

8. Шарафаддин Йазди. Зафар-наме / пер. А. Ахмедова. Ташкент : Sanaat, 2008. 486 с.

9. Шильтбергер И. Путешествие по Европе, Азии и Африке с 1394 по 1427 год. Баку : Ельм, 1984. 92 с.

10. Rajkai Z. Japanese and Chinese research on the Timurid. Ming Chinese contacts // Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungaricae. Vol. 63. No. 1 (March 2010). P. 63–103.

УДК 398.221 (470.65)

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-346-3-5>

Рахно К. Ю.

ORCID: 0000-0002-0973-3919

доктор історичних наук, старший дослідник,

провідний науковий співробітник

*Науково-дослідного сектору етнографічної (антропологічної)
керамології*

*Національний музей-заповідник українського гончарства в Опішному
с. Опішне, Полтавська область, Україна*

ОСЕТИНО-ПАМІРСЬКА ПАРАЛЕЛЬ У ПЕРЕКАЗІ ПРО НАРОДЖЕННЯ СИРДОНА

Ключові слова: Осетія, Таджикистан, Памір, нартівський епос, міфологія, фольклор, вірування.

Тривалий час дослідженню іранських пракоренів осетинського нартівського епосу перешкоджала антинаукова, зате ідеологічно вмотивована теза, за якою осетини були автохтонним неіндоевропейським народом Кавказу, що просто засвоїв мову іранської групи. Перекази про нартів вивчалися поза фольклором інших іраномовних народів, без залучення їхньої стародавньої й середньовічної літератури. Нині ідеологічні заборони зникли, тому дедалі перспективнішим стає вивчення мотивів осетинського епосу у порівнянні з Авестою та іншими зороастрійськими текстами, середньовічними перськими дастанами й хікаятами, а також народною творчістю іранців.

У цьому зв'язку доречно згадати знаменитий переказ про появу на світ епічного трікстера Сирдона, що вплинув на долі багатьох богатирів-нартів. Його батьком був змієподібний повелитель рік Гагаг (Гетаг, Батаг), належний до водних божеств Донбеттирів. У більшості переказів Гагаг

не дає наргівській Дзерасі (рідше Сатані) набрати воду з ріки, доки та не погоджується віддатися йому: “Не отримаєш води, якщо не даси мені своєї згоди”. Внаслідок цього вона вагітніє й народжує Сирдона. Гагаг може також додатково визначатися як чорт, називатися повелителем бісів або поставати в подібі Залійського змія [7, с. 188–190; 5, с. 192–193; 6, с. 9–10; 9, с. 7; 8, с. 74]. При цьому відомо, що Гагаг товаришував із нартами. Саме він подарував їм водяні млини [13, с. 105].

Водяні млини посідали важливе місце у традиційних осетинських уявленнях про простір. Зокрема, осетини вірили, що на млинах мешкають чорти [12, с. 161]. На їхню думку, млин і кузня, де люди бували, але не жили, як і вся навколишня місцевість, були стовпищем надприродних сил. Насамперед це стосувалося чортів усіх видів. На млині вони перебували під палями, під жолобом і колесом, лякаючи людей у сутінках і вночі криками та шумом. Крім того, вважалося, що, подібно до житлових будинків, кожен млин має свого покровителя місця – Бинати хіцау, що, як і в хаті, мешкає у правому кутку проти дверей [10, с. 173–174].

У таджиків і памірців одним із найпоширеніших образів демонології були деви (диви). Переважно вони визнавалися злими [4, с. 28–29, 47]. У рівнинних таджиків саме млин був місцем перебування девів, і там шаманки приносили їм у жертву частини тіла тварин [11, с. 63; 2, с. 186]. У високогірній долині Хуф гадали, що млин винайшов дев Дані, який навчив людей користуватися жорнами [1, с. 93]. А в Язгулемі покровителем млинів, чи то “господарем млина”, вважався Див-і Сафед, тобто Білий Дев. Згідно з повідомленнями етнографа Лідії Моногарової, тут він часто виступав істотою чоловічої статі. Переказ розповідав, що коли жили перші люди, вони не знали млинів і молотили зерно великим каменем “блялюк” – зернотеркою. Якось одна жінка несла змелене зерно. Їй назустріч трапився Див-і Сафед і запитав, що вона робила. Жінка відповіла, що вона молола зерно. Тоді Див запропонував побудувати млин, якщо вона погодиться вступити з ним у близькі стосунки. Жінка пішла запитати поради у свого чоловіка. Чоловік сказав: “Обіцяй Див-і Сафеду, нехай він збудує млин, а я потім прийду і прожену його”. Жінка повернулася до Дива і сказала: “Будуй”. Див усе зробив, тільки не встиг пустити воду по дерев’яному жолобі, бо прийшов чоловік цієї жінки. Див побіг геть, а чоловік закричав йому слідом: “Що ще треба зробити?”. Див-і Сафед відповів на ходу: “Пускайте багато води через дерев’яний жолоб”. Так Див-і Сафед дав млин людям. Тому вважається, що вночі на млині треба молоти обов’язково при світлі. Якщо вогонь не буде запалений, Див-і Сафед прийде і завадить, бо гнівається [3, с. 74].

