

МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ В НАРТОВСКОМ ЭПОСЕ ОСЕТИН: СВИРЕЛЬ АЦАМАЗА

ЗАРИНА КАЗБЕКОВНА ПЛАЕВА

(Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН: Российская Федерация, 121069,
г. Москва, ул. Поварская, д. 25а)

***Аннотация.** Статья посвящена исследованию образа музыкальных инструментов в осетинском нарттовском эпосе, в частности, свирели Ацамаза. Делается попытка сравнения этой свирели с родственными музыкальными инструментами, известными у других народов. Свирель Ацамаза в осетинских сказаниях служит для эстетического наслаждения и является пастушеским инструментом. Золото, из которого она изготовлена, указывает на неземное происхождение свирели. Нарты получили ее от небожителя Афсати или даже самого Бога. Обладатель этой свирели в нарттовском эпосе осетин является посредником между людьми и иным миром.*

***Ключевые слова:** нарттовский эпос осетин, музыкальные инструменты, свирель.*

Как утверждали осетинские сказители, бесстрашные богатыри-нарты любили петь и танцевать. Даже небожители спускались к ним, чтобы посмотреть на их танцы. Согласно одному из сказаний, свирель нартам даровал повелитель лесных зверей Афсати. Когда он достал свою свирель и заиграл на ней, у всех слушателей появилось желание танцевать [НК 2012, 500–501].

Этнографы не раз обращали внимание на то, какое важное место уделено в осетинском нарттовском эпосе песням, игре на музыкальных инструментах и танцам [Алборов 1992, 214; Алборов 2004, 104–105]. С музыкой связаны почти все выдающиеся нарты — Урузмаг, Сослан/Созырыко, Сырдон, Батрадз, Ацамаз, — образы которых восходят к скифскому и сармато-аланскому прошлому предков осетин.

Урузмаг — старший из нартов, во время отсутствия своего побратима Уарп-алдара с утра до вечера сидел на большом камне и играл на своей скрипке, звуки которой доходили до неба, где развлекали

от скуки жену Уарп-алдара — Уарп-ахсину [НК 2003, 500]. Именно так — игрой на лире — пытался развеять дурное настроение Ахилл, сидевший в своем шатре под стенами Трои, и Агамемнон, возглавлявший греческое войско, воспринимал это как должное [Вогэн 1998, 117]. Многие древние авторы, кстати, считали Ахилла скифом [Лев Диакон 1988, 78–79, 210–211].

Другой известный нарт, грозовой витязь Батрадз, проходя закалку у небесного кузнеца Курдалагона в небесной кузнице, поет и играет на фандыре — арфе. Его пение, игра на фандыре, слившиеся со стуком молота и грохотом наковальни, пробудили всех живых существ в мире [Нарты 1957, 179–190]. К этому эпизоду находят западноевропейские параллели в виде эддического сказания о Гуннаре, играющем на арфе во рву со змеями [Баркова 2006, 215–218].

Создателем скрипки (хъисынфандыра) выступает солярный герой Созырыко. В склепе святой Софии, где покоилось тело красавицы Агунды, нарт создал из

волос умершей женщины скрипку. Ее звуки утешали героя [НК 2004, 209]. Со-слан играет и на двухструнной скрипке (хуйыйсарфандыр — арфа из черепа кабана) [НК 2004, 515], на волшебной свирели Афсати, которую для него достает мать нартов Шатана, чтобы он собрал необходимое количество диких животных для свадебного выкупа [НК 2004, 530, 538, 583, 777]. Шатана в эпосе порой сближается по функциям с Афсати [Дзиццойты 2003, 55, 60].

Традиционно в нартовском эпосе осетин создателем двенадцатиструнной арфы считается трикстер Сырдон. В одном из сказаний на этот сюжет хитрый Сырдон в голодный год украл и зарезал черную корову Урузмага. По запаху и салу на руках Созырыко понял, что вором является Сырдон. Увидев, как собака Сырдона разгрызает кости, Созырыко пришел в ярость, поймал собаку и привязал к ее ноге веревку. Так он нашел дом Сырдона, где увидел сыновей, сидящих перед котлом с мясом коровы Урузмага. Созырыко от злости изрубил мечом детей и кинул их в угол. Сырдон узнал о гибели своих сыновей, когда вернулся домой. Похоронил их под камнем, а себе оставил плечевую кость одного из сыновей. От горя Сырдон избобретает из кости собственного сына фандыр, натянув на него двенадцать седых волосков своей покойной матери [НК 2011, 290–296]. Параллель данному сюжету просматривается в сванском сказании, в котором говорится, что игра на арфе облегчает скорбь и печаль, а избобретение инструмента приписывается некоему старцу, у которого погиб сын. Тело, т.е. корпус, арфы — это рука юноши, струны — его волосы, а густой голос (звук) инструмента — стоны и слезы скорбящего отца. Сама арфа названа инструментом скорби [Алборов 2004, 152, 155]. Это логично, поскольку среди народов Закавказья этот музыкальный инструмент бытовал только у сванов. У сванской арфы было от восьми до двенадцати струн, и она отличалась большим сходством с осетинской [Абаев 1949, 322; Калоев 1999, 140]. Недавно к нартовскому сказанию осетин были предложены дополнительные параллели в виде английских, норвежских, шведских, датских, фарёрских, исландских, готтшейско-немецких, каталонских, эстонских и словенских баллад об арфе,

сделанной из костей утонувшей или погибшей девушки, а также европейских волшебных сказок [Рахно 2014, 269–280].

Кроме двенадцатиструнной арфы Сырдон также избобретает скрипку и играет на ней [НК 2007, 6]. Этот персонаж в осетинской нартиаде выступает как летописец — создатель эпических песен о нартах под аккомпанемент своей скрипки [НК 2003, 25–37; НК 2007, 6]. «От нежного звука скрипки Сырдона и от его песни, исполненной человеческим голосом, гремели горы Нартов, а глубокие ущелья ему подпевали» [НК 2007, 9]. В одном из текстов сказитель сообщает, что он собирается петь удивительнейшие песни о нартах в сопровождении скрипки Сырдона [НК 2007, 9].

Сырдон играл и на свирели. Он научил соловья петь человеческим голосом. Эта птица была приручена Сырдоном и с тех пор обитает на земле под его покровительством [НК 2007, 8].

В эпосе также известна свирель Урагома, сына Донбеттыра, — «сартæнзæт» — золотая пастушья свирель, под звуки которой собираются олени и дикие козы [НК 2011, 220].

Кузнец нартов Курдалагон дарит Уахтанагу в честь наречения близнецов Ахсара и Ахсартага еще одну чудесную свирель — «удæвдз», созданную из булатной стали в его кузнице. Из текста следует, что она сама играет музыку: «Положили нарты свирель на свой стол, и она издавала удивительную звонкоголосую музыку» [НК 2003, 26]. Важно отметить, что это одно из самых древних и архаичных сказаний [Алборов 1992, 217; Алборов 2004, 107].

