

«Земля незнаема» и иранский субстрат «Слова о полку Игореве»

Константин Рахно

This article deals with the semantics of the image of the Unknown Land in the Tale of Igor's Campaign. It is proposed to examine it in the light of the warriors' classification of lands peculiar to the Ossetians and reflected in the Ossetian Nart sagas. The ancestors of the modern Ossetians, the Alans, were the closest neighbours and allies of the Slavic population of the Kievan Rus. Therefore many folklore motifs and religious conceptions of the Iranian peoples are present in the above-mentioned epic poem, including the direct parallels with the Nart epos. Some characters of the poem, for example, the bard Boyan, who turns into a weasel, a wolf or an eagle and is apostrophized as Veles's grandson, could not be explained correctly without bringing the Ossetian epic and mythology into the picture.

Keywords: the Tale of Igor's Campaign, Kievan Rus, Slavic mythology, Ossetian mythology, Nart epos, shamanism, Iranian substratum, Boyan, Syrdon, Soslan, the Unknown Land

Темные места «Слова о полку Игореве» являются не просто литературоведческой или филологической проблемой. Они активно использовались и используются, несмотря на субъективность и гипотетичность их истолкования, для обоснования тех или иных исторических теорий и предположений. Одним из них является «земля незнаема»:

Збися Дивъ,
кличеть врѣху древа:
велить послушати земли незнаемѣ –
Влгзѣ,
и Поморию,
и Посулию,
и Сурожу,
и Корсуню,
и тебѣ, Тьмутороканьскый блъванъ! [Слово 1950, с. 12, IX, 37].

С одной стороны это словосочетание является вроде бы вполне понятным. Слово «незнайомий» до сих пор функционирует в украинском языке. С другой стороны, непонятно его значение в данном контексте, потребность в использовании.

Одна за другой выдвигались версии, например, о том, что это свидетельство незнания указанных земель самим автором поэмы [Махновець 1989, с. 197; Сухобо-

ков 2012, с. 303]. Другие исследователи, напротив, указывали, что, судя по многочисленным упоминаниям Тмуторокани, автору, возможно, доводилось в ней бывать. И тогда «землю незнаему» следует понимать не буквально, как неизвестную, незнакомую, а в смысле ее отдаленности. «Земля незнаема» – это земля далекая, утраченная, ибо русины не могли не знать Корсуня, Сурожа и, тем более, Посулья, Поморья и Волги, которые в поэме также фигурируют как «земли незнаемые» [Мавродин 2002, с. 331; Захаров 1988, с. 219–220]. Эти ученые считали, что даже печенежские орды не сумели нарушить связь русского Приднепровья с русскими же низовьями Дона, Таманью и Корчевом. Но это удалось сделать половцам, сумевшим превратить ко временам написания поэмы Посулье, Поморье и Тмутараканский пролив в «землю незнаему» [Мавродин 1946, с. 196]. «Что такое «земля незнаемая»? Это – никем не освоенные степи, где бродили кочевые племена, почему степи были ничейной землей – *res nullius*. В понятие земли тогда входило представление и о населении – русском народе: это были земли знаемые. Понятие о земле незнаемой сложилось давно; в эти степи в X веке вторглись печенеги, победив хазар и захватив территорию от Волги до Дуная. Через столетие сюда хлынула новая волна – половцев (куманов), которые оттеснили часть печенегов в пределы Киевской Руси; она взяла их под свое покровительство как «своих поганых». Но земля незнаемая оказалась под властью половцев. Отсюда у русских сложилось представление о ней, как о поле половецком. Однако в ней кочевали и другие племена – ковуи, торки, печенеги, почему понятие «половецкая земля» не вытеснило прежнего «земля незнаемая». И Див «кличет земли незнаемой», т. е. не только занятой половцами, но другими кочевниками, подвластными последним. Другие страны в этом обращении Дива расположены по периферии «земли незнаемой», и они перечисляются Дивом в определенном порядке: Волга, Поморье и т. д. Под Волгой понимается Средняя Волга с сильным Булгарским ханством; по Волге шла большая транзитная торговля – между жителями Верхней Волги, Камы, Каспийского поморья и стран Средней Азии: все эти территории контролировались Булгарским ханством, как равно и Нижняя Волга, путь по которой охранялся от половцев, грабивших подвластные булгарам племена. Посулие, Корсунь, Сурож и Тмуторокань не причислялись к незнаемой земле. Посулие было плацдармом русских (для наступлений против половцев и обороны от их нападений), где все дороги были хорошо известны. Проплыв Днепр, автор плывет «залозным путем» к Корсуню, Сурожу и Тмуторокань, бывшей ранее вотчиной черниговских князей. Эти последние земли не были друзьями половцев и не собирались уничтожить дружины Игоря, который стремился сделать свободным торговый путь по Дону и Донцу и воссоединить Тмуторокань с Русью. Итак: Игорь входит в степь, происходит солнечное затмение, во тьме Див, испуганный русскими полками, взлетает на дерево и пробуждает «землю незнаемую» послушать о причине его испуга. Крик Дива разносится по всей территории, покрытой тьмой солнечного затмения, – «знаемые страны» держатся пассивно и ждут, а в «незнаемой земле» Гзак и Кончак пришли в панику и кинулись перехватывать князя Игоря у Дона» [Головенченко 1963, с. 35]. Это земли к югу и востоку от Сулы, где кочуют половцы [Огоновский 1876, с. 46; Набоков 2004, с. 89; Чернов 2006, с. 143], дикая половецкая степь за Ворсклой [Падалка 1914, с. 37], или уже – пограничные с Русью половецкие земли Поволжья, неизвестные жителям центральных княжеств и упомянутые вместе с другими кочевиями [Сумаруков 1989, с. 57–63]. Или же практиче-

ски ничейная земля с самоуправляемым населением, пребывавшим в относительно мирных отношениях с соседними кочевыми племенами Поднепровья [Сухобоков 2012, с. 304–305]. Это земли за Волгой или за Доном в сторону Кавказа, куда князья ранее не совершали походов или же совершали, но так давно, что забылось. И неизвестны они не вообще для русинов, а для Игоря и его войска, поэтому враждебны и таят в себе опасности для них. Див же предупреждает все земли, для которых этот поход опасен [Полканов 1929, с. 50–51]. Это странные и недостижимые куманские территории, города и земли, находящиеся под владычеством кочевников [Ševčenko 1991, p. 34; Besharov 1956, p. 61], утраченные земли, дальние и чужие [Брун 1880, с. 226; Дашкевич 1899, с. 36; Якобсон 1964, с. 78; Гадло 1994, с. 120]. Будучи утраченными, они стали пограничными, за эти земли еще борются, и поэтому их судьба еще не решена, она неизвестна [Прицак 2008, с. 127–129]. Некоторые толкователи подчеркивают апокалиптический характер неизвестности половецкой степи, в которой обитают безбожные, нечистые половцы [Клейн 1976, с. 111], потусторонность пределов чужого мира, которые носят неопределенный характер [Гаспаров 2000, с. 224]. Это неизвестная для чужих, непосвященных, враждебная земля [Бубнов 2006, с. 404], царство смерти в горизонтальной космологии [Ткачев 2003, с. 118–120]. К такому толкованию близок взгляд, согласно которому сама «земля незнаема» – мифическая тридевятая земля, где находится обитель Дива, он велит покориться ей и тем семи реальным землям, где живут не русины, но их враги [Пушик 1990, с. 41–42, 119]. Сюда же примыкают и те, кто считает, что Див предупреждает все те страны, которым угрожают полки Игоря, в том числе и «землю незнаему» – половецкую степь [Гумилев 1997, с. 387].

Абсурдность и надуманность этих версий очевидны. На самом деле нигде ни в каких летописях не содержится указаний на полный отход и исчезновение русского населения из степи. Это вымысел, такой же, как некая мифическая смешанность с половцами в бродницкой среде, будто бы имевшая соответствия в быту русских городов. И карта огромной сплошной Половецкой земли давно устарела под напором археологических данных. Не являлись местом обитания исключительно кочевых племён и низовья Днепра. Изучение многочисленных археологических материалов в соединении с анализом данных других источников приводит археологов, специализирующихся на древностях украинской степи, к таким выводам. На протяжении IX–XIV веков Южное Поднепровье было занято двумя группами населения – кочевниками, жившими на степных просторах, и оседлым населением, памятники которого сконцентрированы, среди прочего, в долине Днепра и на его островах. Оседлое население проживало в Южном Поднепровье постоянно на протяжении IX–XIV веков. Картографирование памятников оседлого населения даёт возможность говорить о сплошной заселенности региона, особенно в XII – первой половине XIII веков. И именно в этот период его связи с Киевом были наиболее интенсивными. Южное Поднепровье, по которому проходил один из важнейших торговых путей, всегда входило в состав и сферу интересов Русского государства. Это нашло свое отражение уже в первых договорах Руси с Византией, где Нижний Днепр и Северное Причерноморье признавались сферой русинов. О важности Южного Поднепровья для Киевской Руси свидетельствует, в частности, стремление русских князей всегда держать под контролем Олесье – важный стратегический и торговый пункт в устье Днепра. Очевидно, под контролем Киева находился

и другой стратегически важный пункт – остров Хортица, который служил местом собирания русских войск перед походами против кочевников. Власть киевских князей распространялась на население Южного Поднепровья, а контроль над Днепровским торговым путём всегда находился у киевских князей. Оседлое население в Южном Поднепровье, несмотря на количественные колебания, проживало постоянно, что находит подтверждение в непрерывности существования жизни на ряде поселений с IX до XIV века, а также преемственности ряда особенностей материальной культуры, что отразилось в домостроении, погребальном обряде и керамическом комплексе. Основой хозяйства оседлого населения служило земледелие, а также скотоводство. Существовали разные промыслы, особенно значительную роль играла рыболовля. Сельским хозяйством занимались на всех поселениях. Ремесленное производство было развито только на отдельных поселениях. На них занимались плавкой и обработкой железа, изготовлением различных изделий из цветных металлов, камня, кости. Значительных успехов достигло гончарное производство. Особенно широкое развитие ремесла на отдельных памятниках отмечено в XII – первой половине XIII века. Хозяйство в основном было натуральным. Большинство необходимых в повседневной жизни изделий население Южного Поднепровья изготовляло само. Домашний характер имело изготовление различных мелких предметов из дерева, кости, камня, прядение, ткачество. Однако некоторые виды производства – плавка и обработка железа, обработка цветных металлов, изготовление крупных изделий из камня – сосредотачивались в руках отдельных специалистов-ремесленников. Центры, где ремесленная деятельность получила значительное развитие выделяются на основе картографирования. Большинство их функционировало в XII–XIII веках. Эти же поселения играли значительную роль и в торговле, что подтверждается наличием на них большого количества привозных изделий. К этим большим поселениям с развитым ремеслом и торговлей – торгово-ремесленным центрам – тяготели более мелкие поселения. В этническом составе населения славяне преобладали. Антропологи отмечают также наличие небольшого количества оседлых аланов (ираноязычные аланы компактно обитали в лесостепном Подонье, Северном Приазовье, на Нижней и Средней Волге, а также на Северном Кавказе [Бубенок 1997; Бубенок 2004; Бубенок 2011]). Материальная культура оседлого населения Южного Поднепровья XII – первой половины XIII веков очень близка киеворусской. Наблюдается единство в способе домостроительства, в погребальном обряде, керамическом комплексе, орудиях труда и наборе украшений. Последний почти полностью совпадает с киеворусским. Глиняная посуда в подавляющем большинстве случаев тоже имеет аналоги в Среднем Поднепровье. Много общего в наборе сельскохозяйственных орудий, причем не только в типологии и размерах, но и в технологии их изготовления. Та же картина – и при сравнении различных ремесленнических инструментов. Влияние кочевников прослеживается только в некоторых типах украшений и оружия. Взаимоотношения оседлого славянского населения с кочевниками в основном носили мирный характер. Об этом свидетельствует отсутствие искусственных укреплений в Южном Поднепровье. Основой мирных отношений, очевидно, служили взаимовыгодные экономические связи. Однако во время прихода новых орд оседлое население вынуждено было отступать в более безопасные районы, к тому же оно принимало сильное участие в междоусобицах, которые сотрясали Русь и степные земли.

Тесные экономические и политические отношения соединяли оседлое славянское население региона с Русской державой, для которой Южное Поднепровье имело огромное стратегическое и экономическое значение. Оно, вероятно, предоставляло помощь при продвижении торговых караванов и продвижении русских дружин. Кочевники воспринимали более высокую культуру славян и заметного влияния на неё не оказали. Оседлое население тяготело к Киевской Руси. В свою очередь, оно представляло собой форпост Руси в степи и играло значительную роль в торговых отношениях [Козловский 1992].

Точно так же не принадлежали половцам Тмуторокань, русские города Посулья, Сурож, Корсунь и земли Поволжья. Тмутороканское княжество служило для Киевской Руси стратегически важным форпостом в Северном Причерноморье и опорным пунктом русского продвижения в Приазовье и на Северный Кавказ, начатого Игорем и Святославом. Но вместе с тем создание на Тамани русского княжества способствовало и росту самой Тмуторокани, ставшей в XI веке значительным торговым пунктом Юго-Востока. Именно в XI веке, как убедили археологические исследования относительно недавнего прошлого, Тмуторокань стала значительно населеннее, чем в предшествующий период, хотя материальная культура – керамический комплекс, жилища со стенами из самана на каменном основании – продолжала носить, очевидно, местный характер, свидетельствуя о влиянии на пришлое славянское население аланов [Якобсон 1964, с. 77]. На Таманском полуострове на XI век приходится демографический взрыв, когда число сельских поселений не только не уменьшается по сравнению с хазарским временем, но и существенно увеличивается. И хотя многие из этих поселений прекращают свое существование в первой половине XII века, археологические исследования показывают, что и на Таманском полуострове, и в Приазовье в середине XII века, да и позже, жизнь продолжалась [Волков 2003, с. 108–114]. Арабские источники середины XII века описывают Тмуторокань как древний город с множеством жителей, крупный процветающий торговый центр, на ярмарки которого съезжались купцы из разных стран. В подчинении у правителей Тмуторокани была большая округа. Они славились мужеством, смелостью и воинственностью, наводя страх на соседей. Город окружали возделанные пашни и виноградники, богатые села. О его подчинении половцам нигде не говорится [Грушевский 1905, с. 508, 512; Насонов 1940, с. 97; Якобсон 1964, с. 78; Коновалова 1995, с. 63–66]. Отсутствие на Тамани византийской монеты XII века тоже бросается в глаза [Каждан 1965, с. 289]. Во второй половине XII века Византия, судя по договорам с генуэзцами, рассматривала Тмуторокань, наряду с Русью, как опасного конкурента в торговле, с которым коммерческим партнерам запрещалось иметь дела [Полканов 1929, с. 60; Насонов 1940, с. 97; Якобсон 1964, с. 166, 170; Каждан 1963, с. 96; Shepard 2006, р. 62–63; Jacoby 2007, р. 677; Jacoby 1994, р. 359–360]. Тмутороканцы, судя по византийским источникам, считались тогда дурными и невежественными людьми [Каждан 1963, с. 96]. Ширванские же и грузинские сведения позволяют говорить о военных экспедициях северокавказских русинов в Закавказье и об их коалиции с аланами во второй половине XII века [Дорн, с. 20–31, 388–390, 524–530; Мавродин 1938, с. 39; Гадло 1994, с. 121–123]. В настоящее время нет никаких археологических свидетельств присутствия половцев на Тамани в XII или первой половине XIII века [Захаров 1988, с. 220–221; Чхаидзе 2001, с. 67]. Зато на самом городище найдена русская каменная иконка второй половины XII –

начала XIII веков [Архипова 2009, с. 161–165]. В этот период бродники с Северного Кавказа время от времени принимают участие в политических событиях на Суздальщине, что доказывают и археологические материалы их погребений [Волынкин 1949, с. 56–58, 60–61]. В первой половине XIII века Тмуторокань с окрестными землями все еще представляла собой отдельное княжество, правитель которого проводил самостоятельную политику [Коновалова 1995, с. 66–67; Коновалова 2009, с. 31]. Судя по венгерским источникам первой половины XIII века, её населением являлись преимущественно русины, которые формально исповедовали христианство, но придерживались своих древних языческих обычаев [Аннинский 1940, с. 78, 96]. О таком этническом составе свидетельствует и топонимика Приазовья на каталонских и итальянских портоланах [Талис 1974, с. 88]. Даже во второй половине XIII века, после монгольского нашествия, город был местом оживленной международной торговли [Плано Карпини, Рубрук 1911, с. 66; Матузова 1979, с. 211]. Остатки былой автономии Тмуторокань сохраняла вплоть до первой половины XIV века [Коновалова 1995, с. 67–68; Коновалова 2009, с. 116–117].

В первой половине XIV века, судя по арабским источникам, правители кавказских черкесов, русинов и аланов владели полуавтономное существование, являясь вассалами татар [Тизенгаузен 1884, т. 1, с. 231, 233–234; Полканов 1929, с. 58–59; Поляк 1964, с. 53–54; Мавродин 1938, с. 46; Мавродин 1980, с. 182]. В это же время Тмуторокань всё еще упоминается в списке русских городов [Прицак 2008, с. 107–108]. Через сто лет кавказские русины вместе с черкесами и абхазами, по свидетельству греков, сражались в рядах татарской армии [Иловайский 1882, с. 345]. Подтверждает это одно французское свидетельство начала XV века, по которому русины все еще входили в число северокавказских народностей, наряду с черкесами, лезгинами и аланами [Галонифонтибус 1980, с. 15]. Австрийские источники первой половины XVI века свидетельствуют о сохранении славянского языка и христианского богослужения на нем у подвергнувшегося ассимиляции адыгами населения Северного Кавказа [Герберштейн 1988, с. 59, 182].

