

## ЭТНОКУЛЬТУРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛЛИ МЕЖДУ ПОВОЛЖЬЕМ И БАЛКАНО-КАВКАЗСКИМ ПРОСТРАНСТВОМ (по материалам фольклорной похоронно-поминальной обрядности)

Р. НЕЙКОВА

### Вводные слова

Похоронно-поминальная обрядность, известная своей медленной изменяемостью и устойчивым наследованием в поколениях, нередко была объектом внимания, причем рассматривались самые исконные и глубокие этнокультурные слои фольклорной традиции. Предлагаемая работа является частью исследования *древней религиозности болгар* (по следам болгарских средневековых государств на Северном Кавказе с Приазовьем, в Поволжье и на Балканах). Эту религиозность невозможно рассматривать без участия фольклорной *веры-обрядности* и ее «архитектурных» кодов. Особенно важны сопоставительные исследования болгар на Балканах с рядом других народов, с которыми они имели прямой контакт и делили *общее историческое прошлое* (чуваши и т.н. «татары», балкарцы, карачаевцы, осетины, адыги, вайнахи и пр.). Один из возможных подходов к этому уровню и есть изучение фольклорной похоронно-поминальной обрядности и ее параллельных проявлений.

В этой сфере множество обрядовых практик мотивированы родством концептуальных и мифологических представлений. Вероятно, отсюда проистекает и сходство материальных и пространственных параметров обрядности, а также их семантики (включая погребальные сооружения, антропоморфные памятники и стелы, их изо-

бражения/рельефы и пр.). И не только. Независимо от разнородной социально-политической судьбы и даже вероисповедания болгар, чувашей, «татар» и ряда кавказских народов, у них прослеживается один *общий, более низкий/древний пласт* обрядового мышления, который *синхронно проявляется и на других – материальных и духовных – уровнях* традиционного фольклорного наследия. Именно этот параллельно сохранившийся и проявляющийся субстрат (на одной древней духовной и религиозной основе) предполагает родство традиционной веры-обрядности на этих землях в более давние времена и расширяет территорию бытования полученной в наследство фольклорной культуры. Очерченное таким образом пространство условно назовем *восточно-европейским треугольником* (Фото 1). Его очертания и вершины, однако, не означают крайние пределы, а лишь условные, открытые обозначения зон этнокультурных контактов.

В подобных пространственных и исследовательских ситуациях неминуемо встает вопрос: насколько и какие именно из существующих обрядовых параллелей могут быть приняты как общее – древнее и более позднее/средневековое – традиционное наследие, учитывая при этом сложные вековые процессы взаимовлияния, консолидации, переломов и пр. У вышеупомянутых северокавказских народов наблю-



Фото 1

дается много общего в фольклорной традиции, включая и погребальную [1, 86; 2, 19, 20; 3, 390; 4, 184 и др.]. Это относится и к балканским народам, «живую старину» которых невозможно и нельзя исследовать в политических границах современных государств [5, 49, 64]. Известно, что типологическое сходство не может быть надежным свидетельством наличия однородных этнокультурных сфер и особенно общего происхождения, так как не структура сама по себе, а ее насыщенность *идеями* и их воздействием творит облик данной культурно-исторической, а не просто географически занятой территории. И вопрос о родстве фольклорных традиций нынешних болгар, чувашей, татар, балкарцев, карачаевцев, осетин-алан и пр. уместно поставить так: важнее не общая и даже общеизвестная для ряда народов «знаковая система» обрядности (сходные, однотипные вещи, действия и пр.), а *ее специфическое проявление*, заложенное и мотивированное системой ценностей и типом религиозности, породившей и утвердившей их в памяти ряда поколений (преемственность идей, обрядового поведения и пр.). Этот подход выделяет множество сходных компонентов обрядности как проявление субстрата одного так на-

зываемого общего «духовного импульса» *древнего индоиранского и индоевропейского типа религиозности*. Она прослеживается диахронно в вере разных общностей, посредством разных персонафикаций и локальных обрядовых проявлений.

\* \* \*

Тема фольклорных параллелей (и материальных, и духовных) в балкано-кавказском этнокультурном пространстве и Поволжье принципиально не нова для гуманитарных наук, но все еще не разработана полноценно. И в этом исследовании использованы публикации коллег и собранные автором фольклорные материалы на территориях, где сохранение существенной части обрядовой традиции отмечено учеными – до и в XX веке<sup>1</sup>. Может быть, эмблематичны в этом плане чуваша с их поздним «официальным» крещением в XVIII в. и так называемые «некрещеные» чуваша или «чуваша-язычники», компактно проживающие в отдельных районах южного Татарстана (Нурлатском, Черемшанском, Аксубаевском, Альметьевском и др.). Именно в их среде отчетливо сохранен один древний фольклорный пласт представлений (о вечной жизни и «неумирании»), а также специфическая обрядность.

Чуваши рассматриваются в науке как субстратное население Волжской Болгарии, сохранившее в большой мере родство с языком и традиционной

<sup>1</sup> Профессиональный опыт этнолога и этномузыковеда я приобретала во время своих полевых экспедиций в Болгарии, на Балканах, в некоторых странах Европы, в Поволжье (2002 – Чувашия, Татарстан), на Северном Кавказе (2005 – Кабардино-Балкария, 2010 – Северная Осетия), в Закавказье (2007 – Грузия) и др.

культурой средневековых болгар [6, 138, с литературой]. Многочисленные исследования родства фольклорного наследия болгар и чувашей выведены в основном чувашскими учеными [7; 8; 9; 10; 11; 12; 13; 14; 15; 16 и др.]. На пальцах можно перечислить сопоставительные исследования фольклора болгар и некоторых кавказских народов [6; 15; 16; 17; 18; 19].

Официальное введение христианства в болгарском государстве на Балканах (IX в.) все же недалеко отодвинуло религию раннесредневековой Болгарии. В вековом процессе ее «развенчания» и распада предхристианские божества с их специфическими чертами и функциями *сохраняются и мультиплицируются* в образах отдельных **христианских святых**. В результате этого из-за легализации социальных уровней при христианстве (равенство всех перед Богом) падает/и профанируется и *высокая* царская обрядность, которая адаптируется со временем в общем котле фольклорной традиции. Этот процесс наследования и трансформации эзотерического знания и обрядности в экзотерические протекает в истории религиозных сфер еще со времен т.н. «язычества». И практически нигде не наблюдается «покрытие» традиционной *веры-обрядности* государственной религией, включая территории, заселенные древними и нынешними болгарскими. Аналогичная ситуация и на Кавказе [20]<sup>1</sup>.