Итак, как видно из вышеперечисленных примеров, в осетинском нартовском эпосе встречается несколько видов музыкальных инструментов. Особый интерес представляет золотая свирель (уадындз), доставшаяся нартам от лесного божества Афсати. Она упоминается и в песнях, где на ней играет сам Афсати [Сокаева 2009, 71; Памятники 1992, 264]. В осетинском эпосе ее обладателем является сын старого Аца, Ацамаз, который своей игрой на этом волшебном инструменте пробуждает весь животный мир. Этот духовой инструмент издревле известен скифо-сарматскому миру. Латинский писатель Мартиан Капелла (V в. н. э.) приводит

интересные сведения о том, как амазонки — женщины-воины, от которых, согласно скифской легенде, происходил сарматский род, «под звуки свирели упражнялись в военном деле» [Латышев 1906, 413]. Археологи также обратили внимание на позднесарматскую статуэтку «местного культа» из Пантикапея (№ 47) — всадника на быке, играющего на свирели. По их мнению, такое божество воскресающей природы, играющее на волшебной флейте, хорошо известно у алан — это Ацамаз, имя которого встречается со II в. н. э. в Танаисе и Горгипсии [Яценко 1992, 199].

Согласно сказанию, Аца был лучшим другом патрона диких животных, небожителя Афсати. Только ему было дозволено посещать небожителя один раз в год. В одном дигорском тексте сыновья Аца (Махамат, Узгери и Ацамаз) были племянниками (хуаѣрифурттаѣ) Афсати. Им небожитель даровал удивительную желтую свирель [НК 2007, 374–375]. Из этого следует, что нарт Аца и небожитель Афсати не только были связаны узами дружбы, но и находились в родстве. Возможно, близость этих героев подтверждается и тем, что Афсати в эпосе часто помогает сыну Аца: дарит ему свадебную колесницу с серебряными оглоблями, запряженную семью оленями с ветвистыми рогами; отправляет на помощь Ацамазу своего сына к угнетавшему нартов Быда-уаигу; дает советы, которые могут победить противника; главным подарком от Афсати Ацамазу является золотая свирель, при помощи которой герой сватается к своей возлюбленной Агунде, а также собирает зверей для выкупа. Это один из ярких примеров взаимоотношений нартов с небожителями [Чибиров 2008, 75, 172; Гуриев 1991, 14].

В нартовском эпосе есть схожий с волшебной сказкой сюжет, в котором распределяется имущество покойного Аца. После смерти Аца трое старших нартов разделили его скарб между сыновьями. Березовая лоза (бѣрз уис) досталась старшему сыну. Владелец этой волшебной лозы был богат скотом. Совок из прутьев (кѣфой), который принес изобильный урожай, предоставили среднему брату, а младшему, Ацамазу, осталась свирель (уадындз) — подарок небожителя Афсати отцу Аца. С тех пор старший брат занимался земледелием,

средний — скотоводством, а младший — охотой [НК 2007, 377–378]. Кроме золотой с чернью свирели или свирели с черной насечкой, Ацамазу от отца также достались кремневое оружие и конь [НК 2007, 342, 348, 372, 373, 412].

Ацамаз, вероятно, унаследовал от отца не только свирель, но и звонкий голос, дар песнопения. Аца был похож на солнце, имел звонкий голос и пел изумительно. В одном из сказаний Аца является сыном колдуньи и нарта Алагуана из рода Алагата. Пришло время Алагану жениться, и он отправился в поход — балц. В лесу юношу привлекла пещера, откуда доносился громкий храп. Войдя в пещеру, герой встретил девушку, которая давно ждала жениха из нартов. Согласно обычаям той семьи, молодые должны были спать три ночи в разных комнатах. Ночью случайным образом Алаган в одной из темных комнат заметил родителей девушки. От них он узнал, что его будущая жена — колдунья. Она не дает им выходить из дома, но каждый день требует найти ей жениха-нарта. Алаган женился на этой женщине ради волшебного ножа, которым та обладала. Когда Аца подрос, они со своим отцом решили сбежать от нее к нартам. Ночью Аца украл у матери этот нож и спрятался. Женщина проснулась и задушила своего мужа, а своих родителей сожгла на костре. Себя она убила, проглотив от злости горящие угли. Аца один отправился к нартам и стал среди них жить [НК 2010, 113]. Из данного сказания следует, что Аца теперь является хранителем этого волшебного ножа.

Интересно привести параллель к этому сказанию из эпоса карачаевцев и балкарцев, где встречается нарт Алауган — отец героя Карашауая. Мотив музыканта у карачаевцев и балкарцев прикреплен к образу последнего. Подобно своему тезке из осетинского эпоса, карачаево-балкарский Алауган женат не на девушке из нартов, а на дочери ведуньи Байрымкыз или эмегенше. От этого брака рождается музыкант Карашауай, который обладает свирелью из слоновой кости (или просто костяной) и даже сватается к дочери Ёрюзмека — Агунде [Нарты 1994, 394, 397, 475–477]. Происхождение свирели Карашауая не указывается в карачаево-балкарском эпосе, который сформировался позднее.

Далее из вышеприведенного осетинского сказания следует, что отец музыканта Ацамаза, Аца, получает свирель от Афсати. Когда пришло время справлять годовые поминки по отцу, Аца обратил молитву к патрону диких животных — Афсати, чтобы тот послал ему скот. Молитва Аца дошла до небожителя, герой поведал ему о своей жизни и о гибели своего отца. После этого Афсати подарил осиротевшему сыну Аца волшебную свирель. Как только герой заиграл на свирели, все звери собрались возле него. Так Афсати помог ему справить поминки по отцу [НК 2010, 113]. Исследователи обращают особое внимание на описание, как Афсати предлагал своему другу Аца разные подарки, но тот отказывался от всего, только золотую свирель принял именитый нарт от своего друга. На этой свирели впоследствии играл его сын Ацамаз. Сам мотив получения подарка от Афсати, по мнению исследователей, не получил в эпосе достаточно убедительного раскрытия, они не могут понять, почему старый нарт добивался чудесной золотой свирели, если он на ней не играл. Они формулируют так, что отец Ацамаза когда-то буквально выпросил ее, и добавляют, что бог диких зверей мог подарить своему другу только ценный музыкальный инструмент [Гуриев 1991, 14, 36–37].

В другом сказании Ацамаз сам просит у Афсати свирель [НК 2007, 374]. С героем к Афсати отправляются другие небожители осетинского пантеона: Уастырджи и Никкола. Афсати в честь своих гостей устроил пир на неделю, а когда пришел день прощания, он им предложил взять с собой пастуха со скотом, на что Уастырджи ответил отказом, так как нартам некогда заниматься скотом. Гости попросили для Ацамаза незабвенную свирель (æноси хæтæл) [НК 2007, 370].

