

К. К. КОЧИЕВ

**ОПЫТ ОСЕТИНОВЕДЧЕСКОГО КОММЕНТАРИЯ
К РАССКАЗУ ГЕРОДОТА ОБ ЭКСАМПЕЕ
И КОТЛЕ АРИАНТА**

Среди обширного наследия античной традиции о племенах скифо-сарматского круга Скифский логос Геродота занимает особое место в качестве основного письменного источника в том, что касается сведений о религии и мифологических представлениях ираноязычного населения Северного Причерноморья. Естественно, что те главы IV книги его «Истории», где передаются услышанные им легенды о происхождении скифского племени, рассказывается о скифских божествах и религиозных обрядах, подвергались тщательному всестороннему анализу несколькими поколениями специалистов. Сведения Геродота сопоставлялись с данными родственных традиций, археологическими и этнографическими материалами, данными фольклора, подвергались лингвистическому анализу. Все это в совокупности позволяет представить картину мировоззрения скифских племен с достаточно большой степенью достоверности, хотя далеко не в полном объеме, что связано в первую очередь с немногословностью Геродота в том, что касается этой темы. Представляется, однако, что реконструкция идеологических воззрений скифов может быть существенно дополнена через рассмотрение сведений Скифского рассказа Геродота в свете данных осетинской традиции. В настоящей работе мы намерены проиллюстрировать возможности этого подхода, уже успешно апробированного в трудах В. Ф. Миллера, Ж. Дюмезиля, Д. С. Раевского, Э. А. Грантовского, применительно к переданной Геродотом скифской легенде о царе Арианте (IV; 52, 81).

Рассказ Геродота

Описывая достопримечательности скифской страны, Геродот рассказывает о показанном ему огромном котле в местности Эксампей, который связывался скифским преданием с именем царя Арианта: «Пожелав

узнать численность скифов, их царь, имя которого было Ариант, приказал всем скифам, чтобы каждый принес один [наконечник стрелы]; а тому, кто не принесет, он угрожал смертью. Так вот было доставлено множество наконечников, и он решил оставить памятник, сделав его из этих [наконечников]. Из них он сделал именно этот медный котел и посвятил его в этот Эксампей» (IV; 81)¹.

Выше Геродот упоминает об Эксампее в описании Гипаниса (IV; 52), сообщая, что на расстоянии четырех дней плавания от устья Гипаниса в него впадает горький источник, «настолько горький, что он придает свой вкус Гипанису, одной из немногих больших рек. Источник этот находится в пределах страны скифов-пахарей и ализонов. Название источника и той местности, откуда он вытекает, – по-скифски Эксампей, на языке же эллинов – Священные пути».

Опыт исследования

Попытки толкования сообщения Геродота о котле царя Арианта в Эксампее предпринимались неоднократно. Еще М. Кислинг высказывал предположение, что в Эксампее находилось скифское святилище, что следует из самого слова Ἐξάμπαιος, переданного Геродотом в огреченной форме, но несомненно, указывающего на его скифское происхождение². С. А. Жебелев, поддержав это мнение, отмечал, что местонахождение подобного сосуда, возможно, указывает на существование скифского святилища в Эксампее. По мнению С. А. Жебелева, Геродот побывал в Эксампее, где лично видел котел Арианта, причем «в Эксампее Геродота, вероятно, привлекло любопытство посмотреть тот огромный медный сосуд, о котором упоминалось выше»³. Б. Н. Граков предполагал, что урочище Эксампей было, вероятно, местом каких-то собраний всего скифского народа, и, возможно, именно здесь справлялось общескифское празднование, о котором рассказывает Геродот (VI, 5-7). Сбор наконечников Ариантом он расценивал как попытку налогообложения⁴.

Ж. Дюмезиль в связи с котлом Арианта рассматривал сведения Нартовского эпоса: «В нартовских сказаниях осетин появляется также волшебный котел. Не память ли это о древних ритуальных котлах?» и «Является ли этот огромный бронзовый сосуд скифов или другие аналогии прототипами огромного и чудесного котла Нартов? Во всяком случае, в его культовом назначении не приходится сомневаться: скифский царь "посвящает" (ἀναθεῖναι) сосуд местности, именуемой "Священными путями" и расположенной близ горьких вод, магическую и зловещую славу которых фольклор донес и до наших дней, если в горьком роднике Геродота

признать некий приток Буга, древнего Гипаниса, называемый Мертвоводом»⁵.