Когда из-за оттоманского нашествия (конца XIV в.) государство болгар перестало существовать, а функции христианской церкви были сведены до минимума, фольклорная культу-

ра практически *капсулировалась* на долгие века. По этой причине обрядность, исполняемая и документированная в XIX в., содержит замечательный древний субстрат, часть которого мы продолжали собирать даже во второй половине XX в. Это относится и к немалой части компонентов похоронно-поминальной традиции (независимо от того, что некоторые из них включаются из другого, нового контекста и религиозного уровня), которые именно в качестве позднего пережитка являются ценным свидетельством ее консервативности.

Есть и другие существенные факторы, которые необходимо учитывать при сопоставительном исследовании фольклорной традиции на упомянутых территориях. Один из них, имеющий непосредственное отношение к сущности фольклорной традиции, – это нерешенная проблема о происхождении и этнокультурной принадлежности болгар, предки которых определялись как скифы, аланы, тюрки, гунны, угро-финны, кельты, славяне, фракийцы и пр. (обзор мнений см: [21; 22]). В ушедшем XX в. тюркская теория взяла верх, а сама болгарская история стала объектом грубых идеологических и политических манипуляций. В иностранных и болгарских публикациях последовательно и целенаправленно формировался **хиатус между древними и современными болгарскими** – утверждалась установка о древних болгарских **тюркского происхождения** и их **полной ассимиляции т.н. славянами на Балканах**. Так, благодаря устаревшему этнолингвистическому подходу, один геополитический и языковой фон был противопоставлен другому, и в научной литературе была утверждена парадоксальная схема **болгары=тюрки≠болгары=славяне**.

<sup>1</sup> Там же: о разных этапах религиозных воззрений народов Северного Кавказа, о сохранности и настоящей «реанимации» обычаев у осетин. С. 5, 50.

Тем, кто все еще изобретает этногенетические формулировки (прошу не путать с *этнокультурными!*), хотелось бы напомнить, что в исторической действительности не существует неизменяемой, статичной структуры, и ни одно общество «не переходит нетронутым из эпохи в эпоху» [23, 114]. Не только древние и средневековые, но и современные народы находятся в **постоянном процессе консолидации**, или, если кому-то больше нравится, – **формирования**. И ответ на вопрос «кто мы такие?» не решается на одном временно достигнутом уровне в истории одного народа.

Вопрос «кто мы такие?» снова был поставлен после наступления политических перемен в Болгарии (1989), когда все более широкие круги в науке стали осознавать необходимость полевых исследований, а также пересмотра устаревших письменных источников и установок. Практически это положило начало проведению ряда индивидуальных и групповых экспедиций, которые могли бы осуществиться еще лет 50 назад<sup>1</sup>. Эти начинания, а также само традиционное наследие болгар, вновь поставили вопрос об **индоиранском субстрате** и пошатнули изношенную схему **древние болгары=тюрки**. Впрочем, самые ранние предположения о скифском происхождении болгар принадлежат итальянцу Флавио Биондо, XV век [22, 207]; веком позднее (1668) голландец Хенсхен высказывает предположение об их сарматском происхождении [21, 15]. В XIX в. болгарин

<sup>1</sup> Самый серьезный вклад в этом направлении принадлежит Общеболгарскому фонду ТАНГРА ТанНакРа, София, организовавшему две междисциплинарные экспедиции «Пра-родина» – в Среднюю Азию, в 2008 г. (где письменные источники локализовали древние болгары), и в Исламскую республику Иран (2010 г.), в которых автор принимала участие (Р. Н).

Г.С. Раковски (1821-1867) тоже обосновывает свои положения об их индоевропейском происхождении. В русскоязычной научной литературе в середине XX в. по материалам археологических и антропологических исследований на территории Волжской Болгарии и Северного Кавказа А.П. Смирновым было обосновано положение о древних болгарях как о населении *сармато-аланского происхождения* [11, 10]. В этом же столетии родство болгарского и индоиранского этнокультурных кругов становится объектом внимания и болгарских ученых (Д.П. Димитров, Г. Кацаров, П. Добрев, Ал. Фол, Г. Бакалов, Пл. Цветков и др.). Существенно то, что высказываемые положения подтверждаются этнологическими, археологическими, лингвистическими и антропологическими исследованиями, включая и материалы ранних болгарских некрополей (последнее см: [24]).

Напомним, что **болгары оставляют Среднюю Азию (район Имеона/Памира) задолго до формирования тюркских каганатов** и их политических и идеологических моделей (данные об этом переселении у Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche. Chronique. Paris. 1879. Vol. IV. P. 381-383: [25]). В процессе этого формирования сами *тюрки* усваивают довольно много индоиранских компонентов разных уровней, которые распространяют позднее в своих зонах влияния. Известно также огромное влияние персидских традиций строительства и духовных ценностей на арабов и тюрков. И когда речь идет о «древнетюркской азиатской традиции», следует вникнуть в синтетический характер этой культуры, в чем лично я ничего страшного не вижу. Как мне представляется, многие исследователи *упускают* тюркскую этнокультурную (индоиранскую) предысторию, а

пантюркисты ее просто игнорируют... По поводу обрядовых параллелей между Северным Кавказом, Поволжьем и Средней Азией уместно привести слова Л. А. Чибирова: «...Во втором тысячелетии до нашей эры, занимая огромные пространства от Урала до Алтая, скифы, саки и массагеты приняли участие в формировании казахов и других тюркоязычных соседей». Подобной точки зрения придерживается А. Трофимов относительно сопоставления элементов чувашского фольклора с культурой тюрков: «Однако в основе многих сходств обнаруживаются не генетические корни, а следы скифских, индоиранских влияний, испытанных в различные эпохи (курсив мой. – Р. Н.)» [9, 211].