Таджики після вибору місця для будівництва млина різали козу чи барана. Якщо він був приватний, то жертовну тварину приносив господар, якщо громадський, – купували на загальні кошти чи хтось жертвував. Там

само готували жертвну їжу, мулла, прочитавши молитву, просив Бога, духів предків та патрона млина надати допомогу у початій добрій справі. Вирізання жорна теж починалося читанням молитви та проханням допомоги від вищих сил. Перед забиванням клинів майстер-каменеріз приносив 20–30 смажених на олії коржів – “чалпак” і, запросивши старих дідів та муллу, всі разом біля головного мазару з’їдали їх. Мулла, прочитавши молитву, просив Бога, патрона млина, духа мазару допомогти при розколюванні каменю. Потім майстер із помічниками йшов до місця вирізування каменю, щоб забити клини. Перед першим пуском нового млина спочатку ставилися свічки біля колеса, на встановлене жорно, в борошноприймальній ямі, іноді й по кутках приміщення, а потім, після молитви, подавали воду в русло. Таджики вірили, що кожен млин має “дева” – демона, який сприяє його нормальній роботі і добрим людям не завдає зла, але, якщо з якоїсь причини він розгнівається, то трапляється збій. Його називали “пірі осійо” – святий дух млина. Після ремонту, заміни жорна, а також напередодні важливих релігійних свят мірошник на честь “пірі осійо” запалював свічки, читав молитву, готував чалпак як жертвну їжу [14, с. 676–677]. У долині Хуф той, хто приходив молоти зерно, спершу кадив під жолобом, де жили духи, й лив трохи олії в отвір жорна як жертву для них. Оскільки млин користувався репутацією місцеперебування духів, уночі під час роботи там теж увесь час горів світильник, і на ніч місцевий таджик не залишався на млині сам, а ночували там завжди вдвох. Якщо ночувати доводилося чоловікові й жінці, навіть одруженим, їх попереджували, щоб були стримані, бо якщо допустити на млині статеві зносини, це може образити духів, млин зіпсується, щось лусне, зламається, й робота стане [1, с. 93]. У решти таджиків, щоб уникнути гніву “духа млина”, теж категорично було заборонено зносини чоловіка з жінкою як усередині будівлі, так і поблизу, навіть якщо вони подружжя, крім того, не можна було мочитися не тільки навколо, а й обличчям до млина тощо. Клятва іменем “пірі осійо”, духа млина, вважалася у таджиків однією з найсильніших [14, с. 677]. Під поняттями “дев” – даева дозорастрійської релігії арійців і “пірі осійо” приховані відлуння стародавнього доісламського божества, яке було патроном борошномельного промислу. На думку таджицького археолога та фахівця з історії іригації Усмона Ешонкулова, млин став одним із найшанованіших культових об’єктів давньоземлеробського населення, у тому числі й мешканців Північного Таджикистану [14, с. 677–678].

Таким чином, світоглядні уявлення таджиків і памірців про млин були дуже близькі до осетинських. А етіологічна легенда язгулямців про те, як надприродна істота домагається жінки, ставить їй умову та дає людям водяний млин, є прямою паралеллю до одного зі стійких мотивів осетинського нартівського епосу, що не має аналогів у національних

версиях Нартиади. Самые такие мотивы являются наиболее перспективными для сравнительных иранистических исследований у царини нартознавства.

Літэратура:

1. Андреев М. С. Таджики долины Хуф (Верховья Аму-Дарьи). Выпуск II. Сталинабад : Издательство АН Таджикской ССР, 1958. 526 с.

2. Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. Москва: Наука, 1992. 328 с.