Однозначно не было опустевшим и подвластным половцам Посулье. С рубежа X–XI века и до середины XIII века течение реки Сулы и её притоков являлось устойчивой юго-восточной границей Южной Руси со степью, а ныне представленные городищами и Змеевыми валами многочисленные остатки долговременных оборонительных сооружений некогда составляли стройную и постоянно совершенствуемую систему защиты оседлых земледельческих районов от постоянных кочевнических вторжений и набегов. Стратегически важные броды и переправы через Сулу, как и устоявшиеся военно-торговые пути, ведущие вглубь Переяславской земли и в направлении Киева, контролировала группа небольших крепостей, благодаря которым половецкие перемещения на Русь даже изменили свои маршруты. С особой тщательностью укреплялась переяславскими князьями Нижняя Сула – отрезок берега от устья реки до Лубен, перекрывавший стокилометровый степной коридор, протянувшийся от Орели до верховьев Супоя. Даже в начале XII века тут строились новые форты – Желни, Лукомль и другие. Правый берег на этом участке усиливался валами, одно- и двухъярусными эскарпами, связывавшими городища в неразрывную цепь. Приложенные титанические усилия по обороне южных подступов к столице Переяславского княжества дали свои результаты. Половецкие ханы всё реже пытались прорваться к Переяславу напрямик. Они вынуж-

дены были использовать для своих целей окружные пути через Верхнее Посулье и поудайские переправы. К началу XII века Сулу, по мнению археологов, нельзя уже рассматривать как крайний или внешний рубеж государства. Её функции переходят к более южным рекам Руси – Пслу, Ворскле, Орели, где возникают русские сторожевые заставы, поселения бродников и иноэтнических наемников. В первой половине XII века на Посулье летописями засвидетельствован институт посадничества. Земледельческое население за пределами посульского укрепленного района научилось не только выживать в условиях постоянной внешней опасности, но и производить достаточное количество продукта, необходимого для дани своей знати и княжескому посаднику. Об этом говорит наличие городищ и открытых поселений с культурными отложениями указанного времени не только вдоль основных левых притоков Днепра к востоку от Сулы, но и по берегам впадавших в них речушек. В некоторых случаях поблизости от них располагались огромные могильники, насчитывавшие от нескольких десятков и до нескольких сотен, а то и тысяч погребений. Это свидетельствует об устойчивой длительной оседлости обитателей бассейна Сулы. Развитие городской жизни является определенным показателем степени заселенности и освоения этой территории. Вплоть до середины XII века активно строятся укрепленные комплексы, часть из которых связана с охраной пограничной линии, а часть – с защитой и заселением внутренних районов Посулья. Судя по археологическим данным, местные обитатели, соседствовавшие с аланами, придерживались как христианства, так и язычества. Керамика и металлические изделия позволяют подтвердить функционирование русских городищ во второй половине XII – первой половине XIII века. Их строительство несколько сокращается, но на участке Верхней Сулы, находившемся под эгидой новгород-северских князей, всё еще предпринимаются значительные оборонные мероприятия. Посульская граница стала одним из наиболее надёжных рубежей киеворусских земель [Коринный 1992, с. 75–76, 116, 138–140; Моргунов 1996; Моргунов 1998; Моргунов 2003; Моця 2007, с. 61–70; Сухобоков 2012, с. 291–292; ПСРЛ 1846, с. 133].

Начиная с IX века, русины были обычными обитателями в Крыму, в частности, в Херсоне [Грушевский 1905, с. 514; Яacobсон 1964, с. 55, 163]. Между Херсоном и Русью существовали торговые связи, херсониты часто ездили в Русь, видимо с целью коммерции, а кроме этих поездок, они поддерживали контакты с русинами в устье Днепра, где существовало поселение херсонских рыболовов и тоже мог происходить торговый обмен [Яacobсон 1964, с. 58; Богданова 1991, с. 77–78, 111]. Судя по всему, именно значительным удельным весом русинов среди населения Крыма объясняются попытки русских князей распространить на него свою власть [Грушевский 1905, с. 515]. Уже в X веке вследствие их походов Византия была вынуждена признать политические права Руси в Таврике и в Северном Причерноморье вообще. Её позициям был нанесен ощутимый удар. В последующее время влияние империи в Крыму ощущается все слабее и слабее, зато при раскопках Херсона встречается русское оружие, в том числе бронзовый наконечник меча X века, наконечники ножен конца X – начала XI века, бронзовая булава. Кроме того, в могиле некрополя на западном берегу Карантинной бухты найдено погребение вооруженного русского воина X века [Яacobсон 1964, с. 59–60; Богданова 1991, с. 79]. В XI веке указания летописей и данные археологии, в частности находки печатей, подтверждают то, что усилившая Тмуторокань, державшая в зависимости от себя северо-

кавказские племена, пробовала расширить свою власть на Крым. Восстание против византийского наместника в связи с совершенным им убийством князя Тмуторокани Ростислава – предка галицкой династии, свидетельствует, что последний имел значительное число приверженцев в Херсоне [Грушевский 1905, с. 510–511; Shepard 2006, р. 33, 51–52, 56–59; Мавродин 2002, с. 204–205]. Это и последующие восстания, опрокинувшие, хотя и временно, византийскую власть в городе, называют, с одной стороны, на шаткость её, а с другой – на значение Тмутороканского княжества, являвшегося в то время наиболее устойчивой и реальной силой в Крыму [Якобсон 1964, с. 77]. Во второй половине XI века отмечается установление торговой связи половцев с Херсоном, куда они могли сбывать продукты своего скотоводческого хозяйства и особенно рабов – тот полон, который составлял чуть ли не основную цель их набегов на русские земли. Половцы поэтому были на первых порах столь же заинтересованы в Херсоне, как до них печенегы [Якобсон 1964, с. 78, 166]. В XII веке, особенно во второй его половине, связи Херсона и всего Крыма с Византией ослабли. Империя даже формально отступилась от большинства своих крымских владений [Якобсон 1973, с. 95; Якобсон 1964, с. 60, 80–81]. Следует думать, что город постепенно перешел под контроль русинов. Очевидно, именно это способствовало приливу земледельческого населения и развитию экономики полуострова. Именно в XII–XIII веках ожили и росли сельские поселки, ожили и развивались старые поселения и города, такие, как Эски-Кермен, Чуфут-кале, Мангуп. Плодородные долины юго-западного Крыма со множеством источников постепенно густо заселились, о чем свидетельствуют многочисленные руины селений с прискальными постройками, широких мощеных дорог, каптажи источников, остатки развитой системы ирригации с глиняными водопроводами и одичавшие культурные растения, часто встречающиеся среди нынешних лесных зарослей. Половцы не нарушали эту фактическую независимость Херсона и его Климатов от Византии, находки кочевнических вещей в городе единичны. В XII–XIII веках, как и в предшествующий период, Херсон занимал господствующее положение по отношению ко всем княжествам и замкам западного Крыма. Для всей юго-западной части полуострова он оставался не только единственным портом, но и ближайшим и, по сути, единственным рынком сбыта сельскохозяйственной продукции и ремесленным центром, о чем свидетельствует и археологический материал. В кузнечных мастерских города, помимо массового изготовления рыболовного инвентаря, производились и земледельческие орудия – сошники, серпы, косы, мотыги и т.п., находившие себе сбыт как в ближайших окрестностях и поселениях юго-западного нагорья, так, по всей вероятности, и севернее – в округе Евпатории, где в это время возобновилось производство зерна. В херсонской керамике проявляются культурные связи с Киевской Русью, в то же время амфоры херсонского производства в XII – первой половине XIII века встречаются порой даже на сельских поселениях Черниговщины, херсонский поливной красноглиняный кувшин XIII века найден в Киеве. Напротив, в Херсоне обнаружено несколько десятков овручских шиферных пряслиц, русские керамические изделия типичной формы и техники изготовления с характерным орнаментом и клеймами на дне, в том числе горшки, аналогичные приднепровским, корчажец киевского типа, наконечники ножен мечей, серебряные гривны, костяные рукоятки ножей, пластинки для гребня, золотые украшения, в том числе крупное височное кольцо, многочисленные бронзовые энколпии,

кресты с русскими надписями, цепи, датируемые XI–XIII веками. Исследователи давно отметили факт широкого распространения характерного для русских сосудов орнамента на гончарных изделиях корсунских мастеров, начиная с X–XI веков вплоть до XIII века, когда эта орнаментация идет резко на убыль и почти исчезает. Херсон в XII–XIII веках оставался все еще многолюдным городом, самым большим в Крыму. Здесь, помимо греков, жили армяне, хазары и аланы. Крымские аланы, согласно византийским источникам, населяли также ближайший к Херсону район, во главе их стояли местные князьки, успевшие, в противоположность основной массе алан, принять христианство. Судя по энколпиям, крестам, сосудам со славянскими надписями и другим археологическим находкам, в самом городе существовала к середине XIII века большая русская колония, возможно, занимавшая отдельный квартал [Веймарн, Стржелецкий 1952, с. 99; Якобсон 1958, с. 116–128; Якобсон 1964, с. 80–103, 166–167; Пиоро 1990, с. 160; Богданова 1991, с. 79–80, 111, 113, 126, 135, 148; Веремейчик 2004, с. 398; Алемань 2003, с. 313–317; Бубенок 2004, с. 190–194]. В середине XIII века города и замки южного Крыма уже платили половцам дань [Плано Карпини, Рубрук 1911, с. 68]. Географические названия на западном побережье Крыма, содержащие указания на присутствие русинов, встречаются на упомянутых выше портоланах [Талис 1974, с. 88, 97].

В Судак в восточной части Таврики уже в середине X – середине XI века в погребениях и заполнении жилого дома попадают керамические писанки киевского производства. Материальная культура города этого времени изобилует разнообразными другими находками киеворусского происхождения, иллюстрирующими самые разноплановые направления связей. Это шиферные пряслица, происходящие из жилых домов, хозяйственных помещений и культовых объектов, костяные пуговицы, стеклянные бусы, нателный ромбовидный крест-медальон из серого шифера, обнаруженный в погребении и имеющий прямые аналогии в русских древностях. На фрагменте ручки крупной амфоры выявлено кириллическое граффито. Особо следует выделить уникальную пока для Юго-Восточного Крыма находку серебряной шестиконечной гривны киевского типа, использовавшейся, по мнению большинства специалистов, только для крупных государственных торговых операций. Обнаружена она была во время подводных исследований в Судакской бухте, и ее связь с деятельностью порта несомненна. К концу XI века этот город выделился как средоточие торговых операций. Найдены в порту Сутдеи и свинцовые печати-моливдовулы упомянутого в поэме деда Игоря – князя Тмуторокани Олега Святославича. Там же обнаружена печать еще одного тмутороканского князя Давида Игоревича. Уникальный по количеству и разнообразию комплекс печатей позволяет ставить вопрос не только об экономических связях Юго-Восточного Крыма и Тмуторокани, но и об определенной политической зависимости этой территории полуострова от княжества. В XII веке Судак уже успел приобрести значение важного, если не основного торгового центра Таврики. Постепенно торговое значение Херсона перешло к нему [Майко 2004, с. 221; Майко 2009, с. 311–318; Майко 2010, с. 45–47; Якобсон 1964, с. 78]. Судак в конце XII – начале XIII века, согласно арабским источникам, стал местом торговли иностранных купцов с половцами, а предметом её служили рабы и северные меха [Тизенгаузен 1884, с. 26]. Тем не менее, говорить о подчинении города кипчакам не приходится. О постоянных торговых сношениях Малой Азии с половцами и русскими в начале XIII века, осуществлявшихся через

Судак, рассказывают и другие восточные источники [Якубовский 1928, с. 66; Полканов 1929, с. 51–58; Якобсон 1964, с. 78]. По сообщению фламандского источника, именно здесь осуществлялась торговля между купцами из Руси и купцами из Малой Азии и в середине XIII века [Плано Карпини, Рубрук 1911, с. 66]. На присутствие русского населения указывают энколпии и иконка киевского производства конца XII – начала XIII века, а также другие русские вещи [Полубояринова 1978, с. 126]. Благодаря наладившимся международным торговым связям Судак в XIII веке стал относительно большим торговым городом. В нем встречались самые различные этнические элементы: помимо основного греческого христианского населения, вероятно, занимавшегося, как и позднее, ремеслами, здесь постоянно жили армянские, аланские и русские купцы [Якобсон 1964, с. 79; Бубенок 2004, с. 194–197]. Примечательны и рыскающие в окрестностях города дружины русских князей. В первой половине XIII века существуют известия о богатых русских колониях Крыма и Азовского побережья. Ввиду прихода монголов многие русские купцы и богачи из Судака и других городов, согласно арабским источникам, бежали на кораблях по морю в Малую Азию. Население победнее укрылось в юго-западном нагорье [Тизенгаузен 1884, с. 26, 27]. Фигура русского купца – торговца северными мехами – стала в Судаке в XIII веке, по-видимому, обычной, судя по фламандскому источнику [Плано Карпини, Рубрук 1911, с. 67]. Меха эти были, несомненно, русского происхождения. Они доставлялись в Судак старым Греческим путем, шедшим по Днепру, а затем Черным морем, или Залозным путем, шедшим также по Днепру, а затем направлявшимся в Крым степью через Перекоп. Это были древние, проторенные дороги русских караванов. Русские князья подолгу стерегли важнейшие пункты этих путей – места сборищ русских купцов [Якобсон 1964, с. 79]. Меха были не единственным предметом торговли. Согласно тому же фламандскому источнику, со всей Руси на соленые озера около Судака ездили за солью [Плано Карпини, Рубрук 1911, с. 68].

Даже через несколько десятков лет после монгольского нашествия территории от Судака до Перекопа были населены преимущественно русинами, которых всё время упоминает фламандский источник второй половины XIII века. Русинов было очень много, они исповедовали христианство и необычайно рьяно и упорно сопротивлялись татарским обычаям [Плано Карпини, Рубрук 1911, с. 83–84], что само по себе свидетельствует о том, что это было коренное население Поморья, а не какие-то переселенные невольники [Грушевский 1905, с. 514–515]. В арабских источниках также есть сведения о русской колонизации в Крыму во второй половине XIII века. Так, по сообщению послов египетского султана, город Солхат (Старый Крым) в это время населяли половцы, русины и аланы [Тизенгаузен 1884, с. 63; Мавродин 1938, с. 40; Поляк 1964, с. 38; Якобсон 1964, с. 105; Якобсон 1973, с. 106]. Судя по сообщениям арабских авторов, во второй половине XIII века представители этих трех народов вообще являлись населением Крымского полуострова, причем обитали они там, очевидно, примерно в равном количестве [Тизенгаузен 1884, с. 192]. В конце XIII века жители Судака, как свидетельствуют летописи, всё ещё поддерживали связи с Галицко-Волынским княжеством [ПСРЛ 1871, с. 605; Салмина 2004, с. 177].

Грузинские литературные памятники конца XII–XIII веков указывают на русские поселения на Волге [Тресков 1963, с. 250]. Согласно арабским источникам, во

второй половине XII века Нижняя Волга и Приволжская возвышенность пребывали во власти русинов, причем не из Киева, а из того же Галицко-Волынского княжества. Русины, населявшие эти земли, поддерживали связь с Галицией, а также с родственным им русским населением степей и соседствовали у берегов Каспия с местными аланами [Поляк 1964, с. 38, 44–46]. Если автор поэмы действительно был выходцем из Галицко-Волынского княжества, то он не мог не знать этих земель и уж тем более считать их утраченными. Таким образом, выдвигавшиеся ранее истолкования данного выражения противоречат реальному положению вещей.

Возможно, целесообразно рассматривать его как ориентализм, перевод с неизвестного нам языка, где оно имело свое специфическое значение и откуда его усвоили. Однако исследования возможных ориентализмов в «Слове» давно превратились в бессмысленное копошение в тюркских языках, откуда один за другим добываются термины, в какой-то мере фонетически схожие с употребленными. Такой подход объективно ведет к обесцениванию востоковедческих штудий, замыканию их в рамках только одного направления и дальнейшей политизации.

Допустимым и исторически обоснованным могло бы быть обращение к данным североиранской традиции, носителями которой были ближайшие соседи и союзники русинов – аланы, предки современных осетин. Тем более, что соответствия некоторым гапаксам поэмы там уже обнаружены. В частности, в осетинском нартовском эпосе, который восходит к скифо-сарматским временам, отмечено синее вино (с'æх араг) [Абаев 1990, с. 540]. Важно, что в Осетии, если человек не устраивал вовремя поминки, то каждый мог упрекнуть его в том, что его мертвые едят траву, не имея священного хлеба, черного пива и синего вина [Памятники 1992, с. 371; Гатиев 1876, с. 11]. И сопутствующий последнему в описании великокняжеского сна обычай сыпать на лоно покойника жемчуг из колчанов тоже находит себе параллель в погребально-поминальной обрядности древних ираноязычных кочевников степи [Толль 1936, с. 300; Набоков 2004, с. 98]. Сам сон великого князя Святослава Всеволодовича рассматривают как четкое описание обрядов, совершаемых над умершим князем в Киевской Руси. Своим походом в степь молодые князья Игорь и Всеволод собирались «похитить» славу старого Святослава. Возможно, эти подозрения властолюбивого князя явились поводом для него увидеть во сне жестокую картину собственной смерти и последующего приготовления тела к погребению. По мнению некоторых исследователей, сон содержит указание на бальзамирование тела князя [Степанов 1978, с. 149]. Это тоже имеет прямые корреспонденции в погребальном обряде ираноязычных степняков, прежде всего скифов. Скифские правители исполняли, помимо прочих, ритуальные и культовые функции, их власть носила сакральный характер и санкционировалась свыше. Пышные похороны и поминки были вызваны особым почитанием умерших вождей, верой скифов в их могущество, продолжающееся и после смерти [Бессонова 1983, с. 65]. Обряд бальзамирования трупов царей, как и особый культ царственных мертвецов, о котором имеются отрывочные данные, был воспринят у скифов западными иранцами. Сохранение тел царей, возможно, было связано с представлениями о царственной благодати-хварэна, обитающей в гробнице царя ко благу его преемников и всех людей вообще [Бойс 1987, с. 65–66; Бабаева 1995, с. 88; Мейтарчиян 2001, с. 60–61, 96].

