A Pahlavi Dictionary of Zoroastrian terms, mythical persons and mythological symbols]. М.: Vost. lit.

- Чунакова, О. М. 2004: *Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов*. М.: Вост. лит.
- Dyumezil, Zh. 1976: *Osetinskij epos i mifologiya* [*Ossetian Epic and Mythology*]. Tr. from French. Moscow: Nauka.
- Дюмезиль, Ж. 1976: *Осетинский эпос и мифология* / Пер. с франц. М.: Наука.
- Dzattiaty, R. G. 1985: [On Zoroastrian elements in funeral customs of Ossetians]. In: *Izvestiya YuO NII*. Вып. XXVII. Tbilisi: Metsniereba. P. 15–19.
- Дзаттиаты, Р. Г. 1985: К вопросу об элементах зороастризма в склеповом обряде погребения. *Известия ЮО НИИ*. Вып. XXVII. Тбилиси: Мецниереба. С. 15–19.
- Dzitstsojty, Yu. A. 2017: *Voprosy osetinskoj filologii* [Issues in Ossetian Philology]. Т. I. Tskhinval: Respublika. Дзиццойты, Ю. А. 2017: *Вопросы осетинской филологии*. Т. I. Цхинвал: Республика.
- Dzitstsojty, Yu. A. 2019a: [On the sacral vocabulary of Ossetian Language]. *Nartamongæ*. Vol. XIV, № 1, 2. P. 221–236.
- Дзиццойты, Ю. А. 2019а: Из сакральной лексики осетинского языка. *Nartamongæ*. Vol. XIV, № 1, 2. С. 221–236.
- Dzitstsojty, Yu. A. 2019b: [On the Etymology of the Ethnic Names *Alan* and *Allon*]. *Voprosy onomastiki* 16, № 2, 232–258.
- Дзиццойты, Ю. А. 2019b: К этимологии этнонимов Alan и Allon. *Вопросы ономастики* 16, № 2, 232–258.
- Dzitstsojty, Yu. A. 2020: [An attempt of historical-cultural analysis of Legends of Khetag]. *Nartamongæ*. Vol. XV, № 1, 2. P. 222–265.
- Дзиццойты, Ю. А. 2020: Опыт историко-культурологического анализа преданий о Хетаге. *Nartamongæ* XV (1, 2), 222–265.
- Edel'man D. I. 2009: *Sravnitel'naya grammatika vostochnoiranskikh yazykov : Leksika* [The Comparative Grammar of the East-Iranian Languages. Vocabulary]. М.: Vost. lit.
- Эдельман, Д. И. 2009: *Сравнительная грамматика восточно-иранских языков : Лексика*. М.: Вост. лит.
- ESIYa (VI) — Edel'man, D. I. *Etimologicheskij slovar' iranskikh yazykov* [*Etymological Dictionary of the Iranian Languages*]. Т. VI. М.: Vost. lit., 2020.
- ЭСИЯ (VI) — Эдельман, Д. И. *Этимологический словарь иранских языков*. Т. VI. М.: Вост. лит., 2020.
- Grantovskij, E. A. 1970: *Rannaya istoriya iranskikh plemen Perednej Azii* [*The early history of Iranian tribes of Western Asia*]. М.: Nauka.
- Грантовский, Э. А. 1970: *Ранняя история иранских племен Передней Азии*. М.: Наука.
- Ivanov, Vyach. Vs., Toporov, V. N. 1991: Belobog [The Belobog]. In: *Mify narodov mira*. Entsiklopediya. Т. I. М.: Sovetskaya Entsiklopediya. 2-e izd. P. 167.