3. Моногарова Л. Ф. Материалы по этнографии язгулемцев (Западный Памир) // Среднеазиатский этнографический сборник. Москва : издательство АН СССР, 1959. Вып. II. С. 3–94.

4. Муродов О. Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана (этнографические исследования к истории религии и атеизма). Душанбе : Дониш, 1979. 116 с.

5. Нарты кадджыгае / Кадджыгы иугонд текст саразта Гуыгыиаты Хъазыбег. Орджоникидзе : Ир, 1989. Фыццаг чыныг. 496 ф.

6. Нарты кадджыгае: Ирон адаемы эпос / Текстгае бацагтае кодга, чыныг аемае дзырдугат саразта Хамышаты Тамарае; зонадон редактор Джыккайты Шамил. Дзауджыхъаеу: Гасситы Викторы номыл рауагъдадон-полиграфон куыстуат, 2007. Цыппаераем чыныг. 548 ф.

7. Нарты. Осетинский героический эпос / составители Т. А. Хамицаева и А.Х. Бязыров. Москва : Наука, 1989. Кн. 2. 494 с.

8. Нарты таураегъгае аемае хабаертгае / Ерæмбырд сæ кодга, разныхас аемае сын фиппаинагъгае ныффыста Бязырты Алыксандр. Цхинвали : Ирыстон, 1973. 254 ф.

9. Памятники народного творчества осетин. Владикавказ: Типо-фото-цинкогр. Сев. Осет. Авт. Обл., 1927. Выпуск 2. Дигорское народное творчество в записи Михала Гарданти / предисловие, перевод на русский язык и примечания Гр. А. Дзагурова (Губади Дзагурти). 191, 162 с.

10. Пчелина Е. Г. Ossetica: избранные труды по истории, этнографии и археологии осетинского народа. Владикавказ : Золотое сечение, 2013. 330 с.

11. Сухарева О. А. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. Москва : Наука, 1975. С. 5–93.

12. Таказов Ф. М. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Владикавказ : Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева ВНИЦ РАН и Правительства РСО-Алания, 2014. 210 с.

13. Чибиров Л. А. Традиционная духовная культура осетин. Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. 711 с.

14. Эшонкулов Усмон. История земледельческой культуры Горного Согда: с древнейших времен до начала XX в. Душанбе : Деваштич, 2007. 848 с.

УДК 94(38.355)

DOI <https://doi.org/10.36059/978-966-397-346-3-6>

Рубель В. А.

ORCID: 0009-0000-6533-8852

доктор історичних наук, професор,

професор кафедри історії стародавнього світу та середніх віків

Київський національний університет імені Тараса Шевченка

м. Київ, Україна

ПЕРСЬКІ НАРАТИВНІ ДЖЕРЕЛА ПРО ПРИЧИНИ СХІДНОГО ПОХОДУ АЛЕКСАНДРА ВЕЛИКОГО

Ключові слова: Александр Великий, ат-Табарі, Саалібі, Східний похід Александра Македонського, Фірдоусі.

В історіографії домінує європоцентристська точка зору на причини східного походу знаменитого македонського царя Александра III Великого (356–323 рр. до н. е.). Основними причинами вважаються бажання греко-македонян помститися персам за минулі образи, а також банально пограбувати багатого сусіда. Спирається такий погляд на компендіум повідомлень античних авторів: Арістобул із Ксандри (IV–III ст. до н. е.), Діодор Сицилійський (I ст. до н. е.), Гней Помпей Трог (I ст. до н. е.), Квінт Курцій Руф (I ст. н. е.), Марк Юніан Юстин (I–II ст. н. е.), Луцій Мецій Плутарх (I–II ст. н. е.), Луцій Флавій Арріан (89–175) тощо. Означена точка зору не враховує іранське бачення причин великого походу греко-македонян на Схід. Наявна історіографія пояснює це, начебто, “відсутністю будь-яких історіографічних записів і бідність повідомлень з перського боку” [3, р. 420]. Чи можна прийняти таку категоричність?

Зрозуміло, що в умовно первинному вигляді персидська версія подій, пов’язаних із причинами східного походу Александра Великого, була зафіксована в нині втраченій офіційній історії доісламського Ірану – “Книзі владик” (*Хвадай-намак*). Та чи можна вважати, що ця точка зору зникла безслідно? Персидський погляд на зазначені події зберігся у працях кількох середньовічних іранських істориків і літераторів. Йдеться, зокрема, про “Історію пророків і царів” (*Таріх ар-русул ва-ль-мулук*)