Там же, во сне Святослава Всеволодовича говорится о том, что вороны, клевавшие распятого готами древнего князя Буса, от галицкого города Плеснеска и

дебри Кисани несутся дальше на юг, «къ Синему морю». «Синее море» – обозначение Черного моря как географическое название. Оно встречается в поэме неоднократно, причем иногда в контекстах, не оставляющих сомнения в географической точности: «Обида... всплескала лебедиными крылы на Синѣмъ море у Дону плещучю», «се бо готьскія красныя дѣвы въспѣша на брезѣ Синему морю», «лелѣючи корабли на Синѣ морѣ». Топоним «Синее море» является калькой скифского названия Черного моря (αἴθρι-, осетинское дигорское æxsīn ‘темно-серый’, ‘темно-синий’), которое было заимствовано древними греками и сохранено в греческом названии Черного моря Πόντος Ἀζεῖνος ‘Темно-синий Понт’. Впоследствии греки переделали ἄζεινος, осмыслявшееся ими как ‘негостеприимный’, в εὐζεινος ‘гостеприимный’: Πόντος Εὐζεινος. Скифским заимствованием является также адыгское Аһуп, Аһупə ‘Черное море’, ‘бог Черного моря’. Помимо скифского и осетинского, слово широко представлено в других иранских языках: хотано-сакское āššaina, āšāna, āšem, согдийское ‘ys’un’u, ‘ys’unh, ‘ys’un’k, йидга axšIn, пушту šin, в женском роде šna, ваханское uiš, таджикское диалектное xing, шугнанское, рушанское, хуфское, бартангское xīn, сарыкольское хеуп, язгулемское šin, ормури šin, ормури логарское xīn, канигурамское šin, курдское šin, hešin, персидское хаšīn, хаšēn, авестийское axšaēna, древнеперсидское axšaina, пехлевийское axšēn, xšēnēn, хаšēn, zray-i-Хаšēn ‘Черное море’ [Абаев 1949, с. 21, 38, 158; Абаев 1958, с. 220–221; Vasmer 1923, S. 20–21, 60; Фрейман 1930, с. 647–651; Герценберг 1965, с. 36, 137; Bailey 1979, с. 12, 26–27, 346; Пахалина 1975, с. 299; Бонгард-Левин, Грантовский 1974, с. 23–24; Мартынов 1983, с. 52; Орел 1986, с. 108; Салманов 1992, с. 84; Gharib 1995, p. 27; Кумахов, Кумахова 1998, с. 71–74; Morgenstierne 1974, p. 102; Стеблин-Каменский 1999, с. 427; Цаболов 2010, с. 324; Расторгуева, Эдельман 2000, с. 284–286; Шапошников 2007, с. 286; Juan-Galan 2010, p. 247; Чёнг 2009, с. 237]. Это наследие северноиранской гидронимии, сохранившееся в местах прежнего обитания скифов, сарматов и алан. Весьма часто звучит в поэме редкий для всей киеворусской и вообще древней и средневековой литературы эпитет «синий». Обозначения этого цвета нет ни в Библии, ни у Гомера. Овидию и Вергилию фиалки казались чёрными. За неимением собственного слова для обозначения синего цвета византийцы пользовались искусственным оборотом «персидский цвет». Нет упоминаний синего цвета даже в очень позднем Коране. А вот древний и кочевой Восток пользовался синими и голубыми красителями, любил их оттенки, разве что кроме глубокого тёмно-синего, цвета траура в иранском мире. Как раз это траурное ощущение неотвратимости грядущего рока призваны в поэме передать цветовые эпитеты. Становится явным желание выделить образ «Помория» как синего вообще. Причерноморье прозывалось синим краем задолго до половцев, еще в раннескифскую пору и, видимо, значительно раньше. Вот куда через сарматское и аланское посредством уходят глубинные истоки вдохновения автора поэмы [Лелеков 1978, с. 147; Омархали 2005, с. 64–65, 154–155]. Упомянутое в поэме прозвище галицкого князя Ярослава – Осмомысл – тоже находит точное соответствие в скифском именовании: Ὀκταμυσαδής [Наливайко 2001, с. 75–77].

Точно так же и в ситуации с вещим Бояном, который, помимо превращений в волка и орла, «растѣкашется», то есть убегает «мыслию по древу», следует отказаться от конъектур и примкнуть к неожиданной и блестящей этимологии, согласно которой «мысль» поэмы продолжает особое славянское *myslь (лишь омонимичное *myslь ‘мысль’), которое родственно осетинскому mystulæg ‘ласка’, происхо-

дящему из скифского языка [Абаев 1965, с. 28, 38, 123, 129–131; Абаев 1949, с. 50; Трубачев 1974, с. 26; Журавлев 2005, с. 208]. Этот ловкий и быстрый в движениях зверек занимает довольно важное место в фольклоре осетин, с ним связаны обряды и поверья, в том числе и представления об оборотнях. В нартовском эпосе хтонический изобретатель струнного инструмента Сырдон, спасаясь бегством от врага, превращается в ласку и удирает в подземный мир мертвых, посредником с которым он выступает [Абаев 1973, с. 143; Чочиев 1996, с. 9–13; Гусалов 1987, с. 70–71; Ирон 2007, ф. 86; Мальсагов 1969, с. 276–277; Мальсагов 1970, с. 68, 70; Дакхильгов 2012, с. 557, 559–560; Вольная 2002, с. 113; Алироев, Орлов 1978, с. 12; Далгат 1972, с. 146–148, 422].

Параллели с североиранской мифологией будут особенно очевидны, если учесть, что здесь упомянуто не простое дерево, а мировое дерево, отражающее космологические представления язычников. Первым известным воплощением таких представлений на территории Украины является фигура скифского бога-творца на бронзовом навершии из урочища Лысая Гора близ Днепропетровска. Очень похожее древовидное навершие было найдено в склепе представителя скифской знати середины V века до н.э. на территории античного города Никония возле села Роксоланы Овидиопольского района Одесской области, а фрагмент такого же – в насыпи кургана у села Марьяновка Новомосковского района Днепропетровской области. Центральный ствол сливается с фигурой мужского итифаллического божества, от основания ствола отходят четыре ветви с идущими по ним фигурками четвероногих животных. Это изображение мирового дерева со всеми присущими ему атрибутами, известными в индоевропейской мифологии. Центральная фигура – несомненно, бог-творец, бог неба, громовержец, божество плодоносящих сил природы. Над головой его праобраз – орел, ставший его символом. Хищные птицы, сидящие на ветвях – подчиненные. Животные на ветвях, скорее всего волки, – его помощники. На цепочках, воплощающих льющисся с неба струи дождя, подвешены колокольчики,



1. Скифское ритуальное навершие из урочища Лысая Гора вблизи города Днепропетровска (Украина). Бронза. Середина V века до н.э.

подвески в виде полумесяцев и круглые, символизирующие, несомненно, гром и небесные светила. Такое толкование скифских наверхий подтверждается мифологическими параллелями. В индоевропейской мифологии центром сакрализованного четырехугольного мира выступает мировое дерево, с которым связан обширный комплекс шаманских представлений о божестве, заполняющем собою вселенную. На этом дереве находится бог грозы, поражающий змея у корней дерева. В то же время божество на дереве обладает пророческими, вещими функциями – обычно это первоучитель колдовства, первый шаман (например, скандинавский Один). В развитых пантеонах этот образ более всего соответствует верховному божеству, творцу богов и людей, семантическим эквивалентом которого является орел, обитающий на мировом дереве. Он, как властелин птиц, сам выступает нередко в роли творца вселенной, первоучителя колдовства, врачевания, первого шамана или же родоначальника и творца всех шаманов. В Авесте священный орел обитает на космическом дереве, которое именуется деревом всех исцелений. В нартовском эпосе гнездо орла также находится на верхушке мирового дерева, растущего в царстве мертвых, то есть корнями уходящего в нижний мир. Композиция наверхия с Лысой Горы отражает сравнительно поздний этап развития этого образа, когда хозяин мирового дерева мыслился в основном антропоморфным, а орел представлялся его символом и двойником [Бессонова 1983, с. 42; Акишев 1984, с. 24; Мороз 1977, с. 66; Таказов 2012, с. 140–141; Ильинская 1967, с. 298–299; Метелкин 2006, с. 55]. В свою очередь ласка в мифологии осетин являлась властелином над мышами и другими мелкими хтоническими зверьками. Поэтому ей поклонялись. Такие же представления существовали о ласке у таджиков, ваханцев, шугнанцев, бартанцев, рушанцев, язгулемцев, ишкашимцев, татов, йидга, кховарцев и шина [Абаев 1973, с. 143; Йеттмар 1986, с. 295; Туаллагов 2001, с. 185; Чочиев 1996, с. 15–16; Семенов 2005, с. 129–130; Семенов 2009, с. 313–314; Стеблин-Каменский 1999, с. 235]. В таком случае формула Боянова тройственного превращения истолковывается как шаманское путешествие певца, его «растѣкание», то есть бег по мировому дереву, по трем сферам космоса: в образе орла (символа неба) – под облаками, в образе волка (символа земли) – по земле, в образе ласки (символа подземного мира) – вниз по стволу мирового дерева. Именно эти или очень близкие к ним зооморфные образы в фольклорных и эпических сказаниях о мировом дереве представляют три сферы мироздания [Потебня 1914, с. 229; Иванов, Топоров 1973, с. 76–77; Шарышкин 1976, с. 16, 18, 19; Мороз 1977, с. 65–66, 71–72; Евсюков 1988, с. 144–146; Журавлев 2005, с. 207–208; Бутанаев 2006, с. 151] и единственно возможны в данном контексте. Трехуровневая модель мира, связь внутри которой осуществляет дерево, является отличительной особенностью осетинских религиозно-мифологических воззрений, фольклора и этнографии [Таказов 2012, с. 137, 139; Цхурбати 2005, с. 123–129, 137; Салбиев 2013, с. 134, 138, 214–215]. В целом этот комплекс идей находит аналогии в шаманских культах. Такое толкование образа Бояна подтверждается тем, что и в других фрагментах поэмы он выступает как обладатель сверхъестественных способностей («вѣщій»), как шаман, волхв, основной функцией которого является посредничество между людьми и сверхъестественными силами – богами и духами.

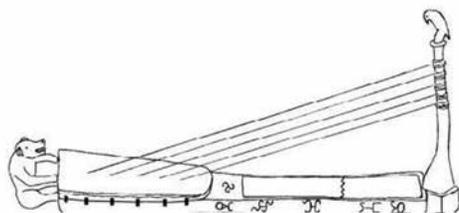
Специфика идеологии, продуктом которой является шаманизм, обуславливает синкретичность фигуры шамана как сакрального лица. Он сочетает в себе самые различные функции – жреца, прорицателя, колдуна, знахаря, создателя и

рассказчика сказаний. Часто шаманы являются главными хранителями устного эпического творчества. Со временем происходит специализация разных сторон духовной культуры: появляются профессиональные священнослужители, предсказатели, сказители, а затем и поэты, каждый из которых несет в себе груз освященных традицией пережитков, свидетельств глубокой древности [Евсюков 1984, с. 88; Элиаде 1998, с. 32]. В нартовском эпосе осетин Сырдон, изобретатель музыкального инструмента и одновременно первый поэт, находясь на вершине дерева, может обозревать все три сферы мироздания, видеть дела богов и людей. Его признают всезнающим (*æppætzonæg*). Именно ему принадлежит честь дать имя некоторым будущим славным воинам. Сей живущий на окраине селения рапсод мудр, но лукав и коварен, часто использует во зло магическую хитрость, строит козни героям, похищает у них скот. В большинстве сказаний он беден, но в некоторых версиях эпоса, наоборот, самый богатый, ему принадлежат неисчислимые стада. Его главное оружие – это язык, острый, ядовитый и беспощадный. Это сеятель раздоров и вражды, зачинщик и подстрекатель ссор, оборотень, имеющий многочисленные связи с нижним, подземным миром, посещающий его и даже изредка признающийся одним из его богов. Связан он и со смертоносной, карающей силой земли. Иногда этот культурный герой, обладающий внешним сходством с диким зверем, признается рожденным, как и враждебный ему солярный витязь Сослан, от камня. Из-за происхождения от хтонического змееподобного демона вод или оказавшегося на берегу реки дьявола витязи не принимают его в свое общество, считают чуждым и лишь после создания им струнного инструмента ситуация меняется. За певцом признано право быть рядом с воинами, служить их славе. В эпосе прямо сказано, что песни слагает именно он. Стоит ему выяснить новые факты – он определяет их достоинство, нравственную и моральную значимость, чтобы включить в эпическую песнь. Он же напоминает воинам о долге кровной мести, показывает глубину нравственного падения недругов. Летописец, блюститель нравов и морали, он сделал оружием слово и музыкальный инструмент – стать признанным героем можно было только став воспетым, только воспетое делалось престижным. Прославление героев битв и их щедрости сочетается с высмеиванием всего остального [Нарты 1989, с. 188–191, 195, 198, 204, 207, 212; Чочиев 1996, с. 9–25; Мелетинский 1957, с. 58–60; Мелетинский 2004, с. 353; Абаев 1965, с. 98, 100–101; Абаев 1990, с. 193, 196–197; Абаева 1978, с. 43; Чибиров 1984, с. 48, 50, 54, 88; Чибиров 2008, с. 34, 52, 55, 59, 72, 105; Дзиццойты 1992, с. 77; Туаллагов 2001, с. 104, 160–162, 165–169; Кочиев 1998, с. 222, 235; Сокаева 2011, с. 71; Салбиев 2013, с. 10–11, 16, 18; Вьель 2003, с. 68; Кристольт 2003, с. 153; Дюмезиль 1976, с. 92–94, 103, 108–109, 111, 128; Дюмезиль 1990, с. 16, 42, 65, 73, 76, 171, 194, 205; Далгат 2004, с. 58–59; Цагараев 2000, с. 254–258, 264, 276]. «Смысленный» Боян, воспевавший войны, в поэме называется потомком хтонического змееподобного божества Велеса, связанного со скотом, дикими животными, водой, клятвой с помощью земли, камнями, загробным миром, и отождествленного позже в балто-славянской перспективе с чертом. Посвященные Велесу святилища сооружались возле рек на окраинах городов. Боян помнит усобицы прошлого, он способен при помощи своего красноречия «ущекотати плъкы», то есть заставить правителей начать войну, его характеристики князей порой резки, саркастичны и безжалостны.

Боян воспевает походы князей, «свивая славы обаполы сего времени», то есть соединяя былое с грядущим, а его музыкальный инструмент наделяется сверхъестественными свойствами. Щипковый перебор струн его вещими пальцами сравнивается с напусканьем соколов на стадо белых лебедей, дабы та, которую настигли первой, пела песнь князьям. Этот образ находит соответствия в славянском свадебном фольклоре, где в образе хищной охотящейся птицы, как правило, сокола, представлялся жених, а в образе добычи-лебедушки – невеста. Струны – живые. Сам Боян во время пения порхает по мировому дереву, превратившись в соловья. Злорадно предрекает он бедствия враждебным правителям. Осетинский же эпический создатель струнного инструмента, даже будучи принят в среду воинов, тоже остается больше похож на жреца, шамана. Он превращается в случае необходимости в ласточку, синицу, поднимается в небо, способен определять прошлое и будущее – всё, что было, и всё, что будет, даже пол будущего новорожденного, предсказывает то, что произойдет на расстоянии, в том числе неизбежные несчастья, добывает огонь, дает советы по части принесения в жертву скота, обустройства в доме сакрального центра и знает секреты мироздания. Временами проявление дара предвидения сопровождается злорадством по поводу неизбежности несчастья, о котором другие не подозревают. Сырдону ведомы тайны чисел, которые он, очевидно, и воплотил в своем изобретении. Нартовский эпос дает возможность предположить, что музыкальный инструмент как атрибут жреческого сословия в далеком прошлом сакрализировался, связывался с прорицанием и жертвоприношениями, а исполнение героических песнопений носило сакральную форму. Струнные музыкальные инструменты наделялись у осетин волшебными свойствами – они могли говорить человеческим голосом, звуки их струн возносились к небесам. Инструмент был средством шаманского путешествия певца в мирах. Представления о ритуально-магической роли музыкального инструмента отражалось и на его декоративном оформлении. В традиционной инструменталии осетин струнные выделялись вообще особым богатством декора, несли семиотическую нагрузку. Их деки украшались символами мирового дерева в виде спиральных завитков, исходящих из общего стержня. Существовали инструменты с изображением головы птицы, на некоторых изображениях птиц размещались над струнами. Фигурка орла есть на сарматском музыкальном инструменте конца I – начала II века до н.э. из Ольвии. Сходным образом оформлялись резные консоли горских деревянных храмов. Данные осетинской этнографии показывают, что извлечение звука на струнном музыкальном инструменте соотносилось с сексуальным актом, соединением мужского и женского начала, а также с терзанием хищником своей жертвы, проходившим через всю культуру иранского мира [Дюмезиль 1976, с. 94; Чибиров 1984, с. 25, 137; Туаллагов 2001, с. 96, 162, 168, 170, 201; Кристолю 2003, с. 155–156; Кочиев 1998, с. 222–235; Нарты 1989, с. 237, 241, 477; Олійник 2007, с. 89, 91, 92; Олійник 2006, с. 287–288; Цагараев 2000, с. 264–267, 274–279]. Хотя автор поэмы и отказывается следовать Бояну, тем не менее постоянно к нему обращается. В эпосе народов, у которых бытовал шаманизм, содержатся точно такие же обращения исполнителя, считавшегося избранником высших сил, к своим знаменитым предшественникам – и к реальным лицам, прославленным сказителям недавнего прошлого, и к первому из них – мифическому предку. Едва ли можно сомневаться в том, что такого рода обращения в архаичной эпике и поэме генетически связаны с шаманской традици-



2. Сарматская арфа из античного города Ольвии (Украина) и её реконструкция. Дерево. Конец I – начало II века до н.э.