- Иванов, Вяч. Вс., Топоров, В. Н. 1991: Белобог. В сб.: *Мифы народов мира. Энциклопедия*. Т. I. М.: Сов. Энци. 2-е изд. С. 167.
- Ivanov, Vyach. Vs., Toporov, V. N. 1992a: [Slavic Mythology]. In: *Mify narodov mira. Entsiklopediya*. Т. II. М.: Sovetskaya Entsiklopediya. 2-е изд. Р. 450–456.
- Иванов, Вяч. Вс., Топоров, В. Н. 1992а: Славянская мифология. В сб.: *Мифы народов мира. Энциклопедия*. Т. II. М.: Советская Энциклопедия. 2-е изд. С. 450–456.
- Ivanov, Vyach. Vs., Toporov, V. N. 2019b: Chernobog [The Chernobog]. In: *Mify narodov mira. Entsiklopediya*. Т. II. М.: Sovetskaya Entsiklopediya. 2-е изд., 625.
- Иванов, Вяч. Вс., Топоров, В. Н. 1992b: Чернобог. В сб.: *Мифы народов мира. Энциклопедия*. Т. II. М.: Сов. Энци. 2-е изд., 625.
- Kaloev, B. A. 1971: *Osetiny. Istoriko-etnograficheskoe issledovanie [Ossetians. A historical-ethnographic issue]*. 2-е изд. М.: Nauka.
- Калоев, Б. А. 1971: *Осетины. Историко-этнографическое исследование*. 2-е изд. М.: Наука.
- Kaloev, B. A. 1992a: Sau baradzhi dzuar [The Sanctuary of Black Rider]. In: *Mify narodov mira. Entsiklopediya*. Т. II. М.: Sovetskaya Entsiklopediya. 2-е изд. Р. 417.
- Калоев, Б. А. 1992а: Сау бараджи дзуар. В сб.: *Мифы народов мира. Энциклопедия*. Т. II. М.: Сов. Энциклоп. 2-е изд. С. 417.
- Kaloev, B. A. 2019b: Sau dzuar [The Black Sanctuary]. In: *Mify narodov mira. Entsiklopediya*. Т. II. М.: Sov. Entsiklopediya. 2-е изд. Р. 417.
- Калоев, Б. А. 1992b: Сау дзуар. В сб.: *Мифы народов мира. Энциклопедия*. Т. II. М.: Сов. Энциклопедия. 2-е изд. С. 417.
- Kammarzati, O. K. 1999: [A dualist cult]. *Daryal*, 1999, № 4. Р. 132–156.
- Каммарзати, О. К. 1999: Дуальный культ. *Дарьял*, 1999, № 4. С. 132–156.
- Khotko (Agrba), B. S., Khotko, S. Kh. 2015: [Narrative Sources on traditional ethnic rituals of abkhazians and adigs, that take place in sacral territories]. In: *Svyatilischa abkhazov i svyatye mesta adygov: sravnitel'no-tipologicheskoe issledovanie (monografiya)*. Майкоп: Izd-vo «Magarin O.G.». Р. 6–51.
- Хотко (Агрба), Б. С., Хотко, С. Х. 2015: Нарративные источники об этнических традиционных ритуалах абхазов и адыгов, проводимых в сакральных пространствах. В сб.: *Святылища абхазов и святые места адыгов: сравнительно-типологическое исследование*. Майкоп: Изд-во «Магарин О. Г.». С. 6–51.
- Miller, V. F. 1882: Osetinskie etyudy [Ossetian Issues]. Ч. II. М.: б.и.
- Миллер, В. Ф. 1882: *Осетинские этюды*. Ч. II. М.: б.и.
- Musykkaty, B. 2019: Wæjyg [The Wayug]. *Nartamongæ*, Vol. XIV, № 1,2. Р. 289–378.
- Oranskij, I. M. 1988: *Vvedenie v iranskuyu filologiyu [Introduction into Iranian Philology]*. Izd. 2-е, dop. М.: Nauka.

- Оранский, И. М. 1988: *Введение в иранскую филологию*. Изд. 2, доп. М.: Наука.
- Raevskij, D. S. 1985: *Model' mira skifskoj kul'tury* [World Pattern in Scythian Culture]. М.: Nauka.
- Раевский, Д. С. 1985: *Модель мира скифской культуры*. М.: Наука.
- Salbiev, T. K. 2014: [On the Cave of Black Rider near the Ossetian Mountain Village Biz]. In: *Sotsial'no-politicheskie, kul'turnye voprosy ustojchivogo razvitiya gornyx territorij*. 2014, № 4 (22). P. 149–153.
- Салбиев, Т. К. 2014: О пещере Черного всадника у осетинского горного селения Биз. *Социально-политические, культурные вопросы устойчивого развития горных территорий*. 2014, № 4 (22). С. 149–153.
- Salbiev, T. K. 2017: [Prechristian popular believes of Alans (the next world)]. *Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History*. Vol. XII, № 1, 2. P. 131–188.
- Салбиев, Т. К. 2017: Дохристианские верования алан (загробный мир). *Nartamongæ. The Journal of Alano-Ossetic Studies: Epic, Mythology, Language, History*. Vol. XII, № 1, 2. С. 131–188.
- Salbiev, T. K. 2018: [The Nuzal Temple Frescos as a monument of interaction of two cultural traditions]. In: *Izvestiya SOIGSI*, 2018. Вып. 28 (67). P. 4–18.
- Салбиев, Т. К. 2018: Фрески Нузальского храма как памятник взаимодействия двух духовных традиций. В сб.: *Известия СОИГСИ*, 2018. Вып. 28 (67). С. 4–18.
- Savenko, S. N. 2017: *Kharakteristika sotsial'nogo razvitiya alanskogo obschestva Severnogo Kavkaza po materialam katakombnykh mogil'nikov X–XII vv. n. e.* [A Description of the social development of North Caucasian Alans by the materials of catacomb graves of X–XII centuries AD]. Pyatigorsk, Kazan: ID «Kazanskaya nedvizhimost». 2017.
- Савенко, С. Н. 2017: *Характеристика социального развития аланского общества Северного Кавказа по материалам катакомбных могильников X–XII вв. н. э.* Пятигорск, Казань: ИД «Казанская недвижимость».
- Sulimirskij, T. 2007: *Sarmaty. Drevnij narod yuga Rossii* [The Sarmatians] / Per. s angl. М.: ЗАО Tsentrpoligraf. Сулимирский, Т. 2007: *Сарматы. Древний народ юга России* / Пер. с англ. М.: ЗАО Центрполиграф.