

Жир и жирные времена: об одном символе в «Слове о полку Игореве»

Константин Рахно

This article deals with one symbolic concept in the Tale of Igor's Campaign – fat and gold. Fat, which Prince Igor let sink to the bottom of the Kayala, was not simply an abundance, and the fat times, scared away by the Maiden Wrong, were not just the rich ones. They are connected with the Iranian mythological beliefs. The Ossetians believed that the earth used to secrete a certain peculiar nutritious fat far in the past, but these blessed times came to the end because of some events and the activities of certain epic heroes. Such ideas are reflected in the Ossetic Nart epos and superstitions. Their traces are present in the Ruthenian chronicles. The falcon symbols of the poem also have Iranian roots and are connected with the notions of royal khvarenah among the Scythians and other Iranian peoples.

Keywords: the Tale of Igor's Campaign, Kievan Rus, Slavic mythology, Ossetian mythology, Nart epos, shamanism, Iranian substratum, khvarenah, fat, falcons.

Среди «тёмных» мест «Слова о полку Игореве», имеющих несомненное отношение к славянской мифологии, есть одно, которое, несмотря на внешнюю понятность всей лексики, продолжает оставаться загадочным. Сообщается, что, узнав о поражении похода на половцев, немцы, венецианцы, греки и мораване

*поютъ славу Святъславлю,
каютъ князя Игоря,
иже погрузи жиръ во днь Каялы рѣкы Половецкыя,
рускаго злата насыпаша* (Слово 1950, 18, 22, 42).

Что это за «жиръ», какое отношение он имеет к князю Игорю, почему этому «жиру» нанесён ущерб вследствие разгрома Игоревых полков, отчего за это следует порицать да бранить, откровенно непонятно. При попытке объяснить это выражение исследователи поэмы силились истолковать его наиболее рациональным образом и непременно увязать с великорусскими диалектами, как правило, северными. Понимая, что по смыслу оно означает богатство, изобилие, избыток, учёные прибегали к псковскому жир 'большое количество, множество чего-либо', архангельскому и вологодскому жира 'хорошее житьё, довольство; зажиточность, домовитость, хозяйство; дом со всеми животами и имуществом', жирова 'имущество', диалектному жирушка 'жизнь' из свадебных песен (Буслаев 1861, 96; Тихонравов 1866, 55; Барсов 1889, 268–270; Чернов 2006, 206; Югов 1975, 164–165). Допуская

аллюзии на творчество Бояна, «жиръ» мнили миром и благоденствием в старые времена (Никитин 1978, 131; Никитин 1985, 256-258), жертвой (Кеenan 2003, 284), счастьем и долей (Потебня 1914, 78). Так же, опираясь на современные великорусские пословицы, слово «жиръ» толковали как добычу, достаток, богатство, а упоминание о русском золоте – как маргинальную глоссу, позднейшую и ошибочную, так как Игорева дружина разметала и потопила на переправе при отступлении не русское золото, а половецкую добычу (Ларин 1977, 140-141).

Впрочем, толкование жира как достатка, богатства можно было бы с натяжкой допустить, хотя бы потому, что в украинском языке тоже имеется родственный и близкий по значению глагол жирувати (Ткач 2008, 212) с летописными соответствиями, но такому пониманию в корне противоречит упомянутое в другом месте поэмы понятие «жирня времена», из которого явствует, что речь всё же идёт о понятии жир 'тук, сало, ворвань'. Жирнь невозможно толковать иначе, чем 'тучный, обильный жиром, салом, маслом, вологою'. Сами строки, относящиеся к предку Игоря, тмуороканскому, черниговскому и новгород-северскому князю Олегу Святославичу, который здесь называется потомком Солнца-Дажьбога, тоже весьма примечательны в отношении образности:

*Въстала Обида въ силахъ Дажьбожа внука,
вступила дъвою на землю Трояню,
въсплескала лебедиными крылы на Синемь моръ у Дону плещучи,
упуди жирня времена,
усобица княземь на поганья погыбе* (Слово 1950, 17, 19, 40–41).

Возникает закономерный вопрос, о каком сверхценном жире идёт речь и почему некие времена, конец которым положили, спугнув их, междукняжеские усобицы, характеризуются как «жирня». Их пытались объяснить как время самоуправства, насилия (Дубенский 1844, 111), горькую, скорбную (Кеenan 2003, 275–276) или, наоборот, богатую, обильную, благополучную эпоху довольства (Головин 1846, 45; Тихонравов 1866, 55; Грушевский 1993, т. II, 176; Манн 2009, 47), но это опять-таки догадки без особой аргументации и стремление приписать необходимую семантику, в то время как контекст явно мифологичен. Он напрямую связан с некими непонятными для нас мифопоэтическими представлениями.

Поскольку Дева Обида уже сопоставлялась с оскорблённой девушкой из нартовского эпоса, призвавшей смерть на голову солярного витязя Сослана, а обозначение Чёрного моря Синим признано калькой с одного из иранских языков, скорее всего, скифского или сарматского (Рахно 2014, 102, 110), то вполне логично поискать соответствия этих утративших ныне своё значение концептов в иранской и, шире, в индоиранской традиции. Важное место в этом поиске принадлежит народному творчеству осетин, являющихся прямыми потомками скифов, сарматов и алан.

Дело в том, что, по осетинским народным воззрениям, кормилица-земля, наподобие мясо-молочных продуктов, содержит в себе жир. Это представление о жирности земли излагается в осетинском нартовском и даредзановском эпосе и может считаться очень древним, может быть, даже относящимся к праиндоевропейской эпохе. Нарты воскресили слепого великана, в тазовой или плечевой кости они случайно заночевали. Оживлённый великан обладает необычайной силой, он

жил в до-нартовскую эпоху и не знает земледелия и огня. Исполин спрашивает Сослана либо Батраза, чем питаются нынешние люди, и рассказывает ему, что они питались жиром земли. Некогда такой питательный жир бил из земли струей. Далее он выдавливает в руки герою из земли этот жир, и Сослан наедается так, будто поел жирного мяса. Великан же заключает, что теперь тот может ничего не есть целую неделю, только разве попить воды. Захватив руками землю, гиганты могли выжать из неё этот маслянистый жир. Был у них и хлеб, такой, что с двумя хлебами люди могли путешествовать и кормиться четыре месяца. Узнав, что мир уже не тот, люди измельчали физически и нравственно, научившись юлить, обманывать, не гнушаются дурных поступков, а благодать исчезла, великан предпочитает смерть нынешней жизни. Это предание, функционально соответствующее различным вариантам мирового катаклизма, известно и у соседей осетин (Нарты кадджытæ 2004, 461-469; Нарты 1989, 451-455; Далгат 1969, 123, 137-138; Далгат 1972, 90-91, 137, 273-275; Далгат 1988, 79; Периодическая 1981, 262-264; Дзиццойты 2003, 130-131; Мелетинский 2004, 165; Мальсагов 1970, 51, 55; Тресков 1963, 51; Дахкильгов 2012, 68, 460, 564-565). К мотиву находки богатырями костяка великана имеются как восточноевропейские, так и центральноазиатские параллели (Миллер 1891, 180-181; Петров 2013, 211).



Фейнберг Леонид. Великан показывает нарту жир земли. Гравюра. 1959.

В некоторых осетинских сказаниях эта тема была приближена к мотиву нарушения семейной морали. Это рассказ об угощении матерью нартов Сатаной своих четырёх гостей, которым она сделала четыре тонкие лепёшки. Гости сперва решили, что и есть их не стоит, все равно голода не утолят. Но когда они всё-таки стали есть их, оказалось, что больше одной лепёшки всем четырём не одолеть. Они удивились и спросили хозяйку, в чем причина сытости. Сатана объяснила, что лепёшки содержат древнее изобилие. У неё был жир ещё тех времён, когда речь невестки не была слышна до жерди над очагом, на которой сушили жир. А ячмень был такой, что во вторник его сеяли, в среду убирали, в четверг молотили, а в воскресенье мололи. Таким образом, причиной исчезновения изобилия в сказании признавались нарушения обычая, запрещавшего невестке говорить громко при мужчинах, при старших (Мамиева 1971, 113–114; Абаева 1969, 386–387; Абаева 1978, 106–107). Кроме того, были и другие причины утраты изобилия, так, например, грозовой герой Батраз убил отца Хлебного духа Бор-хуар-али, и в наказание тот семь лет не давал произрасти у нартов никакому злаку (Миллер 1881, 149; Дюмезиль 1976, 61). Таким образом здесь, как и в поэме, наличествует мотив определённой давнишней эпохи, которая характеризовалась наличием некоего чудесного жира и по определённым внешним причинам прервалась.

Разительные соответствия имеются также в национальных версиях нартовского эпоса, где после рождения того или иного героя исчезает земная благодать, выражающаяся главным образом в изобилии и высоком качестве всего сущего – людей, животных, растений и всего прочего (Дюмезиль 1990, 18; Дюмезиль 1976, 61). В некоторых преданиях, почерпнутых у осетин и, несомненно, имеющих эсхатологический характер, невольным виновником исчезновения сей земной благодати являлся Хамчи Патарз, то есть осетинский герой Батраз, сын Хамыца. С его появлением на свет оскудела земля, которая прежде была настолько жирной, что из неё при пахоте можно было выдавливать масло. После его рождения это прекратилось. В одном из сказаний Хамчи Патарз, отведав сытного кушанья из малого количества мяса и муки, отставшихся от благодатных времён, и узнав от престарелой вдовы о том, что именно он является причиной несчастья всего человечества, безуспешно попытался покончить с собой (Мальсагов 1991, 199; Мальсагов 1969, 269–270; Мальсагов 1991a, 581; Далгат 1972, 156–157, 301–302; Дахкильгов 2012, 199, 563–564).

В прочих вариантах заимствованных сказаний прекращение земной благодати непосредственно связывается с появлением на земле прокливаемого всеми племени нарт-орстхойцев во главе с Сеской Солсой, то есть осетинским солнечным героем Сосланом, грабивших и убивавших людей, приведших народ к разорению. Они считались одними из древнейших насельников в северокавказских горах. По сведениям, сообщаемым фольклористами, нарты жили за двадцать поколений до современных людей. Тогда же жили и другие легендарные народы. Земля в то время была настолько изобильной, что взяв комок её в руку, можно было выжать каплю масла, а ребра быка хватало на то, чтобы накормить целое войско. С появлением нартов, разоривших благодатный край своими постоянными набегами и грабежами, всё это изобилие исчезло. Если раньше в природе вообще не существовало ветров, то с появлением нартов они возникли и задули на земле, причиняя бедствия. В связи с этим в ряде сказаний орстхойцы именуется не иначе как «нартовским отродьем», «врагами людей». Обычно ненасытные, нарты наелись досыта кусочком

древнего мяса и изжаренными на сале лепёшками из муки урожая, который вырос до их появления на свете, и услышали проклятия в свой адрес от угостившей их вдовы-старухи. Солярный герой тяжело переживал тот факт, что он являлся виновником сложившейся ситуации (М[альсагов] 1991, 199; Тресков 1963, 148–149; Далгат 1972, 122, 124–125, 329–333, 337, 433; Мальсагов 1970, 137; Кобычев 1985, 27; Дахкильгов 2012, 368–369, 564; Луговой 2013, 59–60; Gamzatov 1992, 75). В других национальных версиях эпоса говорится, что с появлением (в других вариантах – воскрешением) Сосруко исчез жир земли, а вместе с ним изобилие, плодородие, благодать. Нарты узнали об этом случайно, попав в гости к одинокой беспомощной старушке из древнего божественного рода, которая насытила их обильным обедом из горсти старинного проса и кусочка вяленого мяса, заготовленного ещё до их появления. Она расточала брань и проклятия в адрес чувствующего себя виноватым и страдающего солнечного воина (Тресков 1963, 146–147; Мижаев 2002, 65, 76–77; Из адыгского 1987, 62–63; Кабардинский 1936, 8, 31, 580). Во всех этих сюжетах, отсылающим к упрекам князю Игорю со стороны представителей союзных народов, очевидна тема эсхатологической катастрофы, отнесённой в далекое прошлое, что лишь подчеркивает цикличность разворачивающейся временной перспективы. Этот мотив в поэме отзывается также в упоминании о появлении в Русской земле половцев, убивавших и грабивших мирное население. К тому же, именно с полубожественным солярным витязем Сосланом (Сосруко) прослеживается параллель у участника усобиц Олега Святославича (Рахно 2014, 110), которого автор поэмы крайне сочувственно называет «Гориславичем».