ей, ведь считалось, что у сказителя во время исполнения эпоса может открываться дар особого видения. Этнографические материалы свидетельствуют, что ни одно шаманское камлание не начинается без предварительного призывания шаманом своих духов-покровителей, с помощью которых он затем и совершает путешествие в иной мир. Значительная их часть – это предки самого шамана или его рода, имеющие власть над природными локусами. Камлающий указывал на то, что он является наследником шамана, младшим братом или племянником нескольких шаманов, обращался за помощью к своему покойному дяде, бабушке, просил бодрости и мужества у умершего деда. Перечислялись все предки и места их рождения. Универсальность этого элемента объясняется фундаментальным положением идеологии традиционного общества: человек может добиться чего-либо исключительно с помощью богов и обожествленных пращуров, следуя их архетипическому поведению. Шаманские обряды сопровождалась рифмованным напевом. Каждый шаман сам сочинял и исполнял свою мелодию. Гимны были индивидуальными, и к шаману приходили люди, чтобы насладиться его пением. Многие народы верили, что стоящий шаман должен быть хорошим музыкантом и сказителем. При этом шамана могли обвинить, что он слаб, если его стихи грубы, а камлание звучит не так сладко для слуха. По мере вычленения функции сказителя из шаманского комплекса место шаманских духов-предков занимали уже не родовые, а профессиональные покровители сказительского ремесла, осмысляемые в качестве его мифических основоположников, легендарных певцов древности, помнящих легендарное первое время, эпоху космического первотворения, у которых исполнители эпоса и просят благословения. К ним обращались с традиционными призывами [Евсюков 1984, с. 86; Мороз 1977, с. 68–70; Функ 2005, с. 19–20, 260–261, 264–267, 338–340, 365–367; Дампилова 2012, с. 153, 163; Кенин-Лопсан 1987, с. 12–13, 69, 80, 147; Кенин-Лопсан 1995, с. 38, 40–45; Кенин-Лопсан 2000, с. 80–81; Кенин-Лопсан 2011, с. 20, 23, 30, 33–34]. При этом у осетин подобные возвания адресовались именно все тому же герою нартовского эпоса Сырдону, который создал струнный инструмент [Гуриев 1991, с. 34–35].

В поэме говорится, что Боян воспевал походы князей в шаманском экстазе – «летая умом под облака..., рища в тропу Трояню чрес поля на горы». У осетин существовало поверье, что души некоторых старых людей, наделенных колдовскими способностями, в том числе умением впадать в транс и прозревать будущее, под Новый год во время крепкого продолжительного сна оставляли тело и осуществляли странствие в таинственную страну верхнего мира, из которой в родную общину могли принести или счастье и урожай, или болезни. Такие полеты были для колдунов небезопасны, поскольку духи мертвых преследовали их, стреляя из луков [Шанаев 1870, с. 28–29; Гатиев 1876, с. 26–27; Миллер 1882, с. 270–272; Чичинадзе 1993, с. 123–124; Алборов 2006, с. 230–236; Чибиров 1984, с. 25–26; Чибиров 2008, с. 34, 37, 378–380; Туаллагов 2001, с. 210–211; Периодическая 1987, с. 101, 141–142; Периодическая 1989, с. 28–29; Яценко 2001, с. 73–75]. Аналогичные экстатические путешествия души в потусторонний мир, в то время, когда человек пребывал в бессознательном состоянии, подобном сну, известны у древних южноиранских жрецов, постигавших таким образом мироздание. В их видениях особенно интересны горы, находящиеся в центре мира [Пехлевийская 2001; Чунакова 2004, с. 12, 15, 27, 35, 44, 47, 63–64, 67, 83, 101, 105, 119, 150, 153, 156–157, 192, 206, 224, 243, 255–256; Алборов 2006, с. 235; Бойс 1987, с. 141; Бонгард-Левин, Грантовский, с. 106–111; Элиаде 2002, с. 282–283; Элиаде 1999, с. 291–293]. У дардов Гиндукуша шаман вторил пению духов-помощников, и его душа возносилась ввысь. Отделившись от тела, она летела над горами и долинами, над чужими странами. В песне шаман описывал свои приключения и злоключения [Йеттмар 1986, с. 290–291; Басилов 1992, с. 11]. У скифов и саков особенности рельефа осмысливались в глобальных мифологических антиномиях: горы – доли, земля – вода. Древние иранцы считали священные горы опорой земли, основой мироздания. Эти представления времени общеиранского единства, специфически связанные с шаманизмом, отражались в скифо-сакском эпосе. При этом, ввиду особенностей системы кочевания, несомненно, актуализировалась мифологема вселенской горы. Шаман посещал её в своих магических странствиях в потусторонний мир, охватывавших иногда степи, реки и леса. Восхождением на гору он достигал центра мира. Жертвенные направления, переправы и дороги, в том числе в самые труднодоступные и отдаленные места земной зоны, вообще были важны во время камлания. Пути, по которым шаман пробирался во владения божеств и духов, лежали в разных мирах. По ним же, согласно таджикским представлениям, приходили и духи. При этом у каждого шамана была своя, предназначенная для него дорога – извилистая, со многими ответвлениями. Сперва он должен был её найти. Некоторые не всем были доступны. Собственно, шаманская дорога, странствования и полет, который часто проходил над заснеженными горными хребтами, выступали устройением мира как исключительно шаманским деянием. Шаманские восхождения или нисхождения по уровням Вселенной были направлены прежде всего на ее упорядочивание. Горные вершины были воплощением мифических мировых гор, соединяющих землю с небом, и путь к ним нес соединяющую функцию, которую считали равнозначной космосвязи по каналу, утвержденному в сверхсакральной точке пространства, в центре космоса, у оси мира – по мировому дереву. Также с древности гора рассматривалась как символ родовых кочевий, почему и становилась местом отправления родовых культов.

У высоких горных хребтов просили хорошую погоду, лучшую жизнь, доброе здоровье. Эти воззрения исторически были связаны с индоиранскими религиозными идеями. Во время камлания шаманы непременно подымались к горам как главным сакральным ориентирам местности. Это были места совершения ритуалов. Духи-хозяева последних часто были покровителями шаманов, в том числе и таджикских, помогая им при камлании и передавая им жизненную силу скота. В шаманских призывах присутствуют обращения к ним, поскольку именно так устанавливалась связь с предками, которые выполняли функции пророков, помощников и хранителей. Сперва упоминались ближние горы, потом дальние, и, наконец, достигалась родовая гора. С экстатического путешествия на гору, подпирающую небо, начинался путь шамана в иной мир, на протяжении которого духи обучали его песням, как вознесение на гору он ощущал и возвращение в мир людей. Там он очищался после пребывания в подземном царстве. К технике шаманского путешествия прибегал и сказитель, отправляясь в мир богатырей, о которых он пел [Косарев 2003, с. 155, 279; Бутанаев 2006, с. 124, 142; Новик 2004, с. 90–91; Потапов 1991, с. 5, 25–27, 137–140; Алексеев 1992, с. 113, 129, 139–141, 143, 152; Blacker 1999, р. 8, 49–50, 60–64, 141, 162, 240, 300–309; Элиаде 1999, с. 146, 157, 162–163, 173, 176, 188–189, 204–206, 212, 217, 223, 242, 265, 267, 286, 289, 302, 327, 332, 356–357, 359; Бонгард-Левин, Грантовский 1974, с. 29–31, 35, 45–55, 62–66, 68, 71–72, 84–86, 104–105, 111; Смоляк 1991, с. 135, 137; Кенин-Лопсан 1987, с. 143, 149; Кенин-Лопсан 1995, с. 40, 194, 229–230, 283–284; Кенин-Лопсан 2002, с. 376; Кенин-Лопсан 2006, с. 92–93; Кенин-Лопсан 2008, с. 144–145; Кенин-Лопсан 2009, с. 259–260; Муродов 1975, с. 100, 109, 113–114; Басилов 1984, с. 62–63, 65, 68, 70, 73–74, 75; Функ 2005, с. 87–88, 101, 106, 110, 181, 331–333, 340–343, 351, 354; Бутанаев 2006, с. 124, 127–128, 132, 134, 137; Дампилова 2012, с. 164; Акишев, Акишев 1981, с. 149; Акишев 1984, с. 21–23, 90]. Войска духов у шаманов таджиков и их соседей, сражавшиеся с врагами, отвечают военной тематике песен придворного певца [Сухарева 1975, с. 51–55, 66–67; Муродов 1975, с. 113–114; Тайжанов, Исмаилов 1986, с. 120–124, 127; Басилов, Ниязклычев 1975, с. 125, 128–131; Басилов 1970, с. 93–117; Басилов 1986, с. 96; Басилов 1992, с. 100, 187, 201].

Цитируемые автором поэмы строки Бояна иногда перекликаются с североиранским эпосом: «Рекъ Боянъ и ходы на Святъславля пѣс(не)творца стараго времени...: «Тяжко ти головы, кромѣ плечю; зло ти тѣлу, кромѣ головы» [Слово 1950, с. XLIV, 49]. Несомненно, речь идет о прошедшем жизнь в постоянных походах великом князе Святославе Игоревиче, которого убили печенег и сделали из его головы ритуальную чашу [Махновец 1989, с. 209–210; Шевчук 1989, с. 248, 262; Бабкин 1950, с. 398; Огоновский 1876, с. 125; Скляренко 2003, с. 111–112]. Сожаление певца о судьбе обезглавленного и не погребенного надлежащим образом правителя, с которой он сравнивает Русскую землю, имеет соответствие в упомянутом в нартовских сказаниях осетин обычая, согласно которому нельзя было предавать земле знаменитых личностей, если недоставало какой-либо части тела, иначе мир охватит тьма, мрак и хаос [Дюмезиль 1990, с. 191; Шанаев 1876, с. 16; Цагараев 2000, с. 245; Нарты 1989, с. 285]. Судя по археологическим данным, это представление восходит к скифо-сарматскому времени [Пикалов 2011, с. 19–20]. С целостностью тела умершего владыки в степной иранской традиции, как уже говорилось, были связаны представления о благополучии страны.



3. Объемная фигурка лебедя, украшавшая скифскую погребальную повозку, из Пазырыкских курганов в Горном Алтае (Российская Федерация). Войлок. V век до н.э.

86–88, 94–95; Раевский 2006, с. 371]. Здесь стоит вспомнить и об огромных фигурах лебедей, вырезанных в дерне на зольнике VI–V веков до н.э. в селе Пожарная Балка близ Полтавы, свидетельствующих о культе этих птиц у населения лесостепи скифского времени [Рыбаков 2002, с. 296–299]. О почитании их же в среде скифов Южной Сибири свидетельствует факт нахождения археологами в Пазырыкских курганах деревянных изображений лебедей, а также четырех фигурок этой птицы, сшитых из войлока и набитых мехом северного оленя. По всей видимости, подобные изделия предназначались для ритуальных целей [Габуев 2002, с. 25]. На это указывают параллели в шаманистических культурах [Кукашев 2002, с. 38–43; Потапов 1991, с. 83–84]. Примечательно, что символика орнитозооморфных образов поэмы, признание их важного смысла и очень высокого места в иерархии природных форм прямо связаны со скифо-сарматским звериным стилем. Отношения между этими образами, как и в древнем искусстве ираноязычных кочевников, символизировали суть космических и социальных отношений. Их породила одна и та же тщательно разработанная система описания мира [Лелеков 1976, с. 258–263; Вагнер 1976, с. 250–256].

«Дружину твою, княже, птиц крылы приоде, а звери кровь полизаша» [Слово 1950, с. XXXIV, 45]. В древнеиранских религиях смерть понималась как разделение организма на составляющие элементы и воссоединение последних со стихиями космоса. Эти элементы не исчезали бесследно, а циркулировали во вселенной и могли переходить в другие существа, сохраняясь и возрождаясь через уничтожение. Расформирование тела происходило по космологической схеме мирового

Точно так же упомянутая выше загадочная, зловещая Обида, которая «всталала... въ силахъ Дажьбожа внука», то есть русского князя – потомка Солнца, а затем, «вступивъ дѣвою на землю Трояню, всплескала лебединными крылы...» у моря, напрашивается на аналогии с демонической девушкой из осетинского нартовского эпоса, которая, встретив у озера одного из витязей, предложила ему взять её в жены, но в ответ получила отказ и оскорбления. Тогда она подняла руки, которые превратились в крылья, вспорхнула и улетела, пригрозив обидевшему её воину местию. Вскоре месть свершилась, и обидчик девы Сослан, наделенный солярными чертами, погиб [Dumézil 1965, p. 135–145; Дюмезиль 1990, с. 109–110]. Изображения крылатой богини характерны еще для скифского искусства [Артамонов 1961, с. 67–71; Петров 1968, с. 40–42, Бессонова 1983, с.



4. Сцена терзания в ярусе нижнего мира на скифской царской пекторали из кургана Толстая Могила возле города Орджоникидзе Днепропетровской области (Украина). Золото. IV век до н. э.

дерева. Пожирающие труп птицы и звери здесь маркировали, олицетворяли сферы мира и природные стихии, в которые уходили частицы сущности умершего. На существование таких верований указывают в скифском и сакском искусстве изображения хищников, убивающих и поедающих травоядных животных, сцены терзания, неразрывно связанные с мировым деревом. Вероятно, этот процесс считался абсолютно необходимым, обеспечивающим воспроизводство жизни и коллектива, поддержание существующего мироздания. Исходя из контекста погребений, в которых были найдены изображения сцен нападения и терзания, можно утверждать, что они были связаны только с высшими слоями скифского общества. Прежде всего это касается западных регионов скифского мира, где данные изображения происходят практически из всех известных царских курганов, а также некоторых курганов высшей знати [Акишев, Акишев 1981, с. 146–147; Кузьмина 1976, с. 69–70; Кузьмина Конь в религии 1977, с. 106–107; Кузьмина 1979, с. 44; Кузьмина Сцена терзания 1979, с. 78–83; Раевский 1978, с. 124–126; Раевский 2006, с. 334, 335, 337, 361, 392, 393, 405, 437–441, 448, 466, 470, 473–474, 481, 483–485, 492, 533, 545; Полидович 2006, с. 360–373]. В мифологии и обрядности скифов, массагетов и аланов человеческой крови придавалось важное значение, ей приписывались мистические свойства [Рид 2006, с. 19–20, 62, 71, 130, 139, 161–164, 175–177, 182, 208, 224, 258, 264, 272; Алемань 2003, с. 396].

Весьма характерны и представления о смерти воина в поэме: князь Изяслав, сын Васильков «изрони жемчужну душу изъ храбра тѣла чрѣсь злато ожереліе» [Слово 1950, с. XXXIV, 45]. Эта фраза об отлетании души не просто указывает на значимое для североиранской культуры обезглавливание [Гаспаров 2000, с. 83]. У иранцев, в том числе у кочевых, золотые гривны подчеркивали богоданность власти и служили, наряду с другими украшениями, инсигниями царя – отличительными знаками его достоинства. Простые смертные, рядовые общинники не имели права надевать подобные вещи, носила их только знать. В таких и подобных украшениях изображены вельможи на рельефах Персеполя, Суз и Малой Азии, на статуе, найденной в Египте. Гривны, браслеты и перстни носили и персидские цари. Иногда они посылали в подарок украшения или одежду со своего плеча. Моду эту ввели мидийцы: их царь преподнес своей дочери к свадьбе браслеты и гривны. Один из персидских владык послал в дар киликийскому царю сделанные из золо-

та гривну, браслет, меч и персидский костюм. По словам греческих авторов, при персидском дворе считалось великой честью быть пожалованным царским подарком: конем с золотыми удилами, золотой гривной и браслетом, золотым мечом и персидским платьем [Кузьмина В стране 1976, с. 56–57; Яценко 2006, с. 339–340]. Шейные гривны были значимы в скифской культуре, в то время как с жемчужиной отождествлялась бессмертная душа в культуре родственных скифам парфян, а также у согдийцев, курдов, персов, в старинных погребальных причитаниях и заклинаниях осетин [Мещерский, Мещерская 1987, с. 146–147; Брагинский 1972, с. 135; Зуев 2002, с. 196–198; Элиаде 2002, т. 2, с. 320–323, 463–464; Henning 1977, p. 169–173; Corbin 1986, p. 193, 237–238, 240, 241, 253; Corbin 1978, p. 22–25, 124–125; Eliade 1991, p. 125–150; Moosa, p. 195–197, 201, 203–204; Омархали 2005, с. 41; Виденгрэн 2001, с. 19, 25–27, 80, 84, 101, 154; Гатиев 1876, с. 23–24].

Перекликается с осетинским мировоззрением и описание потери души, повторяющееся в описании кровопролитной битвы на Немиге, – «животь кладуть, веють душу отъ тела». Каждый человек, как полагали осетины, имеет своего двойника – душу (*ūd, od*). Она неощутима и невидима глазом. Тело человека, по их мнению, являлось для неё лишь вместилищем, оболочкой. Жизнь в человеке поддерживается его душой, она основа его физического существования. Душа может покидать тело временно – во время сна, как уже говорилось, и обморока или навсегда, но тогда наступает смерть. После наступления смерти душа отделяется от физической оболочки. В нартовском эпосе рассказывается, как витязь упал на землю ничком с коня, и тут же его дух отлетел от тела. Находясь до поры до времени в определенной связи с семьей, душа продолжает жить дальше [Магомедов 1974, с. 310; Чибиров 2008, с. 37, 43]. Аналогичные представления бытовали у памирских таджиков, где признаком того, что душа покинула тело, считалась кровь, и у средневековых персов [Хисматуллин, Крюкова 1997, с. 188–189; Мейтарчиан 2001, с. 115; Бабаева 1993, с. 26–28, 31–32].