Анализируя сообщение Геродота о празднике, связанном со священным золотом скифов, Д. С. Раевский рассматривает нахождение котла Арианта в местности Эксампей в качестве указания на то, что этот праздник проводился в Эксампее, отмечая, что «Размеры сосуда не оставляют сомнения в его ритуальном назначении, а его происхождение (...) указывает на общескифский характер этой святыни»⁶. По мнению Д. С. Раевского, скифский праздник был связан с солярным культом, новогодьем, знаменовал начало нового временного цикла и нового солнечного года, что соотносится с данными других древнеиндоевропейских традиций. В различных традициях весенний праздник древних индоевропейцев привязывался к весеннему равноденствию и включал огненный ритуал. Содержание ритуала определялось представлением о необходимости ежегодного обновления мира посредством действий, воспроизводящих сакральный акт первотворения. Объезд священной местности человеком, выступавшим в роли сакрального заместителя скифского царя, в котором воплощался образ солярного героя Колакся, и священное бракосочетание «царя» с богиней огня Табиты, входившие в праздничный ритуал, были призваны обеспечить возобновление космического порядка.

При этом Д. С. Раевский, рассматривая сообщение Геродота о том, что Скифия представляет собой четырехугольник, считает это представление отражением мифологической модели организованного мира, а Эксампей – сакральным центром этого четырехугольника: «Урочище Эксампей, таким образом, по данным Геродота, располагается в геометрическом центре этого четырехугольника. Вряд ли это обстоятельство случайно. Выше уже отмечалось, что четырехугольная Скифия есть отражение представления об организованной Вселенной. В упорядоченном же мире, согласно архаическим представлениям, максимумом сакральности обладает именно центр мира, через который проходит *axis mundi* и где в начале мира совершился акт творения, приведший к созданию упорядоченного космоса...»

Показательно, что сам Геродот толкует название Эксампей как 'Священные пути'. Сакральные же свойства центра мира определяются прежде всего тем, что именно через него пролегает кратчайший путь, «связывающий землю и человека с Небом и Творцом». Именно «центр мира» является обычно местом проведения праздника, воспроизводящего в ритуале события «начала мира». Поэтому есть все основания полагать, что скифский праздник проходил именно в урочище Эксампей, а сообща-

емые Геродотом данные о местоположении этого урочища в значительной степени условны, так как подчинены не реальной географии, а концепции о четырехугольной конфигурации мира и его центре»⁷. Перевод со скифского названия Эксампея, даваемый Геродотом – ‘Ἱραὶ ὁδοί – ‘Священные пути’ (IV, 52) – в совокупности с сообщением о посвящении Ариантом его знаменитого котла рассматривается Д. С. Раевским как значимое подтверждение того, что данная местность была культовым центром Скифии.

Этимологический анализ

Однако в литературе до сих пор нет удовлетворительного объяснения скифского названия Эксампея. По мнению В. Ф. Миллера, это слово не поддается толкованию⁸. Предлагаемые в литературе этимологии игнорируют – полностью или частично – геродотовский перевод. К. Мюлленхофф, полагая что в Ἑξάμπαῖος ε в начале слова имеет привативный смысл, допускал, что первую половину слова можно понимать как ‘невредимый’, ‘неповрежденный’, а вторую часть возводил к иранскому слову со значением ‘путь, тропа’⁹. М. Фасмер считает неудовлетворительными все предложенные этимологии¹⁰. О. Н. Трубочев толкует скифское название Эксампея как ‘непригодная вода’ из др.-инд. *a* (‘не’) -*ksama* (‘пригодный’) -*paṇa* (‘вода, жидкость’)¹¹. Э. А. Грантовский и Д. С. Раевский указывают, что точно такое же толкование возможно и на иранской почве из **a-xšama-paṇa* (с обычной передачей иран. *xš* через *ξ*)¹². К. Т. Витчак объясняет Ἑξάμπαῖος из индоиран. **Yaksam pathayas* буквально ‘пути якшей’; по его мнению конечный компонент (-*παῖος*=*ὁδοί* ‘пути’) представляет скиф. ном. пл. **pāyah* от скиф. *pāy* (<**pahi*) ‘путь’, ср. скр. *pathi*- тж., мн. ч. *pathayas*, др.-перс. *paθi* ‘путь’¹³.

В связи с геродотовским толкованием скиф. Ἑξάμπαῖος – ‘священные пути’ привлекает внимание особая роль понятия ‘пути’ в мировоззрении индоиранцев. обстоятельный анализ семантического поля, объединяющего различные названия пути-дороги в Ригведе, предпринятый Е. Я. Елизаренковой, выявил множество оттенков значений для *páth-*, включая помимо реального также абстрактное, метафорическое и символическое значение. Типично, например, выражение *rtasya páth-* ‘путь вселенского закона’ (*rtā*). В гимнах Ригvedы *páth-* – это, прежде всего тот путь, который ведет к богам и по которому следуют боги – *devayana-*. Символика «пути» всесторонне обыгрывается в ведических текстах¹⁴. Достаточно значим образ ‘пути’ и в осетинских представлениях, где он соотносится с различными сферами абстрактного. Д. С. Раевский, говоря

о возможной культовой роли Эксампея как места проведения общескифского празднования, связанного с почитанием священного золота, упавшего с небес, показывает, что в соответствии со скифским логосом Геродота, Эксампей локализуется в геометрическом центре «четырёхугольной Скифии», которая в свою очередь есть отражение представления об организованной вселенной; в упорядоченном же мире, согласно архаическим представлениям, центр обладает максимумом сакральности, ибо через него проходит ось мира, кратчайший путь, связывающий землю и человека с Небом и Творцом¹⁵.