Лексема *soj*, *sojnæ* ‘жир’, каковую видят во фрагменте скифской надписи арамейским письмом на баночном сосуде из погребения V века до н.э. у села Константиновка Мелитопольского района Запорожской области (Турчанинов 1990, 54–55; Камболов 2006, 88), для осетин была синонимом сытости, обилия и достатка. Поэтому слово *soj* слышалось в припеве многих обрядовых и бытовых песнях, в том числе свадебных, охотничьих и посвящённых эпическим героям, а также в пословицах и поговорках. Бытовало выражение благодарности за приношение или угощение с пожеланием, чтобы руки человека источали жир. Оно было одним из наиболее употребительных и встречалось в молитвословиях. В нартовском эпосе герою тоже желают прожить жирную, то есть хорошую жизнь. Жир вместе с добычей упоминался в молитве к покровителю животных Афсати, близкому в некоторых аспектах к упомянутому в поэме скотьему богу Велесу (Абаев 1979, 130; Дарчиева 2013, 163–165; Нарты кадджытæ 1989, 18).

В обрядовой песне, исполняемой детьми во время ежегодного праздника по случаю рождения мальчиков, пелось о том, что жир течёт с нижнего квартала к верхнему кварталу, а тот, кто родился – счастливец, ведь идёт жир. После того как старший возносил молитву над тремя пирогами, ножку младенца окунали в традиционное блюдо, варившееся из сметаны и пшеничной или кукурузной муки, – дзыкка. Между тем жир фигурировал и в песне, которую пели женщины во время приготовления этого старинного кушанья, помешивая его над огнём (Абаев 1979, 130–131; Памятники 1992, 78, 80, 234, 236; Дарчиева 2013, 162–163; Пчелина 2013, 121). Не забывалось о нём в одном из вариантов осетинской ритуальной песни о пиве, в трудовых осенних песнях, в мифологической поэзии. С помощью именно этого концепта в текстах молитвословий передавалось понятие изобилия гор и

равнин. Часто употреблялись в речи осетин и фразеологические сочетания с этой лексемой, которая традиционно передавала понятия блага, услады, вознаграждения за терпение, изобилия земли, несущей обилие капли, дождевой благодати с неба (Абаев 1979, 131; Дарчиева 2013, 163–165).

С почитанием жира индоиранцами культурологи связывают тот факт, что осетинские ритуальные пироги обильно смазываются маслом, а начинкой имеют жирный сыр (Газданова 2007, 225). Если осетин возвращался из дальней поездки, то ему, радуясь, мазали жиром ноги. Когда ребёнок рождался, его обмазывали свиным жиром. У осетин в старину мужское потомство считалось предпочтительнее. И если на свет появлялась девочка, ей смазывали пятки жиром, приговаривая, чтобы дочь была с жирной ногой. Эта магия осетин имела целью способствовать рождению мальчиков после девочки (Абаев 1979, 130–131). У их соседей тоже желали ребёнку развиваться, как жир (Мафедзев 1991, 48; Мафедзев 1984, 23). Жир занимал центральное место в праздничной, а также в свадебной обрядности осетин (достаточно упомянуть тот факт, что невеста, входя в дом жениха, смазывала обувь свекрови жиром, кроме того, важную роль топлёного масла) (Дарчиева 2013, 164–165). Сам по себе осетинский термин возводится к иранскому *spāna-*, арийскому **sphana*. Ему родственны древнеиндийские *spāu-*, *sphāyate* ‘жиреть’, *sphāti* ‘откорм’, *sphātīmant-* ‘обильный’, ‘жирный’, *sphira-* ‘жирный’, *-sphāna-* ‘дающий обилие, процветание’ (в *gaya-sphāna-*) (Абаев 1979, 131).

В Ригведе жир (*ghṛtá-*) – важная ритуальная субстанция, которую возливали в качестве жертвы богам; тут говорится о потоках обожещаемого жира, текущих из сердца-океана, и поток речи сравнивается с этими волнами жира. Последний восхвалялся как жертвенная субстанция, связанная с поэтической речью (языком богов), что перекликается с воспеванием славы великому князю Святославу и укорами князю Игорю Святославичу. Упоминался здесь и некий золотой стержень, символизирующий хмель-сому как оплодотворителя поэтических мыслей. Жрецы заявляли, что хотят провозгласить имя жира, удержав его на жертвоприношении поклонениями. Жир трактовался здесь мистически, он имел космогоническое значение, был ритуально связан с огнём. Знание «тайных имён» жира, – а таким знанием обладал жрец-брахман, – означало понимание его истинной непроявленной природы. В гимнах говорилось, что Земля и Небо одеты жиром, украшены жиром, напоены жиром, богаты жиром, и жрецы взывают к ним, дабы обрести их благосклонность (Елизаренкова 1993, 22–23, 42, 104; Огибенин 1968, 69, 98; Маламуд 2005, 34, 75), что заставляет вспомнить как припев осетинских песнопений, так и предания о жире земли. Отголоски таких представлений об исходящей из земли питательной первопище (*bhūmirasa*) присутствуют в раннесредневековых буддийских трактатах (Васубандху 2001, 26–27, 172, 286, 354), на которые, возможно, повлияла мифология саков и эфталитов.

Обряды осетин, включавшие в себя намазывание жиром частей тела человека, тоже имеют любопытные соответствия, например, в центральноазиатском и уральском обычае смазывать жиром, бульоном, маслом или молочными продуктами волосы и лоб новобрачной (Лобачева 1975, 305, 310; Кисляков 1969, 124; Султангареева 1994, 93; Фиельструп 2002, 62). У памирцев было заведено мазать маслом, молозивом или жиром главный столб дома, это считалось богоугодным делом (Литвинский, Седов 1983, 130–131; Васильцов 2009, 169–171). Но на семейно-бытовой обрядности параллели не заканчиваются.

Дело в том, что в охотничьей среде шаманистических культур Центральной Азии, восходящих к скифо-сакскому миру, помимо детальнейшей видовой, вариететной и поведенческой классификации ловчих птиц, бытовала сугубо мифологическая классификация, опирающаяся на то, что некоторые птицы берут любую дичь в любой ситуации (прямое воплощение фарна). При этом хищная птица может быть приносящей удачу, но может оказаться и сулящей неудачу. И та и другая птица являются большой редкостью. Тот, кто имеет на руках такого беркута, обязательно станет богатым человеком – у него будет много скота, а в семье много детей, и все члены семьи будут здоровы. Ловчая птица являлась до исторически недавнего времени, повлекшего разрушение традиционных культурных форм, неотчуждаемой собственностью человека и рода. Дарить её было нежелательно, а продажа птицы или отпускание её на волю влекли за собой многочисленные и непоправимые несчастья, человек начинал беднеть. И наоборот, с приобретением такого чудодейственного беркута судьба хозяина и его близких резко менялась к лучшему, он становился богачом. В доме при его наличии никто не болел и не умирал, а если уж заболел, то обязательно с помощью беркута выздоравливал. Существовали рассказы о том, как беркут исцелил сына охотника. Эта птица обладала и некоторыми внешними признаками, в частности, необычным цветом радужной оболочки глаз и оперения, взглядом, а также особенностями поведения. Доход, который владелец птицы получал от её добычи, всегда был больше действительной стоимости. Когда такой беркут умирал, его хоронили как человека, завернув в саван, по нему, как по человеку, плакали и причитали женщины. Тушку умершего беркута смазывали маслом, жиром – символом богатой и сытой жизни, благодаря за честную работу в качестве ловчей птицы. Эту разновидность необыкновенного беркута называли *maǰ čegir*, однако зачастую его именовали *baj čegir* (*baj* – ‘богатый’, ‘богатство’), иногда встречается и название *koǰ čegir* (*koǰ* – ‘овца’, что отсылает к барану как символу фарна у ираноязычных народов). Значение *čegir*, *čekir* – пятнышко на радужной оболочке глаза, или сероглазый, что соответствует осетинскому *зуǰуǰ* ‘пёстрый’, *зуǰар*, *заǰар*, *заǰар* ‘имеющий белое пятно на лбу’, *заǰуǰ* ‘широко раскрытые, устремлённые на что-либо, выпученные глаза’, ваханскому *čəqur*, *čəgur* ‘светлоглазый (о коне)’, таджикскому *čaqir* ‘белоглазая (о лошади)’, афганскому *čəyar* ‘с бельмом’, ванджскому *čəyər* ‘бельмо на глазу’, бадахшанскому *čəyər*, шугнанскому *čiqir* ‘косоглазый’, а также бурушаски *čiqir*, вершикскому *čiqer*, кховарскому *čiqer* ‘белоглазая (о лошади)’. Диалектное слово *maǰ* означает ‘жир, масло’. Жир являлся у центральноазиатских кочевников стандартным символом благосостояния, благополучия, сытой жизни, богатства (в основном скотом). Масло и жир использовались во многих религиозно-магических обрядах для обеспечения зажиточности, процветания и счастья, что, как и у осетин, отразилось во многих устойчивых словосочетаниях, смысл которых тесно связан с отмеченным значением жира и масла в быту и обрядах. То, что тушку умершей охотничьей птицы смазывали маслом, учёным представляется магическим актом, выражающим благодарность птице за принесённый достаток, а также попыткой сохранить этот достаток и после смерти птицы-благодетеля. О том, что масло, жир имели в обрядности, связанной с ловчими птицами, важное значение, свидетельствуют охотничьи истории, ставшие легендами, например, про то, как два охотника соревновались, напуская своих беркутов на волшебную чёрно-бурую лису, которая появлялась рядом с кладбищем (образ, известный также

в осетинских народных сказках и эпосе). Тот из них, кто предварительно накормил свою птицу большим куском курдючного сала, что обычно не делалось, обеспечил себе благополучный исход состязания. Деталь с курдючным салом – мифологическая и связана с тем сакральным смыслом, который в кочевнической традиции приписывался маслу, жиру, салу и т.п. Жир применялся также для распознавания птицы, которая приносила несчастье (Симаков 1998, 192–197, 216–217; Абаев 1958, 388–389; Абаев 1989, 318–319; Стеблин-Каменский 1999, 136).

Тут следует вспомнить развитую символику хищных птиц как воплощения представителей княжеского рода в «Слове о полку Игореве». Образ сокола (ястреба, коршуна и вообще охотничьей птицы) как символ царской власти и её харизмы был характерен для иранских народов Передней и Центральной Азии с древнейших времён. Отражение этого обнаруживается прежде всего в Авесте. В «Замйад-яште» (Яшт XIX) говорится, что царствование одного из первых мифических царей, владетеля добрых стад Йимы, кончилось после того, как он согрешил, связавшись со словом лжи, и царственный нимб – хварно, фарн – разделился на три части и в образе птицы Варагн (ястреба, сокола, коршуна) покинул его, перейдя к другим личностям. Обладателем первой трети хварна Йимы стал бог Митра. Последнюю треть получил богатырь Кэрсаспа. Вторая же часть хварно досталась Траетаоне (Феридуну средневековой иранской традиции), который после победы над чудовищем обретает власть над миром и становится отцом трёх сыновей, которых назначает править сторонами света. В более позднем тексте, пехлевийском «Ривайяте», сообщается, что после этого счастливая судьба и верховная власть Йимы исчезли (Брагинский 1956, 137–138; Литвинский 1968, 53–54; Авеста 1993, 158–159; Авеста 1997, 385–386).



Головной убор правителя лоуфаней из Алушайтена (Ордос). Золото, бюрюза. IV век до н.э.

Проблема сохранения харизмы и её воздействия на природу и социум после утраты её царственным обладателем в иранских священных книгах решалась воплощением в зоо- и орнитоморфные образы. Это преимущественно были хищные птицы, которые выступали объектом поклонения не сами по себе, а как выражение сакральной субстанции (Скрынникова 2013, 265, 295). Данный древнеиранский миф был изображён на кушанской монете II века н.э., где мужчина с копьём и в царском одеянии на вытянутой руке держит хищную птицу с расправленными крыльями, готовую взлететь. Надпись на монете гласит *iaṣṣo*, что, по мнению учёных, является бактрийской формой древнеиранского *uama-xšāwapa* или сокращенной формой *īamšēdo*. В любом случае, не вызывает сомнения, что это никто иной, как иранский мифологический персонаж, известный из Авесты под именем Йима. Таким образом, птица, сидящая у Йимы на руке – безусловно, Варагн, воплощение его хварно. Несмотря на то, что кушанский Ямшо, в отличие от авестийского Йимы, несомненно является божеством, эта сцена на монете – редкий в искусстве древних иранцев пример непосредственного сопоставления сюжета с авестийским текстом (Шенкарь 2013, 438). Это уникальное изображение показывает, как представляли себе отлёт данной мистической сущности в виде хищной птицы носители древнеиранской традиции в самом начале нашей эры.