Из большинства текстов следует, что свирель достается Ацамазу от небожителя Афсати — покровителя диких животных. Но в сказании «Дары Бога нартам» герой получает свою свирель от Верховного бога Хуыцау за удивительный рассказ: в темном лесу голодный Ацамаз увидел озеро, возле которого играли звери. Решил он поймать одного из них и приготовить себе ужин. Как только герой прицелился — зверь чудесным образом ускользнул в тот же миг. Через некоторое

время Ацамаз увидел дикую хромую козу и решил поймать ее. Долго он гнался за ней, но не мог настичь. Вдруг перед ним появился забор, за который они оба провалились. Герой попал на свадьбу племянника бога, где за столами праздновал народ. Сын хозяев увидел Ацамаза, подошел к нему и сказал: «Мальчик, необычным ты мне кажешься, а то бы я тебя хорошенько избил. Если эта коза моя, тогда почему ты ее трогаешь?» Ацамаз рассказал ему о своем путешествии, и, когда мальчик узнал, что перед ним стоит нарт, он быстро завел в дом и угостил гостя. Когда Ацамаз увидел, как люди танцевали под музыку, исходящей из их губ, ему очень захотелось сыграть на каком-нибудь музыкальном инструменте, что могло сделать людеи еще счастливее. Так Ацамазу бог даровал свирель, чтобы в следующий раз ее использовали для музыки [НК 2004, 28–37].

Этнографы затрудняются сказать, чем именно был вызван тот факт, что звукам уадындза приписывались сверхъестественные свойства, равно как и объяснить возвышение уадындза в художественном сознании осетинского народа. Они пытаются объяснить это тем, что свирель была связана с именем Ацамаза — одного из любимых героев, олицетворяющего самые светлые, добрые и вместе с тем дорогие и близкие народу понятия о рождении новой жизни, любви, света и прочего [Алборов 1992, 216; Алборов 2004, 106].

Характерно и то, что во всех сказаниях свирель является золотой, тогда как в сказаниях о других героях обычно упоминается иной материал, использованный для ее изготовления. Чаще всего сказителями назывался тростник или какой-нибудь металл, но не золото [Алборов 1992, 216; Алборов 2004, 107]. В двух вариантах сказаний подчеркивается желтый цвет свирели Ацамаза, т. е. цвет золота. Металлы в фольклоре, как правило, привязаны к основному для них цвету. В древних иранских культурах и языках понятия «желтый» и «золотой» были связаны. Этот цвет имел особую информативную ценность [Акишев 1984, 132, 133, 143, 161]. В волшебных сказках некоторых восточноевропейских народов нижний мир мог именоваться темно-желтой страной [Салмин 1994, 232]. Исследователи также обращают внимание на то, что в сказании

об Ацамазе его свирель почти всегда сочетается с такими словами, как «æнусон» ('вечная') и «сауæфтыд» ('черноинкрустированная') [Алборов 1992, 216; Алборов 2004, 107].

Недаром тех, кто были мастерами играть на свирели, хоронили с их инструментом [Хамицаева 1973, 211]. В живой практике для уадындза приспособляли и ствол ружья. Это имело довольно стойкие традиции в быту не только осетин [Алборов 2004, 107].

Золотые предметы в фольклоре сакральны и оказывают самое непосредственное влияние на судьбы людей [Новичкова 2001, 185]. Для предков осетин, скифов, золото было связано, прежде всего, с династическим мифом о предметах из этого металла, которые упали с неба и озаменовали передачу власти младшему из трех царственных братьев — Колак-саю [Геродот 1972, 188]. По сообщению Геродота Галикарнасского (IV, 5), они хранились в наиболее сакральном месте Скифии — местности Эксампей. Попав в необитаемую землю, эти золотые предметы фактически открыли новую страницу в ее жизни: здесь появились первые родоначальники, которые положили основание человеческому роду, общество дифференцировалось функционально и этнически, потому что был избран первый властелин, благодаря которому социум иерархизировался, т. е. превратился в нечто упорядоченное [Маразов 1995, 93–94; Раевский 2006, 220]. У скифов и саков изделиям из золота — доспехам, украшениям, утвари — придавалось большое символическое значение [Акишев 1987, 82, 93, 118, 121, 123, 142–145, 159, 161, 166; Литвинский 1982, 34–36, 39–43].

Сюда же относятся магические золотые предметы, которые в авестийской мифологии верховный бог Ахурамазда передал культурному герою Йиме. С их помощью тот расширил границы земли [Акишев 1987, 91, 93; Бессонова 1983, 18]. Во многих древних культурах за золотом сохранялось право быть основным материалом, идущим на изготовление священных предметов и основных регалий [Бидерман 1996, 99]. Этот благородный металл — символ всего высшего, достойного славы, в том числе плодов духа и высшего вдохновения. Данными качествами наделяли и все утилитарные предметы,

сделанные из золота. Золото также существенный элемент символики спрятанного или ускользающего сокровища [Керлот 1994, 222–221]. Золото в преданиях и сказках о кладах всегда связано с испытаниями героев, его получают только избранные [Новичкова 2001, 183]. Недаром дарение свирели Курдалагоном и Афсати относят к теме скифских небесных даров и даров небожителей Сослану [Туаллагов 2001, 96]. Столь многочисленные золотые мотивы осетинского нартовского эпоса, вероятно, могли быть усложнены у алан величальной символикой золота византийского происхождения [Аверинцев 1973, 43–52].

Следует отметить безусловную принадлежность этого драгоценного металла к иному миру. Согласно древнейшим представлениям, золото — онтологический мифопризнак связи «здесь» мира с потусторонним [Успенский 1982, 60–64]. Как констатируют исследователи, в восточноевропейских волшебных сказках «всё, сколько-нибудь связанное с тридесатым государством, может принимать золотую окраску», его обитателям всегда присущ какой-нибудь золотой атрибут. И наоборот, «всё, что окрашено в золотой цвет, этим самым выдает свою принадлежность к иному царству. Золотая окраска есть печать иного царства». Сказочные золотые диковинки и желание иметь их объясняются стремлением к обладанию атрибутами — посредниками между людьми и священным миром, которые обеспечат процветание, долголетие, бессмертие и т.д. (ср. золотые яблоки в волшебных сказках и осетинском нартовском эпосе) [Пропп 2000, 245; Новичкова 2001, 181]. Это подтверждает и фольклор уральских народов [Хусаинова 2000, 29]. Свирель, которая пришла к нартам из иного мира, именно золотая. Как указывают исследователи скифской мифологии, вполне естественно, что мифические предметы, которые поступили из иного мира, сделаны из золота — материала, который помогает преодолеть границы между мирами, осуществить переход [Маразов 1999, 89]. Таковой выступает и свирель, полученная от божества леса и дикой природы.