Все это говорит в поддержку целесообразности поиска объяснения названия Эксампея с учетом его объяснения Геродотом. Успешные опыты толкования приводимых Геродотом и другими античными авторами других скифских слов на основе их греческих переводов также побуждают к попытке интерпретировать Эксампей, учитывая его перевод Геродотом.

Однако ни одно из предложенных объяснений не удовлетворяет полностью объяснение Геродотом скифского названия Эксампея как ‘священных путей’ – ‘ἱραὶ ὁδοί. Собственно говоря, сложность представляет только объяснение первого компонента, поскольку отвергать этимологию К. Мюлленхофа и К. Т. Витчака для второго нет никаких оснований. Путь к решению задачи толкования первой части рассматриваемого топонима лежит через анализ возможных соответствий др.-греч. ἱραὶ в скифском и близким ему языках.

Поиск приемлемых иранских соответствий для первой части, где предполагается компонент со значением ‘священный’, побуждает к рассмотрению скифских представлений о ‘священном’. Есть еще один пассаж Геродота, где, как и в сообщении об Эксампее, речь идет о скифских святынях, а именно – о священном (ἱρόν) золоте скифских царей.

По приводимой Геродотом скифской легенде, при сыновьях первого скифского царя Таргитая на скифскую землю упали сброшенные с неба золотые предметы: плуг с ярмом, обоюдоострая секира и чаша.

При попытке старшего, а затем среднего из братьев подойти и взять упавшие с неба сокровища золото охватывает пламя. Лишь когда приблизился младший – Колаксай – пламя погасло, и он унес золото к себе. После этого старшие братья передали всю царскую власть младшему (IV, 5).

Таким образом, священное золото скифов, обладание которым определяет право на царствование, связано с огнем. Иными словами, пылающее священное золото, и царская власть (имевшая в представлениях древних сакральный характер), соотносятся с одной и той же стихией, и именно потому Колаксай может взять это золото без вреда для себя!

Отметим, что в поэме Валерия Флакка «Аргонавтика» помимо прочих вождей упоминается Колакс (=Κολαξάϊς Геродота) – предводитель отряда с инсигниями, соотносимыми с огненной стихией (огни, сверкающие молнии, золотисто-красные крылья)¹⁶. Имя Колаксия (**Xvar-xšaya* ‘Солнце-царь’) связано с солнцем, представляющим образ небесного огня¹⁷, и, таким образом, принадлежит к тому же идеосемантическому ряду.

Представления о природе царской власти отражены в термине, ее обозначающем и восходящем к базе **xša(y)*- сиять, блестеть, гореть, пылать. От этой базы в различных иранских языках образованы многочисленные термины для обозначения высших степеней социальной иерархии, напр. др.-перс. *xšayaθiya*, ав. *xšaya* ‘князь’, согд. *axšewan* ‘правитель’, парф. *axšend* ‘принц’ и т.д. В осетинском производным от *xša(y)*- является социальный термин *æxsin* ‘госпожа’¹⁸. Для других терминов, этимологически связанных с *xša(y)*-, также явственно проступает семантическое поле «огня» и солнца, напр. *æxsidaf* ‘горящая головня’, *æxsidæn* ‘горящий уголек’, ‘искра’, *æxsidgæ* ‘горящий’, ‘пламенный’, ‘пылкий’, ‘пылающий’, *æxsid* ‘заря’. В словоупотреблении встречается с глаголом *sudzyn* ‘гореть’. В иранских языках **xša(y)*- контаминируется с базой *xšaud-* ‘плавиться, быть жидким’, ав. *xšaudah* ‘водный поток’, ‘жидкость’.

Верховной богиней скифов, связанной с обрядом инвеституры (который во многом совпадает с ритуалистикой праздника космического обновления), была Табити, чье имя Дюмезиль объясняет как «Греющая», и которую он сопоставляет с божественной женой нартовского Сослана — божественной дочерью Солнца *Wacyruxs* – букв. ‘божественный свет’¹⁹. Другой возможный перевод имени Табити, предложенный Виденгреном – ‘пламенная’²⁰. «Царицей скифов» именует Гестию-Табити скифский властитель Иданфирс.