Нисходила власть на правителя тоже в виде хищной птицы. Исследователи согдийского искусства (Беленицкий 1959, 32) обратили внимание на интересную народную сказку ягнобцев, отражающую древние представления ираноязычных этносов Центральной Азии. В сказке говорится об охотничьей птице (беркуте, соколе), которую выпустили летать после смерти царя. Народ решает, что на чью голову эта птица сядет, того и сделают царём (Андреев, Пещерева 1957, 22). В осетинской сказке народ избирает себе царём на семь лет того, на чью голову опустится ястреб (Осетинские народные сказки 1973, 329). В язгулямских сказках жители страны после смерти царя тоже выпускают царского сокола и избирают следующим правителем того, на чью голову он сядет (Сказки народов Памира 1976, 398; Эдельман 1966, 194). Сказка о таком соколе (в единичных случаях ястребе или орле), приносящем царство, известна также у сарыкольцев (Пахалина 1966, 128, 182), горных и равнинных таджиков (Сказки и легенды горных таджиков 1990, 75, 100; Сказки и легенды Систана 1981, 134; Таджикские народные сказки 1967, 249; Рахимов 1995, 166–167), пуштунов (Афганские сказки 1972, 29–30), персов (Плутовка из Багдада 1963, 57; Персидские сказки 1958, 46; Персидские сказки 1960, 237; Персидские народные сказки 1987, 287; Заколдованный замок 1992, 15; Marzolph 1984, 122; Persian Tales 1919, 210–211), татов (Золотой сундук 1974, 71; Кукуллу 2008, 48), курдов (Юсупова 2004, 168; Курдские сказки 1989, 143; Курдские народные сказки 1970, 54), белуджей (Сказки, басни и легенды белуджей 1989, 112), а также у пашаи (Morgenstierne 1944, 79) и некоторых других народов. Аналогичный сюжет есть и в поэме Фирдоуси «Шах-наме» (I, 10442–10446), где молодой царь Кобад рассказывает Ростему о том, что ему ночью приснился благой сон: два сокола, мчась издалека, принесли венец, светивший, словно солнце, и, спустившись, увенчали его (Вайнберг 1977, 19).

Следует вспомнить, что у пазырыкцев макушку островерхих уборов могли венчать покрытые золотом фигурки орла (Уландрык II, курган 12; Уландрык IV, курган 2; Юстыд XII, курган 25), а наиболее яркая аналогия пазырыкским уборам с навершием в виде летящего орла и «диадемой»-обручем по нижнему краю (как в

Уландрыке II, курган 12) известна у предполагаемых лоуфаней Ордоса. На северо-западе этого плато в местности Алушайтень было обнаружено богатое захоронение IV века до н.э. Головной убор был украшен массивными деталями из литого золота. Навершие представляет собой золотую фигурку парящего орла с головой из бирюзы, на его «постаменте» выгравированы четыре волка, грызущие горных баранов. «Диадем» в нижней части было две, обе – из литого золота. На нижней из них на концах изображены лежащие копытные (горный баран и лошадь), на сохранившейся половине верхней – крылатый волк (Яценко 2006, 84, 90–92, 308–309). Связь хищной птицы с царскими коронами и символами власти можно отметить и в нумизматике ряда ираноязычных этносов. В частности, во II в. до н.э. изображение сидящего орла присутствует на головном уборе царя Парса. Хищная птица с распростёртыми крыльями и повёрнутой вправо головой была составляющей головного убора царей древнего Хорезма, судя по монетам. Образ хищной птицы, венчающей царя, появляется и в парфянской чеканке второй половины I в. до н.э. Помимо диадем парфянских правителей и богов, орёл представлен на женском скифском головном уборе из I Мордвинского кургана и в одном из курганов Северного Казахстана. Царские головные уборы в виде орла известны на монетах кушан и в чекане сасанидских царей. Хищная птица встречается на коронах эфталитских правителей. На этом основании делают вывод, что орёл, сокол или другие близкие им хищные птицы были в домусульманский период символами царской власти в различных областях Центральной Азии (Хорезме, Парфии, Согде) и в Иране (Вайнберг 1977, 18–20; Луконин 1977, 110; Литвинский 1968, 93; Яценко 2006, 92). Отсюда становится понятным, почему персы считали сокола птицей, сулящей благо царю (Рейснер, Чалисова 2002, 303). Позднее этот традиционный образ птицы, венчающей царя, появляется в пенджикентской живописи (Беленицкий 1959, 32).

Стремительно летящая птица в хотанской иконографии тоже символизировала ниспосылаемую царям и героям божественную благодать, небесный огонь-фарн (Дьяконова 1961, 265; Смирнова 1981, 51). На глиняном сосуде из Хотана II–VII



Бисти Дмитрий. «Слово о полку Игореве», иллюстрация. Ксилография. 1988.

веков птица сидит прямо на голове (Яценко 2006, 92; Сорокин 1961, 198). Сокола на голове князя упоминает и западноукраинская колядка (Головацкий 1878, 57), содержание которой связывают с галицкой княжеской династией (Антонович, Драгоманов 1874, 37; Грушевский 1993, т. I, 323). В рассматриваемой поэме, автор которой, по-видимому, принадлежал именно к этой ветви и, как и подобает аристократу, превосходно разбирался в тонкостях охоты с пернатыми хищниками, русские князья постоянно уподобляются соколам. В другом памятнике древней письменности данная птица прямо связывается с принципом верховной власти: «Соколь мовить: «Я князь над князьями»» (Лопарев 1896, 12; Белова 2001, 237). Это выразительное проявление иранского субстрата, который нашёл отражение и в славянской примете: во сне сокол улетел с руки – к смерти (Велецкая 1978, 37). Подобно кушанским монетам, в сакском, савроматском и скифском искусстве тема хищной птицы была связана с представлениями о божествах воинской победы, могущества и обилия. Предполагают, что орнитоморфные ручки среднеазиатской и сарматской керамики (по крайней мере, некоторые из них) могут являться переживанием этих же представлений (Литвинский 1968, 93–94). Хищная птица, нередко изображавшаяся с распростёртыми крыльями, – один из основных мотивов скифо-сибирского звериного стиля. Зачастую они предстают не в виде одиночного изображения, а как часть композиции со сценой терзания (Королькова 1998, 166–176; Переводчикова 1994, 34; Полідович 2014, 61–67). Возможно, это тоже иконографическое воплощение харизмы (Крамаровский 2001, 77–78). Очень характерна фраза поэмы, которая свидетельствует не только об отменном знании птичьей физиологии и образа жизни: «Коли соколь въ мытєхъ бываєть, – высоко птиць възбиваєть, не дасть гнѣзда своего въ обиду» (Слово 1950, 21, 27, 43–44). Гнёзда ловчих птиц были у народов Центральной Азии известны наперечёт и являлись собственностью того или иного рода, оцениваемой наравне с количеством и качеством воды и травы – то есть ключевых дляномада характеристик местности. У центральноазиатских кочевников существовала сложная система внутриродовых прав собственности (индивидуальных и групповых) на гнёзда, из которых вынимают птенцов (Симаков 1998, 27, 114–116, 142–144; Михайлин 2005, 135; Михайлин 2010, 100). Таким образом, соколиная символика поэмы прямо связана с мифологическими представлениями и бытом ираноязычных народов степи.

Тем временем в русских летописях прослеживаются прямые соответствия съедобному жиру, добываемому из земли. Когда печенеги в 997 году осадили Белгород, и отчаявшееся вече решило сдаться, потому что народ умирал с голоду, некий старец, согласно данному источнику, не бывший на вече, созвал городских старейшин и посоветовал обмануть врагов, показав их послам, что якобы сама земля даёт им пищу через колодцы. «Что можете створити намъ? – говорили осаждённые. – Имеемъ бо кормлю от землѣ; аще ли не вѣруете, да узрите своима очима». И приведоша я къ кладязю, идеже цѣжь, и почерпоша вѣдромъ...». В поздних источниках предание неизменно повторяется, лишь в Никоновской летописи встречается своего рода уточнение: «яко сіа пища безпрестани намъ отъ земля исходитъ» (ПСРЛ 1846, 54–55; ПСРЛ 1871, 87–88; ПСРЛ 1989, 57; ПСРЛ 1851, 123–124; ПСРЛ 1862, 67–68; ПСРЛ 1843, 260; Приселков 1950, 120–121; Татищев 1995, 140–141; Татищев 1773, 85–87). Фольклорные вариации этого сказания сохранялись на Черниговщине (Легенди та перекази 1985, 19).



Белгородский кисель. Миниатюра Кёнигсбергской (Радзивилловской) летописи. XV век.

Некоторые историки и литературоведы неуверенно характеризовали данный рассказ летописей как легендарный, эпический (Греков 1951, 350; Грушевский 1993, т. II, 148). Одни из них усматривали в нём эпизод исключительно книжного происхождения (Барац 1908, 115–118). Другие видели здесь вариант типичного украинского фольклорного рассказа о глупости другого народа, и сведения о богатстве Киева и Киевской земли в духе украинских сказок о кисельных берегах, медовых и молочных реках (Костомаров 1881, 165–166; Костомаров 1872, 133). Примерно так же рассуждали и те, кто усмотрел в летописном предании хитрых белгородцев, обманувших наивных печенегов (Милютенко 2008, 28; Грушевский 1993, т. II, 149). Фольклористы относили его к бродячим фольклорным сюжетам о том, как находящиеся в осаде обманывают врагов, продемонстрировав им мнимое изобилие у них пищи, хотя и признавали, что здесь могут проявляться народные воззрения на землю как кормилицу (Ахметова 2007, 128–130). А для социальных антропологов это – типичная иллюстрация нацеленности сознания данной эпохи на чудо (Долгов 2004, 72–74; Долгов 2007, 8, 396–398). Но такое чудо должно было иметь некие обоснования в мировоззрении, укладываться в имеющуюся картину мира, поэтому гораздо плодотворнее сопоставить летописное предание русинов с мифологическими представлениями ираноязычных народов о том, что земля может выделять из своих недр пищу для людей, она – источник особого питательного жира, который и изображался при помощи киселя. Верили в это, видимо, и печенеги, иначе бы их не удалось обмануть (Лисюченко 2012, 311–312).

Доминирование в составе печенегов иранского, по преимуществу кангюйского и сармато-аланского, этнического компонента, их этногенетическая и, по всей вероятности, языковая связь с индоиранским миром указывают на такую возможность

(Толстов 1948, 23–24; Golden 1972, 58; Бубенок 1997, 80–92; Гарузов, Иванов 2001, 34, 41–443; Кляшторный 2003, 212–228; Абдуманапов 2006, 7–12; Наливайко 2007, 141, 240, 252–258, 261–262, 272, 344, 430–432, 470, 486, 494–495, 503, 521; Наливайко 2004, 57–64, 71, 74; Kucharski 1938, 3–4, 7–8). Фактически летописная ситуация соответствует нартовским сказаниям, где алчные воители, совершающие набеги на чужие земли, сталкиваются с теми, кто сохранил древнее изобилие.

Утрата обилия пищи и плодородия, оскудение являются центральной темой артуровского эпоса, возникшего под сармато-аланским влиянием (Lévi-Strauss 1992, 127–140; Комаринец 2001, 50, 57, 135–146, 312–313, 333–334, 394–395, 442–445). Тут же такому испытанию подвергается Троянова земля, под которой следует понимать Русь.

Как считают исследователи, «земля Трояна» в смысле «Русская земля» уже указывает на большие возможности интерпретации. Земля, представляющая этнос, не может быть названа именем любого божества, а только родоначальника. То, что в данном случае речь идёт о пращуре, видно и из других контекстов поэмы. Хронологически Троян относится к древнейшим временам, и, судя по тому, что последующие периоды названы именами князей, он рассматривается как «первый (по времени) князь». Генеалогические мифы всегда предполагают героя – основателя этноса, прародителя, родоначальника. Таков, например, генеалогический миф о происхождении скифов, рассказанный Геродотом. Интересно, что Таргитай, праотец скифского народа, соотносится с упомянутым выше древнеиранским Траетаоной и древнеиндийским Тритой, имена которых этимологически сопряжены с понятием тройственности. Все они имели троих сыновей, которые представляли три сословия созданного им социума (Раевский 2006, 107–108; Мартынов 1989, 75), что сравнивают с осетинскими и украинскими сказками об испытании трёх братьев (Рахно 2014а, 51–59), и все они были связаны с определёнными территориями.