Грамматик и софист Юлий Полидевк, живший во II в. н. э. и много знавший о скифской музыке, отмечал, что «скифы

и между ними в особенности людоеды, меланхлены и аримаспы дуют в кости орлов и коршунов наподобие флейт...» [Латышев 1890, 590]. Это сообщение уже пытались сопоставить с волшебной свирелью Ацамаза [Туаллагов 2001, 90]. Археологические свидетельства о флейтах из кости известны у поздних скифов. В Неаполе Скифском при раскопках был найден фрагмент костяной трубки, разделенной парными резными поясками на несколько частей. В одной из них было отверстие, закрытое впоследствии свинцовой скрепкой. Этот предмет убедительно интерпретируют как выгнутую флейту, по аналогии с обнаруженной в погребении эпохи бронзы на территории Азербайджана [Высотская 1979, 127].

Прямая флейта была найдена в погребении скифской «амазонки» в кургане 4 у с. Червоное Нижнегорского р-на (степной Крым). Возле затылка взрослой женщины, рядом с веретенем, лежала свирель или флейта. Она была сделана из прямой птичьей кости с хорошо заполированной поверхностью. Один ее конец был обломан. У другого конца сохранилось округлое пальцевое отверстие. Поверхность инструмента украшена четырьмя гравированными косыми крестами. Захоронение датируется началом IV в. до н.э. [Фіалко 2013, 24]. В этом контексте упоминают еще одну находку. По описанию, в могиле 5 VIII Мечетсайского кургана IV в. до н. э., где были погребены две вооруженные женщины, у восточной стены могилы между мелом и колчаном были найдены мелкие трубчатые кости птиц. На плане захоронения эти обломки костей расположены посередине между музыкальным зеркалом и так называемой домрой. Косточки лежат почти параллельно, и каждая будто состоит из трех обломков. Исследователи рискнули предположить, что это остатки свирели или флейты, не исключено, что двойной. Учитывая место в захоронении, количество и характер костей, такое предположение кажется вполне логичным [Фіалко 2013, 25].

Свирель из кости, которую просят положить в изголовье могилы, фигурирует в румынских пастушеских лиро-эпических балладах [Сухачев 2001, 290, 296–298]. Костяная флейта со всеми ее функциями сохранилась, по уверению

исследователей, до настоящего времени на Балканском полуострове, а именно в Албании, Болгарии, Греции, Македонии и Сербии. В неприступных местностях Черногории существовало поверье, что игра на флейте, сделанной из голени убитого противника, служит мстью за его смерть. Горцы албанского племени шала употребляли костяные флейты при погребении как символ воскресения из мертвых, а также при танцах, сопровождающих культ фаллоса [Арбатский 1956, 33]. Судя по этимологии, культовая флейта римлян, под аккомпанемент которой пелись старинные песни с похвалами предкам, тоже первоначально была дудкой из кости. Исследователи указывают, что праиндоевропейские духовые инструменты изготавливались из продырявленных костей, и у праиндоевропейцев причерноморских степей были, видимо, зародыши героического эпоса: может быть, римляне унаследовали героический эпос, исполнявшийся под аккомпанемент костяной флейты из праиндоевропейского прошлого [Зайцев 2003, 119, 317–322; Грошева 2001, 149]. В древнегреческой мифологии двойная флейта тоже была сделана богиней Афиной из костей оленя [Грейвс 1992, 54]. Дудочка из кости упоминается в европейских волшебных сказках [Рахно 2014, 279, 280].

Следует предположить, что в качестве духового инструмента во второй половине I тыс. до н. э. население Предкавказья использовало также свистульки. В числе материалов сарматского времени, собранных на поселении Козьи скалы у г. Бештау, находился уникальный предмет — глиняная свистулька в виде льва с тремя отверстиями. Снизу предмет был снабжен ручкой. Цвет глины серый, состав теста напоминает сарматскую керамику, что послужило основанием для того, чтобы осторожно отнести свистульку к сарматской эпохе. Как отметили археологи, эта свистулька, имитирующая протому льва, может быть включена в систему образов животных керамики сарматской эпохи и особенно алебастровых сарматских сосудов с ручками в виде львов [Прокопенко 2014, 168, 169].

Исследователи осетинского эпоса считают, что в VI в. до н. э. у скифов не было еще профессиональных музыкантов, а сказания об Ацамазе косвенно

передают эпизод пребывания известного греческого флейтиста Инисмея в плену у скифского царя Атея [Гуриев 1991, 38, 45]. В подтверждение своего мнения они ссылаются на известного греческого философа, основателя школы кинизма Диогена Лаэртского, который передает, будто знаменитого мудреца-скифа Анахарсиса спросили, есть ли у его соотечественников флейты. На это мудрый философ ответил иносказательно так: «Нет даже винограда» [Диоген 2011, 87]. По мнению комментаторов, он хотел сказать, что, чтобы играть на флейте, нужно прежде напиться допьяна [Диоген 2011, 462]. Однако следует учесть, что популярность у киников образа мудрого скифа Анахарсиса связана с тем, что они смотрели на восточные и вообще на малоизвестные дальние страны как на такой регион, в котором обитают незнакомые, но близкие им по духу, мудрые, смелые и справедливые люди, живущие в соответствии с требованиями природы. Среди этих диких, но добродетельных варваров-номадов первое место отводилось скифам, которых многие эллинские писатели, переживавшие крах собственной цивилизации, всячески идеализировали, не без кинического влияния. Мудрый скиф Анахарсис — один из наиболее ярких героев этой традиции. Этот «естественный человек», прибывший в Элладу из дикой степной глуши в образовательных целях, скоро дает всем понять, что не ему нужно учиться у греков, а грекам у него. Его трезвый, не скованный условностями и предрассудками ум обнажает язвы испорченного и развращенного цивилизацией эллинского общества. В образе Анахарсиса было заложено всё, что могло пригодиться кинической пропаганде, — бесхитрость «дикаря», близкого к природе, свободомыслие, ореол свободы, справедливости и силы, окружавший далекий северный народ. Критика греческих нравов (атлетики, агонистики, пьянства, роскоши) находила прямой отклик у киников и сочеталась у Анахарсиса с культом свободы, природы, воздержанностью, немногословием, признаваемым киниками за благо. Киникам, наконец, был важен не исторический Анахарсис, а легенда, сделавшая из него «скифского киника» [Нахов 1981, 6, 35, 128, 131–134]. Они усматривали подлинную

религиозность только в добродетели, которая делает мудрецов друзьями богов, напротив, о храмах, жертвах, молитвах, обетах, таинствах и прорицаниях киники высказывались в высшей степени отрицательно. Поэтому, скорее всего, здесь осуждалось не просто пьянство под музыку, а пышное греческое богослужение с ритуальным музицированием. Ведь Геродот точно так же сообщает, что персы не воздвигают алтарей и не возжигают огня своим богам, нет у них ни возлияний, ни игры на флейте, как нет и венков, и жертвенного ячменя [Геродот 1972, 54]. И смысл ответа Анахарсиса не в том, что у скифов нет духовых инструментов, а в том, что у них нет дионисийских культов, в которых те задействованы, что совпадает с показаниями других авторов об отсутствии в Скифии поклонения Дионису.