Поэма всё время проявляет черты архаичной паниранской религиозности, глубоко отмеченной военной этикой. Этому типу религиозности, судя по классическим источникам, отвечала религия скифов, сарматов и алан [Ньюли 2002, с. 40]. В горевании о князьях Игорю и Всеволоду говорится о них, что «оба багряная стлѣпа погасоста». В домостроительном творчестве осетин образ мирового древа был представлен фактически лишь горизонтальной структурой. Отсюда мировое древо стало организующим началом ритуала, реализуемого в развитии этикета горцев. Пространство традиционного жилища горцев становилось структурой символических оппозиций: мужского и женского, родителей и детей, хозяев и гостя и т.д. Смысловой и пространственной осью этой структуры служил центральный столб, что нашло отражение в его названиях и символических значениях. Наиболее архаичное название центрального столба сохранилось у некоторых кавказцев: и колонна, и, в случае её отсутствия, предполагаемое место, где она должна была стоять, назывались «срединным столбом», отражая космологическую роль мировой оси как центра Вселенной. При трауре на это место, считавшееся священным, сажали женщину, которая была самой старшей из родственниц умершего. У осетин существовал обряд, посвященный рождению и первым годам жизни новорожденного. После родов ребенка три раза проносили вокруг центрального столба общесемейной комнаты. Смысл этого ритуала заключался в показе ребенка богам

и покровителям жилища, который сопровождался просьбами благословить и защитить новорожденного. Затем непосредственно у столба совершали обряд укладывания ребенка в колыбель (*avdænbaettæn*) и благодарили богов за благополучное разрешение родов. А ровно через год у срединного столба устраивали моления в честь первого года жизни ребенка. Возле него стояла во время свадьбы невеста, и там же шафер снимал с неё кисею. У многих кавказских народов срединный столб был объектом обрядов, связанных с жертвоприношением, – к центральному столбу привязывали жертвенного барана или бычка для их освящения и изгнания из них злых духов. Однако у большинства народов Северного Кавказа центральный столб имел название, соответствующее его основной пространственно-символической функции, – фиксировать основные нормы поведения патрилокальной семьи. У осетин центральный столб торжественно назывался *særyzæd*, то есть «ангел головы» (в значении главы рода), у соседних с ними народов, на этногенез которых повлияли аланы, – «столб-отец», «столб корня» (в значении рода). Центральный столб являлся символом не только родового жилища, дома, но и самого рода, продолжение которого он обеспечивал. Отсюда обычай некоторых кавказских народов переносить из старого дома в новый этот столб, который передавался по наследству из поколения в поколение. В причитаниях плакальщицы осетин и их соседей называют покойных мужчин центральными столбами (*sægyndzæ*, *sægindzæ*) своей семьи и своего рода, пропавшими или оставшимися на кровавых полях битв [Сулименко 1997, с. 20–21, 38–40; Карпов 2001, с. 93–95; Памятники 1992, с. 139, 143, 414; Гатиев 1876, с. 20; Чибиров 1970, с. 177; Миллер 1882, с. 293; Шарашидзе 2004, с. 35; Магомедов 2011, с. 341; Мальсагов 1959, с. 166]. Мотив крушения опорного столба дома в связи с гибелью воина есть в исторических песнях курдов [Джалилов 2003, с. 97].

Однако особо привлекает исследователей поэмы своими очевидными связями с реальным языковым и даже фольклорным контекстом иранской традиции именно мифический Див, кличущий на вершине древа, велящий подчиниться «земли незнаемъ» и предвещающий, наряду с затмением, судьбу русского войска. Это териоморфное существо из иранской мифологии. Его имя точно соответствует иранским терминам, относящимся к целому классу мифологических существ. Сперва это были амбивалентные небесные божества, позже, при принятии древними ираноязычными племенами других религий, прежде всего зороастризма, слово подверглось семантической трансформации с положительного, точнее, великого, верховного божества, на отрицательное и стало обозначать злое божество, злого духа, демона. В более поздние периоды практически во всех иранских языках это слово уже обозначало демона, нечистого, злого духа или недоброжелательное сказочное существо (авестийское *daēva-*, древнеперсидское *daiva-*, среднеперсидское и новоперсидское *dēw*, манихейское *dūw*, согдийское буддийское, манихейское *dūw*, христианское *dūw*, *dēw*, парфянское *dēv*, *dūw*, бактрийское *dēo*, хотано-сакское *dūy*, классическое персидское *dēv*, дари *dēw*, ягнобское *dēw*, *dew*, *dēv*, белуджийское и мазендаранское *шамерзади dēb*, курдское *курманджи* и *сорани dēv*, *гурани dew*, *талышское*, *гилянское*, *мазендаранское*, современное персидское *dīv*, *наини*, курдское *абдуи*, *кешеи*, *бахтиярское dīv*, *сангесари*, *сивенди*, *вонишуни*, *кохруды*, *зефрей*, *седеи*, *гази*, *кафрони dīb*, *авромани dēw*, *татское dōç*, *кумзари dauwī*, *таджикское dev*, *рушанское*, *хуфское dīw*, *dēw*, *бартангское*, *рошорвское dīw*, *сарыкольское dauw*, *dēuw*, *мунджанское dīw*, *liw*, *ишкашимское* и *сангличское lew*, *афганское lewá*, *ва-*

неци *lew*, ваханское *liw*, *liv*, йидга *líw*, язгулемское *diw*, *dew*, шугнанское *δēw*). С победой эсхатологии зороастризма, объявившего объектом поклонения класс богов ахура, а не девов, этот персонаж мог сохранить свою значимость на периферии, в том числе скифской, иранского мира. И как раз раннескифская его трактовка бытовала среди тех ираноязычных племен степи, с которыми контактировал славянский мир [Головенченко 1963, с. 36–37; Jacobson 1966, р. 292–294, 702; Ворт 1978; Топоров 1995, с. 514; Зализняк 2004, с. 130; Андреев 1957, с. 246; Gershevitch 1954, р. 7, 168, 192, 211, 237; Morgenstierne 1974, р. 32; Муродов 1979, с. 29–30, 107; Bailey 1979, р. 166; Басилов 1992, с. 238–242; Gharib 1995, р. 150–151; Стеблин-Каменский 1999, с. 225–226; Цаболов 2001, с. 304–305; Манн 2009, с. 53; Эдельман 2002, с. 162–164, 204; Расторгуева, Эдельман 2003, с. 306–310; Эдельман 2005, с. 532–539; Bielmeier 2005, р. 12; Чёнг 2009, с. 231].

Судя по осетинскому композиту с пейоративным значением *ævdīw*, *ævdew*, обозначавшему колдуна, демона, злого духа, и названию божества *Avdīwag* в эпосе [Бенвенист 1965, с. 146; Dumézil 1960, р. 217–218; Дюмезиль 1976, с. 138–140; Дюмезиль 1986, с. 210; Иванов, Топоров 1966, с. 29; Абаев 1939, с. 6, 30, 82; Абаев 1958, с. 84, 199–200; Чёнг 2009, с. 231–232], Див у славян является именно скифским заимствованием. Однако, на наш взгляд, еще существеннее то, что формулы, в которых Див упоминается в поэме, можно сопоставить с формулами, дошедшими до нашего времени из иранского фольклора и сохранившими соответствующую иранскую лексему. Помимо менее выразительных примеров, вроде фрагментов из мунджанских сказок: *dīw-ān hāmlá kər* ‘див бросился (кинулся)’; *dīw-ān kə vay ləšák, yāki lārzá da jón-i dīw-ghon ləgháy* ‘когда див его (героя сказки) увидел, тотчас дрожь охватила его тело’, напоминающих конструкцию поэмы «збися Дивъ», пристального внимания заслуживает исключительное сходство выражения бояр «уже врѣжеса Дивъ на землю» и того отрывка из мунджанской сказки, где после описания победы над дивом говорится *žíyá da zamín, diw mərə́* ‘див треснулся об землю и сдох’. Совпадение судеб иранского дева и славянского Дива, обнаруженное в мунджанском фольклоре, очень важно [Орел 1988, с. 135]. Тем более, что мотив падения дева, судя по всему, знаком и авестийской мифологии [Иванов, Топоров 1973, с. 76]. В фольклоре горных таджиков перед появлением дэва небо темнеет. По мнению ваханцев, когда диву пора прийти, весь мир сразу дрожит, вокруг становится темно, свет меркнет [Сказки и легенды горных таджиков 1990, с. 106; Сказки народов Памира 1976, с. 114]. Авестийские дэвы тоже погружают вселенную во мрак. Они ревут при столкновении добра и зла, и от их рева содрогается мир. Это напоминает Дива из поэмы, реагирующего на сражение [Зороастрийские 1997, с. 271; Чунакова 2004, с. 107; Короглы 1983, с. 57, 59, 113; Мосенкис 2006, с. 44]. Исследователи, вправе, следовательно, предполагать не просто заимствование, а преемственность формул, текстов, фольклорных представлений – только учитывая это обстоятельство, можно искать подход к литературоведческой трактовке образа Дива.

Очевидно, Див оставался зловещим в киеворусской традиции, будучи приурочен к мифологеме мирового дерева: «збися Дивъ, кличетъ врѣху древа», предвещающая движение половцев к Дону. Когда же на реке Каяле «тьма свѣт покрыла: по Руской земли протрашася половци, аки пардуже гнездо», тогда «уже врѣжеса Дивъ на землю». В этом контексте в традиционную мифологему мирового дерева укладывается и зооморфный образ половцев: гнездо приурочено к корням миро-

вого древа в славянской традиции; правда, там это змеиное гнездо, соответствующее хтоническим силам и преисподней. Существенно, однако, что в иранской, в том числе и скифо-сарматской космологии, по мнению исследователей, кошачьи хищники (пардус – гепард) воплощают разрушительную силу стихийных божеств земли, смертоносное начало, противопоставляемое сфере живых, и нижний, хтонический мир [Раевский 2006, с. 391–393, 401, 437, 446–447, 456, 483, 537; Белова, Петрухин 2008, с. 87, 158; Акишев 1984, с. 47–50; Засецкая 1980, с. 46–51; Ильинская 1971, с. 67–81; Вольная 2002, с. 78, 100; Туаллагов 2007, с. 5; Полидович 2006, с. 358, 359, 361, 366–367]. Скифский зооморфный код тем и отличался от универсального, что нижний мир обозначался в нем, наряду со змеями, также при помощи хищных зверей. В нартовском эпосе осетин кошачий хищник терзает свои жертвы именно у корней мирового дерева, где его и видят витязи [Уарзиати 2004, с. 51; Газданова 2007, с. 218–219; Цагараев 2000, с. 37]. Идея контакта героев с потусторонним миром сохраняется во всех осетинских сказаниях. Она выражается как в облике нартовских противников, так и в некоторых других элементах преданий, к которым относятся мотивы переправы через водную преграду, тьмы, изобилия и плодородия далеких земель [Ардзинба 1985, с. 131–132, 136–138, 155; Туаллагов 2001, с. 100], имеющие соответствия в поэме. Связаны по своему происхождению, функциям, облику, времени и путям проникновения в восточнославянское язычество с иранским миром, в том числе с сарматами и аланами, по мнению исследователей, и другие упомянутые в поэме божества – Бог, Хорс, Троян, Стрибог, Ветер-Ветрило и Дажбог – бог Солнца, потомками, которого, как и у скифов, является княжеская династия [Pirchegger 1947, S. 311–314; Абаев 1949, с. 254, 565, 595–596; Абаев 1965, с. 48–49, 109, 115–116; Головенченко 1963, с. 36–37; Jacobson 1966, p. 291–292, 701–702; Dujčev 1966, p. 263; Иванов, Топоров 1966, с. 18, 67, 173; Трубачев 1967, с. 25–31; Булаховский 1978, с. 497, 504; Менгес 1979, с. 192–195, 207–208; Турчанинов 1990, с. 48–49; Якобсон 1970, с. 617; Schmitt 1971, S. 193–199; Булаховский 1978, с. 495–497; Kulišič 1979, s. 174, 177, 235; Акишев 1984, с. 99; Гейцор 1986, с. 41–45, 156–160; Бирнбаум 1986, с. 309–310, 315; Бонгард-Левин, Грантовский 1988, с. 112; Мартынов 1989, с. 63–76; Панчовски 1993, с. 53–54; Топоров 1995, с. 512–513, 515, 519, 521–525, 528–530, 567, 570–574; Васильев 1995, с. 16–18; Васильев 1999; Васильев 2000, с. 75–77; Кузнецов 1998, с. 249–262; Гогешвили 1999, с. 296–297; Калоянов 2000, с. 160; Зуев 2002, с. 179–180; Дзиццойты 2003, с. 194–195; Журавлев 2005, с. 626–627; Чернов 2006, с. 78; Камболов 2006, с. 175]. Вполне возможно, что и понятие «земли незнаемой» может найти истолкование, хотя бы гипотетическое, на иранской почве.

Действительно, в осетинском фольклоре сохранились данные, которые дают для этого основания. У осетин, по свидетельству этнографов, в старину, чтобы отличить страны и районы от других по прибыльности их для набега существовала соответствующая система терминов, часть из которых встречается в осетинском эпосе: *ævicog bæstæ*, то есть нехоженная, неисследованная, непроверенная страна, *ænævnæld bæstæ* – нетронутая страна, *ænæsgærst bæstæ* – необследованная страна, *ænævxærd bæstæ*, буквально – неизраненная страна, то есть богатая, непотребованная, сильная. Походы туда давали особенно богатую добычу [Чочиев 1985, с. 124–125; Чочиев 1996, с. 166; Дарчиева 2012, с. 291; Дзиццойты 1992, с. 109]. Для поиска нетронутых земель нередко предпринимались далёкие походы [Абаев 1990, с. 221]. В одном из сказаний воины отправляются в экспедицию в страну, которая

менее других сломлена (*ænæsastdær cy zæxx u*), откуда видно, что покорение неосвоенных земель проходило поэтапно [Дзицойты 1992, с. 109]. Виднейших героев эпоса видим нередко озабоченными тем, не осталась ли где-нибудь такая неопустошенная ими область (*ænæxærd bæstæ*). Сам факт, что такая область где-нибудь сохранилась, был достаточным мотивом, чтобы отправиться туда в поход [Абаев 1990, с. 220; Цхурбаги 2005, с. 130; Далгат 1972, с. 117, 310]. Недаром сразу же после крика Дива, оповестившего огромную территорию о необходимости покориться и смириться со своей судьбой, появляются половцы, которые окружают Игоря со всех сторон. А далее упоминаются бедствия именно в тех землях, куда был направлен крик Дива, – по Роси и Суле [Николаева 1997, с. 58]. Судя по всему, «земля незнаема» – это не утерянные для русских князей и забытые ими земли, а, наоборот, их богатые и пока еще не потревоженные набегами, не опустошенные и не разграбленные кочевниками владения, которым угрожает нашествие половецких орд. К такому прочтению обязывают, помимо данных истории, параллели с осетинским эпосом.

Эти соответствия, несомненно, могут служить ещё одним доказательством аутентичности поэмы. На потребности изучения «Слова о полку Игореве» как памятника письменности, в котором термины, понятия, имена, лексические обороты указывают на понимание автором языка степняков и знание их внутренней жизни, настаивали давно. Примечательно, что теперь можно говорить о целых разделах поэмы, сохранивших в себе североиранские по происхождению лексемы, речевые обороты, клише и мотивы. Они создают целостную и достаточно сложную систему образов.

Литература

- Абаев В.И. Из осетинского эпоса: 10 нартовских сказаний, текст, перевод, комментарии. – Москва-Ленинград: издательство Академии наук СССР, 1939. – 134 с.
- Абаев В.И. Избранные труды: Религия, фольклор, литература. – Владикавказ: Ир, 1990. – 640 с.
- Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1958. – Т. I. А–К'. – 656 с.
- Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. – Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1973. – Т. II. L–R. – 448 с.
- Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор: В 2-х т. – Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1949. – Т. 1. – 601 с.
- Абаев В.И. Скифо-европейские изоглоссы. На стыке Востока и Запада. – Москва: Наука, 1965. – 168 с.
- Абаева З.В. Этюды по осетинскому эпосу. – Цхинвали: Ирыстон, 1978. – 152 с.
- Акишев А.К. Искусство и мифология саков. – Алма-Ата: Наука, 1984. – 176 с.
- Акишев А.К., Акишев К.А. Интерпретация исыкского погребального обряда // Культура и искусство древнего Хорезма. – Москва: Наука, 1981. – С. 144–153.
- Алборов Б.А. Этноним «Царциатæ» осетинских нартовских сказаний. Осетинские ведуньи и ведьмы «Курысмæдзаутæ» и «Буркудзаутæ» // Дарьял. – Владикавказ, 2006. – № 1. – С. 224–239.

- Алексеев Н.А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири . – Новосибирск: Наука, 1980. – 317 с.
- Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. – Новосибирск: Наука, 1992. – 242 с.
- Алемань Агусты. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. – Москва: Менеджер, 2003. – 608 с.
- Алироев И.Ю., Орлов М.М. Зоонимия народов Северного Кавказа // Вопросы отраслевой лексики. – Грозный: Чечено-Ингушский государственный университет, 1978. – С. 5–15.
- Андреев М.С., Пещерева Е.М. Ягнобские тексты (с приложением ягнобско-русского словаря, составленного М.С. Андреевым, В.А. Лившицем и А.К. Писарчик). – Москва-Ленинград: издательство Академии Наук СССР, 1957. – 392 с.
- Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. – Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1940. – Т. III. – С. 71–112.
- Ардзинба В.Г. Нартский сюжет о рождении героя из камня // Древняя Анатолия. – Москва: Наука, 1985. – С. 128–168.
- Артамонов М.И. Антропоморфные божества в религии скифов // Археологический сборник Государственного Эрмитажа. – Ленинград: издательство Государственного Эрмитажа, 1961. – С. 57–87.
- Архипова Е. Каменная иконка с Тамани с изображением воина-мученика св. Глеба // Борисо-Глебский сборник. – Paris: Association des amis du centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2009. – Вып. 1. – С. 160–182.
- Бабаева Н.С. Древние верования горных таджиков Южного Таджикистана в похоронно-поминальной обрядности (конец XIX – начало XX вв.). – Душанбе: Дониш, 1995. – 156 с.
- Бабкин Д.С. «Слово о полку Игореве» в переводе В.В. Капниста // Слово о полку Игореве: Сборник исследований и статей. – Москва-Ленинград: Изд-во АН СССР, 1950. – С. 320–399.
- Басилов В.Н. Избранники духов. – Москва: Политиздат, 1984. – 208 с.
- Басилов В.Н. Культ святых в исламе. – Москва: Мысль, 1970. – 144 с.
- Басилов В.Н. Пережитки шаманства у туркмен-гёкленов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. – Москва: Наука, 1986. – С. 94–110.
- Басилов В.Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. – Москва: Наука, 1992. – 327 с.
- Басилов В.Н., Ниязклычев К. Пережитки шаманства у туркмен-човдуров // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – Москва: Наука, 1975. – С. 123–137.
- Белова О.В., Петрухин В.Я. Фольклор и книжность: миф и исторические реалии. – Москва: Наука, 2008. – 263 с.
- Бенвенист Э. Очерки по осетинскому языку. – Москва: Наука, 1965. – 168 с.
- Бирнбаум Хенрик. Праславянский язык: Достижения и проблемы в его реконструкции. – Москва: Прогресс, 1986. – 512 с.
- Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. – Киев: Наукова думка, 1983. – 140 с.