Для Таргитая такой была Скифия. По свидетельству Геродота (IV, 101), она представлялась её обитателям имеющей четырёхугольные очертания, причём длина приморской стороны этого четырёхугольника (двадцать дней пути) была равна длине стороны, идущей от моря в глубь материка (Геродот 1972, 212–213). Это были не столько существующие в действительности границы, сколько их идеальный, мифологизированный образ. Примечательно, что южным пределом Скифии служило море. При согласовании горизонтальной структуры реального географического пространства с космологической схемой вертикального строения мироздания север в ней был соотнесён с верхом, получая одновременно положительную ценностную характеристику, юг – с мифологическим низом, а размещаемая между Рипейскими горами севера и морем юга страна – со средним миром, миром людей. Географическая примета низа в этой мифологической картине отвечала присущему скифской мифологии пониманию хтонического мира как связанного с водным началом и олицетворяемого соответствующими божествами. В таком космологическом контексте страна осмыслялась не просто как конкретная область, а как обитаемый мир в целом, каждый из рубежей которого отмечен специфичным ландшафтным элементом. Такое толкование подтверждает, помимо прочего, существование подобных представлений в других культурах иранского мира – в частности, в географических пассажах Авесты (Раевский 1992, 44–45; Попович 1985, 53). Согласно Видевдату (I, 17),

четырёхугольные очертания имела страна Варна, четырнадцатая из созданных Ахурамаздой стран, знаменитая главным образом тем, что она являлась отечеством Траетаоны (Авеста 1997, 72–73). По всей видимости, такая же пространственная организация была присуща и земле нартов в эпосе осетин (Иванеско 1999, 66; Иванеско 2014, 259–260; Туаллагов 2001, 90, 92, 195, 198–199, 201; Цагараев 2000, 23). С образом пространства как четырёхсторонней фигуры можно связывать широко распространённые ромбические и крестообразные мотивы в декоре керамики земледельцев скифского времени. Прямоугольник или квадрат отражал вселенную, связанную с человеком и организованную им (Антонова 1984, 71; Евсюков 1988, 73–74; Подосинов 1999, 480–481; Чаусидис 2005, 102–105). По мнению исследователей, мотив четырёхугольной страны как раз проясняется в свете функциональной характеристики, присущей Таргитаю как персонажу, рождение которого знаменует формирование упорядоченной, организованной вселенной. Сходство описания родины Таргитая и характеристики страны, где родился Траетаона, служит дополнительным аргументом в пользу отождествления этих персонажей. В этой связи показательным, что на протяжении многих веков существования средневекового персидского государства идея законности власти той или иной династии доказывалась возведением её к Феридуноу, что составляет прямую аналогию скифской мифологической традиции, возводившей царский род к Таргитаю (Раевский 2006, 109–112). Таким образом, Троян (праславянское *trojanъ* ‘некто тройственный’) – имя мифологического прародителя, первопретка правящего рода, соответствующего скифскому Таргитаю. Как и имена многих божеств в поэме, оно непосредственно связано с иранским миром (Мещерский, Бурыкин 1985, 446; Мартынов 1989, 75–76; Шилов 1994, 341; Серяков 2015, 101–112).

Недаром в «Слове и откровении святых апостолов» конца XV века, которое видело в языческих богах обожествлённых правителей античного мира, настаивалось, что «Троянь бяше царь...» (Гальковский 1913, 51–52). Недавние исследования обнаружили новые параллели поэме в отречённой книжности XVII–XVIII веков. В заговоре из Великоустюжского сборника XVII века присутствует интересный мотив: «Здыни же, Боже, вѣтри за святое море Окянь, ко царю ко Трояну по тридевятъ ключѣвъ морскихъ», «Здуни же, Боже, съ небесь вѣтри своимъ Святымъ Духомъ за святое море Окянь, ко царю ко Трояну по тѣ по тридевятъ ключѣи морскихъ святаго моря Окяна и царя Отрояна, и емли ту тридевятъ ключѣвъ святаго моря Окяна и царя Трояна» (Отреченное чтение 2002, 55–56, 220, 222). Характерно, что в поэме «земля Трояня», как и Скифия в космологии ираноязычных кочевников, расположена у Синего моря; при этом «вѣтри, Стрибожи внуци, вѣють съ моря стрѣлами на храбрѣя плѣкы Игоревы» (Белова, Петрухин 2008, 22).

Итак, упоминания о жире и неких канувших в небытие жирных временах были обусловлены иранской мифологической символикой. Это были не просто сожаления о безбедном жировании и утраченном из-за войн благосостоянии, но отсылки к древнему эсхатологическому мотиву пропажи изобилия. Вопреки скептикам, для которых все тёмные места являются умышленным нагромождением непонятных речений, этот вещественный символ в поэме восходит к архаичной картине мира, унаследованной русинами от скифо-сарматского субстрата, отражая представления о священной субстанции, что заставляет задуматься и об истинном смысле упомянутого вместе с ним русского золота.



Локшин Юрий. Святослав смутный сон видит. Серия «Слово о полку Игореве». Акварель на цветном печатном фоне. 2003.

Литература

- Абаев, В.И., *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, т. I: А–К, Москва, Ленинград, 1958.
(Abajev, V.I., *Istoriko-etimologičeskij slovar osetinskogo jazyka*, t. I: A–K, Moskva, Leningrad, 1958.)
- Абаев, В.И., *Историко-этимологический словарь осетинского языка*, т. III: S–T, Ленинград, 1979.
(Abajev, V.I., *Istoriko-etimologičeskij slovar osetinskogo jazyka*, t. III: S–T, Leningrad, 1979.)
- Абаева, З.В., Сатана – Сатаней-Гуаша (эпический образ и художественный контекст), in: *Сказания о нартах – эпос народов Кавказа*, Москва, 1969, с. 372–395.
(Abajeva, Z.V., Satana – Satanej-Guaša (epičeskij obraz i hudožestvennyj kontekst), in: *Skazanija o nartah – epos narodov Kavkaza*, Moskva, 1969, p. 372–395.)
- Абаева, З.В., *Этюды по нартовскому эпосу*, Цхинвали, 1978.
(Abajeva, Z.V., *Etjudy po nartovskomu eposu*, Chinali, 1978.)
- Абдуманов, Р.А., Культурно-историческая основа кыргызского племенного образования канглы, in: *Тюркологический сборник: Тюркские народы России и Великой Стены*. 2005, Москва, 2006, с. 6–20.
(Abdumanapov, R.A., Kulturno-istoričeskaja osnova kyrgyzskogo pljemennogo obrazovanija kangly, in: *Tjurkologičeskij sbornik: Tjurkskije narody Rossii i Velikoj Stjepi*. 2005, Moskva, 2006, p. 6–20.)

- Авеста: Избранные гимны. Из Видевдата*, перевод с авестийского, предисловие, примечания и словарь Ивана Стеблин-Каменского, Москва, 1993.
(*Avesta: Izbrannyye gimny. Iz Videvdata*, perevod s avestijskogo, predisloviye, primečaniya i slovar Ivana Steblin-Kamenskogo, Moskva, 1993.)
- Авеста в русских переводах (1861 – 1996)*, составление, общая редакция, примечания и справочный раздел И.В. Рака, Санкт-Петербург, 1997.
(*Avesta v russkikh perevodah (1861 – 1996)*, sostavljenie, obščaja redakcija, primečaniya i spravočnyj razdel I.V. Raka, Sankt-Peterburg, 1997.)
- 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, 1957.
(Andrejev, M.S., Peščereva, E.M., Jagnobskije teksty (s priloženijem jagnobsko-russkogo slovarja, sostavljenogo M.S. Andrejevym, V.A. Livščysem i A.K. Pisarčik), Moskva, Leningrad, 1957.)
- Антонова, Е.В., *Очерки культуры древних земледельцев Передней и Средней Азии: Опыт реконструкции мировосприятия*, Москва, 1984.
(Antonova, E.V., Očerki kultury drevnih zemledelcev Perednej i Srednej Azii: Opyt rekonstrukcyi mirovospriyatija, Moskva, 1984.)
- Антонович, Вл., Драгоманов, М., *Исторические песни малорусского народа с объяснениями Вл. Антоновича и М. Драгоманова*, Том первый, Киев, 1874.
(Antonovič Vl., Drahomanov M. Istoričeskije pesni malorusskogo naroda s objasnenijami Vl. Antonoviča i M. Drahomanova, Tom pervyj, Kijev, 1874.)
- Афганские сказки и легенды*, составление, предисловие и примечания К.А. Лебедева. Типологический анализ сюжетов и мотивов А.А. Яскеляйн, Москва, 1972.
(Afganskije skazki i legendy, sostavljenije, predisloviye i primečaniya K.A. Lebedeva. Tipologičeskij analiz sjužetov i motivov A.A. Jääskeläin, Moskva, 1972.)
- Ахметова, М.В., Земля-кормилица в «последние времена»: комментарий к одному пророчеству, in: *АВ-60. Сборник к 60-летию А.К. Байбурина*, Санкт-Петербург, 2007, с. 118–132.
(Ahmetova, M.V., Zemlja-kormilica v «poslednije vremena»: kommentarij k odnomu proročestvu, in: *AV-60. Sbornik k 60-letiju A.K. Bajburina*. Sankt-Peterburg, 2007, p. 118–132.)
- Барац, Г.М., *Библейско-агадические параллели к летописным сказаниям о Владимире Святом*, Киев, 1908.
(Barac, G.M., Biblejsko-agadičeskije paralleli k letopisnym skazanijam o Vladimire Svjatom, Kijev, 1908.)
- Барсов, Е.В., *Слово о полку Игореве как художественный памятник Киевской дружинной Руси: Исследование*, том III: *Лексикология «Слова»*. А-М., Москва, 1889.
(Barsov, Je.V., Slovo o polku Igoreve kak hudožestvennyj pamjatnik Kijevskoj družynnoj Rusi: Izsledovanije, tom III: *Leksikologija «Slova»*. A-M, Moskva, 1889.)
- Беленицкий, А.М., Новые памятники искусства древнего Пенджикента. Опыт иконографического истолкования, in: *Скульптура и живопись древнего Пенджикента*. Москва, 1959, с. 11–86.
(Belenickij, A.M., Novyje pamjatniki iskusstva drevnego Pjandžikenta. Opyt ikonografičeskogo istolkovanija, in: *Skulptura i živopis drevnego Pjandžikenta*, Moskva, 1959, p. 11–86.)
- Белова, О.В., *Славянский бестиарий: Словарь названий и символики*, Москва, 2001.