Особенно существенен тот факт, что впоследствии **болгарские государственные формации возникают на территориях со старым индоиранским и индоевропейским населением** – на Северном Кавказе с Приазовьем (сарматы, аланы), на Балканах (фракийцы), а также и в Поволжье, где они проживали в тесном контакте с *поздними* (а вероятно, и со *средними*) *сарматами*. Присутствие болгар на Кавказе (включая и самоназвание народа) зафиксировано армянскими летописцами I-II в. до н.э. [26], II в. н.э., и Анонимным римским хронографом (см.: Chronographus anni CCCLIII. P. 105: [27, 82]). **Тюркизация Северного Кавказа и Поволжья** (букв. «массовое проникновение тюркских элементов», по словам А. П. Смирнова) в период нашествия гуннов, утверждения Хазарского Каганата (если принять официальное положение о его тюркской принадлежности), инвазии половцев, а также в результате развитых торговых и религиозных взаимоотношений Волжской Болгарии с Центральной Азией и Арабским халифатом, несомненно, отражается на политической и

этнокультурной ситуациях на этих территориях. Смена языка выглядит естественным последствием этих событий, но едва ли необходимо напоминать, что сам язык не всегда является критерием происхождения, и особенно – этнокультурной принадлежности данного народа. Установленные в более поздние времена болгаро-тюркские контакты и этнокультурный обмен (в районе Поволжья, в Хазарском каганате), несомненно, подлежат исследованию. Но утвердившиеся в науке к настоящему времени представления о болгаро-тюркских параллелях, особенно в духовной и религиозной сферах, требуют *серьезного анализа* хотя бы потому, что большая их часть известна на уровне *универсалий* – на разных территориях и у разных народов, включая иранский мир и Балканы (например, роль лошади в античной и средневековой погребальной обрядности, антропоморфные скульптуры, купольные архитектурные формы и многое другое). Это необходимо осмыслить в первую очередь в отношении фольклорной традиции, которая является живой тканью, а не каменным артефактом, и на почве которой пересекаются разные этнокультурные сферы.

После нашествия хазар большая часть болгар во главе с Аспарухом в VII в. окончательно оставляет Северный Кавказ и Приазовье. Это происходит в период, предшествующий экспансии и утверждению каганата на землях *Старой Великой Болгарии* [28, 100]<sup>1</sup>. **Т.е. народ Аспаруха избежал как хазар-**

<sup>1</sup> Последнее и самое сильное объединение болгар, о котором сообщено в Theophanes и Nicephorus как μεγάλη Βουλγαρία, известное еще как Кубратова Болгария (кан Кубрат – 591-665), расположено на землях между Кавказом и Днепром – в Приазовье и Северном Причерноморье с Таманским полуостровом.

ских, так и более поздних волн тюркизации в Средние века, в отличие от волжских болгар, чувашей, татар, некоторых северокавказских народов и др. По этой существенной причине материалы болгарской обрядовой культуры на Балканах являются важным ориентиром при сравнительном исследовании древних духовных и обрядовых пластов на Северном Кавказе и в Поволжье (учитывая и обратный процесс – индоевропеизации и ассимиляции тюркских племен коренным населением).

Исследование архаичных индоиранских и индоевропейских религиозных субстратов на балкано-кавказском пространстве невозможно без представления о *циркумпонтийской этнокультурной общности*. Данный историографический термин отражает сходство и единство в развитии культур (включительно и фракийской) по всему Черноморскому побережью и с обеих сторон Мраморного моря с периода позднего Халколита (вторая пол. IV тыс. до н.э. или конец V тыс. до н.э.) до первой половины I тыс. до н.э. [23; 29; 30; 31; 32; 33; 34; 35; 36]<sup>1</sup>. Эта древняя этнокультурная предыстория фольклорной традиции не может и не должна быть игнорирована при проведении исследований побережья Понта с некоторыми из прилежащих внутренних территорий. Мною и ранее было высказано предположение, что континуитет циркумпонтийской общности невозможно разрезать «ножом» (в середине I тыс. до н.э.), несмотря на религиозные

<sup>1</sup> Там же: о Фракии и Балканах как идеологическом и территориальном целом в циркумпонтийской общности, об индоевропейской принадлежности фракийцев и локализации их народности, об их религиозности, о взаимоотношениях «элины-фракийцы», об этнокультурном и политико-религиозном взаимодействии общностей Кавказско-Понтийского круга.

инновации, изменения генетического фона и на археологических картах. Известно, что формирование контактных зон на этих территориях продолжается и после середины I тыс. до н.э. (разумеется, при неодинаковой интенсивности и с региональной спецификой)<sup>2</sup>. Особенно активные (по сравнению с другими европейскими землями) эмиграционные и иммиграционные процессы в последующие века предполагают обмен разными типами поведения, веры, религиозности, материальной культуры и пр., из-за чего в циркумпонтийской общности продолжают улавливаться родственные этнокультурные черты и в более поздние эпохи. Впрочем, устойчивость и *континуитет древних священных топосов и веры* у отдельных культурно-языковых общностей в Юго-Восточной Европе успешно подтверждена фракологами балкано-анатолийского региона [37, 8]. Процесс этот можно проследить и на севере – посредством сопоставительного исследования фольклорной обрядности балкано-кавказского пространства. Знание фольклорных традиций балкарцев, карачаевцев, осетин/алан, вайнахов и пр. расширяет возможности исследования и болгарского традиционного наследия. Иначе говоря, кавказская территория во всем своем историческом многообразии оказывается особенно важной в процессе создания раннесредневекового болгарского государства – в плане этнической стабилизации болгар, формирования их религиозности и государственной идеологии (все это происходило в тесном контакте и обмене с кавказскими

<sup>2</sup> Контактные зоны фракийской диаспоры, определенные во фракологии: Фрако-Анатоллика, Фрако-Эгеика, Фракия Понтика, Фрако-Скифика, Фрако-Илирика, Фрако-Италика, Фракия Романа.

культурами). После V века, неуклонно продвигаясь на Балканы, болгары, несомненно, «возвращают» на запад и важную часть древней индоиранской и восточно-циркумпонтийской культуры, что является предпосылкой для консолидации с фракийским субстратом.

### I. ПОГРЕБАЛЬНЫЕ СООРУЖЕНИЯ

Всеобщая вера в существование вечности и в необратимость человеческого бытия проявляется на различных уровнях в похоронно-поминальной обрядности и связанных с ней представлениях. Среди болгар, чувашей и некоторых северокавказских народов именно эта вера прослеживается во множестве и различающихся, и схожих погребальных сооружений. Некоторые из них на Северном Кавказе функционируют синхронно с I тыс. до н.э. до XX в. среди одних и тех же народов, даже в рамках одного некрополя (возведенные гробницы, подземные каменные саркофаги, ямные и катакомбные погребения и т.д.). В Болгарии почти до конца ушедшего XX в. в разных этнографических областях устраивали захоронения либо без обозначений, лишь огораживая их по периферии валунами



Фото 2. Каменное надгробие – с. Струма, Благоевградской области, Юго-Западная Болгария, Архив Р.Н. 2006

или тонкими плоскими камнями (преимущественно в юго-восточных районах); либо надстраивали сверху каменные плиты (типа «саркофаг»); либо устанавливали постоянные антропоморфные каменные памятники (типа «крестов») и стелы с разнообразными рельефными изображениями (наиболее характерные образцы позднего средневековья обнаружены в Северной Болгарии и придунайских районах); либо в общесельских т.н. *костницах*, *гробницах*.