Почти у всех народов, которым известны инструменты типа открытой продольной флейты, они определяются как пастушеские. Закрепление за ними такого определения должно быть обусловлено, очевидно, не столько формой, сколько сферой бытования их в музыкальном обиходе. Хорошо известно, что во всем мире с незапамятных времен на них играют пастухи. Кроме того, — и это весьма важно — в языке почти всех народов названия такого инструмента, исполняемые на нем наигрыши, а часто даже и его изобретение так или иначе связаны со скотоводством, с повседневными буднями и жизнью пастуха. Исследователи предполагают, что уже в глубокой древности в качестве средства управления стадом служили мелодии, исполнявшиеся на продольной флейте и являвшиеся сигналами, обращенными к стаду, — это зовы к водопою, к возвращению стада домой и пр. У многих народов Кавказа свирель считалась инструментом пастухов, которые играли на ней наигрыши, связанные преимущественно с пастушеским бытом — пастьбой, водопоем, доением. Пастухи специальной мелодией по утрам сзывали овец на пастбища. Имея в виду именно такое назначение инструмента, собиратели музыкального фольклора совершенно справедливо замечали, что флейта, таким образом, не просто забава и развлечение, а производственное орудие в руках пастухов. Именно как пастушеский инструмент

уадындз прочно засвидетельствован у осетин в сказаниях о нартах. (То, что Ацамаз в нартовском эпосе является пастухом, указывает дигорский текст, где герой охраняет нартовский скот на земле Нокар-алдара [НК 2007, 418–419].) Сведения об его использовании для игры во время пастбы, выгона и пригона отар овец на пастбища и обратно, на водопой и т.д. содержат и осетинские этнографические материалы [Калоев 1999, 328; Алборов 1992, 212, 213; Алборов 2004, 97, 102]. С помощью игры на свирели объяснялись осетинские пастухи. Так, согласно песне, пастух Белой горы и пастух Черной горы переговаривались игрою на свирели [Хамицаева 1973, 46].

В фольклоре многих народов, у которых происходил распад родовых отношений, формируется особая категория героев — мальчик, безродный сирота, который ходит по стойбищам и становится пастухом, помощником при чужих стадах. Могущественные духи порой помогают обездоленному из сочувствия к нему. Они вмешиваются в ход событий, чтобы вознаградить несправедливо обиженного. В соответствии с представлениями, связанными с шаманизмом, идеализация обездоленного героя принимает своеобразную форму: сиротка становится красивым и сильным благодаря общению с могущественным духом. Иногда он побеждает духов хитростью и принуждает их сделать его шаманом [Мелетинский 2005, 35, 40–44].

В осетинском эпосе к нартам пришел сирота в поисках работы, и они сделали из него пастуха. Мальчик смотрел за телятами, но этим не ограничивалась его задача: сирота должен был заставлять телят танцевать каждое утро и вечер. Однажды в поле начался ливень. Пастух снял одежду и положил под себя, чтобы потом надеть ее сухую. Когда черт увидел, что мальчик остался сухим после ливня, ему стало любопытно, в каком месте мальчик спрятался. Черт был готов отдать за раскрытие этой тайны все, что тот пожелает. Так мальчик обманул черта и завладел его свирелью (уасен), под звуки которой телята танцевали. Узнав об этом чудесном музыкальном инструменте,

нарты решили отобрать его у сироты, но как только к мальчику кто-то приближался, он начинал играть на ней. Под звуки этой свирели ни один не мог удержаться от танца. Так свирель осталась у сироты [НК 2010, 574, 575].

В абхазском эпосе Кегуан — пастух нартовских коз — впервые изобретает свирель (ачарпын) и создает первую песню из случайных выкриков [Салакая 2008, 219]. На охоте героя укусила змея, и крики, которые он издавал от мучительной боли, положили начало песне. Выпасая в лесу скот, он сделал свирель из звучащей ветки дерева [Джапуа 1994, 227; Джапыуа 1995, 120]. У родственных абхазам адыгов герой Кятауан отождествлялся с Ащемезом, т. е. Ацамазом [Гадагатль 1967, 176, 203, 226. 232–233, 349–351].

Итак, основные герои нартовского эпоса осетин помимо воинского мастерства владеют и другими искусствами, в том числе игрой на музыкальных инструментах. Музыкальные инструменты в осетинской нартиаде обладают многогранным эмоциональным воздействием: служат для эстетического наслаждения и воспитания; облегчают скорбь и печаль; выступают в качестве средства управления стадом для пастухов. Как и в восточноевропейских быличках, полуначе герою «чудесного» предмета, «чудесного» знания, умения, мастерства осмысливается как реализация своего прежнего общения с иным миром. В большинстве осетинских вариантов первоначальным владельцем и дарителем свирели выступает лесной бог Афсати, а играет на ней нарт Ацамаз. Необычность этой свирели определяется тем, что изготовлена она из золота, а золото — символ всего высшего и достойного славы. В фольклорной традиции золотые предметы указывают на их принадлежность к иному миру, а их обладатели являются посредниками между людьми и сферой священного. Мелодия, исходящая от свирели Ацамаза, несет эстетическое наслаждение. Этот магический инструмент также засвидетельствован в эпосе осетин, потомков кочевников-скотоводов, как пастушеский, служащий для собирания стада.

Литература

Абаев 1949 — *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949. Т. 1.

Аверинцев 1973 — *Аверинцев С. С.* Золото в системе символов ранневизантийской культуры // *Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура.* М., 1973. С. 43–52.

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

Алборов 1992 — *Алборов Ф. Ш.* Традиционные музыкальные инструменты осетин (духовые) // *Проблемы этнографии осетин. Владикавказ, 1992. Вып. 2. С. 206–235.*

Алборов 2004 — *Алборов Ф. Ш.* Музыкальная культура осетин. Владикавказ, 2004.

Арбатский 1956 — *Арбатский Ю.* Этюды по истории русской музыки. Нью-Йорк, 1956.

Баркова 2006 — *Баркова А. М.* Гуннар в змеином рву: исландско-осетинские параллели // *Б. А. Алборов и проблемы кавказоведения: Матер. рег. науч. конф., посвящ. 120-летию со дня рождения Б. А. Алборова.* Владикавказ, 2006. С. 215–218.