- (Belova, O.V. *Slavjanskij bestiarij: Slovar nazvanij i simboliki*, Moskva, 2001.)
Белова, О.В., Петрухин, В.Я., *Фольклор и книжность: миф и исторические реалии*, Москва, 2008.
- (Belova, O.V., Petruhin, V.Ja., *Folklor i knižnost: mif i istoričeskije realii*, Moskva, 2008.)
Брагинский, И.С., *Из истории таджикской народной поэзии. Элементы народно-поэтического творчества в памятниках древней и средневековой письменности*, Москва, 1956.
- (Braginskij, I.S. *Iz istorii tadžyckoj narodnoj poezii. Elementy narodno-poetičeskogo tvorčestva v pamjatnikah drevnej i srednevekovoj pismennosti*. Moskva, 1956.)
Бубенок, Олег, *Ясы и бродники в степях Восточной Европы (VI – начало XIII вв.)*, Киев, 1997.
- (Bubenok, Oleg, *Jasy i brodniki v stepjah Vostočnoj Evropy (VI – načalo XIII vv.)*, Kijev, 1997.)
Буслаев, Ф.И., *Исторические очерки русской народной словесности и искусства*, т.1: *Русская народная поэзия*, Санкт-Петербург, 1861.
- (Buslajev, F.I., *Istoričeskije očerki ruskoj narodnoj slovesnosti i iskusstva*, t.1: *Russkaja narodnaja poezija*, Sankt-Peterburg, 1861.)
Вайнберг, Б.И., *Монеты древнего Хорезма*, Москва, 1977.
- (Vajnberg, B.I., *Monety drevnego Horezma*, Moskva, 1977.)
Васильцов, К.С., 'Алам-и сагир: к вопросу о символике традиционного памирского жилища, in: *Центральная Азия: Традиция в условиях перемен*, вып. 2, Санкт-Петербург, 2009, с. 150–179.
- (Vasilcov, K.S., 'Alam-i sagir: k voprosu o simbolike tradicyonnogo pamirskogo žylišča, in: *Centralnaja Azija: Tradicija v uslovijah peremen*, вып. 2, Sankt-Peterburg, 2009, s. 150–179.)
Васубандху, *Энциклопедия Абхидхармы (Abhidharmaakoša). Раздел III: Лока-Нирдеша, или Учение о мире; Раздел IV: Карма-Нирдеша, или Учение о карме*, перевод с санскрита, введение, комментариев и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого, Москва, 2001.
- (Vasubandhu, *Encyklopedija Abhidharmy (Abhidharmaakoša). Razdel III: Loka-Nirdeša, ili Učenije o mire; Razdel IV: Karma-Nirdeša, ili Učenije o karme*, perevod s sanskrita, vvedenije, komentarij i rekonstrukcija sistemy E.P. Ostrovskoj i V.I. Rudogo, Moskva, 2001.)
Велецкая, Н.Н., *Языческая символика славянских архаических ритуалов*, Москва, 1978.
- (Veleckaja, N.N., *Jazyčeskaja simbolika slavjanskih arhaičeskikh ritualov*, Moskva, 1978.)
Газданова, В.С., *Золотой дождь: Исследования по традиционной культуре осетин*, Владикавказ, 2007.
- (Gazdanova, V.S., *Zolotoj dožd: Issledovanija po tradicyonnoj kulture osetin.*, Vladikavkaz, 2007.)
Гальковский, Н., *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси*, т. II: *Древнерусские слова и поучения, направленные против остатков язычества в народе*, Москва, 1913.
- (Galkovskij, N., *Borba hristianstva s ostatkami jazyčestva v drevnej Rusi*, t. II: *Drevnerusskija slova i poučeniija, napravlennyja protiv ostatkov jazyčestva v narode*, Moskva, 1913.)
Гарузов, Г.Н., Иванов, В.А. *Огузы и печенеги в евразийских степях*, Уфа, 2001.
- (Garuzov, G.N., Ivanov, V.A. *Oguzu i pečenegi v evrazijskih stepjah*, Ufa, 2001.)
Геродот, *История в девяти книгах*, Ленинград, 1972.

- (Gerodot, *Istorija v devjati knjigah*, Leningrad, 1972.)
[Головацкий, Я.Ф.,] *Народныя песни Галицкой и Угорской Руси, собранныя Я.Ф. Головацким*, часть II: *Обрядныя песни*, Москва, 1878.
([Golovackij, Ja.F.,] *Narodnuja pesni Galickoj i Ugorskoj Rusi, sobrannujuja Ja.F. Golovackim*, čast II: *Obrjadnuja pesni*. Moskva, 1878.)
- Г[оловин], Н., *Примечания на Слово о полку Игореве*, Москва, 1846.
(G[olovin], N., *Primečanija na Slovo o polku Igoreve*, Moskva, 1846.)
- Греков, Б.Д., *Київська Русь*, Київ, 1951.
(Grekov, B.D., *Kyjjivska Rus*, Kyjiv, 1951)
- Грушевський, М.С., *Історія української літератури: в 6 томах, 9 книгах*, том I, Київ, 1993.
(Hruševskij, M.S., *Istorija ukrajinskoji literatury: v 6 tomah, 9 knjigah*, tom I, Kyjiv, 1993.)
- Грушевський, М.С., *Історія української літератури: в 6 томах, 9 книгах*, том II, Київ, 1993.
(Hruševskij, M.S., *Istorija ukrajinskoji literatury: v 6 tomah, 9 knjigah*, tom II, Kyjiv, 1993.)
- Далгат, У.Б., *Героический эпос чеченцев и ингушей. Исследование и тексты*, Москва, 1972.
(Dalgat, U.B., *Geroičeskij epos čečencev i ingušej. Issledovanije i teksty*, Moskva, 1972.)
- Далгат, У.Б., Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах, in: *Сказания о нартах – эпос народов Кавказа*, Москва, 1969, с. 103–161.
(Dalgat, U.B., Kavkazskije bogatyrskije skazanija drevnih cyklov i epos o nartah, in: *Skazanija o nartah – epos narodov Kavkaza*, Moskva, 1969, p. 103–161.)
- Далгат, У.Б., Эпический историзм в развитии, in: *Фольклор. Проблемы историзма*, Москва, 1988, с. 72–101.
(Dalgat, U.B., Epičeskij istorizm v razvitii, in: *Folklor. Problemy istorizma*, Moskva, 1988, p. 72–101.)
- Дарчиева, М.В., Об одном фольклорном концепте, in: *Вестник Северо-Осетинского государственного университета им. К.Л. Хетагурова. Общественные науки*, № 2, Владикавказ, 2013, с. 162–167.
(Darčieva, M.V., Ob odnom folklornom koncepte, in: *Vestnik Severo-Osetinskogo gosudarstvennogo universiteta im. K.L. Hetagurova. Obščestvennyje nauki*, Nr. 2, Vladikavkaz, 2013, p. 162–167.)
- Дахкильгов, И.А., *Ингушский нартский эпос*, Нальчик, 2012.
(Dahkilgov, I.A., *Ingušskij nartskij epos*, Nalčik, 2012.)
- Дзиццойты, Ю.А., *Нартовский эпос и Амираниани*, Цхинвал, 2003.
(Dziccojty, Ju.A., *Nartovskij epos i Amiraniani*, Chinval, 2003.)
- Долгов, В.В., *Быт и нравы Древней Руси. Мир повседневности XI – XIII в.*, Москва, 2007.
(Dolgov, V.V., *Byt i nrawy Drevnej Rusi. Miry povsednevnosti XI – XIII v.*, Moskva, 2007.)
- Долгов, В.В., *Древняя Русь: мозаика эпохи. Очерки социальной антропологии общественных отношений XI – XVI вв.*, Ижевск, 2004.
(Dolgov, V.V., *Drevnjaja Rus: mozaika epohi. Očerki socyjalnoj antropologii obščestvennyh otnošenij XI – XVI vv.*, Iževsk, 2004.)
- [Дубенский, Дмитрий,] *Слово о плъку Игореве, Свтѣславля пѣстворца старого времени*, объясненное по древним письменным памятникам магистром Дмитрием Дубенским, Москва, 1844.
([Dubenskij, Dmitrij,] *Slovo o plku Igoreve, Svtslavlja pѣstvorca starogo vremeni*, objasnennoje po drevnim pismennym pamjatnikam magistrrom Dmitrijem Dubenskim, Moskva, 1844.)

- Дьяконова, Н.В., Материалы по культовой иконографии Центральной Азии домусульманского периода, in: *Труды Государственного Эрмитажа, т. V: Культура и искусство народов Востока*, 6, Ленинград, 1961, с. 257–272.
(Djakonova, N.V., Materialy po kultovoj ikonografii Centralnoj Azii domusulmanskogo perioda, in: *Trudy Gosudarstvennogo Ermitaža, t. V: Kultura i iskusstvo narodov Vostoka*, 6, Leningrad, 1961, p. 257–272.)
- Дюмезиль, Жорж, *Осетинский эпос и мифология*, Москва, 1976.
(Dumézil, Georges, *Osetinskij epos i mifologija*, Moskva, 1976.)
- Дюмезиль, Жорж, *Скифы и нарты*, Москва, 1990.
(Dumézil, Georges, *Skify i narty*, Moskva, 1990)
- Евсюков, В.В., *Мифология китайского неолита. По материалам росписей на керамике культуры яншао*, Новосибирск, 1988.
(Evsjukov, V.V., *Mifologija kitajskogo neolita. Po materialam rospisej na keramike kulturej yangshao*, Novosibirsk, 1988.)
- Елизаренкова, Т.Я., *Язык и стиль ведийских риши*, Москва, 1993.
(Jelizarenkova, T.Ja., *Jazyk i stil vedijskih riši*, Moskva, 1993.)
- Заколдованный замок. Персидские сказки*, Москва, 1992.
(*Zakoldovannij zamok. Persidskije skazki*, Moskva, 1992.)
- Золотой сундук: Сказки татов Дагестана*, составление, перевод с татского Амалдана Кукуллу, Москва, 1974.
(*Zolotoj sunduk: Skazki tatov Dagestana*, sostavljenije, perevod s tatskogo Amaldana Kukulllu, Moskva, 1974.)
- Иванеско, А.Е., Край и граница в осетинских нартовских сказаниях: эпический универсум и проблема его интерпретации, in: *Границы и пограничье в южнороссийской истории: Материалы Всероссийской научной конференции (г. Ростов-на-Дону, 26 – 27 сентября 2014 г.)*, Ростов-на-Дону, 2014, с. 253–263.
(Ivanesko, A.E., Kraj i granica v osetinskih nartovskih skazanijah: epičeskij universum i problema jeho interpretacyi, in: *Granicy i pograničje v južnorošijskoj istorii: Materialy Vserossijskoj naučnoj konferencyi (g. Rostov-na-Donu, 26 – 27 sentjabrja 2014 g.)*, Rostov-na-Donu, 2014, p. 253–263.)
- Иванеско, А.Е., Образ Мирового древа осетинских нартовских сказаний, in: *Донская археология*, № 3–4, Ростов-на-Дону, 1999, с. 65–67.
(Ivanesko, A.E., Obraz Mirovogo dreva osetinskih nartovskih skazanij, in: *Donskaja arheologija*, Nr. 3–4, Rostov-na-Donu, 1999, p. 65–67.)
- Из адыгского народного эпоса. Материалы архива Н.А. Цагова*, сост. и коммент. Г.Ф. Турчанинова и А.М. Гутова; подготовка текстов и перевод А.М. Гутова; под общей редакцией Г.Ф. Турчанинова, Нальчик, 1987.
(*Iz adygskogo narodnogo eposa. Materialy arhiva N.A. Cagova*, sost. i komment. G.F. Turčaninova i A.M. Gutova; podgotovka tekstov i perevod A.M. Gutova; pod obščej redakcyjej G.F. Turčaninova, Nalčik, 1987.)
- Кабардинский фольклор*, под ред. акад. Ю.М. Соколова и Г.И. Бройдо. Вступ. статья, комментарии и словарь М.Е. Талпа, Москва, Ленинград, 1936.
(*Kabardinskij folklor*, pod red. akad. Ju.M. Sokolova i G.I. Brojdo. Vstup. statja, kommentarii i slovar M.E. Talpa, Moskva, Leningrad, 1936.)
- Камболов, Т.Т., *Очерк истории осетинского языка*, Владикавказ, 2006.
(Kambolov, T.T., *Očerik istorii osetinskogo jazyka*, Vladikavkaz, 2006.)