Прототипы множества таких сооружений известны исследователям фракийского, скифского и аланского культурных пространств, а также более поздних средневековых болгарских и других некрополей. Например, еще с I тыс. до н.э. сохраняется традиция подземных захоронений, оформленных камнем, каменными плитами (типа саркофага), и в т.н. *каменных ящиках*, имеющих широкий хронологический и территориальный ареал распространения: на Северном Кавказе, в средневековых болгарских некрополях в Поволжье, в болгарской столице Болгар в Казанском ханстве, у фракийцев и, позднее, у болгар на Балканах до XIII в. [38, 304-308; 39, 285-286, с литературой].

Традиция эта унаследована позднее некоторыми северокавказскими народами: балкарцами, осетинами, ингушами [1, 141, с литературой; 3, 371]. В XX в. форма саркофага (но в виде сооруженного из камней *надгробия*) встречается параллельно в отдельных селах по юго-западным окраинам Болгарии (горный район Огражден), на некоторых высокогорных осетинских кладбищах (с христианскими и мусульманскими обозна-

чениями) и даже на среднеазиатских исмаилитских кладбищах Западного Памира (Фото 2, 3, 4). Эти близкие проявления в разных по территории и вероисповеданию общностях иллюстрируют не только континуитет такого типа строительства, но также и одно из возможных направлений его миграции. Но назвать или не назвать эти памятники пережитками общего духовного уровня может только их *фольклорный* контекст. Приведенный пример лишь поясняет, что далее я не намерена перечислять и анализировать близкие по характеру структуры. Параллельные их проявления являются только поводом обратиться к близости обрядового поведения и представлений о том, *где и как продолжается «жизнь»* после физической смерти человека (речь об этом пойдет во второй части статьи в следующем выпуске журнала). Здесь же следует рассмотреть эмблематические с моей точки зрения **антропоморфные надгробные памятники и стелы, и возведенные сооружения** (диал. болг. *костници*) – два принципиально разных способа выражения традиционной обрядности на близких этнокультурных уровнях, сохраняющих следы предшествующего, более архаического, слоя<sup>1</sup>.

### 1. Антропоморфные надгробные памятники и стелы

Антропоморфную форму и изображения имеют каменные и деревянные скульптуры у некрещеных чувашей, множество христианских и мусульманских каменных надгробий, прежде всего в Северной и Северо-Восточной Болгарии, на Северном Кавказе (Фото 5, 6, 7). (Об антропоморфных памятниках у

<sup>1</sup> В настоящее изложение не включены поздние фольклорные проявления, формировавшиеся под влиянием городской культуры.



Фото 3. Каменное надгробие – с. Камунта, Дигорское ущелье, Северная Осетия, Архив Р.Н. 2010

болгар в XIII-XIX вв. см.: [40, 132, 36-38; 41, № 8, 61а, 62а, 65, 144, 191, 202; 42, № 257, 258; о мужских и женских антропоморфных памятниках у мусульман в Северо-Восточной Болгарии с изображениями «сумок, оружия, пуговиц, амулетов, чалмы», оформленных в виде «головы в шапке и со сплетенными волосами» (у женщин) – см.: [43, 61-70]).

Общим для **болгарских и кавказских** каменных памятников является стилистически близкий способ персонификации покойного посредством изображения элементов одежды, личных вещей и предметов ремесла, солнечных символов, конечностей (рук и ног), всадников, а также музыкальных инструментов у болгар, и пр. (см. кавказские описания и фотографии: [44]). Элементами, стилистически сближающими **болгарские и чувашские** скульптуры, являются: конкретные изображения лиц (что почти отсутствует на кавказских памятниках); ямка в верхней части постоянных памятников, специфичная также для балкарских Хуламо-



Фото 4. Каменное надгробие в мазаре Шохимардон – Ваханская область, Таджикистан, Архив Р.Н. 2008; место/объект почитания, когда происходит бедствие, землетрясение, голод/плохой урожай, когда предстоит дальний путь и др.

Безенгийских памятников [44, рис. 76]; характерная мужская (ровная) и женская (округлая) форма, а также высокая степень сходства временных деревянных «кукол», устанавливаемых в день похорон. Многие чувашские скульптуры имеют также элементы женской национальной одежды [9; 10].

Сооружение *постоянного надгробного памятника* повсеместно олицетворяет *финальный этап* перехода в *иной мир*. В качестве примера может послужить чувашская *юпа* – старое название *поминок* [45, 509-510]<sup>1</sup>, которая по традиции устанавливается и ныне в некоторых группах т.н. некрещеных чувашей. По их древнему календарю это происходит в последнюю субботу октября или первую ноября (в т.н. *месяц юпы*), только в полнолуние, и то когда луна идет на убыль. По Г.Р. Столяровой [46, 113], в месяц юпы устанавливаются постоянные памятники всем умершим

<sup>1</sup> Согласно чувашской орфографии – юпа́ (букв. столб), что произносится как юба́. В исследованиях встречаются оба способа написания.

после Петрова дня (12 июля). Остальным (умершим после *месяца юпы* до Петрова дня) юпа устанавливается в последнюю субботу перед Петровым днем<sup>2</sup>. Подобные сведения описаны в прошлом у Бессарабских болгар – с. Шикирли, Бессарабская губерния [47, 164]. Календарная обусловленность этой обрядности – более древняя традиция. У чувашей памятники делают родственники покойного: мужской – из дуба, с ровной верхней частью, женский – из липы, с выпуклой/округлой верхней частью. Юпа обязательно устанавливается в изголовье покойника, в наши дни – в западной части гроба, и «смотрит» на восток. При этом на *мужскую юпу надевают шапку* (ушанку зимой), а на *женскую – платок*. В представлениях носителей этой традиции юпа является стилизованным изображением покойника с неповторимой индивидуальностью, который продолжает жизнь в ином мире. Именно по этой причине в одной и той же могиле не хоронят других людей, а памятник, установленный однажды, стоит, пока не сгниет и не упадет сам. («Если один раз поставлен, второй раз обновлять нельзя... другая смерть будет», – Роза Н. Чентаева, с. Новое Аксубаево, Татарстан, РН, август 2002; такие же данные XIX века см.: [48, 204]). В Пиринском крае в Юго-Западной Болгарии аналогичное поверье бытует и по отношению к деревянному кресту: «После того как сгниет, нельзя заменять новым, потому что и другой

<sup>2</sup> Там же: у чувашей юпа не ставится самоубийцам и детям. С. 114.