В то же время хорошо известна особая роль семантического ряда огня, света, солнца, золота в религиозных представлениях иранских народов древности²¹. В осетинской ритуальной речи эпитет *ruxs* «светлый» часто прилагается к именам святых, напр. *Roxs izædtæ* ‘светлые ангелы’, *ruxs Alardy* ‘светлый Аларды’. Имя дочери Солнца в осетинской мифологии *Wacyruxs* – букв. ‘свет *wac*’а’²².

Идеосемантический переход ‘огонь’, ‘свет’ – ‘чистота’ – ‘святость’ многообразно отражен в осетинском и других иранских языках. От основы *sudzyn* идет осет. *syhdæg* ‘чистый, святой’ при *sudzag* – ‘жгучий, горький’.

В свете вышеизложенного можно предположить, что Эксампей, в качестве места, связанного с легендой об упавшем с небес пылающем священном золоте скифов, с представлениями о сакральной природе власти скифских царей, также соотносящейся с блеском, светом, огнем,

солнцем и пр., (ср. *Yima xšaeta* – ‘Йима блистательный’), и в то же время считавшийся центром Скифии – проекции скифской мифологической картины мира вообще, вполне мог получить название, одним из компонентов которого был один из терминов для обозначения категории ‘священного’, в данном случае **xša(y)-*.

Таким образом, возможна реконструкция скифского названия Эксампея в виде **xša(y)-(a)m(a)-pāyah* – ‘священные пути’, с малопродуктивным суффиксом неопределенного значения *-ama>-m* (ср. авест. *hau-ma* – ‘Хом’ (от *hu-* ‘выжимать’), *gar-ma* ‘теплый’, *tax-ma* ‘энергичный’, осет. *wærm* < **war* ‘закрывать’).

* * *

Этимологическое объяснение названия Эксампея можно рассматривать в качестве дополнительного аргумента в пользу гипотезы о том, что Эксампей являлся важным культовым центром, связанным с легендой о «священном золоте» скифов, и где, по всей вероятности, проводился ежегодный праздник, о котором говорит Геродот. Однако какова могла быть в этой связи культовая роль легендарного котла Арианта? Что, помимо тщеславного желания увековечить свое имя, побудило скифского властителя распорядиться изготовить и **посвятить** в Эксампей этот сосуд — удивительное свидетельство высокого уровня металлургической техники скифских мастеров? Сохранились ли в исторической памяти наследников скифской традиции воспоминания об этом своего рода чуде скифских степей?

Чудесные котлы нартов

Выше уже отмечалось, что Ариантов котел (*χαλκίον*) в Эксампее сопоставлялся исследователями с некоторыми артефактами, упоминающимися в нартовских сказаниях. Артефакты эти достаточно многочисленны, а характеристики их существенны для возможной реконструкции ритуальной роли гигантского сосуда в Эксампее. В абхазской версии нартовского эпоса говорится о священном кувшине Вадзамакят, вмещавшем **шестьсот** обычных нартских кувшинов, употребляемых для воды – любопытное количественное совпадение сведений Геродота о котле Арианта, вмещавшем **шестьсот** амфор. Кувшин этот имел удивительное свойство – сколько ни черпай из него вина – оно не убывало, причем вино Вадзамакята обладало особой силой, и, выпив его, нарты становились еще более могучими²³. Название этого котла Ж. Дюмезиль соотносит с названием священной чаши Уацамонгæ осетин-

ского нартовского эпоса²⁴. В абхазском же эпосе упоминается о громадном общесемейном медном котле *Нартаа ркуаб ду* «на сто человек» в «большом нартовском доме»²⁵.

В балкарском эпосе говорится о чудесном котле, который подвешен на священной цепи в доме Алика²⁶. В другом месте описывается хранившийся в доме рода Алигатэ волшебный котел, который не надо наполнять мясом, стоит лишь залить его водой и поставить на огонь — сорока быков мясом он заполнится

И покуда в доме Алигатэ, –
В доме старшего над нартами рода, –
На святой цепи котел висит прикован,
Будет крепко племя славных нартов²⁷.

Принадлежность замечательного котла роду Алигатэ представляет особый интерес в связи функциональной характеристикой нартовских Алигатэ-Алагатэ. Характеристика чудесного котла в качестве атрибута рода, связанного с отпращиванием жреческой функции, позволяет ставить вопрос о ритуально-символической роли этого примечательного артефакта.