- Кисляков, Н.А., *Очерки по истории семьи и брака у народов Средней Азии и Казахстана*, Ленинград, 1969.
(Kisljakov, N.A., *Očerki po istorii semji i braka u narodov Srednej Azii i Kazahstana*, Leningrad, 1969.)
- Кляшторный, С.Г., *История Центральной Азии и памятники рунического письма*, Санкт-Петербург, 2003.
(Kljaštornyj, S.G., *Istorija Centralnoj Azii i pamjatniki runičeskogo pisma*, Sankt-Peterburg, 2003.)
- Кобычев, В.П., Историческая интерпретация этногенетических преданий ингушей, in: *Вопросы историко-культурных связей на Северном Кавказе*, Ordžоникидзе, 1985, с. 20–33.
(Kobyčev, V.P., *Istoričeskaja interpretacija etnogenetičeskikh predanij ingušej*, in: *Voprosy istoriko-kulturnyh svjazej na Severnom Kavkaze*, Ordžonikidze, 1985, p. 20–33.)
- Комаринец, Анна, *Энциклопедия короля Артура и рыцарей Круглого Стола*, Москва, 2001.
(Komarines, Anna, *Encyklopedija korolja Artura i rycarej Kruglogo Stola*, Moskva, 2001.)
- Королькова, Е.Ф., Иконография образа хищной птицы в скифском зверином стиле VI–IV вв. до н.э., in: *История и культура древних и средневековых обществ. Сборник научных статей, посвященных 100-летию со дня рождения Михаила Илларионовича Артамонова. Проблемы археологии*, выпуск четвертый, Санкт-Петербург, 1998, с. 166–177.
(Korolkova, Je.F. *Ikonografija obraza hiščnoj pticy v skifskom zverinom stile VI–IV vv. do n.e.*, in: *Istorija i kultura drevnih i srednevekovyh obščestv. Sbornik naučnyh statej, posvjaščennyh 100-letiju so dnja roždenija Mihaila Illarionoviča Artamonova. Problemy arheologii*, выпуск četvjortyj, Sankt-Peterburg, 1998, p. 166–177.)
- Костомаров, Николай, *Историческая монография и исследования*, том первый, Санкт-Петербург, Москва, 1872.
(Kostomarov, Nikolaj, *Istoričeskija monografii i izsledovanija*, tom pervyj, Sankt-Peterburg, Moskva, 1872.)
- Костомаров, Николай, *Историческая монография и исследования*, том тринадцатый, Санкт-Петербург, Москва, 1881.
(Kostomarov, Nikolaj, *Istoričeskija monografii i izsledovanija*, tom trinadcatyj, Sankt-Peterburg, Moskva, 1881.)
- Крамаровский, М.Г., *Золото Чингизидов: Культурное наследие Золотой Орды*, Санкт-Петербург, 2001.
(Kramarovskij, M.G., *Zoloto Čingizidov: Kulturnoje nasledije Zolotoj Ordj*, Sankt-Peterburg, 2001.)
- Кукуллу, Амалдан, *Легенды народного сказителя*, Москва, 2008.
(Kukullu, Amaldan, *Legendy narodnogo skazitelja*, Moskva, 2008.)
- Курдские народные сказки*, запись текстов, перевод, предисловие и примечания М.Б. Руденко. Типологический анализ сюжетов и мотивов А.А. Яскеляйн, Москва, 1970.
(*Kurdskiye narodnyje skazki*, zapis tekstov, perevod, predislovije i primečanija M.B. Rudenko. Tipologičeskij analiz sjužetov i motivov A.A. Jääskeläin, Moskva, 1970.)
- Курдские сказки, легенды и предания*, перевод с курдского Ордихане Джалила, Джалиле Джалила и Зине Джалил, Москва, 1989.
(*Kurdskiye skazki, legendy i predanija*, perevod s kurdskego Ordihane Džalila, Džalile Džalila i Zine Džalil, Moskva, 1989.)

- Ларин, Б.А., *История русского языка и общее языкознание: (Избранные работы)*, Москва, 1977.
- (Larin, B.A., *Istorija ruskogo jazyka i obščee jazykoznanije: (Izbrannye raboty)*, Moskva, 1977.)
- Легенди та перекази, упорядкування та примітки А.Л. Іоаніді, вступна стаття О.І. Дея, Київ, 1985.
- (*Lehendi ta perekazy*, uporjadkuvannja ta prymitky A.L. Ioanidi, vstupna stattja O.I. Deja, Kyjiv, 1985.)
- Лисюченко, И.В., *Бездеятельный и фактический правители у восточных славян: монография*, Ставрополь, 2012.
- (Lisjučenko, I.V., *Bezdejatelnyj i faktičeskij praviteli u vostočnyh slavjan: monografija*, Stavropol, 2012.)
- Литвинский, Б.А., *Кангюйско-сарматский фарн: (к историко-культурным связям племён южной России и Средней Азии)*, Душанбе, 1968.
- (Litvinskij, B.A., *Kangjujsko-sarmatskij farn: (k istoriko-kulturnym svjazjam plemjon južnoj Rossii i Srednej Azii)*, Dušanbe, 1968.)
- Литвинский, Б.А., Седов, А.В., *Терпай-шах: Культура и связи кушанской Бактрии*, Москва, 1983.
- (Litvinskij, B.A., Sedov, A.V., *Terpai-šah: Kultura i svjazi kušanskoj Baktrii*, Moskva, 1983.)
- Лобачева, Н.П., Различные обрядовые комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана, in: *Домусульманские верования и обряды в Средней Азии*, Москва, 1975, с. 298–333.
- (Lobačeva, N.P., Različnyje obrjadovyje kompleksy v svadebnom ceremoniale narodov Srednej Azii i Kazahstana, in: *Domusulmanskije verovanija i obrjady v Srednej Azii*, Moskva, 1975, p. 298–333.)
- Лопарев, Хрисанф, *Древнерусские сказания о птицах*, Санкт-Петербург, 1896.
- (Loparev, Hrisanf, *Drevnerusskija skazanija o pticah*, Sankt-Peterburg, 1896.)
- Луговой, К.В., *Ритуал в нартовском эпосе народов Северного Кавказа*, Новосибирск, 2013.
- (Lugovoj, K.V., *Ritual v nartovskom epose narodov Severnogo Kavkaza*, Novosibirsk, 2013.)
- Луконин, В.Г., *Искусство Древнего Ирана*, Москва, 1977.
- (Lukonin, V.G., *Iskusstvo Drevnego Irana*, Moskva, 1977)
- Маламуд, Шарль, *Испечь мир: ритуал и мысль в древней Индии*, Москва, 2005.
- (Malamoud, Charles, *Ispeč mir: ritual i mysl v drevnej Indii*, Moskva, 2005.)
- М[альсагов], А., Дунен беркат, in: *Мифологический словарь*, Москва, 1991, с. 199.
- (M[alsagov], A., Dunen berkat, in: *Mifologičeskij slovar*, Moskva, 1991, p. 199.)
- Мальсагов, А.О., *Нарт-орстхойский эпос вайнахов*, Грозный, 1970.
- (Malsagov, A.O., *Nart-orsthojskij epos vajnahov*, Groznyj, 1970.)
- Мальсагов, А.О., О нарт-орстхойском эпосе ингушей и чеченцев, in: *Сказания о нартах – эпос народов Кавказа*, Москва, 1969, с. 255–281.
- (Malsagov, A.O., O nart-orsthojskom epose ingušej i čečencev, in: *Skazanija o nartah – epos narodov Kavkaza*, Moskva, 1969, p. 255–281.)
- Мальсагов, А.У., Хамчи Патарз, in: *Мифологический словарь*, Москва, 1991, с. 581.
- (Malsagov, A.U., Hamči Patarz, in: *Mifologičeskij slovar*, Moskva, 1991, p. 581.)
- Мамиева, Н., *Сатана в осетинском нартском эпосе (Типология образа, проблема его эволюции)*, Орджоникидзе, 1971.

- (Mamieva, N., *Satana v osetinskom nartskom epose (Tipologija obraza, problema jeho evoljuciji)*, Ordžonikidze, 1971.)
- Манн, Р., «*Песнь о полку Игореве*»: *Новые открытия*, Москва, 2009.
- (Mann, R., «*Pesn o polku Igoreve*»: *Novuje otkrytija*, Moskva, 2009.)
- Мартынов, В.В., Сакральный мир «Слова о полку Игореве», in: *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: источники и методы*, Москва, 1989, с. 61–78.
- (Martynov, V.V., Sakralnyj mir «Slova o polku Igoreve», in: *Slavjanskij i balkanskij folklor. Rekonstrukcija drevnej slavjanskoj duhovnoj kultury: istočniki i metody*, Moskva, 1989, p. 61–78.)
- Мафедзев, С.Х., *Межпоколенная трансмиссия традиционной культуры адыгов в XIX – начале XX в.*, Нальчик, 1991.
- (Mafedzev, S.H., *Mežpokolennaja transmissija tradicijonnoj kultury adygov v XIX – načale XX v.*, Nalčik, 1991.)
- Мафедзев, С.Х., *Очерки трудового воспитания адыгов: (XIX – начало XX века)*, Нальчик, 1984.
- (Mafedzev, S.H., *Očerki trudovogo vospitanija adygov: (XIX – načalo XX veka)*, Nalčik, 1984.)
- Мелетинский, Е.М., *Происхождение героического эпоса*, Москва, 2004.
- (Meletinskij, Je.M., *Proišhoždenije geroičeskogo eposa*, Moskva, 2004.)
- Мещерский, Н.А., Бурыкин, А.А., Комментарии к тексту «Слова о полку Игореве», in: *Слово о полку Игореве: Сборник*, Ленинград, 1985, с. 440–483.
- (Meščerskij, N.A., Burykin, A.A., Kommentarii k tekstu «Slova o polku Igoreve», in: *Slovo o polku Igoreve: Sbornik*, Leningrad, 1985, p. 440–483.)
- Мижаев, М.И., Космогонические мифы адыгов, in: *Мир культуры адыгов*, Майкоп, 2002, с. 62–79.
- (Mižaeв, M.I., Kosmogoničeskije mify adygov, in: *Mir kultury adygov*, Majkop, 2002, p. 62–79.)
- Миллер, В., Кавказско-русские параллели, in: *Этнографическое обозрение*, кн. X, № 3, Москва, 1891, с. 166–189.
- (Miller, V., Kavkazsko-russkija paralleli, in: *Etnografičeskoe obozrenije*, kn. X, Nr. 3. Moskva, 1891, p. 166–189.)
- Миллер, Всеволод, *Осетинские этюды. Часть первая (Осетинские тексты)*, in: *Ученые записки императорского Московского университета. Отдел историко-филологический*, выпуск первый, Москва, 1881.
- (Miller, Vsevolod, *Osetinskije etjudy. Čast pervaja (Osetinskije teksty)*, in: *Učenyje zapiski imperatorskogo Moskovskogo universiteta. Otdel istoriko-filologičeskij*, vypusk pervyj, Moskva, 1881.)
- Милютенко, Н.И., *Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси. Древнейшие письменные источники*, Санкт-Петербург, 2008.
- (Miljutenko, N.I., *Svjatoj ravnoapostolnyj knjaz Vladimir i kreščenije Rusi. Drevnejšyje pismennyje istočniki*, Sankt-Peterburg, 2008.)
- Михайлин, В.Ю., *Золотое лекало судьбы: пектораль из Толстой Могилы и проблема интерпретации скифского «звериного стиля»*, Саратов, Санкт-Петербург, 2010.
- (Mihajlin, V.Ju., *Zolotoje lekalo sudby: pektoral iz Tolstoj Mogily i problema interpretacyi skifskogo «zverinogo stilja»*, Saratov, Sankt-Peterburg, 2010.)
- Михайлин, Вадим, *Трона звериных слов: Пространственно ориентированные культурные коды в индоевропейской традиции*, Москва, 2005.