Бессонова 1983 — *Бессонова С. С.* Религиозные представления скифов. Киев, 1983.

Бидерман 1996 — *Бидерман Г.* Энциклопедия символов. М., 1996.

Вогэн 1998 — *Вогэн Агнес Карр.* Этруски. М., 1998.

Высотская 1979 — *Высотская Т. Н.* Неаполь — столица государства поздних скифов. Киев, 1979.

Гадагатль 1967 — *Гадагатль А. М.* Героический эпос «Нарты» и его генезис. Краснодар, 1967.

Геродот 1972 — *Геродот.* История: В 9 кн. Л., 1972.

Грейвс 1992 — *Грейвс Р.* Мифы древней Греции. М., 1992.

Грошева 2001 — *Грошева А. В.* Соматизмы в латинской лексике (обозначение ноги и ее частей) // *Studia linguistica et balcanica: Памяти А. В. Десницкой (1912–1992).* СПб., 2001. С. 144–151.

Гуриев 1991 — *Гуриев Т. А.* Наследие скифов и алан (Очерки о словах и именах). Владикавказ, 1991.

Джапуа 1994 — *Джапуа З. Д.* Систематизация текстов абхазского нартского эпоса // *Фольклор: Проблемы тезауруса.* М., 1994. С. 218–237.

Джапыуа 1995 — *Джапыуа З. Д.* Нартский эпос абхазов: Сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. Сухум, 1995.

Дзиццойты 2003 — *Дзиццойты Ю. А.* Нартский эпос и Амираниани. Цхинвал, 2003.

Диоген 2011 — *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 2011.

Зайцев 2003 — *Зайцев А. И.* Избранные статьи. СПб., 2003. Т. 2.

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

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

Керлот 1994 — *Керлот Х. Э.* Словарь символов. М., 1994.

Латышев 1890 — *Латышев В. В.* Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе / Собрал и издал с русским переводом В. В. Латышев. СПб., 1890. Т. I.

Латышев 1906 — *Латышев В. В.* Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе / Собрал и издал с русским переводом В. В. Латышев. СПб., 1906. Т. II.

Лев Диакон 1988 — *Лев Диакон.* История. М., 1988.

Литвинский 1982 — *Литвинский Б. А.* «Золотые люди» в древних погребениях Центральной Азии (опыт истолкования в свете истории религии) // *Советская этнография.* 1982. № 4.

Маразов 1999 — *Маразов И.* Митология на златото. София, 1999.

Мелетинский 2005 — *Мелетинский Е. М.* Герой волшебной сказки: Происхождение образа. М.; СПб., 2005.

Нарты 1957 — *Нарты.* Эпос осетинского народа. М., 1957.

Нарты 1994 — *Нарты.* Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994.

Нарты 1957 — *Нарты.* Эпос осетинского народа. М., 1957.

Нарты 1994 — *Нарты.* Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994.

НК 2003 — *Нарты каджыгта: Ирон адамы эпос.* Дзауджыхъæу, 2003. Ч. 1.

НК 2004 — *Нарты каджыгта: Ирон адамы эпос.* Дзауджыхъæу, 2004. Ч. 2.

НК 2007 — *Нарты каджыгта: Ирон адамы эпос.* Дзауджыхъæу, 2007. Ч. 4.

НК 2010 — *Нарты каджыгта: Ирон адамы эпос.* Дзауджыхъæу, 2010. Ч. 5.

НК 2011 — *Нарты каджыгта: Ирон адамы эпос.* Дзауджыхъæу, 2011. Ч. 6.

НК 2012 — *Нарты каджыгта: Ирон адамы эпос.* Дзауджыхъæу, 2012. Ч. 7.

Нахов 1981 — *Нахов И. М.* Киническая литература. М., 1981.

Новичкова 2001 — *Новичкова Т. А.* Эпос и миф. СПб., 2001.

Памятники 1992 — *Памятники народного творчества осетин: Трудовая и обрядовая поэзия / Сост. Т. А. Хамицаева.* Владикавказ, 1992.

Прокопенко 2014 — *Прокопенко Ю. А.* О музыкальном инструментарии населения Центрального Предкавказья в скифо-сарматский период // *Народы Кавказа: история, этнология, культура. К 60-летию со дня рождения В. С. Уарзиати: Матер. Всеросс. науч. конф.*

с междунар. участием (4–5 октября 2012 г.) Владикавказ, 2014. С. 167–176.

Пропп 2000 — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. М., 2000.

Раевский 2006 — *Раевский Д. С.* Мир скифской культуры. М., 2006.

Рахно 2014 — *Рахно К. Ю.* Арфа Сырдона: западноевропейские параллели // Коста и мировой историко-культурный процесс: Сб. матер. Междунар. конф., посвященной 155-летию со дня рождения К. Л. Хетагурова. Владикавказ, 2014. С. 268–292.

Салакая 2008 — *Салакая Ш. Х.* Избранные труды: В 3 т. Сухум, 2008. Т. 1.

Салмин 1994 — *Салмин А. К.* Народная обрядность чувашей. Чебоксары, 1994.

Сокаева 2009 — *Сокаева Д. В.* Легенды и предания осетин (систематизация и характеристика). Владикавказ, 2009.

Сухачев 2001 — *Сухачев Н. Л.* «Миорица» (Фрагмент восточнороманского эпоса) // *Studia linguistica et balcanica: Памяти А. В. Десницкой (1912–1992)*. СПб., 2001. С. 283–304.

Туаллагов 2001 — *Туаллагов А. А.* Скифосарматский мир и нартовский эпос осетин. Владикавказ, 2001.

Успенский 1982 — *Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей: Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского. М. 1982.

Фіалко 2013 — *Фіалко О. Є.* Музичні інструменти номадів скіфського часу // *Археологія*. 2013. № 2. С. 14–27.

Хамицаева1973 — *Хамицаева Т. А.* Историко-песенный фольклор осетин. Орджоникидзе, 1973.

Хусаинова 2000 — *Хусаинова Г. Р.* Поэтика башкирских народных волшебных сказок. М., 2000.

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

Яценко 1992 — *Яценко С. А.* Антропоморфные изображения Сарматии // *Аланы и Кавказ. Alanica-II*. Владикавказ; Цхинвал, 1992. С. 189–214.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРЕ

Аспирант Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН: Российская Федерация, 121069, г. Москва, ул. Поварская, д. 25а; тел.: +7 (495) 697-13-89; e-mail: zarina_plaeva@mail.ru

MUSICAL INSTRUMENTS IN OSSETIAN NART EPOS: ACAMAZ'S FLUTE

ZARINA PLAIEVA

(Institute of World Literature named after A. M. Gor'kiy, Russian Academy of Sciences: 25a, Povarskaya str., Moscow, 121069, Russian Federation)

Summary. *The article is devoted to musical instruments in Ossetian Nart epos and to the flute, owned by Acamaz the hero, particularly. The author compares this flute with cognate musical instruments, known among other peoples. Acamaz's flute both provides aesthetic pleasure and is used as a shepherd's instrument in Ossetian sagas. The flute is magic because it's made of gold and gold indicates its unearthly origin. The majority of texts tell us that the Nart heroes have received their magic flute from a deity called Æfsati and even from the Supreme God. That's why Acamaz acts as a mediator between people and the sacred world in Ossetian Nart epos.*

Key words: *Ossetian Nart epos, musical instruments, flute.*

References

Abaev V. I. (1949) *Osetinskiy yazyk i fol'klor [Ossetian Language and Culture]*. Moscow; Leningrad. 1949. Vol. 1. In Russian.