- Богданова Н.М.. Херсон в X–XV вв. Проблемы истории византийского города // Причерноморье в средние века. – Москва: издательство МГУ, 1991. – Выпуск 1. К XVIII международному конгрессу византинистов. – С. 8–172.
- Бойс Мэри. Зороастрийцы. Верования и обычаи. – Москва: Наука, 1987. – 302 с.
- Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. От Скифии до Индии: Загадки истории древних ариев. – Москва: Мысль, 1974. – 124 с.
- Бонгард-Левин Г.М., Грантовский Э.А. Скифы и славяне: мифологические параллели // Древности славян и Руси. – Москва: Наука, 1988. – С. 110–114.
- Брагинский И.С. Из истории персидской и таджикской литературы: Избранные работы. – Москва: Наука, 1972. – 524 с.
- Брун Ф. Черноморье: Сборник исследований по исторической географии Южной России (1852–1877 г.). – Одесса: типография Г. Ульриха, 1880. – Часть 2. – II, II, 408, 1 с.
- Бубенок Олег. Аланы-асы в Золотой Орде (XIII–XV вв.). – Киев: Истина, 2004. – 324 с.
- Бубенок Олег. Від Аттіли до Чингіз-хана. Алани і тюркомовні номади Євразії. – Біла Церква: видавець Олександр Пшонківський, 2012. – 508 с.
- Бубенок Олег. Ясы и бродники в степях Восточной Европы (VI – начало XIII вв.). – Киев: Логос, 1997. – 220 с.
- Бубнов Н.Ю. «Слово о полку Игореве» и поэзия скальдов. – Санкт-Петербург: Русская симфония, 2006. – 416 с.
- Булаховський Л.А. Лінгвістичні уваги про міфологічні назви «Слова о полку Ігоревім» // Булаховський Л.А. Вибрані праці в п'яти томах. – Київ: Наукова думка, 1978. – Том третій. Славістика. Російська мова. – С. 494–518.
- Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. – Абакан: издательство Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, 2006. – 254 с.
- Вагнер Г.К. Судьбы образов звериного стиля в древнерусском искусстве // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. – Москва: Наука, 1976. – С. 250–257.
- Васильев М. А. «Хорс жидовин»: древнерусское языческое божество в контексте проблем khazaro-slavica // Славяноведение. – Москва, 1995. – № 2. – С. 12–21.
- Васильев М.А. Язычество восточных славян накануне крещения Руси: Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Религиозная реформа князя Владимира. – Москва: Индрик, 1999. – 328 с.
- Васильев М. А. Забытые страницы изучения древнерусского язычества в XIX веке // Славяноведение. – Москва, 2000. – № 2. – С. 75–81.
- Веймарн Е.В., Стржелецкий С.Ф. К вопросу о славянах в Крыму // Вопросы истории. – Москва, 1952. – № 4. – С. 94–99.
- Веремейчик Е.М. Предметы южного импорта на сельских поселениях междуречья низовой Десны и Днепра // Сугдейский сборник. – Киев-Судак: Академперидика, 2004. – С. 389–401.
- Виденгрэн Гео. Мани и манихейство. – Санкт-Петербург: Евразия, 2001. – 256 с.
- Волков И.В. Поселения Приазовья в XII–XIII вв. // Русь в XIII веке. Древности темного времени. – Москва: Наука, 2003. – С. 108–130.
- Волынкин Н.В. Предшественники казачества – бродники // Вестник Ленинградского университета. – Ленинград, 1949. – № 8. – С. 55–62.

- Вольная Г.Н. Прикладное искусство Притеречья середины I тысячелетия до н.э.: (На материале скифо-сибирского звериного стиля). – Владикавказ: Ирстон, 2002. – 145 с.
- Ворт Д. Див – Simurg // Восточнославянское и общее языкознание. – Москва: Наука, 1978. – С. 127–132.
- Вьель Кристоф. Осетино-арийский героический мифоцикл // Эпос и мифология осетин и мировая культура. – Владикавказ: Ир, 2003. – С. 160–195.
- Габуев З.К. Этногонические представления древних кочевников Великой Степи: Иранцы и тюрки. – Москва: Наука, 2002. – 110 с.
- Гаглойти Ю.С. Осетинско-вайнахские нартские параллели // Проблемы этнографии осетин. – Орджоникидзе: Северо-Осетинский научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики при Совете министров СОАССР, 1989. – С. 135–163.
- Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа X – XIII вв. – Санкт-Петербург: издательство Санкт-Петербургского университета, 1994. – 238 с.
- Гадло А. В. Предыстория Приазовской Руси. Очерки истории русского княжения на Северном Кавказе. – Санкт-Петербург: издательство С.-Петербургского ун-та, 2004. – 362 с.
- Газданова В.С. Золотой дождь: Исследования по традиционной культуре осетин. – Владикавказ: Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований, 2007. – 437 с.
- Галонифонтибус Иоанн де. Сведения о народах Кавказа (1404 г.). – Баку: Элм, 1980. – 42 с.
- Гаспаров Б.М. Поэтика «Слова о полку Игореве». – Москва: Аграф, 2000. – 608 с.
- Гатиев Б. Суеверия и предрасудки у осетин // Сборник сведений о кавказских горцах. – Тифлис: типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1876. – Выпуск IX. – С. 1–83.
- Гейшор Александр. Митология на славяните. – София: Български художник, 1986. – 304 с.
- Герберштейн Сигизмунд. Записки о Московии. – Москва: издательство МГУ, 1988. – 430 с.
- Герценберг Л.Г. Хотано-сакский язык. – Москва: Наука, 1965. – 153 с.
- Гогешвили А.А. Три источника «Слова о полку Игореве»: исследование. – Москва: Белые альвы, 1999. – 415 с.
- Головенченко Ф.М. Слово о полку Игореве. Библиографический очерк. Перевод. Пояснения к тексту и переводу // Ученые записки Московского государственного педагогического института имени В.И. Ленина. – Москва, 1963. – № 198. – С. 1–358.
- Грушевський Михайло. Історія України-Руси: В 11 т., 12 кн. – Львів: накладом автора; з друкарні Наукового Товариства імені Шевченка, 1905. – Т.ІІ: XI–XIII вік. – 633 с.
- Гумилев Лев Н. Поиски вымышленного царства. – Москва: Институт ДИ-ДИК, 1997. – 480 с.
- Гуриев Т.А. Наследие скифов и алан (Очерки о словах и именах). – Владикавказ: Ир, 1991. – 173 с.

- Гусалов В.М. Вербальное табуирование в осетинском // Проблемы осетинского языкознания. – Орджоникидзе: Северо-Осетинский научно-исследовательский институт истории, филологии и экономики при Совете министров Северо-Осетинской АССР, 1987. – Вып. 2. – С. 64–82.
- Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев и ингушей. – Москва: Наука, 2004. – 240 с.
- Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты. – Москва: Наука, 1972. – 458 с.
- Дахильгов И.А. Ингушский нартский эпос. – Нальчик: ООО «Тетраграф», 2012. – 600 с.
- Дампилова Л.С. Шаманские песнопения бурят: Символика и поэтика. – Москва: Восточная литература, 2012. – 263 с.
- Дарчиева М.В. Завоевательные походы в осетинских сказаниях // III Всероссийские Миллеровские чтения (Материалы научной конференции 4–5 октября 2012 г.): Сборник статей. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ имени В.И.Абаева, 2012. – С. 289–300.
- Дашкевич Н.П. Еще разыскания и вопросы о Болохове и болоховцах // Университетские известия. – Киев: типография Императорского университета Св. Владимира, 1899. – № 1 – январь. Отд. IV. – С. 1–63.
- Джалилов О.Дж. Исторические песни курдов. – Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2003. – 832 с.
- Дзиццойты Ю.А. Нартовский эпос и Амираниани. – Цхинвал: полиграфическое производственное объединение, 2003. – 224 с.
- Дзиццойты Ю.А. Нарты и их соседи. Географические и этнические названия в нартовском эпосе. – Владикавказ: Алания, 1992. – 280 с.
- Дорн Б. Каспий. О походах древних русских в Табаристан, с дополнительными сведениями о других набегах их на побережья Каспийского моря. – Санкт-Петербург: типография Императорской Академии наук, 1875. – LVI, 718, IV с.
- Дюмезиль Жорж. Верховные боги индоевропейцев. – Москва: Наука, 1986. – 234 с.
- Дюмезиль Жорж. Осетинский эпос и мифология. – Москва: Наука, 1976. – 273 с.
- Дюмезиль Жорж. Скифские романы // Эпос и мифология осетин и мировая культура. – Владикавказ: Ир, 2003. – С. 125–133.
- Дюмезиль Жорж. Скифы и нарты. – Москва: Наука, 1990. – 229 с.
- Евсюков В.В. Шаманские реминисценции в древнерусской литературе: («Слово о полку Игореве» и «Задонщина») // Проблемы реконструкций в этнографии. – Новосибирск: Институт истории, филологии и философии АН СССР, 1984. – С. 80–94.
- Евсюков В.В. Мифы о Вселенной. – Новосибирск: Наука, 1988. – 176 с.
- Журавлев А.Ф. Язык и миф. Лингвистический комментарий к труду А.Н. Афанасьева «Поэтические воззрения славян на природу». – Москва: Индрик, 2005. – 1004 с.
- Зализняк А.А. «Слово о полку Игореве»: взгляд лингвиста. – Москва: Языки славянской культуры, 2004. – 352 с.
- Засецкая И.П. Изображение «пантеры» в сарматском искусстве // Советская археология. – Москва, 1980. – № 1. – С. 46–54.

- Захаров В.О. Тмутаракань и «Слово о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Комплексные исследования. – Москва: Наука, 1988. – С. 203–221.
- Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты / Издание подготовлено О.М. Чунаковой. – Москва: Восточная литература, 1997. – 352 с.
- Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 338 с.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. К проблеме достоверности поздних вторичных источников в связи с исследованиями в области мифологии (данные о Велесе в традициях Северной Руси и вопросы критики письменных текстов) // Труды по знаковым системам. Сборник научн. статей в честь Мих. Мих. Бахтина (к 75-летию со дня рождения) (Ученые записки Тартуского университета. Вып. 308). – Тарту, 1973. – Вып. VI. – С. 46–82.
- Иванов В.В., Топоров В.Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы: (Древний период). – Москва: Наука, 1966. – 248 с.
- Иловайский Д. Разыскания о начале Руси: Вместо введения в русскую историю. С присоединением вопроса о Гуннах. – Москва: типография бывш. Миллера, 1882. – 567 с.
- Ильинская В.А. Навершия из Майкопского и Новочеркасского музеев // Советская археология. – Москва, 1967. – № 4. – С. 293–301.
- Ильинская В.А. Образ кошачьего хищника в раннескифском искусстве // Советская археология. – Москва, 1971. – № 2. – С. 64–85.
- Ирон адамон сфæлдыстад: Дыууæ томы. – Дзауджыхъæу: Ир, 2007. – Фыццаг том / Сарæзта йæ Салæгаты З. – 719 ф.
- Йеттмар Карл. Религии Гиндукуша. – Москва: Наука, 1986. – 524 с.
- Каждан А.П. Византийский податной сборщик на берегах Киммерийского Боспора в конце XII в. // Проблемы общественно-политической истории России и славянских стран: Сборник статей к 70-летию академика М.Н. Тихомирова. – Москва: издательство восточной литературы, 1963. – С. 93–101.
- К[аждан] А. Керамика и стекло древней Тмутаракани. М., 1963, стр. 187 // Византийский временник. – Москва, 1965. – № 26 (51). – С. 287–289.
- Калоянов Анчо. Старобългарското езичество: мит, религия и фолклор в картината за свят у българите. – Велико Търново: университетско издателство «Св. св. Кирил и Методий», 2000. – 239 с.
- Камбаров Т.Т. Очерк истории осетинского языка. – Владикавказ: Ир, 2006. – 463 с.
- Карпов Ю.Ю. Женское пространство в культуре народов Кавказа. – Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 2001. – 416 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Алгыши тувинских шаманов. Тыва хамнарнын алгыштары. – Кызыл: Новости Тувы, 1995. – 528 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Дыхание Черного Неба. Мифологическое наследие тувинского шаманства. – Москва: Велигор, 2008. – 192 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Магия тувинских шаманов. Тыва хамнарнын хувулары. Magic of Tuvinian Shamans. – Кызыл: Новости Тувы, 1993. – 160 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Мифологические корни тувинских шаманов // Этнографическое обозрение. – Москва, 2000. – № 2. – С. 80–86.

- Кенин-Лопсан М.Б. Мифы тувинских шаманов. – Кызыл: Новости Тувы, 2002. – 544 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Мудрый ворон предсказывает: шаманское наследие тувинского народа. – Кызыл: ОАО Тываполиграф, 2011. – 208 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Конец XIX – начало XX в. – Новосибирск: Наука, 1987. – 168 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Традиционная культура тувинцев. – Кызыл: Тувинское книжное издательство, 2006. – 232 с.
- Кенин-Лопсан М.Б. Тувинские шаманы. – Москва: ИПЦ Маска, 2009. – 328 с.
- Клейн И. «Слово о полку Игореве» и апокалиптическая литература (К постановке вопроса о топике древнерусской литературы) // Труды отдела древнерусской литературы. – Ленинград: Наука, 1976. – Т. XXXI. «Слово о полку Игореве» и памятники древнерусской литературы. – С. 104–115.
- Козловский А.О. Историко-культурный розвиток Південного Подніпров'я в IX–XIV ст. – Київ: Наукова думка, 1992. – 184 с.
- Коновалова И.Г. Тмутаракань в XII–XIV вв. (по данным арабских источников) // Контактные зоны в истории Восточной Европы: перекрестки политических и культурных взаимовлияний. – Москва: Институт российской истории, 1995. – С. 61–71.
- Коновалова И.Г. Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв.: текст, перевод, комментарий. – Москва: Восточная литература, 2009. – 223 с.
- Коринный Н.Н. Переяславская земля. X – первая половина XIII века. – Київ: Наукова думка, 1992. – 312 с.
- Короглы Х.Г. Взаимосвязи эпоса народов Средней Азии, Ирана и Азербайджана. – Москва: Наука, 1983. – 336 с.
- Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания: По сибирским археолого-этнографическим материалам. – Москва: Ладога-100, 2003. – 352 с.
- Кочиев К.К. Сырдонова арфа // *Studia iranica et alantica: Festschrift for Prof. Vasilij Ivanovič Abaev on the Occasion of His 95th Birthday.* – Roma: Istituto universitario orientale (Naples, Italy). Dipartimento di studi asiatici, Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente, 1998. – Vol. LXXXII. – P. 221–241.
- Крестоль Ален. Сырдон и Одиссей // Эпос и мифология осетин и мировая культура. – Владикавказ: Ир, 2003. – С. 149–159.
- Кузнецов Б.И. Древний Иран и Тибет: (История религии бон). – Санкт-Петербург: Евразия, 1998. – 352 с.
- Кузьмина Е.Е. Древнеиранские и переднеазиатские элементы в искусстве ираноязычных народов первой половины тысячелетия до н.э. // Искусство и археология Ирана и его связь с искусством народов СССР с древнейших времён: Тезисы докладов. – Москва: Советский художник, 1979. – С. 42–45.
- Кузьмина Е.Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. – Киев: Наукова думка, 1977. – С. 96–119.
- Кузьмина Е.Е. О семантике изображений на Чертомлыцкой вазе // Советская археология. – Москва, 1976. – № 3. – С. 68–75.
- Кузьмина Е.Е. Сцена терзания в искусстве саков // Этнография и археология Средней Азии. – Москва: Наука, 1979. – С. 78–83.

- Кукашев Р.Ш. К образу лебедя в казахском шаманстве // Этнографическое обозрение. – Москва, 2002. – № 6. – С. 38–44.
- Кумахов М.А., Кумахова З.Ю. Нартский эпос: язык и культура. – Москва: Наследие, 1998. – 310 с.
- Лелеков Л.А. Искусство Древней Руси и Восток. – Москва: Советский художник, 1978. – 158 с.
- Лелеков Л. А. Наследие звериного стиля в искусстве средневековой и Древней Руси // Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. – Москва: Наука, 1976. – С. 258–270.
- Мавродин В.В. Древняя Русь: (Происхождение русского народа и образование Киевского государства). – Ленинград: ОГИЗ Госполитиздат, 1946. – 312 с.
- Мавродин В.В. Очерки истории Левобережной Украины (с древнейших времен до второй половины XIV века). – Санкт-Петербург: Наука, 2002. – 416 с.
- Мавродин В. В. Славяно-русское население нижнего Дона и северного Кавказа в X–XIV веках // Ученые записки Ленинградского педагогического института имени А.И. Герцена. – Ленинград, 1938. – Т. XI. – С. 7–49.
- Мавродин В.В. Тмутаракань // Вопросы истории. – Москва, 1980. – № 11. – С. 177–182.
- Магоматов А.Х. Культура и быт осетинского народа. – Владикавказ: Ир, 2011. – 432 с.
- Магоматов А.Х. Общественный строй и быт осетин (XVIII–XIX вв.). – Орджоникидзе: Ир, 1974. – 373 с.
- Майко В.В. Сугдея во второй половине X – начале XI вв. // Сугдейский сборник. – Киев-Судак: Академперіодика, 2004. – С. 201–244.
- Майко В.В. Давньоруські знахідки з Південно-Східного Криму (до питання про економічні та політичні контакти) // Дньєслово: Збірка праць на пошану дійсного члена Національної академії наук України Петра Петровича Толочка з нагоди його 70- річчя. – Київ: Корвінпрес, 2008. – С. 311–321.
- Майко Вадим. Тмутаракань и Восточный Крым. Основные этапы этнокультурных связей // Ruthenica. – Київ, 2010. – Том IX. – С. 37–48.
- Мальсагов А.О. Нарт-орстхойский эпос вайнахов. – Грозный: Чечено-ингушское книжное издательство, 1970. – 178 с.
- Мальсагов А.О. О нарт-орстхойском эпосе ингушей и чеченцев // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. – Москва: Наука, 1969. – С. 255–281.
- Мальсагов Д.Д. О некоторых непонятных местах в «Слове о полку Игореве» // Известия Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы. – Грозный, 1959. – Т. 1. – Вып. 2. Языкознание. – С. 120–167.
- Манн Р. «Песнь о полку Игореве»: Новые открытия. – Москва: Языки славянской культуры, 2009. – 96 с.
- Мартынов В.В. Сакральный мир «Слова о полку Игореве» // Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы. – Москва: Наука, 1989. – С. 61–78.
- Матузова В.И. Английские средневековые источники IX–XIII вв.: тексты, перевод, комментарии. – Москва: Наука, 1979. – 268 с.
- Махновец Леонід. Про автора «Слова о полку Ігоревім». – Київ: видавництво при Київському державному університеті, 1989. – 264 с.