- (Mihajlin, Vadim, *Tropa zverinyh slov: Prostranstvenno orientirovannyje kulturnyje kody v indojevropejskoj tradiciji*, Moskva, 2005.)
- Наливайко, Степан, *Індоарійські таємниці України*, Київ, 2004.
(Nalyvajko, Stepan, *Indoarijski tajemnyci Ukrajinu*, Kyjiv, 2004.)
- Наливайко, Степан, *Українська індоаріка*, Київ, 2007.
(Nalyvajko, Stepan, *Ukrajinska indoarika*, Kyjiv, 2007.)
- Нарты кадджытæ*, кадджыты иугонд текст сарæзта Гуытгыаты Хъазыбег, фыццаг чыныг, Орджоникидзе, 1989.
Narty kaddžytæ, kaddžyty iugond tekst saræzta Guythiaty Qazybeg, fyccag činyg, Ordžonikidze, 1989.
- Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос*, тексттæ бацæттæ кодта, чыныг æмæ дзырдуат сарæзта Хæмыцаты Тамарæ; зонадон редактор Джыккайты Шамил, дыккаг чыныг, Дзæуджыхъæу, 2004.
Narty kaddžytæ: Iron adæmy epos, teksttæ bacættæ kodta, činyg æmæ dzyrduat saræzta Hæmycaty Tamaræ; zonadon redaktor Džykkajty Šamil, dykkag činyg, Dzæudžyqæu, 2004.
- Нарты. Осетинский героический эпос*, составители Т.А. Хамицаева и А.Х. Бязыров, кн. 2, Москва, 1989.
(*Narty. Osetinskij geroičeskij epos*, sostaviteli T.A. Hamicajeva i A.H. Bjazyrovy, Kn. 2, Moskva, 1989.)
- Никитин, А.Л., Наследие Бояна в «Слове о полку Игореве». Сон Святослава, in: *Слово о полку Игореве. Памятники литературы и искусства XI–XVII веков*, Москва, 1978, с. 112–133.
(Nikitin, A.L., Nasledije Bojana v «Slove o polku Igoreve». Son Svjatoslava, in: *Slovo o polku Igoreve. Pamjatniki literatury i iskusstva XI–XVII vekov*, Moskva, 1978, p. 112–133.)
- Никитин, Андрей, *Точка зрения: Документальная повесть*, Москва, 1985.
(Nikitin, Andrej, *Točka zrenija: Dokumentalnaja povest*, Moskva, 1985.)
- Огибенин, Б.Л., *Структура мифологических текстов Ригведы: (Ведийская космогония)*, Москва, 1968.
(Ogibenin, B.L., *Struktura mifologičeskikh tekstov Rigvedy: (Vedijskaja kosmogonija)*, Moskva, 1968.)
- Осетинские народные сказки*, запись текстов, перевод, предисл., и примеч. Г.А. Дзагурова (Губади Дзагурти). Автор типологического анализа сюжетов Исидор Левин при участии Уку Мазинга, Москва, 1973.
(*Osetinskije narodnyje skazki*, zapis tekstov, perevod, predisl., i primeč. G.A. Dzagurova (Gubadi Dzagurti). Avtor tipologičeskogo analiza sjužetov Isidor Levin pri učastii Uku Mazinga, Moskva, 1973.)
- Отреченное чтение в России XVII–XVIII веков*, ответственные редакторы А.Л. Топорков, А.А. Турилов, Москва, 2002.
(*Otrečënnoe čtenije v Rossii XVII–XVIII vekov*, otvetstvennyje redaktory A.L. Toporkov, A.A. Turilov, Moskva, 2002.)
- Памятники народного творчества осетин*, сост. Т.А. Хамицаева, т. 1: *Трудовая и обрядовая поэзия*, Владикавказ, 1992.
(*Pamjatniki narodnogo tvorčestva osetin*, sost. T.A. Hamicaeva, t. 1: *Trudovaja i obrjadovaja poezija*, Vladikavkaz, 1992.)
- Пахалина, Т.Н., *Сарыкольский язык: исследование и материалы*, Москва, 1966.

- (Pahalina, T.N., *Sarykolskij jazyk: issledovanije i materialy*, Moskva, 1966.)
- Переводчикова, Е.В., *Язык звериных образов. Очерки искусства евразийских степей скифской эпохи*, Москва, 1994.
- (Perevodčikova, Je.V. *Jazyk zverinyh obrazov. Očerki iskusstva jevrazijskih stepej skifskoj epohi*, Moskva, 1994.)
- Периодическая печать Кавказа об Осетии и осетинах: Научно-популярный сборник*, составил, снабдил предисловием, примечаниями, комментариями и указателями Л.А. Чибиров, том 1, Цхинвали, 1981.
- (*Periodičeskaja pečat Kavkaza ob Osetii i osetinah: Naučno-populjarnyj sbornik*, sostavil, snabdil predislovijem, primečanijami, komentarijami i ukazateljami L.A. Chibirov, tom 1, Chinvali, 1981.)
- Персидские народные сказки*, составитель М.-Н. Османов, предисловие Д. С. Комиссарова, Москва, 1987.
- (*Persidskije narodnyje skazki*, sostavitel M.-N. Osmanov, predislovije D. S. Komissarova, Moskva, 1987.)
- Персидские сказки*, предисловие и перевод с персидского А.З. Розенфельд, Москва, 1958.
- (*Persidskije skazki*, predislovije i perevod s persidskogo A.Z. Rozenfeld, Moskva, 1958.)
- Персидские сказки*, перевод Р. Алиева, А. Бертельса и Н. Османова, Москва, 1960.
- (*Persidskije skazki*, perevod R. Alijeva, A. Bertelsa i N. Osmanova, Moskva, 1960.)
- Петров, Н.В., Чудовище и герой в эпических традициях: построение словесного портрета, in: *In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах*, выпуск 2, Москва, 2013, с. 207–230.
- (Petrov, N.V., Čudovišče i geroy v epičeskikh tradicijah: postrojenje slovesnogo portreta, in: *In Umbra: Demonologija kak semiotičeskaja sistema. Almanah*, vypusk 2, Moskva: Indrik, 2013, p. 207–230.)
- Плутовка из Багдада*, перевод Ю. Борщевского, Н. Османова, Н. Туманович, предисловие и примечания Ю. Борщевского, Москва, 1963.
- (*Plutovka iz Bagdada*, perevod Ju. Borščevskogo, N. Osmanova, N. Tumanovič. Predislovije i primečanja Ju. Borščevskogo, Moskva, 1963.)
- Подосинов, А.В., *Ex oriente lux!: Ориентация по странам света в архаических культурах Евразии*, Москва, 1999.
- (Podosinov, A.V., *Ex oriente lux!: Orientacija po stranam sveta v arhaičeskikh kulturah Jevrazii*, Moskva, 1999.)
- Полідович, Ю.Б., Зображення хижих птахів з Литого (Мельгуновського) кургану, in: *Наукові записки КДПУ. Серія: Історичні науки*, випуск 21: *Актуальні проблеми археології та історії раннього залізного віку*, Кіровоград, 2014, с. 61–72.
- (Polidovuč, Ju.B., Zobražennja hyžyh ptahiv z Lytogo (Melgunovskogo) kurganu, in: *Naukovi zapysky KDPU. Serija: Istoryčni nauky*, vypusk 21: *Aktualni problemy arheologiji ta istoriji rannjogo zaliznogo viku*. Kirovograd, 2014, p. 61–72.)
- Полное собрание русских летописей*, т. I: I. II. *Лаврентиевская и Троицкая летописи*, Санкт-Петербург, 1846.
- (*Polnoje sobranije russkikh letopisej*, t. I: I. II. *Lavrentijevskaja i Troickaja letopisi*, Sankt-Peterburg, 1846.)
- Полное собрание русских летописей*, т. II: *Ипатьевская летопись*, Санкт-Петербург, 1843.
- (*Polnoje sobranije russkikh letopisej*, t. II: *Ipatjevskaja letopis*, Sankt-Peterburg, 1843.)

- Полное собрание русских летописей, т. II: *Летопись по Ипатскому списку. Издание Археологической комиссии*, Санкт-Петербург, 1871.
(*Polnoje sobranije russkih letopisej*, t. II: *Letopis po Ipatskomu spisku. Izdanije Arheografičeskoj komissii*, Sankt-Peterburg, 1871.)
- Полное собрание русских летописей, т. V: V. VI. *Псковские и Софийские летописи*, Санкт-Петербург, 1851.
(*Polnoje sobranije russkih letopisej*, t. V: V. VI. *Pskovskije i Sofijskije letopisi*, Sankt-Peterburg, 1851.)
- Полное собрание русских летописей, т. IX: VIII. *Летописный сборник, именуемый Патриаршею, или Никоновскою летописью*. Санкт-Петербург, 1862.
(*Polnoje sobranije russkih letopisej*, t. IX: VIII. *Letopisnyj sbornik, imenujemuju Patriaršeju, ili Nikonovskoju letopisju*, Sankt-Peterburg, 1862.)
- Полное собрание русских летописей, т. XXXVIII: *Радзивилловская летопись*, Ленинград, 1989.
(*Polnoje sobranije russkih letopisej*, t. XXXVIII: *Radzivilovskaja letopis*, Leningrad, 1989.)
- Попович, М.В., *Мировоззрение древних славян*, Киев, 1985.
(Popovič, M.V., *Mirovozzrenije drevnih slavjan*, Kijev, 1985.)
- Потебня, А.А., *Слово о полку Игореве: Текст и примеч.: с доп. из черновых рукописей «О Задонщине»; Объяснение малорусской песни XVI века*, Харьков, 1914.
(Potebnja, A.A., *Slovo o polku Igoreve: Tekst i primeč.: s dop. iz černovyh rukopisej «O Zadoščine»; Objasnenije malorusskoj pesni XVI veka*, Harkov, 1914.)
- Приселков, М.Д., *Троицкая летопись. Реконструкция текста*, Москва, Ленинград, 1950.
(Priselkov, M.D., *Troickaja letopis. Rekonstrukcija teksta*, Moskva, Leningrad, 1950.)
- Прицак, Омелян, *Коли і ким було написано «Слово о полку Ігоревім»*, Київ, 2008.
(Pricak, Omeljan, *Koli i kym bulo napisano «Slovo o polku Igorevit»*, Kyjiv, 2008.)
- Пчелина, Е.Г., *Ossetica: Избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа*, Владикавказ, 2013.
(Pčelina, Je.G., *Ossetica: Izbrannyje trudy po istorii, etnografii i arheologii osetinskogo naroda*, Vladikavkaz, 2013.)
- Раевский, Д.С., *Мир скифской культуры*, Москва, 2006.
(Rajevskij, D.S., *Mir skifskoj kultury*, Moskva, 2006.)
- Раевский, Д.С., Четырёхугольная Скифия (к анализу природы и судеб образа), in: *Фольклор и этнографическая действительность*, Санкт-Петербург, 1992, с. 41–47.
(Rajevskij, D.S., Četyrjohugolnaja Skifija (k analizu prirody i sudeb obraza), in: *Folklor i etnografičeskaja dejstvitel'nost*, Sankt-Peterburg, 1992, p. 41–47.)
- Рахимов, Р.Р., Концепция лидерства в культуре таджиков: традиция и современность, in: *Этнические аспекты власти. Сборник статей*, Санкт-Петербург, 1995, с. 138–188.
(Rahimov R.R. Konceptcija liderstva v kulture tadžykov: tradicyja i sovremennost, in: *Etničeskije aspekty vlasti. Sbornik statej*, Sankt-Peterburg, 1995, p. 138–188.)
- Рахно, Константин, «Земля незнаема» и иранский субстрат «Слова о полку Игореве», in: *Studia mythologica slavica*, t. XVII, Ljubljana, 2014, с. 91–134.
(Rahno, Konstantin, «Zemlja neznajema» i iranskij substrat «Slova o polku Igoreve», in: *Studia mythologica slavica*, t. XVII, Ljubljana, 2014, p. 91–134.)
- Рахно, К.Ю., Осетинские параллели к украинской сказке «Названный отец» in: *IV Миллеровские чтения с международным участием (Материалы научной конференции 11–12 ноября 2014 г.): сборник статей*, Владикавказ, 2014, с. 51–62.