Akishev A. K. (1984) *Iskusstvo i mifologiya sakov [Art and Mythology of the Sacae]*. Alma-Ata. In Russian.

Alborov F. Sh. (1992) *Traditsionnye muzykal'nye instrumenty osetin (dukhovye) [Traditional Musical Instruments (Horns)]*. *Problemy etno-*

grafii osetin [Problems of Ossetians' Ethnography]. Vladikavkaz. Issue 2. Pp. 206–235. In Russian.

Alborov F. Sh. (2004) *Muzykal'naya kul'tura osetin [Musical Culture of the Ossetians]*. Vladikavkaz. In Russian.

Arbatskiy Yu. (1956) *Etyudy po istorii russkoy muzyki [Essays on the History of the Russian Music]*. New-York. In Russian.

Averintsev S. S. (1973) *Zoloto v sisteme simvolov rannevizantiyskoy kul'tury [Gold in the*

- Symbol System of the Early Byzantine Culture]. *Vizantiya. Yuzhnye slavyane i drevnyaya Rus'. Zapadnaya Evropa. Iskusstvo i kul'tura* [Byzantine Empire. South Slavs and Old Russia. Western Europe. Art and Culture]. Moscow. Pp. 43–52. In Russian.
- Barkova A. M.** (2006) Gunnar v zmeinom rvu: islandsko-osetinskie paralleli [Gunnar in the Serpent Ditch]. *B. A. Alborov i problemy kavkazovedeniya: Materialy regional'noy nauchnoy konferentsii, posvyashchenoy 120-letiyu so dnya rozhdeniya B. A. Alborova* [B. A. Alborov and Problems of the Caucasian Studies: Materials of the Regional Scholarly Conference, Dedicated to the 120th Anniversary of B. A. Alborov]. Vladikavkaz. Pp. 215–218. In Russian.
- Bessonova S. S.** (1983) Religioznye predstavleniya skifov [Religious Convictions of the Scythians]. Kiev. In Russian.
- Biederman H.** (1996) Entsiklopediya simvolov [Encyclopedia of Symbols]. Moscow. In Russian.
- Chibirov L. A.** (2008) Traditsionnaya dukhovnaya kul'tura osetin [Traditional Spiritual Culture of Ossetians]. Moscow. In Russian.
- Diogen Laertskiy <Diogenes Laertius>** (2011) O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenit'kh filosofov [About the Life, Doctrines and Sayings of Famous Philosophers]. Moscow. In Russian.
- Dzhapua Z. D.** (1994) Sistematizatsiya tekstov abkhazskogo nart'skogo eposa [Systematization of Texts of the Abkhazian Nart Epos]. *Fol'klor. Problemy tezaurusa* [Folklore: Problems of Thesaurus]. Ed by V. M. Gatsak. Moscow. Pp. 218–237. In Russian.
- Dzhapua Z. D.** (1995) Nart'skiy epos abkhazov: Syuzhetno-tematicheskaya i poetiko-stilevaya sistema [Nart Epos of the Abkhazians: Plot-Thematic and Poetic-Stylistic System]. Sukhum. In Russian.
- Dzitssoyty Yu. A.** (2003) Nartovskiy epos i Amiraniani [Nart Epos and Amirani Epopee]. Tskhinval. In Russian.
- Fialko O. E.** (2013) Muzichni instrumenti nomadiv skif'skogo chasu [Musical Instruments of the Nomades of the Scythian Period]. *Arkheologiya* [Archaeology]. 2013. No. 2. Pp. 14–27.
- Gadagat' A. M.** (1967) Geroicheskiy epos «Narty» i ego genesis [“Nart” Heroic Epos and its Genesis]. Krasnodar. In Russian.
- Gerodot <Herodotus>** (1972) Istoriya v devyati knigakh [History in Nine Books]. Leningrad. In Russian.
- Greyvs <Graves> R.** (1992) Mify drevney Gretsii [Myths of Ancient Greece]. Moscow. In Russian. <Transl. from English>.
- Grosheva A. V.** (2001) Somatizmy v latinskoy leksike (oboznachenie nogi i ee chastey) [Somatism in Latin Lexicon (Naming of Legs and its Parts)]. *Studia linguistica et balcanica: Pamyati A. V. Desnitskoy (1912–1992)* [In Memory of
- A. V. Desnitskaya (1912–1992)]. St. Petersburg. Pp. 144–151. In Russian.
- Guriev T. A.** (1991) Nasledie skifov i alan (Ocherki o slovakh i imenakh) [Heritage of Scythians and Alans (Essays on Words and Names)]. Vladikavkaz. In Russian.
- Yatsenko S. A.** (1992) Antropomorfnye izobrazheniya Sarmatii [Anthropomorphic Images of Sarmatia]. *Alany i Kavkaz. Alanica-II* [Alans and the Caucasus. Alanica-II]. Vladikavkaz, Tskhinval. Pp. 189–214. In Russian.
- Kaloev B. A.** (1999) Osetinskie istoriko-etnograficheskie etyudy [Ossetian Historical-Ethnographical Essays]. Moscow. In Russian.
- Kaloev B. A.** (2004) Osetiny: Istoriko-etnograficheskoe issledovanie [Ossetians: Historical-Ethnographical Studies]. Moscow. In Russian.
- Kerlot Kh. <Cirlot J.>** (1994) Slovar' simvolov [Dictionary of Symbols]. Moscow. In Russian. <Transl. from Spanish>.
- Khamitsaeva T. A.** (1973) Istoriko-pesenny fol'klor osetin [Historical-Song Folklore of the Ossetians]. Ordzhonikidze. In Russian.
- Khamitsaeva T. A.** (comp.) (1992) Pamyatniki narodnogo tvorchestva osetin [Monuments of the Folk Creativity of the Ossetians]. T. 1. Trudovaya i obryadovaya poeziya [Vol. 1. Labor and Ritual Poetry]. Vladikavkaz. In Russian.
- Khusainova G. R.** (2000) Poetika bashkirskikh narodnykh volshebnykh skazok [Poetics of the Bashkir Fairy-Tales]. Moscow. In Russian.
- Latyshev V. V.** (coll., ed., transl. to Russian) (1890–1906) Izvestiya drevnikh pisateley grecheskikh i latinskikh o Skifii i Kavkaze [Reports of the Ancient Greek and Latin Writers about Scythia and Caucasus]. St. Petersburg. Vol. I, II. In Russian.
- Lev Diakon** (1988) Istoriya [History]. Moscow. In Russian.
- Litvinskiy B. A.** (1982) “Zolotyie lyudi” v drevnikh pogrebeniyakh Tsentral'noy Azii (opyt istolkovaniya v svete istorii religii) [“Golden people” in Ancient Tombs in Central Asia (Probes on Interpretation in the Light of the Religion History)]. *Sovetskaya etnografiya* [Soviet Ethnography]. Moscow. 1982. No. 4. In Russian.
- Marazov I.** (1999) Mitologiya na zlatoto [Mythology of Gold]. Sofia. In Bulgarian.
- Meletinskiy E. M.** (2005) Geroy volshebnoy skazki. Proiskhozhdenie obraza [Hero of the Fairy-Tale. Origin of the Image]. Moscow; St. Petersburg. In Russian.
- Narty. Epos osetinskogo naroda [Nart Epos of the Ossetian People] (1954). Moscow. In Russian.
- Narty. Geroicheskiy epos balkartsev i karchaevtsev [Nart Epics of the Balkars and Karachays] (1994). Moscow. In Russian.
- Narty kaddzhyte: Iron adæmy epos [Nart Sagas: The Epos of the Ossetian People] (2003). Vladikavkaz. Vol. 1. In Ossetian.
- Narty kaddzhyte: Iron adæmy epos [Nart Sagas: The Epos of the Ossetian People] (2004). Vladikavkaz. Vol. 2. In Ossetian.