В осетинских текстах чудесный котел нартов также хорошо известен, хотя он не связывается непосредственно с Алагатами. В частности, упоминается замечательный *narty ag*²⁸ – ‘котел нартов’, в другом тексте – огромный котел рода Боратов – *Boraty caeddžinag*.²⁹ Однако судя по всему, в этом тексте мы очевидно сталкиваемся с подменой родового имени владельцев котла, поскольку здесь же говорится о церемониальном доме рода Боратов, который обычно связывается с Алагатами.

Еще один котел осетинских нартов носит название *aerdamongæ caeddžinag*³⁰ ‘указатель арда’. В другом тексте говорится об огромном котле, имеющем чудесное свойство – если в нем приготовить пищу, то ее хватало на семь лет. Этот котел был сокровищем нартовских предков, который был отнят у них силой, и Уастырджи с Маргузом предпринимают дальний поход, чтобы вернуть это сокровище. В варианте говорится о похищении обшитого золотом котла, хранившегося у широкой реки. В. С. Уарзиати сопоставлял мотив огромного котла у широкой реки с котлом Арианта, обращая внимание, что место нахождения котла в Эксампее локализуется в междуречье Днепра и Южного Буга (древнего Гипаниса) – двух больших рек южнорусских степей³¹.

Информация о нартовских чудесных котлах сводится к следующему:

- Котел — наследство, доставшееся от предков — хранится в церемониальном доме рода Алагатов/Алигатэ, хотя считается общей собственностью всех нартов.
- Котел чудесным образом бывает вечно полон, с чем связывается благополучие нартовского племени.
- Из-за котла происходят споры.
- Котел служит для выявления истины; название его – *Ærdamonga* – связано с одним из важнейших понятий религиозно-мифологических представлений осетин – *ard* и глаголом *amonun*, для которого предполагается религиозная специализация в древности (Дюмезиль 1990: 175).

Семиотическая характеристика котла в культурах евразийских степей

В недавних исследованиях, посвященных вопросам семиотики традиционной культуры тюркских народов, отмечается роль котла как одного из центральных предметных символов. Выводы, сделанные на основе анализа огромного фольклорного и этнографического материала, могут **быть** соотнесены с фактами осетинской традиции, принимая во внимание определенное типологическое сходство различных культурных традиций евразийских степей и установленные факты взаимодействия этих культур на протяжении длительного времени.

По мнению исследователей, «котел выступал одним из звеньев в цепи заключенных друг в друга изоморфных и изофункциональных локусов: центр родовой территории – жилище – очаг – котел. Его срединное положение могло быть описано не только пространственными, но и временными координатами. Это, в частности, проявлялось в обозначении периода самых длинных летних дней у тувинцев района Монгун-Тайги – *чалыпча тун турар*. Термин происходит от названия небольшого чугунного котла *чалыпча таш*. (...) В летнее время днем солнце сквозь дымовое отверстие светило прямо в котел. Он тем самым соотносился с летом, полднем, зенитом, точкой максимального равновесия в природе»³². Наряду с жилищем и очагом котел был важнейшим показателем освоенности пространства³³. Незыблемость, неиссякаемость «благодати», наполняющей котел, была обязательным условием изобильного быта семьи. В ней, согласно мифопоэтическим представлениям, заключались счастье (*ырыс*), успех человека³⁴. Котел использовался в гаданиях у коновязи, которая в свою очередь считалась образом «мировой оси» и в качестве ритуального символа служила цели установления связи между мирами³⁵.

Особый интерес представляет символический комплекс из мавзолея Ходжи Ахмеда Ясеви в Туркестане, являвшегося ставкой казахских ханов, который состоял из огромного, в человеческий рост котла, с прикрепленными к нему знаменами с хвостами из конских волос, олицетворявший собой объединение казахских племен. Этот котел уже сопоставлялся с медным сосудом царя Арианта в Эксампее³⁶. Отметим также туркменское предание о вожде и легендарном предке племени салыр, который имел прозвание Казан, полученное им потому, что он имел огромный котел³⁷.

Сосуд со священным напитком

В осетинских этнографических материалах можно выделить ряд информативных сведений о культово-ритуальной роли 'полного сосуда', которые могут быть рассмотрены в свете представлений о способах предметной символизации пространства и таким образом имеют непосредственное отношение к нашей теме. При этом предполагается синонимичность ритуальной роли котла, чаши и других сосудов³⁸. Известно в частности, что в некоторых осетинских святилищах от праздника до праздника, в течение года, сохранялась чаша, наполненная напитком (обычно пивом), и затем жрец по количеству жидкости или по форме пены на ее поверхности предсказывал, каковы виды на урожай, и что принесет в целом будущее для страны³⁹.