- (Rahno, K. Ju., Osetinskije paralleli k ukrajinskoj skazke «Nazvannyj otec» in: *IV Millerovskije čtenija s meždunarodnym učastijem (Materialy naučnoj konferenciji 11–12 nojabrja 2014 g.): sbornik statej*, Vladikavkaz, 2014, p. 51–62.)
- Рейснер, М.Л., Чалисова, Н.Ю., Персидская классическая лирика: к проблеме генезиса in: *Труды по культурной антропологии. Памяти Григория Александровича Ткаченко*, Москва, 2002, с. 275–322.
- (Rejsner, M.L., Čalisova, N. Ju. Persidskaja klassičeskaja lirika: k probleme genезisa in: *Trudy po kulturnoj antropologii. Pamjati Grigorija Aleksandroviča Tkačenko*, Moskva, 2002, p. 275–322.)
- Серяков, М.Л., *Одиссея варяжской Руси*, Москва, 2015.
- (Serjakov, M.L., *Odisseja varjažskoj Rusi*, Moskva, 2015.)
- Симаков, Г.Н., *Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии: (ритуальный и практический аспекты)*, Санкт-Петербург, 1998.
- (Simakov, G.N., *Sokolinaja ohota i kult hiščnyh ptic v Srednej Azii: (ritualnyj i praktičeskij aspektu)*, Sankt-Peterburg, 1998.)
- Сказки, басни и легенды белуджей*, составление и перевод с английского А. Порожнякова, Москва, 1989.
- (*Skazki, basni i legendy beludžej*, sostavljenije i perevod s anglijskogo A. Porožnjakova, Moskva, 1989.)
- Сказки и легенды горных таджиков*, составление, перевод с таджикского и комментарии А.З. Розенфельд и Н.П. Рычковой, Москва, 1990.
- (*Skazki i legendy gornyh tadžykov*, sostavljenije, perevod s tadžykskogo i komentarii A.Z. Rozenfeld i N.P. Ryčkovoj, Moskva, 1990.)
- Сказки и легенды Систана*, составление и комментарии А.Л. Грюнберга и И.М. Стеблин-Каменского, Москва, 1981.
- (*Skazki i legendy Sistana*, sostavljenije i komentarii A.L. Grjunberga i I.M. Steblin-Kamenskogo, Moskva, 1981.)
- Сказки народов Памира*, перевод с памирских языков, составление и комментарии А.Л. Грюнберга и И.М. Стеблин-Каменского, Москва, 1976.
- (*Skazki narodov Pamira*, perevod s pamirskih jazykov, sostavljenije i komentarii A.L. Grjunberga i I.M. Steblin-Kamenskogo, Moskva, 1976.)
- Скрынникова, Т.Д., *Харизма и власть в эпоху Чингис-хана*, Санкт-Петербург, 2013.
- (Skrynnikova, T.D., *Harizma i vlast v epohu Čingis-hana*, Sankt-Peterburg, 2013.)
- Слово о полку Игореве*, под ред. В.П. Андриановой-Перетц, Москва, Ленинград, 1950.
- (*Slovo o polku Igoreve*, pod red. V.P. Andrianovoj-Peretc. Moskva, Leningrad, 1950.)
- Смирнова, О.И., *Сводный каталог согдийских монет. Бронза*, Москва, 1981.
- (Smirnova, O.I., *Svodnyj katalog sogdijskih monet. Bronza*, Moskva, 1981.)
- Сорокин, С.С., Керамика древнего Хотана, in: *Археологический сборник Государственного Эрмитажа*, выпуск 3: Эпоха бронзы и раннего железа Сибири и Средней Азии, Ленинград, 1961, с. 195–209.
- (Sorokin, S.S., Keramika drevnjego Hotana, in: *Arheologičeskij sbornik Gosudarstvennogo Ermitaža*. Vypusk 3: *Epoha bronzy i rannjego železa Sibiri i Srednej Azii*, Leningrad, 1961, p. 195–209.)
- Стеблин-Каменский, И.М., *Этимологический словарь ваханского языка*. Санкт-Петербург, 1999.
- (Steblin-Kamenskij, I.M., *Etimologičeskij slovar vahanskogo jazyka*. Sankt-Peterburg, 1999.)

- Султангареева, Р.А., *Башкирский свадебно-обрядовый фольклор*, Уфа, 1994.
(Sultangarjejeva, R.A., *Baškirkij svadebno-obrjadovuj folklor*, Ufa, 1994.)
- Таджикские народные сказки*, обработка и перевод Клавдии Улуг-заде, Душанбе, 1967.
(*Tadžykiskije narodnuje skazki*, obrabotka i perevod Klavdii Ulug-zade, Dušanbe, 1967.)
- Татищев, Василий, *История Российская с самых древнейших времен, неусыпными трудами чрез тридцать лет собранная и описанная покойным тайным советником и астраханским губернатором, Васильем Никитичем Татищевым*, книга вторая, Москва, 1773.
(Tatiščev, Vasilij, *Istorija Rossijskaja s samyh drevnejšykh vremen, neusybnymi trudami črez tritcat let sobrannaja i opisannaja pokojnym tajnym sovetnikom i astrahanskim gubernatorom, Vasiljem Nikitičem Tatiščevym*, kniga vtoraja, Moskva, 1773.)
- Татищев, В.Н., *Собрание сочинений*, том IV: *История Российская*. Часть вторая, Москва, 1995.
(Tatiščev, V.N., *Sobranije sočinenij*, tom IV: *Istorija Rossijskaja*. Čast vtoraja, Moskva, 1995.)
- Тихонравов, Николай, *Слово о полку Игореве*, издано для учащихся Николаем Тихонравовым, Москва, 1866.
(Tihonravov, Nikolaj, *Slovo o polku Igoreve, izdano dlja učaščihsja Nikolajem Tihonravovym*, Moskva, 1866.)
- Ткач, Микола, «Слово о полку Игоревім»: *Графічна реконструкція, переклад, словник-довідник*, Київ, 2008.
(Ткач, Микола, «*Slovo o polku Igorevim*»: *Grafična rekonstrukcija, pereklad, slovnyk-dovidnyk*, Kyjiv, 2008.)
- Толстов, С.П., *Древний Хорезм: Опыт историко-археологического исследования*, Москва, 1948.
(Tolstov, S.P., *Drevnij Horezm: Opyt istoriko-arheologičeskogo issledovanija*, Moskva, 1948.)
- Тресков, И.В., *Фольклорные связи Северного Кавказа*, Нальчик, 1963.
(Treskov, I.V., *Folklornyje svjazi Severnogo Kavkaza*, Nalčik, 1963.)
- Туаллагов, А.А., *Скифо-сарматский мир и нартовский эпос осетин*, Владикавказ, 2001.
(Tuallagov, A.A. *Skifo-sarmatskij mir i nartovskij epos osetin*. Vladikavkaz, 2001.)
- Турчанинов, Г.Ф., *Древние и средневековые памятники осетинского письма и языка*, Владикавказ, 1990.
(Turčaninov, G.F., *Drevnije i srednevekovyje pamjatniki osetinskogo pisma i jazyka*, Vladikavkaz, 1990.)
- Фиельструп, Ф.А., *Из обрядовой жизни киргизов начала XX века*. Москва, 2002.
(Fielstrup, F.A., *Iz obrjadovoj žizni kirgizov načala XX veka*, Moskva, 2002.)
- Цагараев, Валерий, *Золотая яблоня нартов: история, мифология, искусство, семантика*, Владикавказ, 2000.
(Cagarajev, Valerij, *Zolotaja jablonja nartov: istorija, mifologija, iskusstvo, semantika*, Vladikavkaz, 2000.)
- Чаусидис, Никос, *Космошукские слики: символизация и митологизация на космоот во ликовниот медиум*, том 1, Скопје, 2005.
(Čausidis, Nikos, *Kosmološki слики: simbolizacija i mitologizacija na kosmosot vo likovniot medium*, tom 1, Skorpe, 2005.)
- Чернов, А.Ю., *Хроники изнаночного времени*. «Слово о полку Игореве»: текст и его окрестности, Санкт-Петербург, 2006.

- (Černov, A. Ju., *Hroniki iznanaočnogo vremena. «Slovo o polku Igoreve»: tekst i jeho okrestnosti*, Sankt-Peterburg, 2006.)
- Шенкарь, М.А. Об иконографии хʿarənah и его роли в идеологии древних иранцев, in: *Последний энциклопедист: К юбилею Б.А. Литвинского*, Москва, 2013, с. 427–451.
- (Šenkar, M. A., Ob ikonografii xʿarənah i ego roli v ideologii drevnih irancev, in: *Posljednij encyklopedist: K jubileju B. A. Litvinskogo*. Moskva, 2013, p. 427–451.)
- Шилов, Юрий, *Брама безсмертя*, Київ, 1994.
- (Šylov, Jurij, *Brama bezsmerťja*, Kyjiv, 1994.)
- Эдельман, Д.И., *Язгулямский язык*. Москва, 1966.
- (Edelman, D. I., *Jazguljamskij jazyk*, Moskva, 1966.)
- [Югов, Алексей,] *Слово о полку Игореве*, перевод, комментарии и статьи Алексея Югова. Москва, 1975.
- ([Jugov, Aleksej], *Slovo o polku Igoreve*, perevod, komentarii i stati Alekseja Jugova, Moskva, 1975.)
- Юсупова, З.А., Южнокурдские фольклорные тексты: (транскрипции, перевод, примечания), Санкт-Петербург, 2004.
- (Jusupova, Z. A., *Južnokurdskije folklornyje teksty: (transkripcyi, perevod, primečanija)*, Sankt-Peterburg, 2004.)
- Яценко, С.А., *Костюм древней Евразии: ираноязычные народы*, Москва, 2006.
- (Jacenko, S. A., *Kostjum drevnej Evraziji: iranojazyčnyje narody*, Moskva, 2006.)
- Gamzatov, Gadji G., On the Problem of Mythology in the Daghestanian Epos: the Problem of the General and the Particular, in: *Caucasologie er mythologie comparée, Actes du Colloque international du C.N.R.S. – IVe Colloque de Caucasologie (Sèvres, 27–29 juin 1988)*, Paris, 1992, p. 69–82.
- Golden, P.B., The Migrations of the Oğuz in: *Archivum Ottomanicum*, Volume 4, Wiesbaden, 1972, p. 45–84.
- Keenan, Edward L., *Josef Dobrovský and the Origins of the Igor' Tale*, Cambridge, 2003.
- Kucharski, Eugeniusz, *Żywioł alański (jaski) w Karpatach Wschodnich*, Warszawa, 1938.
- Lévi-Strauss, Claude, Il Graal in America (1973–1974), in: Lévi-Strauss Claude. *Parole date. Le lezioni al Collège de France e all'École pratique des hautes études (1951–1982)*, Torino, 1992, p. 127–140.
- Marzolph, Ulrich, *Typologie des persischen Volksmärchens*, Beirut-Wiesbaden, 1984.
- Morgenstierne, George, *Indo-Iranian Frontier Languages*, Volume III: *The Pashai Language. 2. Texts and Translations. With Comparative Notes on Pashai Folktales by Reidar Th. Christiansen*, Oslo, London, Leipzig, 1944.
- Persian Tales*, written down for the first time in the original Kermānī and Bakhtiārī and translated by D.L.R. Lorimer and E.O. Lorimer, London, 1919.

Fat and Fat Times: About One Symbol in the *Tale of Igor's Campaign*

Kostyantyn Rakhno

Among the obscure passages in the text of the *Tale of Igor's Campaign*, relating obviously to the Slavic mythology, is the one that continues to remain enigmatic, despite the outward clarity of all the vocabulary. It is reported, that, having inquired about the defeat of the campaign against the Kumans, the allied Germans, the Venetians, the Greeks, and the Moravians sing glory to Great Prince Sviatoslav, but chide Prince Igor, for he let fat sink to the bottom of the Kayala, a Kuman river, and filled it up with Ruthenian gold. In the attempt to explain this expression, the researchers of the poem made efforts to interpret it in the most rational way and link it to the Great Russian dialects, as a rule, the Northern ones, by all means.

A phrase 'fat times' is mentioned in another place in the poem. Thus, it is obvious that it is about the concept of fat 'lard, suet, speck'. It is impossible to interpret this adjective in any other way than 'lardaceous, rich in fat, suet, oil, grease'. The lines themselves, related to Igor's ancestor Oleg Sviatoslavych, Prince of Tmutorokan, Chernihiv and Novhorod-Siversky, which is called here a descendant of the Sun God Dazhdbog, are quite noteworthy to the point of figurativeness as well. It is said that the Maiden Wrong has stepped into the Trojan's land; she clapped her swan wings on the blue sea by the Don, and, clapping, frightened away the fat times.

In considering the parallels of the Maiden Wrong's image in the Ossetic sagas, it is fully logical to search for the equivalents of these concepts, their meanings now lost, in the Iranian and, wider, in the Indo-Iranian tradition. The folklore of the Ossetians, which are descendants of the Scythians, the Sarmatians, and the Alans, has a prominent place in this search. The fact of the matter is that, according to the Ossetic folk world outlook, the earth-fosterer, like meat and dairy, contains fat. It was esculent and eaten by the primordial generation of giants. Later, this marvellous plenty ceased as a result of the birth of a certain hero or somebody's improper activities. This idea about the fatness of the earth is recounted in the Ossetic Nart and Daredzan epos could be considered very ancient.

Fat played a major role in family ceremonies of the Ossetians and other Caucasian and Central Asian peoples. In the hunting environment of the shamanic cultures of the Central Asia, descending from the Scytho-Saka world, it was connected with the mythological beliefs about peculiarly blessed hunting birds. Here, the highly developed symbolism of birds of prey as personified representatives of the princely clan in the *Tale of Igor's Campaign* should be mentioned. The image of a falcon (a hawk, a kite, and a hunting bird in general) as a symbol of royal power and its charisma was characteristic for the Iranian peoples in Western and Central Asia since earliest times. It, together with associated symbols, was preserved in the times of Kievan Rus.

In the meantime, the direct equivalents to the edible fat, extracted from the earth, could be traced out in the Ruthenian chronicles. This is a legend on the famous Bilhorod kissel.

Contrary to sceptics, for which all the obscure passages are the intentional piling up of ununderstandable sayings, this material symbol in the poem goes back to the archaic world picture, inherited by the Ruthenians from the Scythian and Sarmatian substratum, reflecting ideas about a holy substance and a sacred metal.