Фото 5. Юпа деревянный (слева – женский, с. Новое Аксубаево, Аксубаевский р-н, Татарстан, Архив Р.Н., 2002; справа – мужской, с. Йерепкино, Аксубаевски р-н, Татарстан, Архив Р.Н., 2002)



Фото 6. Антропоморфные каменные памятники (слева – с. Костанденец, Разградско, восточная Болгария; справа – с. Егълница, Пернишко, западная Болгария [41, № 65, № 8])

человек умрет» [49, 414].

«Когда заносишь эту юпу (после того, как вырубается в лесу. – Р. Н.), все плачут... как будто это настоящий человек... И значит, человека домой заносим, в постель положим эту юпу, пока мы кушаем там... (Фото 8). И обязательно возле этой юпы кто-то сидит, не оставляем одного, чтоб *шейтаны* [6, 152-156, с литературой]<sup>1</sup> не охраняли

<sup>1</sup> Шейтан/Шуйтан/дьявол – властитель Нижнего света, поздний стадиальный и «обрат-

ее... Юпу выносят из дома, как будто человека выносят... Когда увозят... на телегу садятся родные... обязательно с гармошкой... Юпа на телеге лежит, завернута в одеяло. Мужчинам шапку одели, женщинам платок завязали... Приезжаем, так же как человека занонный» вариант Киремета – сына/брата-близнеца Верховного Тура, творца и равноправного властителя мира; позднее Киремет осмыслен как «бог зла и мрака». Именно эту позднюю коннотацию символизирует охрана юпы/покойника от т.н. шейтанов – слуг Шейтана.

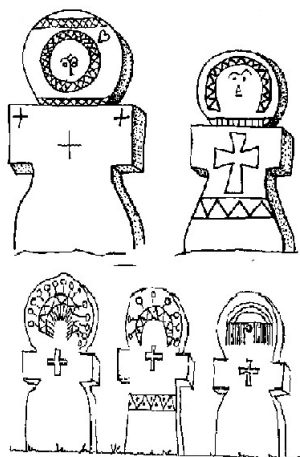


Фото 7. Антропоморфные каменные памятники – обл. Русенско, северная Болгария [41, 210, № 36, 37, эскиз по Шкорпилу]

сим на кладбище... И утром на рассвете [на следующий день. – Р. Н.]... это последнее на юпу... *К речке приходим, провожаем этого человека-духа на тот свет, костер зажигаем, мы начинаем кружиться вокруг этого костра*, и все: «Иди с миром, не приходи пока больше к нам... когда тебе надо, мы тебя пригласим»... Костёр догорел – считается, он ушёл, сразу заиграет музыка свадьбы на гармошке. Поднимаемся с речки уже с музыкой, чтобы на том свете женился, чтобы отсюда не забирал никого... свадебные песни запоют сразу и немножко потанцуют, как будто пляшут, чтоб на том свете все ему было, и идем домой...» (Роза Н. Чентаева, Вера П. Михайлова, с. Новое Аксубаево, Татарстан, Р. Н. 2002).

Хотелось бы вкратце остановиться на том факте, что **заклучения по поводу этих антропоморфных сооружений, особенно с точки зрения их происхождения, далеко не едины в науке**. Все еще не преодолен метод структурного сравнения компонентов традиций разных народов, которые по старой привычке объясняются как свидетельства «родства». Это непосредственно касается и болгарских находок с Поволжья и Северного Кавказа, которые *a priori* постоянно трактуются как «тюркские». По общепринятому мнению, домусульманский погребальный

обряд волжских болгар относится «к древнетюркским традициям» и, соответственно, в антропоморфных надгробных формах чувашей прослеживаются также *древнетюркские прообразы*. Б. В. Каховский [13], например, сравнивает данные ибн Фадлана с традициями разных среднеазиатских тюркоязычных народов (символическое изображение покойника в его одежде и доспехах; воздвижение «столбов»; «обратные» действия, символизирующие представления об *ином мире* и пр.) и «логически» приходит к выводу, что «унаследованная от болгар... установка чувашами на могилах кола» (*юпа*. – Р. Н.) восходит «к тюркскому обряду», а точнее – является более поздней формой первоначального обычая оставлять на могиле копье. Копье и антропоморфное стилизованное изображение (*юпа*), однако, являются реалиями разного порядка, и в обрядности они семантически неоднородны. Между прочим, «копья» можно обнаружить и в наши дни на многих мусульманских надгробиях в Средней Азии, в районах с древним иранским населением (в районе Западного Памира, в Северном Афганистане). Чья же это традиция? Очень вероятно, древнеиранская практика вонзать оружие в могилу распространена и воспринята как *своя* на разных территориях. Подобное «копье» устанавливали и ингуши у входа в склеп («просверленная каменная плита... в старину вставлялся при совершении похорон *шест с белым флагом*, который оставался на склепе до тех пор, пока не истлевал» [2, 16; 3, 399]). Эта же деталь обнаружена нами и в Куртатинском ущелье в Северной Осетии (Фото 9), что ни в коем случае не говорит о тюркском субстрате. В связи с этим уместно привести слова Б. Техова по поводу одной из истин, утвердившихся в этнологии и археологии:

обряд волжских болгар относится «к древнетюркским традициям» и, соответственно, в антропоморфных надгробных формах чувашей прослеживаются также *древнетюркские прообразы*. Б. В. Каховский [13], например, сравнивает данные ибн Фадлана с традициями разных среднеазиатских тюркоязычных народов (символическое изображение покойника в его одежде и доспехах; воздвижение «столбов»; «обратные» действия, символизирующие представления об *ином мире* и пр.) и «логически» приходит к выводу, что «унаследованная от болгар... установка чувашами на могилах кола» (*юпа*. – Р. Н.) восходит «к тюркскому обряду», а точнее – является более поздней формой первоначального обычая оставлять на могиле копье. Копье и антропоморфное стилизованное изображение (*юпа*), однако, являются реалиями разного порядка, и в обрядности они семантически неоднородны. Между прочим, «копья» можно обнаружить и в наши дни на многих мусульманских надгробиях в Средней Азии, в районах с древним иранским населением (в районе Западного Памира, в Северном Афганистане). Чья же это традиция? Очень вероятно, древнеиранская практика вонзать оружие в могилу распространена и воспринята как *своя* на разных территориях. Подобное «копье» устанавливали и ингуши у входа в склеп («просверленная каменная плита... в старину вставлялся при совершении похорон *шест с белым флагом*, который оставался на склепе до тех пор, пока не истлевал» [2, 16; 3, 399]). Эта же деталь обнаружена нами и в Куртатинском ущелье в Северной Осетии (Фото 9), что ни в коем случае не говорит о тюркском субстрате. В связи с этим уместно привести слова Б. Техова по поводу одной из истин, утвердившихся в этнологии и археологии:



Фото 8. Юна, одетый и положенный в доме.  
[http://www.cap.ru/cap/foto/old\\_chuvashia](http://www.cap.ru/cap/foto/old_chuvashia)

«... Особенности погребального обряда и формы могильных сооружений не всегда могут играть решающую роль при определении этнических групп... часто у одного и того же народа, оказавшегося в разной географической среде, могут возникнуть различные формы могильных сооружений... различные формы захоронения в зависимости от причин, вызвавших смерть, времени года, когда совершались похороны, и, наконец, от общественного положения умершего» [50, 70, с литературой].

Цель, а еще точнее – амбиция *привязать* происхождение определенного памятника исключительно по его структурным элементам игнорирует его предысторию, динамику его преемственности и, в конечном итоге, отклоняет вопрос о его специфическом проявлении в данной культуре и данной эпохе. К сожалению, таков подход и А. Я. Кузнецовой [44] к антропоморфным чувашским и кавказским памятникам, по поводу которых она в то же время предоставляет много интересных и исчерпывающих сведений:

«... В надгробиях некрещеных чувашей резьбой воспроизводятся украшения и детали одежды... С подобными

резными деталями мы еще встретимся на балкарских и карачаевских памятниках. Одно из каменных надгробий в ауле Шики... явно повторяет более древний деревянный оригинал ... и... вызывает вполне определенные ассоциации с чувашскими памятниками Поволжья... Конечно, о прямых генетических связях карачаевских и балкарских надгробных

стел с древнеболгарскими формами, которые, по-видимому, унаследовали чувашки, нельзя говорить определенно, но есть все основания полагать, что в сложении основного типа резных камней Балкарии и Карачая древнетюркские прообразы все же сыграли свою роль...» (курсив мой. – Р. Н.: [45]. См. там же: о старых крайне примитивных деревянных надгробиях с утолщением наверху, отдаленно напоминающих человеческую фигуру» в Хуламо-Безенгийском ущелье).

Остатки деревянного антропоморфного памятника с середины XIX века обнаружены мною в кабардинском селе Карагач; он на могиле нетрадиционного погребения (конокрада, убитого и похороненного на месте), за пределами, но недалеко от кладбища. По словам местных жителей, памятник был похож на человека – с головой и туловищем (с. Карагач, Прохладненский р-н, архив Р. Н. 2005, КБР; подробнее см.: [15, 64-65]).

Во дворе *Azarbaijan Museum* в городе Табриз (в северной части исламской республики Иран) хранятся более десяти каменных антропоморфных памятников (скульптуры и стелы) с над-

писью: Stony statue, Material: sand stone Period: 1st Mill. B. C. Site of Discovery: Ahar (Фото 10). Учитывая отсутствие периодизации и принимая на веру эпоху I тыс. до н. э., остается добавить, что «в начале VII в. до н.э... кочевники из степей Северного Причерноморья – скифы... образовали свое «царство», по-видимому, на территории современного Азербайджана...» [51]. Ахарские памятники с территории прикаспийской Персии, наверное, являются самыми ранними аналогами своих «собратьев» из старой Скифии (о скифских каменных скульптурах VI-IV вв. до н.э., см.: [52]). Стилистически они идентичны антропоморфным находкам поздних скифов (на Крымском п-ове), среди которых тоже «различаются каменные бабы, антропоморфные стелы и надгробные рельефы» [53, табл. № 42-45].

Впрочем, говорить о *древнетюркских образцах* по отношению к находкам эпохи Средневековья (особенно среднего и позднего периодов) – анахронично с точки зрения науки. Понятие «древность – это некое старое время» без конкретных пояснений не компенсирует отсутствие ясной периодизации

тюркских антропоморфных памятников до I тыс. н.э. В середине XX века А. П. Смирнов относит этот род памятников к более раннему, индоиранскому периоду, что предопределяет их историческую преемственность: «Связывает чувашей с булгарами и обычай ставить надмогильные памятники в виде столба, называемого «юпа», генетически восходящего к каменным бабам. Последние широко известны в степях юго-восточной Европы со скифо-сарматской эпохи. Они были особенно широко распространены в хазарскую эпоху у сарматов и алан, к которым относятся и булгары» [11, 85]. Эта установка разделяет и А. Трофимов: «Скифская скульптура, развивавшаяся на огромном пространстве... в VII – нач. V вв. до н.э., находит несомненные параллели с изваяниями чувашей-язычников... Параллели, обнаруживаемые между древнетюркскими скульптурами и изваяниями чувашей, исходят, по всей видимости, из общескифских и пратюркских канонических форм, а некоторые – из согдийского пласта» [9, 158, 164-165]. Т.е. ряд этнокультурных параллелей, причем на разных планах



Фото 9. Склеп с просверленной каменной плитой, с. Дзивгис, Куртатинское ущелье, Северная Осетия. Архив Р. Н., 2010.

фольклорной традиции, между Поволжьем и Северным Кавказом, определяемых как «тюркское наследство», следует анализировать именно на этом уровне – унаследования и взаимообмена. Из этих позиций исходит и Л. А. Чибиров, отмечая связь чувашской юпы и т.н. *чучела* у осетин, «олицетворяющего самого покойника», которое одевают, угощают, укладывают в постель и пр. (см.: [54, 36-37], со ссылкой на: [7]). Особенно существенно дополнение о «буквальном повторении обряда *Бадагнта* в среде дореволюционных балкарцев, в этногенезе которых большую роль сыграл аланский элемент» ([54, 37, со ссылкой на: [55]). Происхождение этого типа обрядности (включая Поволжье и Среднюю Азию), по его мнению, имеет скифо-сарматские корни.