Сосуд с напитком фигурирует также в связи с основанием поселения и в строительных ритуалах. В предании об основании югоосетинского селения Къусчытæ рассказывается о том, как два брата – Туга и Кортиа в поисках места для поселения обнаружили в выбранной ими местности святилище, в стенной нише (*k'usk*) которого стояла чаша, полная пива. Туга выпил пиво и поставил чашу на место, но на второй день чаша чудесным образом оказалась снова полной. Он выпил из нее второй раз, и на третье утро в чаше снова пенилось пиво. На сей раз другой брат заявил о своих претензиях на право выпить из чаши, но Туга настоял на том, чтобы и в третий раз выпить пиво из чудесной чаши. На четвертый день чаша больше не наполнилась. На этом месте было основано селение⁴⁰.

В Южной Осетии при выборе места для постройки дома на участке предполагаемого строительства зарывали глиняный кувшин с налитым в него до половины молоком. По прошествии месяца проверяли уровень жидкости в кувшине; если он понижался, то место считалось неблагоприятным для строительства, если же объем жидкости увеличивался, место считалось счастливым⁴¹. Сходные гадания были известны у восточных славян⁴².

Хранители чудесного котла

В связи с ролью Эксампея в качестве главного культового центра Скифии и местонахождения котла Арианта как одной из скифских святынь особый интерес представляет племенное деление скифов.

Д. С. Раевский отмечает, что по Геродоту Эксампей находился на территории скифских «племен» ализонов (алазонов) (Ἀλιζῶνες / Ἀλαζόνες) и каллипидов, которых он соотносит с первой дюмезилевской социальной функцией и считает племенами «жрецов»⁴³. О. Н. Трубачев считает, что имя ализонов (алазонов) было дано причерноморскими индоариями своим ближайшим иноплеменным соседям и означает «другой род»: инд. **ali-jana*⁴⁴. Однако Э. А. Грантовский и Д. С. Раевский справедливо указывают на возможность иранского толкования этого этнонима, допуская здесь компоненты *zana*, прилагавшиеся к семейно-родовым группам, племени, народу, и *ala-*, *ali* < *arya-*. При этом отмечаются трудности интерпретации имени ализонов/алазонов в связи с вероятностью искажения имени передачей -ζόνες для *zana/jana* из-за уподобления Ἀλιζῶνες / Ἀλαζόνες малоазийскому этнониму Ἀλιζῶνες⁴⁵.

Между тем название и предполагаемая функциональная характеристика ализонов побуждают нас сопоставить их с Алагатами (*Alagatae*) осетинского нартовского эпоса. Алагаты уверенно определяются в качестве носителей первой функции: в «Большом Доме» Алагатов совершались различного рода ритуальные и культовые действия, проводились все общественные собрания и пиршества нартов, включая пиры, носившие название *afædzy æmbyrd*, *cyty kwuyvd* ‘годовое собрание, пир славы’, «воскрешающие в памяти аналогичные победные пиры скифов, о которых сообщал Геродот (IV, 66)»⁴⁶.

Название рода Алагатов связано с именем родоначальника – Алага, которое восходит к древнеиранскому **āryaka* < **arya* ‘арий’. Закрепление за кастой жрецов Алагатов этого названия может быть объяснено в свете определения *ārya* в древнеиндийских текстах как религиозного деятеля – ‘приносящий жертвы’, ‘тот, кто выжимает или приготавливает сому’, ‘тот, кто воспевает или восхваляет богов’⁴⁷. Название нартовского рода Алагатов находит соответствия в других национальных версиях нартовских сказаний ряда кавказских народов – Алигатэ балкарского эпоса, Аледжхер (Алиджевы) адыгского, Аликановы – сванского. В то же время в осетинских текстах известно родовое имя *Alytæ*, первый компонент которого Г. Бейли связывает с *Alæ-* в *Alægatae*⁴⁸. В свою очередь этимон имени *Alytæ* должен был иметь форму **āryata*, которая находит соответствие в сарматском этнониме *Areatas*, которое Я. Харматта объясняет из **ary* ‘арий’⁴⁹.

Архаичная трифункциональная схема социального устройства вплоть до середины XIX столетия сохранялась не только в нартовских сказаниях осетин, но и в их общественной жизни. В Алагирском ущелье – своего рода заповеднике осетинской старины, – бережно передавалась из поколения в поколение легенда о происхождении от мифического этнарха осетин Ос-Багатара, от трех сыновей которого вели свою генеалогию три колена алагирских узданских родов – Къусагонтæ, Цæразонтæ и Сидæмонтæ. Традиция отводила каждому из этих колен определенную функциональную роль – Къусагонтæ вершили суд и олицетворяли жреческую функцию, Цæразонтæ считались непревзойденными воинами, а Сидæмонтæ отличались в полном соответствии с древней схемой многочисленностью и зажиточностью.