- Мейтарчян М.Б. Погребальные обряды зороастрийцев. – Москва-Санкт-Петербург: Институт востоковедения РАН; Летний сад, 2001. – 248 с.
- Мелетинский Е.М. Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос: Материалы совещания 19–20 октября 1956 г. – Орджоникидзе: Северо-Осетинское книжное издательство, 1957. – С. 37–73.
- Мелетинский Е.М. Происхождение героического эпоса. – Москва: Восточная литература, 2004. – 462 с.
- Менгес К.Г. Восточные элементы в «Слове о полку Игореве». – Ленинград: Наука, 1979. – 268 с.
- Метелкин Н.В. Сокровища и найденные клады Украины. – Москва: ОЛМА Медиа Групп, 2006. – 192 с.
- Мещерский А.Н., Мещерская Е. Н. «Жемчужная душа» в «Слове о полку Игореве» // Исследования по древней и новой литературе. – Ленинград: Наука, 1987. – С. 144–147.
- Миллер Всеv. Осетинские этюды. Часть вторая. Исследования // Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический. – Москва: типография А. Иванова (бывш. Миллера), 1882. – Выпуск второй. – 304 с.
- Моргунов Ю.Ю. Древнерусские памятники поречья Сулы. – Курск: издание Института археологии РАН, Курского государственного областного музея археологии, 1996. – 159 с.
- Моргунов Ю.Ю. Посульская граница: Этапы формирования и развития. – Курск: издание Института археологии РАН, 1998. – 160 с.
- Моргунов Ю.Ю. Сампсониев Остров: Пограничная крепость на Посульской окраине Южной Руси в XI–XIII вв. – Москва: Наука, 2003. – 187 с.
- Мороз Е.Л. Следы шаманских представлений в эпической традиции древней Руси // Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами. – Ленинград: Наука, 1977. – С. 64–72.
- Мосенкис Ю.Л. Поэтическая реконструкция «Слова о полку Игореве» и летописная поэзия. Мифология и шаманизм. Новые параллели. Темные места. – Киев: издательский дом А+С, 2006. – 224 с.
- Моця О.П. «Південна» Руська земля. – Київ: Корвін-прес, 2007. – 264 с.
- Муродов О. Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана: Этнографические исследования к истории религии и атеизма. – Душанбе: Донишъ, 1979. – 116 с.
- Муродов О. Шаманский обрядовый фольклор у таджиков средней части долины Зеравшана // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – Москва: Наука, 1975. – С. 94–124.
- Набоков В.В. Слово о полку Игореве. Перевод и комментарий. – Санкт-Петербург: Академический проект, 2004. – 136 с.
- Наливайко Степан. Таємниці розкриває санскрит. – Київ: Просвіта, 2001. – 288 с.
- Нарты. Осетинский героический эпос / Составители Т.А. Хамицаева и А.Х. Бязиров. – Москва: Наука, 1989. – Кн. 2. – 494 с.
- Насонов А.Н. Тмуторокань в истории Восточной Европы X века // Исторические записки. – Москва, 1940. – № 6. – С. 79–99.

- Николаева Т.М. «Слово о полку Игореве». Поэтика и лингвистика текста. «Слово о полку Игореве» и пушкинские тексты. – Москва: Индрик, 1997. – 336 с.
- Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. – Москва: Восточная литература, 2004. – 304 с.
- Ньоли Герардо. Название алан в сасанидских надписях: Лингвистические и исторические размышления по поводу противопоставления Ирана внешнего и Ирана внутреннего. – Владикавказ: Ир, 2002. – 44 с.
- Огоновський Омелян. Слово о пълку Игоревѣ. Поетичний пам'ятник руської писемності XII віку: Текст с перекладом і с поясненнями. – Львів: накладом видавця, 1876. – XLIV, 138 с.
- Олійник Ольга. Сарматська арфа з території України // Студії мистецтвознавчі. – Київ: видавництво ІМФЕ, 2007. – Число 4 (20). Театр. Музика. Кіно. – С. 89–97.
- Олійник Ольга. Скіфо-сарматські музичні інструменти (за матеріалами археологічних розкопок на території України) // Матеріали і дослідження з археології Прикарпаття і Волині. – Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2006. – Вип. 10. – С. 283–290.
- Омархали Ханна. Йезидизм. Из глубины тысячелетий. – Санкт-Петербург: издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2005. – 192 с.
- Орел В.Э. К вопросу о реликтах иранской гидронимии в бассейнах Днепра, Днестра и Южного Буга // Вопросы языкознания. – Москва, 1986. – № 5. – С. 107–113.
- Орел В.Э. «Слово о полку Игореве» и его этимологическое изучение // «Слово о полку Игореве». Комплексные исследования. – Москва: Наука, 1988. – С. 134–136.
- Падалка Л.В. Прошлое Полтавской территории и ее заселение. Исследования и материалы с картами. – Полтава: Т-во Печатного Дела тип. быв. Дохмана, 1914. – X, 238, 6, 4, 37, 3 с.
- Памятники народного творчества осетин / Сост. Т.А. Хамицаева. – Владикавказ: Ир, 1992. – Т.1. Трудовая и обрядовая поэзия. 1992. – 440 с.
- Панчовски И.Г. Пантеонът на древните славяни и митологията им. – София: Булвест-2000, 1993. – 280 с.
- Пахалина Т.Н. Ваханский язык. – Москва: Наука, 1975. – 344 с.
- Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах: Научно-популярный сборник / Составление, предисловие, примечания и комментарии Л.А. Чибирова. – Цхинвали: Ирыстон, 1987. – Книга 3. – 444 с.
- Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах: Научно-популярный сборник / Составление, предисловие, примечания и комментарии Л.А. Чибирова. – Цхинвали: Ирыстон, 1989. – Книга 4. – 416 с.
- Петров В.П. Скіфи: Мова і етнос. – Київ: Наукова думка, 1968. – 150 с.
- Пехлевийская Божественная комедия. Книга о праведном Виразе (Арда Вираз намаг) и другие тексты. Введение, транслитерация пехлевийских текстов, перевод и комментарий О.М. Чунаковой. – Москва: Восточная литература, 2001. – 206 с.
- Пикалов Дмитрий. Мифология и космогония ираноязычных кочевников Евразии. Опыт реконструкции. – Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing GmbH & Co. KG, 2011. – 177 с.
- Пиоро И.С. Крымская Готия (Очерки этнической истории населения Крыма в позднеантичный период и раннее средневековье). – Киев: Лыбидь, 1990. – 200 с.

- Плано Карпини Иоанн де. История монгалов. Рубрук Вильгельм де. Путешествие в Восточные страны / Введение, перевод и примечания А.И. Малеина. – Санкт-Петербург: издание А.С. Суворина, 1911. – III, XVI, 224 с.
- Полидович Ю.Б. Хищник и его жертва: Выражение круговорота жизни и смерти средствами скифского зооморфного кода // Структурно-семиотические исследования в археологии. – Донецк: Институт археологии НАН Украины; Донецкий национальный университет, 2006. – Том 3. – С. 291–302.
- Полканов А.И. К вопросу о конце Тьмутороканского княжества // Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии (бывш. Таврической ученой архивной комиссии). – Симферополь, 1929. – Том III (60-й). – С. 44–60.
- Полное собрание русских летописей. Т.1. I. II. Лаврентьевская и Троицкая летописи. Издание Археографической комиссии. – Санкт-Петербург: типография Эдуарда Праца, 1846. – IX, 267, 2 с.
- Полное собрание русских летописей. Т.2. Летопись по Ипатскому списку. Издание Археографической комиссии. – Санкт-Петербург: печатня В. Головина, 1871. – IX, 616, 33, 28, 12 с.
- Поляк А.Н. Новые арабские материалы позднего Средневековья о Восточной и Центральной Европе // Восточные источники по истории народов Юго-Восточной и Центральной Европы. – Москва: Наука, 1964. – Т. 1. – С. 29–66.
- Потапов Л.П. Алтайский шаманизм. – Ленинград: Наука, 1991. – 322 с.
- Потебня А.А. Слово о полку Игореве: Текст и примеч.: с доп. из черновых рукописей «О Задонщине»; Объяснение малорусской песни XVI века. – Харьков: Мирный труд, 1914. – 233 с.
- Прицак Омелян. Коли і ким було написано «Слово о полку Ігоревім». – Київ: Обереги, 2008. – 359 с.
- Пушик Степан. Дараби пливуть у легенду: Повість, есе, оповіді. – Київ: Радянський письменник, 1990. – 334 с.
- Раевский Д.С. Из области скифской космологии (Опыт семантической интерпретации пекторали из Толстой могилы) // Вестник древней истории. – Москва, 1978. – № 3. – С. 115–134.
- Раевский Д.С. Мир скифской культуры. – Москва: Языки славянских культур, 2006. – 600 с.
- Расторгуева В.С., Эдельман Д.И. Этимологический словарь иранских языков. – Москва: Восточная литература, 2000. – Том 1: а – ā. – 327 с.
- Расторгуева В.С., Эдельман Д.И. Этимологический словарь иранских языков. – Москва: Восточная литература, 2003. – Том 2: b – d. – 502 с.
- Рид Говард. Артур – король драконов. Варварские истоки величайшей легенды Британии. – Москва: Менеджер, 2006. – 360 с.
- Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – Москва: София; Гелиос, 2002. – 592 с.
- Салбиев Т.К. В поисках Создателя: мифология и традиционная культура осетин. – Москва: СЕМ, 2013. – 240 с.
- Салманов Эмиль. Симорг и Симар: миф о борьбе птицы и змеи по древним источникам и археологическим находкам Кавказа // *Caucasologie et mythologie comparée: Actes du Colloque international du CNRS. – IVE Colloque de caucasologie (Sèvres, 27–29 juin 1988).* – Paris: Peeters Publishers, 1992. – P. 83–93.

- Салмина М.А. Корсунь, Сурож и «Слово о полку Игореве» // Труды отдела древнерусской литературы. – Санкт-Петербург: Дмитрий Буланин, 2004. – Т. LV. – С. 173–175.
- Семенов И.Г. Демонологический персонаж Нумнегир у горских евреев // Дагестанский этнографический сборник. – Махачкала: Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, 2005. – № 2: Сборник статей, посвященный памяти профессора С.Ш. Гаджиевой. – С. 128–131.
- Семенов И.Г. Иранские элементы в демонологии горских евреев // Лавровский сборник: материалы XXXIII Среднеазиатско-Кавказских чтений 2008–2009 гг.: этнология, история, археология, культурология: к столетию со дня рождения Леонида Ивановича Лаврова. – Санкт-Петербург: РИО МАЭ, 2009. – С. 313–314.
- Сказки и легенды горных таджиков / Составление, перевод с таджикского и комментарии А.З. Розенфельд и Н.П. Рычковой. – Москва: Наука, 1990. – 238 с.
- Сказки народов Памира / Перевод с памирских языков, составление и комментарии А.Л. Грюнберга и И.М. Стеблин-Каменского. – Москва: Наука, 1976. – 536 с.
- Скляренко Віталій Григорович. «Темні місця» в «Слові о полку Ігоревім». – Київ: Довіра, 2003. – 147 с.
- Слово о полку Игореве / Под. ред. В.П. Андриановой-Перетц. – Москва-Ленинград: издательство АН СССР, 1950. – 482, 46 с.
- Смирнов А. П. К вопросу об истоках Приазовской Руси. // Советская археология. – Москва, 1958. – № 2. – С. 270–279.
- Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение: (народы Нижнего Амура). – Москва: Наука, 1991. – 280 с.
- Сокаева Д.В. Переосмысление традиционных образов в современных устных рассказах осетин // IX Конгресс этнографов и антропологов России: Тезисы докладов. Петрозаводск, 4–8 июля 2011 г. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2011. – С. 71.
- Стеблин-Каменский И.М. Этимологический словарь ваханского языка. – Санкт-Петербург: Петербургское Востоковедение, 1999. – 480 с.
- Степанов А.Г. Сон Святослава и «синее вино» в «Слове о полку Игореве» // Слово о полку Игореве. Памятники литературы и искусства XI–XVII веков. – Москва: Наука, 1978. – С. 148–150.
- Сулименко С.Д. Башни Северного Кавказа (символизация пространства в домостроительном творчестве горцев). – Владикавказ: Проект-Пресс, 1997. – 150 с.
- Сумаруков Г.В. Кто есть кто в «Слове о полку Игореве». – Москва: издательство МГУ, 1989. – 143 с.
- Сухарева О. А., Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. – Москва: Наука, 1975. – С. 5–93.
- Сухобоков О.В. «Земля незнаема»: население бассейна Среднего Псла в X–XIII в. по материалам роменско-древнерусского комплекса в с. Каменное. – Киев: ТОВ «Аграр Медіа груп», 2012. – 376 с.
- Тайжанов К., Исмаилов Х. Особенности доисламских верований у узбеков-кармуртов // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии: Историко-этнографические очерки. – Москва: Наука, 1986. – С. 110–138.

- Таказов Ф.М. Зооморфные маркеры мировой оси в осетинской мифологии // Нартоведение в XXI веке: современные парадигмы и интерпретации: Сборник научных трудов. – Владикавказ: ИПО СОИГСИ имени В.И.Абаева, 2012. – С. 137–144.
- Талис Д.Л. Росы в Крыму // Советская археология. – Москва, 1974. – № 3. – С. 87–100.
- Тизенгаузен В. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. – Санкт-Петербург: Издано на иждивение графа С.Г. Строганова, 1884. – Том 1. Извлечения из сочинений арабских. – 564 с.
- Ткачев А.В. Боги и демоны «Слова о полку Игореве». – Москва: Жизнь и мысль, 2003. — Книга 1. – 495 с.
- Толль Н. О жемчуге в сне Святослава // *Seminarium Kondakovianum*. Сборник статей по археологии и византиноведению, издаваемый Институтом имени Н.П. Кондакова. – Praha: Kondakov Institute, 1936. – Т. VIII. – С. 300–301.
- Топоров В.Н. Святость и святые в русской духовной культуре. – Москва: «Гнозис» – школа «Языки русской культуры», 1995. – Т.1. Первый век христианства на Руси. – 875 с.
- Тресков И.В. Фольклорные связи Северного Кавказа. – Нальчик: Кабардино-Балкарское книжное издательство, 1963. – 344 с.
- Трубачев О. Н. Из славяно-иранских лексических отношений // *Этимология*. 1965: Материалы и исследования по индоевропейским и другим языкам. – Москва: Наука, 1967. – С. 3–81.
- Трубачев О.Н. Еще раз мыслю по древу // Вопросы исторической лексикологии и лексикографии восточнославянских языков. – Москва: Наука, 1974. – С. 22–27.
- Туаллагов А.А. Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин. – Владикавказ: издательство Северо-Осетинского университета, 2001. – 315 с.
- Туаллагов А.А. Гребни из древних и средневековых погребений кочевников Северного Кавказа и Северного Причерноморья // *Известия Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева*. – Владикавказ, 2012. – Вып. 1 (40). – С. 5–16.
- Турчанинов Г.Ф. Древние и средневековые памятники осетинского письма и языка. – Владикавказ: Ир, 1990. – 240 с.
- Уарзиати В.С. Средневековый герб алан-осетин // Вопросы этнической истории народов России: межвузовский сборник. – Санкт-Петербург: издательство Санкт-Петербургского университета, 2004. – С. 37–54.
- Фрейман А.А. Название Черного моря в домусульманской Персии // *Записки коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР*. – Ленинград, 1930. – Т. 5. – С. 647–651.
- Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей (комплексное исследование телеутских и шорских материалов). – Москва: Наука, 2005. – 398 с.
- Хисматулин А.А., Крюкова В.Ю. Смерть и похоронный обряд в исламе и зороастризме. – Санкт-Петербург: Петербургское востоковедение, 1997. – 272 с.
- Цаболов Р.Л. *Этимологический словарь курдского языка*. – Москва: Восточная литература, 2001. – Том 1: А-М. – 687 с.
- Цаболов Р.Л. *Этимологический словарь курдского языка*. – Москва: Восточная литература, 2010. – Том 2: N-Z. – 536 с.