В связи с этим следует отметить, что т.н. «древний индоиранский пласт» может быть обнаружен на разных территориях не только по археологическим находкам, но и в сфере *веры-обрядности*. Поэтому стоит упомянуть о погребальной обрядности у иранской народности

*кати* (Нуристан): «...У кати знатными воинами считались те, кому удалось убить *семь врагов*. Когда умирал такой человек, то его хоронили не сразу, но, поставив труп на возвышение, готовили из *дерева грубое изваяние покойного*, которое в течение *семи дней слуги покойного воина носили на спине и танцевали*, и лишь после совершения данного обряда тело воина предавали земле». При этом «*семь дней и семь ночей родственники умершего давали людям угощение*» ([56], курсив мой. – Р. Н.). Данные сведения можно сравнить с мнением А. П. Смирнова [11, 85] по поводу чувашских скульптур: «...В среднем Поволжье *отсутствие камня заставило болгар делать подобные памятники из дерева...*» К такому же выводу по отношению к кавказским памятникам десятилетиями позже приходит и А. Я. Кузнецова [44]: «*Каменные изваяния, как правило, устанавливались лишь на могилах феодальной знати. Основное же население довольствовалось более дешевыми надгробиями из дерева*» (курсив мой. – Р. Н.). Действительно ли это так? Ка-



Фото 10. Ахарские антропоморфные памятники, Исламская республика Иран.

Архив Р. Н., 2010.

менные надгробные скульптуры, которые встречаются во многих чувашских селах, функционируют параллельно с деревянными (в тех же *обрядовых параметрах* [9]). Известно, что выбор того или иного материала в традиционной культуре является духовной, а не экономической мотивацией... Последнее, в случае упадка обрядовых норм, выходит за рамки данного контекста и требует другого типа анализа. Дуб, из которого вырезают мужские памятники у чувашей, почитается как дерево Бога; семантическое единство *Дуб-Турь/Киремет, Дуб-Тейри* проявляется на разных уровнях в обрядности чувашей и балкарцев [18]. По данным К. Меламеда, у болгар в районе Кърджали (гора Родопх), когда определяют место под кладбище, надо посадить дуб-хранитель. Бытует поверье, что если кто-то попытается срубить такое дерево на кладбище или святилище, то он будет наказан [40, 138; 57]. В связи с этим существенный подтекст содержит еще одно наблюдение А. Я. Кузнецовой [44] в отношении старых карачаевских и североосетинских кладбищ, к сожалению, оставшееся без комментариев: «Более *архаичные формы* плит “одеты” в деревянные футляры, выдолбленные из цельного ствола дерева (подобно захоронениям в *колоды*, известным в сарматскую эпоху? – Р. Н.). Такие надгробия встречаются и на *старых кладбищах* Верхней Мары, Хурзука,

Старой Джегуты, в Северной Осетии». Добавлю, что вряд ли *верхняя позиция дерева* случайна именно в этих «архаичных» формах.

Разумеется, полноценный анализ традиционных надгробных памятников требует интердисциплинарных познаний, в том числе и в сфере фольклорной обрядности, на всех возможных – и синхронных, и диахронных – уровнях. Как иначе можно определить разные антропоморфные памятники и общности в многообразном ареале Средней Азии и по пути к Западу: как «образы» веры и символы религиозности того или иного народа? В современности подобные проявления не являются свидетельством также наличия «древнего» мышления в обществах. И ныне на некоторых мусульманских кладбищах в Исламской Республике Иран (обл. Хузестан, р-на г. Шуш) можно увидеть небольшие «гробницы», типологически сходные с верхней частью кавказских полуподземных и некоторых наземных склепов. Они представляют интерес также и из-за стел внутри них – с изображениями фигур людей, всадников с факелом в руке и пр. Эти надгробия, которые, очевидно, являются пережитком более старой традиции, заслуживают специального исследования, сообразно вере и культуре общности, которая их возводит (Фото 11).



Фото 11. Кладка каменного надгробия – Исламская республика Иран, обл. Хузестан, р-н г. Шуш, Архив Р. Н., 2010

1. Бесолова Е. Язык и обряд. Похоронно-поминальная обрядность осетин в аспекте ее текстуально-вербального выражения. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2008.
2. Семенов Л. Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1925 и 1927 гг. // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Владикавказ, 1928. Вып. 1.
3. Семенов Л. Археологические и этнографические разыскания в Ингушии в 1928 и 1929 гг. // Известия Ингушского научно-исследовательского института краеведения. Владикавказ, 1930. Вып. 2-3.
4. Семенов Л. 1935. Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1930-32 гг. Орджоникидзе-Грозный: Ингушский Научно-Исследовательский Институт Краеведения, 1935.
5. Фол Ал. Orphica Magica I. София: УИ «Св. Климент Охридски», 2004.
6. Нейкова Р. Имало ли е шамани на Балканите? Studia Thracica 9. София: АИ «Проф. М. Дринов», 2006.
7. Денисов П. В. Религиозные верования чуваш. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1959.
8. Денисов П. В. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1969.
9. Трофимов А. А. Чувашская народная культовая скульптура. Чебоксары: ЧНА, 1993.
10. Трофимов Ю. Народна «временна» скульптура у чуваша и дунавски българи. Канон, композиция, структура, образ // Български фолклор. Родова памет и фолклорна култура. 2005. № 3. С. 91-98.