Предание рассказывает, что когда сыновья Ос-Багатара разделили отцовское наследство, то Кусаг(он)у (предку колена Къусагонтæ) достался котел, имевший, подобно нартовским котлам, чудесное свойство – содержимое его никогда не убывало. Этот древний котел хранился в святилище Мигъдау – главном культовом центре колена Къусагонтæ. Он помещался в специальной постройке при святилище – *Dzagdaræn*⁵⁰ (от *dzag* ‘полный’ и *daræn* ‘хранилище’). В других версиях предания о наследстве Ос-Багатара в качестве доли Кусагона фигурирует золотая чаша или золотой шар; подчеркивается, что доставшийся Кусагону предмет символизировал славу; при этом колена Къусагонтæ связывается с первой социальной функцией по Дюмезилю⁵¹.

В связи с социально-функциональной характеристикой колена Къусагонтæ исследователи обращают внимание на его особую роль в традиционной системе судопроизводства у осетин: в Северной Осетии «верховный» суд Алагирского ущелья – Мадизæн находился в кусагоновском селении Дагом, и решения этого суда были непререкаемы; высшей судебной инстанцией коллегия «кусагонов» была и у южных осетин⁵².

Котлы в святилищах. Ритуальная функция котлов

Собственно говоря, нахождение котла при святилище и особо благоговейное отношение к этому предмету не является специфической особенностью культового комплекса Мигъдау. Огромные котлы, употреблявшиеся для приготовления пива у осетин, неоднократно сопоставлялись с котлом Арианта⁵³. Котлы эти использовались в традиционном быту осетин вплоть до недавнего времени, и с ними был связан обширный круг представлений. В. Б. Пфаф писал: «Пиво варится в больших медных

котлах, которые имеются при каждом значительном дзуаре, в особо для того устроенных балаганах. (...) Пивные котлы больших дзуаров, например, в Дзвгис-дзуар или Рекоме – огромных размеров и иногда имеют надписи на грузинском языке. Подобные котлы – подарки грузинских претендентов на престол, заискивающих помощи у горцев»⁵⁴. Любопытно, что «претенденты на престол» жертвовали в осетинские святилища именно котлы, как бы памятуя о посвящении огромного котла Ариантом в главное скифское святилище.

Для характеристики осетинских представлений о связи пивоваренных котлов с категорией сакрального приведем занимательный комментарий этнографа Г. Кокиева: «Осетины считали пивоваренные котлы священными. Всякого рода оскорбления котлов, по убеждению осетин, не оставались безнаказанными. И в подтверждение своего убеждения осетины селения Даргавс мне рассказали следующий случай. У Мамсуровых был двухэтажный дом. В нижнем этаже помещался скот и тут же в особом отделении стоял фамильный пивоваренный котел. Мамсуровы женили сына, и молодую пару определили в комнату, расположенную над самым котлом. У молодых не было детей. Родители были в большом огорчении. Пошли к местному знахарю. Тот, выслушав стариков, сказал, что за непроявленное уважение к священному фамильному котлу молодые наказаны бесплодием. “Надо, сказал знахарь, перевести молодых в другую комнату, а **котлу принесите жертву** (выделено нами – К. К.)”. Молодых перевели в комнату стариков, а стариков – в комнату молодых, и у молодых пошло потомство»⁵⁵.

Преданий, связанных с древними котлами, в Осетии довольно много, однако все же наиболее примечательна легенда о чудесном котле «жрецов и судей» Къусагонтæ, которая буквально в деталях напоминает мотив нартовского котла, который также хранил род, связываемый с религиозно-правовой функцией.

Ærdamongæ cæddžinag – ‘указатель истины’

Одно из названий нартовских котлов содержит достаточно существенное указание на идеологические представления, которые обусловили особую значимость мотива котла в осетинской — и ей предшествующей — традиции.

Внимание привлекает, в частности, *Ærdamongæ cæddžinag*, букв. – ‘котел – указатель истины’. При правдивом повествовании о выдающихся подвигах нартовских героев в присутствии этого котла он закипал без огня, свидетельствуя об истинности рассказанного. Из-за чудесного котла

– общего сокровища нартов – между ними происходили ссоры, и наконец было решено, что он «достанется тому, кто тремя словами заставит закипеть в нем воду»⁵⁶. Ю. С. Гаглойти обратил внимание на сходные мотивы в абхазских и балкарских сказаниях о нартах⁵⁷. Попутно отметим, что данный мотив встречает параллель в ирландском эпическом повествовании о путешествии Кормака в Иной мир, где свинья в котле не могла свариться, «пока не будет сказана правда на каждую четверть ее». В том же сказании фигурирует золотая чаша, распадающаяся на три части, если сказать три слова лжи, и вновь становящаяся целой, если сказать три слова правды⁵⁸. Золотая чаша Кормака уже соотносилась В. И. Абаевым с мотивом чудесной чаши в нартовских сказаниях осетин⁵⁹.