- Цагараев Валерий. Золотая яблоня нартов: история, мифология, искусство, семантика. – Владикавказ: Республиканское издательско-полиграфическое предприятие им. В.А. Гассиева, 2000. – 300 с.
- Цхурбати З.Л. Мотив мирового дерева в осетинском нартовском эпосе // // Nartamongae. The Journal of Alano-Ossetic Studies; Epic, Mythology & Language. – Paris - Vladikavkaz / Dzaewydz̄yqaew, 2005. – Volume 3. – № 1–2. – С. 123–140.
- Чаусидис Никос. Дуалистички слики – богомилство во медиум на сликата. – Скопје: НИК Лист, 2003. – 426 с., LXI т., 4 с.
- Чернов А. Ю. Хроники изнаночного времени. «Слово о полку Игореве»: текст и его окрестности. — Санкт-Петербург: Вита Нова, 2006. – 480 с.
- Чёнг Джонни. Очерки исторического развития осетинского вокализма. – Владикавказ: издательско-полиграфическое предприятие им. В. Гассиева, 2009. – 496 с.
- Чибиров Л.А. Древнейшие пласты духовной культуры осетин. – Цхинвали: Ирыстон, 1984. – 216 с.
- Чибиров Л.А. Осетинское народное жилище. – Цхинвали: Ирыстон, 1970. – 203, XXIII с.
- Чибиров Л.А. Традиционная духовная культура осетин. – Москва: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. – 711 с.
- Чичинадзе З. История Осетии по грузинским источникам. Составлена на основе устных сказаний, народных преданий и сохранившихся старинных сведений. – Цхинвал: Полиграфическое производственное объединение республики Южная Осетия, 1993. – 166 с.
- Чочиев А.Р. Нарты-арии и арийская идеология. – Москва: АКАЛИС, 1996. – Книга 1. – 263 с.
- Чочиев А.Р. Очерки истории социальной культуры осетин: (Традиции кочевничества и оседлости в социальной культуре осетин). – Цхинвали: Ирыстон, 1985. – 290 с.
- Чунакова О.М. Пехлевийский словарь зороастрийских терминов, мифических персонажей и мифологических символов. – Москва: Восточная литература, 2004. – 286 с.
- Чхаидзе В.Н. К вопросу о появлении половцев на Таманском полуострове // Археологический журнал. – Армавир, 2007. – № 1. – С. 66–69.
- Шанаев Джантемир. Осетинские народные сказания // Сборник сведений о кавказских горцах. – Тифлис: типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1870. – Выпуск IV. – С. 2–40.
- Шанаев Гацыр. Из осетинских сказаний о нартах // Сборник сведений о кавказских горцах. – Тифлис: типография Главного Управления Наместника Кавказского, 1876. – Выпуск IX. – С. 1–64.
- Шапошников А.К. Сарматские и туранские языковые реликты Северного Причерноморья // Этимология 2003–2005. – Москва: Наука, 2007. – С. 255–322.
- Шарашидзе Жорж. Индоевропейская память Кавказа. – Владикавказ: Ир, 2004. – 79 с.
- Шарыпкин Д.М. Боян в «Слове о полку Игореве» и поэзия скальдов // Труды отдела древнерусской литературы. – Ленинград: Наука, 1976. – Т. XXXI. «Слово о полку Игореве» и памятники древнерусской литературы. – С. 14–22.

- Шевчук Валерій. Мисленне дерево: Роман-есе про давній Київ. – Київ: Молодь, 1989. – 360 с.
- Эдельман Д.И. Иранские и славянские языки: Исторические отношения. – Москва: Восточная литература, 2002. – 230 с.
- Эдельман Д.И. Еще раз о славянском Диве и иранских дэвах // Язык, личность, текст. Сборник статей к 70-летию Т.М. Николаевой. – Москва: Языки славянских культур, 2005. – С. 533–540.
- Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей: В 3-х т. – Москва: Критерион, 2002. – Т.1. От каменного века до Элевсинских мистерий. – 464 с.
- Элиаде Мирча. История веры и религиозных идей: В 3 т. – Т.2. От Гаутамы Будды до триумфа христианства. – Москва: Критерион, 2002. – 512 с.
- Элиаде Мирча. Шаманизм: архаические техники экстаза. – Киев: София, 1998. – 384 с.
- Якобсон А.Л. Крым в средние века. – Москва: Наука, 1973. – 173 с.
- Якобсон А.Л. Русско-корсунские связи XI–XIV вв. // Византийский временник. – Москва, 1958. – Т.14. – С. 116–128.
- Якобсон А.Л. Средневековый Крым. Очерки истории и истории материальной культуры. – Москва-Ленинград: Наука, 1964. – 232 с.
- Якобсон Р. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук. – Москва: Наука, 1970. – Т. 5. – С. 608–619.
- Якубовский А.Ю. Рассказ Ибн-ал-Биби о походе малоазийских турок на Судак, половцев и русских в начале XIII в. // Византийский временник. – Ленинград, 1928. – Том XXV. – С. 53–76.
- Яценко С.А. Костюм древней Евразии: ираноязычные народы. – Москва: Восточная литература 2006. – 664 с.
- Яценко С.А. О шаманстве у алано-осетин // Кавказ и кочевой мир Евразии: V Минаяевские чтения по археологии, этнографии и краеведению Северного Кавказа. – Ставрополь: Ставропольский государственный университет, 2001. – С. 73–75.
- Bailey H.W. Dictionary of Khotan Saka. – Cambridge-London-New York-Melbourne: Cambridge University Press, 1979. – 559 p.
- Besharov Justinia. Imagery of the Igor' Tale: In the Light of Byzantino-Slavic Poetic Theory. – Leiden: E.J. Brill, 1956. – 114 p.
- Bielmeier Roland. On West and East Iranian Loans in Kartvelian // Haptaçahaptäitiš: Festschrift for Fridrik Thordarson on the occasion of his 77th birthday. – Oslo: Novus Forlag, 2005. – P. 1–18.
- Blacker Carmen. The Catalpa Bow: A Study of Shamanistic Practices in Japan. – Richmond: Curzon Press Ltd., 1999. – XV, 364 p.
- Corbin Henry. Temple and Contemplation. – London: Taylor & Francis, 1986. – XII, 413 p.
- Corbin Henry. The Man of Light in Iranian Sufism. – London: Taylor & Francis, 1978. – 174 p.
- Day Gerald W. Manuel and the Genoese: A Reappraisal of Byzantine Commercial Policy in the Late Twelfth Century // The Journal of Economic History. – Cambridge, 1977. – Volume XXXVII. – № 2. – P. 289–301.

- Dujčev Ivan. Il mondo slavo e la Persia nell'alto Medioevo // La Persia e il mondo greco-romano, Atti convegno, Roma 11-14 aprile 1965. – Roma: Accademia dei Lincei, 1966. – P. 243–313.
- Dumézil Georges. A propos de quelques représentations folkloriques des Ossètes // Paideuma. Mitteilungen zur Kulturkunde. – Frankfurt am Main, 1960. – Band 7. – Heft 4/6. – P. 216–224.
- [Dumézil Georges.] Le Livre des Héros: Légendes sur les Nartes / Traduit de l'Ossete avec une introduction et des notes par Georges Dumézil, professeur au Collège de France. – Paris: Gallimard, 1965. – 264 p.
- Eliade Mircea. Images and Symbols: Studies in Religious Symbolism. – Princeton: Princeton University Press, 1991. – 189 p.
- Gershevitch Ilya. A Grammar of Manichean Sogdian. – Oxford: Basil Blackwell, 1954. – 308 p.
- Gharib B. Sogdian Dictionary. Sogdian – Persian – English. – Tehran: Farhangan Publications, 1995. – XLII, 517, 50 p.
- Henning W.B. Selected Papers. – Leiden-Teheran-Liège: E.J. Brill/Bibliothèque Pahlavi, 1977. – VIII, 666, XXXII tabl.
- Jakobson Roman. Selected Writings. – Paris – The Hague: Walter de Gruyter, 1966. – Volume 4: Slavic Epic Studies. – 751 p.
- Jacoby David. Byzantium, the Italian Maritime Powers, and the Black Sea before 1204 // Byzantinische Zeitschrift. – Berlin: Walter de Gruyter, 2007. – Band 100. – Heft 2. – S. 677–699.
- Jacoby David. Italian Privileges and Trade in Byzantium before the Fourth Crusade: a Reconsideration // Anuario de estudios medievales. – Barcelona: Consejo superior de Investigaciones científicas, Institución Milá y Fontanals, 1994. – Vol. 24. – P. 349–369.
- Kulišič Špiro. Stara slovenska religija u svjetlu novijih istraživanja, posebno balkanoloških. – Sarajevo: Centar za balkanološka ispitivanja ANUBiH, 1979. – 246 s.
- Mokri Mohammad. Le symbole de la perle dans le folklore persan et chez les Kurdes fidèles de Vérité (Ahl-e Haqq) // Journal Asiatique. – Paris, 1960/1961. – Volume 248/249. – P. 463–481.
- Moosa Matti. Extremist Shiites: the Ghulat Sects. – Syracuse: Syracuse University Press, 1987. – 580 p.
- Morgenstierne Georg. Etymological Vocabulary of the Shughni Group. – Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1974. – 119 p.
- Pirhegger S. Zum altrussischen Götternamen Stribogъ // Zeitschrift für slavische Philologie. – Heidelberg: Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1947. – Band 19. – S. 311–316.
- Schmitt Rüdiger. Zur angeblich iranischen Herkunft des altrussischen Gottesnamen Stribogъ // Die Welt der Slaven. – München, 1971. – Band XVI. – Heft 2. – S. 193–200.
- Shepard J. Closer Encounters with the Byzantine World // Pre-Modern Russia and Its World: Essays in Honor Thomas S. Noonan. – Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2006. – P. 17–78.
- Ševčenko Ihor. Byzantium and the Slavs in Letters and Culture. – Cambridge – Napoli: Harvard Ukrainian Research; Instituto Univesitario Orientale 1991. – 740 p.
- Vasmer Max. Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven. I. Die Iranier in Südrussland. – Leipzig: In kommission bei Markert & Petters, 1923. – 79 S.

The Unknown Land and the Iranian Substratum in the Tale of Igor's Campaign

Kostyantyn Rakhno

There is an episode in the Tale of Igor's Campaign, where the monstrous Div is aroused; he shrieks a command to the Unknown Land, to the Volga, coastal area, Sula Region, Surozh, Korsun, and to the idol of Tmutorokan. Despite numerous treatments, this is one of the darkest places in the poem, because it remains unclear what "unknown" means. According to the written sources and archaeological evidence, all the listed territories were well-known for the Ruthenians in the late 12th century. Therefore, it seems to be reasonable to regard it as an oriental loanword, a translation from another language, where it had its specific meaning.

An appeal to some data of North Iranian tradition could be acceptable and historically grounded. Its bearers were the closest neighbours and allies of the Kievan Rus – the Alans, the ancestors of the modern Ossetians. Moreover, direct equivalents for some *hapax legomena* of the poem have been already discovered there. Particularly, in the Ossetic Nart epos, which dates back to the Scythian and Sarmatian time, "dark blue wine" is recorded. It is connected with traditional funeral rites as well as an old Scythian custom of strewing pearls on the bosom of a dead man from a quiver, mentioned in the exposition of the Great Duke Sviatoslav Vsevolodovich's dream. This dream contains the description of sepulchral rites, being performed over the ruler and, probably, including embalming, characteristic for the Iranian-speaking inhabitants of steppe regions. The denotation of the Black Sea as the "Dark Blue Sea" also originated in the Scythian substratum.

Many folklore motifs and religious conceptions of the Iranian peoples are present in the Ruthenian epic poem, including the direct parallels with the Nart epos. Some characters of the poem, for example, the bard Boyan, who turns into a weasel, a wolf or an eagle and is apostrophized as the Slavic chthonic god Veles's grandson, could not be explained correctly without bringing the Ossetian epic and mythology into the picture. The earliest representations of his moving on a Cosmic Tree are the Scythian *poletops*, connected with shamanistic ideas. The Ossetian epic bard Syrdon, associated with the creation of a stringed instrument, was born from a chthonic demon and changed himself in a weasel and other creatures. He has the features of a priest and a shaman; he eulogizes warriors and caustically blames them for crimes and minor offences, which is comparable with Boyan's glorifications and sharp references to dukes. The technique of religious ecstasy, in which Boyan makes his spiritual travels, has parallels in the shamanic practice of the Ossetians, the Persians, and the Dards from the Hindu Kush. The description of such his travels into supernatural realms with mountains and dales on a divine path is very similar to the classical shamanism, its Tajik version included.

Boyan's regret at the destiny of the Great Duke Sviatoslav, decapitated and not buried in the proper way, with which he compares the land of the Rus, has a direct equivalent in the custom, mentioned in the Nart sagas of the Ossetians, in accordance with which it was not allowed to commit a famous person to earth, if any part of his body was absent, or else darkness, shadows, and chaos would have possession of the world. Judging by the archaeological evidence, this belief could be a Scythian and Sarmatian legacy. The idea of the prosperity of a country being connected with the integrity of the body of the deceased sovereign is found in the steppe Iranian tradition.

In exactly the same way, the mysterious, sinister Obida, which comes among the forces of Dazhbog's grandson, i.e. the Ruthenian duke – a descendant of the Sun, and then, having stepped like a maiden onto the land of Troyan, has splashed her swan's wings upon the sea automatically makes a comparison with a demonic girl from the Ossetian Nart epos, who meeting one of the knights with near the lake, proposed him take her to wife, but in response she refused and was outraged. Then she raised her hands, which changed into the wings, spread them and flew off, threatened the warrior, immediate revenge. The revenge happened shortly thereafter, and the offender of this maiden, who is Soslan, endowed by solar features, was killed. Moreover, swans were of great importance in the Scythian culture. It is noteworthy that the symbolism of ornithomorphic and zoomorphic images of the poem, the recognition of their important meaning and very high position in the hierarchy of natural forms are directly connected with the Scythian and Sarmatian animal style. The relations between these images, like in the ancient art of the Iranian-speaking nomads, symbolized the essence of cosmic and social relations. They were caused by the same carefully elaborated system of the description of the world.

The poem says that the wings of birds cast shadows upon the duke's armed force and that beasts were licking their blood. In the ancient Iranian religions, death was comprehended as the decomposition of a body into constituent components and the reunification of the last ones with the rudiments of the cosmos. These components did not disappear without a trace, but circulated in the universe and could pass into other beings, being preserved and revived through destruction. The disassembly of a dead body was occurring in the cosmological scheme of the World Tree. Here, birds and wild beasts, devouring a corpse, marked, personified the spheres of the world and the elements, into which the particles of the essence of the deceased went. In the Scythian and Saka art, the images of predators, killing and devouring herbivorous animals, the scenes of torment, inseparably linked with the World Tree testify to the existence of such beliefs. Probably, this process was regarded as being absolutely necessary, ensuring the reproduction of life and community, the maintenance of the existing cosmos. Proceeding from the context of burials, in which portrayals of the scenes of aggression and laceration were found, it is possible to insist that they were connected only with the upper classes of the Scythian society. Human blood was very important in the mythology and ceremonial rites of the Scythians, the Massagetaes, and the Alans, the mystic properties were ascribed to it.

Also rather typical are the ideas about the death of a warrior in the poem: he dripped out his pearly soul from his brave body through a golden necklace. Among the Iranian peoples, including the nomads, golden torches underscored the divinity of authority and served, together with other adornments, as the insignias of a king, i.e. as distinctive marks of his rank. They were significant in the Scythian culture. In addition, the immortal soul was identified with a pearl in the culture of the Parthians, akin to the Scythians, as well as among the Soghdians, the Kurds, the Persians, in the ancient funeral lamentations and invocations of the Ossetians. The description of the loss of soul by its separation from the body during a bloody battle has something in common with the Ossetian world view. The mention of two blood red pillars in the lamentation over the dukes Igor and Vsevolod is connected with the cult of a bearing pillar in a traditional Ossetian house. It was worshipped as *Axis mundi* and the ritual centre of a dwelling. In the keening, the weepers of the Ossetians and their neighbours call the late men central

pillars of their family and their kin, missing or left on the battlefields. The similar motif of the collapse of the bearing pillar of a house in connection with the death of a warrior is present in the historic songs of the Kurds.

However, the one attracting the most of attention of the researchers of the poem by its apparent connection with the real linguistic and even folklore context of Iranian tradition is the mythical Div, who is crying on the top of a tree, ordering the Unknown Land to obey and foreshadowing, equally with the solar eclipse, the destiny of the Ruthenian army. The etymology of his name is unquestionably Iranian. Div is a Scythian loanword among the Slavs. However, more important is the fact that those formulae, in which Div is mentioned in the poem, could be compared with the formulae, which exist hitherto in Iranian folklore and have retained the proper Iranian lexeme. They are present, for example, in Munjani fairy tales. The circumstances of Div's appearance have parallels in the folklore of the Wakhi people and Tajik highlanders as well as in ancient Avestan texts. Therefore, researchers are correct in assuming not just an adoption, but a continuity of formulae, texts, folklore beliefs; merely by taking this circumstance into consideration, an approach to the philological interpretation of Div's image could be found.

Alanian roots could also be traced in the image of the Cumans as a brood of cheetahs, connected in Iranian mythology and ancient art with the underworld. In the opinion of researchers, other divine beings, mentioned in the poem, such as Bog, Khors, Troyan, Stribog, Veter-Vetrilo, and Dazhbog, a sun god whose descendants (as among the Scythians) were considered to be the members of ruling princely dynasty, are connected by their origin, functions, look, times and routes of penetration into the East Slavic paganism with the Iranian world, including the Sarmatians and the Alans.

The conception of the Unknown Land could also find its probable interpretation on the Iranian ground. The information supporting this has, in fact, survived in Ossetian folklore. According to the evidence of ethnologists, a proper system of terms aimed to differentiate countries and regions in accordance with their profitability for raids existed among the Ossetians in the old days. Part of them is found in the Ossetian Nart sagas. Leaning on these Ossetic data, the Unknown Land could be interpreted as an unexplored, untouched, unspoiled country, campaigns against which would yield especially rich spoils. The Unknown Land was apparently not areas lost by Russian dukes and forgotten by them, but, quite the contrary, their rich possessions, still undisturbed by forays, not empty, and not plundered by nomads. They are threatened by the invasion of Cuman hordes. In addition to historical facts, parallels with Ossetian epos oblige such a reading.

These correspondences undoubtedly could be further proof for the authenticity of the poem. For a long time, scientists insisted on the need to study the Tale of Igor's Campaign as a literary monument, in which terms, notions, names, phrases denote the author's comprehension of the language of the inhabitants of steppe regions and his familiarity with their inner life. It is noteworthy that it is possible to speak about the whole parts of the poem, which conceal the lexical elements, locutions, clichés, and mythological motifs of Northern Iranian extraction. They create the integral and sufficiently involved system of images.