- Narty kaddzhytæ: Iron adæmy epos [Nart Sagas: The Epos of the Ossetian People] (2007). Vladikavkaz. Vol. 3. In Ossetian.
- Narty kaddzhytæ: Iron adæmy epos [Nart Sagas: The Epos of the Ossetian People] (2007). Vladikavkaz. Vol. 4. In Ossetian.
- Narty kaddzhytæ: Iron adæmy epos [Nart Sagas: The Epos of the Ossetian People] (2010). Vladikavkaz. Vol. 5. In Ossetian.
- Narty kaddzhytæ: Iron adæmy epos [Nart Sagas: The Epos of the Ossetian People] (2011). Vladikavkaz. Vol. 6. In Ossetian.
- Narty kaddzhytæ: Iron adæmy epos [Nart Sagas: The Epos of the Ossetian People]. Vladikavkaz. Vol. 7. In Ossetian.
- Nakhov I. M.** (1981) Kinicheskaya literature [Literature of the Cynicism]. Moscow. In Russian.
- Novichkova T. A.** (2001) Epos i mif [Epics and Myth]. St. Petersburg. In Russian.
- Prokopenko Yu. A.** (2014) O muzykal'nom instrumentarii naseleniya Tsentral'nogo Predkavkaz'ya v skifo-sarmatskiy period [About Musical Instruments of the Population of the Central Caucasus in the Scythian-Sarmatian Period]. *Narody Kavkaza: istoriya, etnologiya, kul'tura. K 60-letiyu so dnya rozhdeniya V. S. Uarziati*. [Peoples of the Caucasus. History, Ethnology, Culture. To the 60th Anniversary of the birth of V. S. Uarziaty's Birthday]. Materials of All-Russian Scholarly Conference with International Participation, the 4th — the 5th of October, 2012. Vladikavkaz. Pp. 167–176. In Russian.
- Propp V. Ya.** (2000) Istoricheskie korni volshebnoy skazki [Historical Roots of the Fairy-Tale]. Moscow. In Russian.
- Raevskiy D. S.** (2006) Mir skifskoy kul'tury [World of Scythian Culture]. Moscow. In Russian.
- Rakhno K. Yu.** (2014) Arfa Syrdona: zapadnoevropeyskie paralleli [Syrdon's Harp: Western-European Parallels]. *Kosta i mirovoy istoriko-kul'turnyy protsess. Sbornik materialov Mezhdunarodnoy konferentsii, posvyashchennoy 155-letiyu so dnya rozhdeniya K. L. Khetagurova* [Kosta and World's Historical and Cultural Process. Proceedings of the International Conference, Dedicated to the 155th Anniversary of K. L. Khetagurov's Birth]. Vladikavkaz. Pp. 268–292. In Russian.
- Salakaya Sh. Kh.** (2008) Izbrannye trudy v trekh tomakh [Selected Works]. In 3 vol. Sukhum. Vol. 1. In Russian.
- Salmin A. K.** (1994) Narodnaya obryadnost' chuvashy [Folk Ceremoniality of Chuvashes]. Cheboksary. In Russian.
- Sokaeva D. V.** (2009) Legendy i predaniya osetin: (sistemizatsiya i kharakteristika) [Legends and Tale of Ossetians (Systematization and Characteristics)]. Vladikavkaz. In Russian.
- Sukhachev N. L.** (2001) «Mioritsa» (Fragment vostochnoromanskogo eposa) [“Miorita” The Little Ewe (Fragment of the East-Romanian Epics)]. *Studia linguistica et balcanica: Pamyati A. V. Desnitskoy (1912–1992)* [In Memory of A. V. Desnitskaya (1912–1992)]. St. Petersburg. Pp. 283–304. In Russian.
- Tuallagov A. A.** (2001) Skifo-sarmatskiy mir i nartovski epos osetin [Scythian-Sarmat World and Nart Epos of the Ossetians]. Vladikavkaz. In Russian.
- Uspenskiy B. A.** (1982) Filologicheskie razyskaniya v oblasti slavyanskikh drevnostey. Relikty yazychestva v vostochnoslavyskom kul'te Nikolaya Mirlikiyskogo [Philological Studies in the Field of Slavic Antiquities. Relics of Paganism in the East Slavic Cult of St. Nicholas of Myra]. Moscow. In Russian.
- Vaughan A. C.** (1998) Etruski [Etruscans]. Moscow. In Russian. <Transl. from English>.
- Vysotskaya T. N.** (1979) Neapol' — stolitsa gosudarstva pozdnikh skifov [Naples, the Capital of the Late Scythians' State]. Kiev. In Russian.
- Zaytsev A. I.** (2003) Izbrannye stat'i [Selected Papers]. St. Petersburg. Vol. 2. In Russian.

ABOUT THE AUTHOR

E-mail: zarina_plaeva@mail.ru

Tel.: +7 (495) 697-13-89

25a, Povarskaya str., Moscow, 121069, Russian Federation

Post-graduate student, Institute of World Literature named after A. M. Gor'kiy, Russian Academy of Sciences