11. Смирнов А. П. Волжские булгары. Труды государственного исторического музея. Вып. XIX. Москва: Изд. государственного исторического музея, 1951.
12. Кондратьев М. Г. Чувашская музыка. Народные музыкальные традиции // Культура чувашского края. Часть I. Чебоксары: Чувашское книжное издательство, 1995. С. 230-258.
13. Каховский Б. В. О некоторых параллелях погребального обряда волжских болгар и чувашского языческого населения. URL: <http://geocities.com/kenekesem/html/kahovskiy.htm>
14. Кауфман Н. Чувашката и българската народна музика // Българска музика. 1970. № 6. С. 15-24.
15. Нейкова Р. Къде продължава животът // Български фолклор. Dance Folklore. 2008. № 2. С. 60-84.
16. Neykova R. Shamanhood and Bulgars. Studia Thracica 11. Sofia: Ed. by «Prof. M. Drinov», 2008.
17. Хаишхожев Э. Н., Георгиев И. Элементы религии протоболгар в языческих верованиях балкарцев и карачаевцев // Вопросы кавказской филологии и истории. Нальчик: Эль-Фа. 1994. Вып. 2. С. 168-195.
18. Нейкова Р. Туръ/Тейри/Тангра – фолклорна вяра и «образи» // Света на човека. Сборник в чест на проф. дин Иваницка Георгиева. Т. II. София: УИ «Св. Климент Охридски». 2008. С. 29-58.
19. Нейкова Р. Туръ/Тейри/Тангра // Народна творчѣсть та етнографѣя. 2008. № 2. Киѣв. С. 40-51.
20. Таказов Ф. М. Генезис религиозных воззрений народов Северного Кавказа. Владикавказ: ИПО СОИГСИ, 2009.
21. Добрев П. Древните българи като исторически фактор за изграждането на българския народ // История на българите: потребност от нов подход. Преоценки. Първа част. София: ТАНГРА ТанНакРа. 1998. С. 13-89.
22. Заимова Р., Пл. Цветков. Европейската историография за българите: еволюция на гледищата // История на българите: потребност от нов подход. Преоценки. Втора част. София: ТАНГРА ТанНакРа. 1998. С. 195-217.
23. Фол Ал. История на българските земи в древността до края на III в. пр. Хр. София: УИ «Св. Климент Охридски», 1997.
24. Ангелова Е. Сарматски елементи в езическите некрополи от Североизточна България и Северна Добруджа // Археология. 1995. № 2. С. 5-17. URL: [http://www.kroraina.com/bulgar/ea\\_sarmat.html](http://www.kroraina.com/bulgar/ea_sarmat.html)
25. Златарски В. Известието на Михаила Сирийски за преселението на българите // Известия на историческото дружество. София. 1915. кн. IV. С. 37-52.
26. Армянская География VII века по Р. Х. (приписывавшаяся Моисею Хоренскому)/Пер. с др.-арм. и коммент. К. П. Патканова. СПб., 1877. URL: <http://shard1.narod.ru>.
27. Латински извори за българската история. Т. I. София: БАН, 1958 (ЛИБИ).
28. Златарски В. История на българската държава през средните векове. Т. 1. Първо българско царство. Ч. 1. (Фототипно издание от 1918 г.). София: АИ «Марин Дринов», 1994.
29. Фол Ал. Тракийският Дионис. Книга първа: Загрей. София: УИ «Св. Климент Охридски», 1991.

30. Фол Ал. Тракийският Дионис. Книга втора: Сабазий. София: УИ «Св. Климент Охридски», 1994.
31. Фол Ал. Тракийският Дионис. Книга трета. Назоваване и вяра. София: НБУ, 2002.
32. Порожанов К. Общество и държавност у траките. *Studia Thracica* 6. София: Институт по тракология – БАН, 1998.
33. Порожанов К. Държавност и цивилизация в траките и на траките до средата на I-во хил. пр. Хр. // *Seminarium Thracicum*. 2000. № 4. С. 9-18.
34. Порожанов К. Фактори за развитие и кризи в обществото на Югоизточна Европа V – II хил. пр. Хр. // История, образование, континуитет и промяна. Сборник в чест на проф. Йордан Шопов. Благоевград: УИ «Неофит Рилски», 2003. С. 9-31.
35. Йорданов К. Североизточна Тракия – контактна зона в европейския югоизток // Втори международен конгрес по българистика. София, 23 май – 3 юни 1986. Доклади 6. Българските земи в древността. България през Средновековието. София: БАН, 1987. С. 74-83.
36. Йорданов К. Държавността на траките // *Seminarium Thracicum* 4. Традиция и трансформации на културни явления в древна Югоизточна Европа. 2000. С. 49-70.
37. Фол В. Скални топоси на вяра в Югоизточна Европа и в Мала Азия през древността. *Studia Tracica* 10. София: БАН, Институт по тракология «Проф. Ал. Фол», 2007.
38. Меламед К. За някои средновековни погребални обичаи в Родопите // Втори международен конгрес по българистика. София, 23 май – 3 юни 1986. Доклади 6. Българските земи в древността. България през Средновековието. София: БАН, 1987. С. 301-311.
39. Ваклинова М. Проблеми на етногенеза на българите в Родопската област през средновековието // Втори международен конгрес по българистика. София, 1986. Т. 6. Българските земи в древността. България през Средновековието. София: БАН, 1987. С. 279-293.
40. Вакарелски Хр. Български погребални обичаи. Сравнително изучаване. София: БАН, 1990.
41. Любенова И. И гробовете умират. София: АИ «М. Дринов», 1996.
42. Енчев-Видю И. Български народен кръст. София: АИ «Марин Дринов», 1994.
43. Миков Л. Антропоморфни надгробни паметници при мюсюлманите в Североизточна България // Българска етнография. 1992. № 4. С. 61-71.
44. Кузнецова А. Я. Народное искусство карачаевцев и балкарцев. Нальчик, 1982. URL: [http://brown.nord.nw.ru/susan/karachay/iskustvo/b\\_iskustvo.html](http://brown.nord.nw.ru/susan/karachay/iskustvo/b_iskustvo.html)
45. Краткая Чувашская Энциклопедия. Чебоксары: ЧГИГН, Чувашское книжное издательство, 2001 (КЧЭ).
46. Столярова Г. Р. История формирования и обрядность чувашей-язычников Татарстана // ЭО. 2006. № 2. С. 96-115.
47. Державин Н. С. Болгарския колонии въ Росии (Таврическая, Херсонская и Бессарабская губернии) // СбНУ 29. 1914. С. 151-152.
48. Месарош Д. Паметници старой чувашской веры. Чебоксары: ЧГИГН, 2000.

49. Георгиева Ив. Обичаи при смърт и погребение // Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. София: БАН, 1980. С. 411-421.
50. Техов Б. Тайны древних погребений. Владикавказ: Проект-Прес, 2002.
51. Дьяконов И. М. Предыстория армянского народа. Ереван: АН Армянской ССР, 1968. URL: [http://www.da.aaanet.ru/photogalery/photo\\_r\\_fr.htm](http://www.da.aaanet.ru/photogalery/photo_r_fr.htm)
52. Каминский В. Н. Аланская статуя из Краснодарского музея. URL: [http://iratta.com/2007/03/30/alanskaja\\_statuja\\_iz\\_krasnodarskogo\\_muzeja.html](http://iratta.com/2007/03/30/alanskaja_statuja_iz_krasnodarskogo_muzeja.html)
53. Дашевская О. Д. Поздние скифы в Крыму // Археология СССР. Свод археологических источников. 1991. Вып. Д 1-7. URL: [http://www.da.aaanet.ru/photogalery/photo\\_r\\_fr.htm](http://www.da.aaanet.ru/photogalery/photo_r_fr.htm)
54. Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. Владикавказ: Ир, 2008.
55. Иванюков И., Ковалевский М. У подножья Эльбруса // Вестник Европы. Кн. 1. СПб., 1886.
56. Дзиццойты Ю. А. Семь богов и семь миров в осетинской мифологии. URL: <http://iriston.info/?p=2687>
57. Нейкова Р. Аязми и поверия // Български фолклор. 2002. № 2. С. 66-73.