Котел *Erdamongæ cæddžinag* по своему назначению схож с чашей *Wacamongæ / Nartamongæ / Amongæ*, которой в осетинских нартовских сказаниях принадлежит столь значимое место. Здесь следует отметить сходные характеристики этих двух предметов во многих текстах. Иногда *Erdamongæ* – это «чаша», честь питья из которой предоставлялась за особые отличия, что напоминает сообщение Геродота (IV; 66) о бытовавшем у скифов обычае чествовать отличившихся воинов кубком (κύλικος) вина на специальном празднестве, на что указал еще В. Ф. Миллер⁶⁰. В связи с парностью этих двух предметов было бы можно указать, что и Геродот говорит не только о кубках, из которых пили отличившиеся скифы, но также о кратере с вином, который приготавлил «номарх», подобно тому, как в Нартиаде говорится об огромном котле, из которого, по видимому, черпали напиток, и чаше, из которой его пили герои.

Хранился знаменитый котел нартов в церемониальном доме *Erdamongæ xædzar* ‘Дом Аердамонгæ’, который в других текстах именуется *Narty styr xædzar* ‘Большой дом нартов’, *Ælægaty dyndžyr xædzar* ‘Большой дом Алагатов’. Этот дом под сходным названием фигурирует и в других национальных версиях эпоса. В адыгских текстах дом рода *Алэджхер* (Алиговых) или дом Алэджа описывается как «белый и длинный»⁶¹. Ю. А. Дзиццойти эту характеристику связывает с ролью белого цвета в цветосимволизме древних индоиранцев, где он «соответствует именно первой функции, представителями которой в эпосе являются Алагата»⁶².

В жизни нартовского общества роль дома Алагатов представляется весьма заметной. Здесь происходят пиршества нартов, здесь устраивается церемониальное питье из чаши *Amongæ*, здесь нарты собираются для разрешения всех важных дел и споров, здесь воздаются почести самым смелым и великодушным нартам; наконец здесь совершается предписываемое древним обычаем умерщвление стариков⁶³. Короче говоря, назначе-

ние дома Алагатов-Алаговых связано в первую очередь с деятельностью, относящейся к сфере первой функции (религиозные ритуалы, судебные процедуры, принятие важнейших решений и пр.). К этой функциональной сфере принадлежат и чудесные сосуды – котел *Ærdamongæ cæddžinag* и чаша *Was-* или *Nart-Amongæ*.

Ард

Термин *ard*, входящий в название *ærdamongæ*, в осетинском связывается с понятием ‘клятвы’, ‘присяги’. Выражение *ard hæryn* ‘клясться’, при *hæryn* ‘есть’, часто понимается как ‘есть клятву’, имея в виду реальные действия при обряде присяги, когда поедается предмет, которым клянутся⁶⁴. Однако отсутствие употребления слова *hæryn* с другими терминами для клятвы (*somy*, *wasxæ*) в осетинском говорит в пользу предположения о связи *hæryn* в сочетании *ard hæryn* с омонимичной иранской базой **xvar-* ‘клясться’, и.-е. **swer-*, англ. *swear*, нем. *schwören*⁶⁵. *Ard hæryn* в отличие от *somy kæryn* ‘клясться’ имеет более торжественное звучание⁶⁶; клятва *somy* не сопровождалась особым церемониалом.

В прошлом значение присяги в традиционной системе судопроизводства осетин было огромно. «В юридической жизни осетин присяга – ард – занимает одно из самых видных мест в ряду тех действий, совокупность которых составляет собственно обычное право осетин»⁶⁷ – писал в начале 70-х годов XIX века известный талантливый и деятельный собиратель и исследователь этнографии и фольклора осетин Джантемир Шанев, который, будучи еще студентом юридического факультета Одесского университета, посвятил этому институту традиционного права осетин специальный этнографический очерк.

Осетины прибегали к присяге в юридической практике, когда при недостатке улик невиновность ответчика или обвиняемого подлежала сомнению, с тем чтобы дать «ему в руки средство судебной защиты, средство оправдания на суде, которое по святости присяги в народном сознании, вместе с тем, косвенно, служило средством разоблачения истины»⁶⁸. Процедура принятия присяги имела различные формы в зависимости от вида преступления и степени его тяжести⁶⁹. Так, «присяга землей» давалась в исключительно важных случаях и по вопросам не только земельного характера; нарушивший таковую, как и его род, нес несмываемый позор. Нарушившие клятву землей – *zæxxæjard* – не имели права устраивать *ziw* ‘помочь’⁷⁰. Это обстоятельство представляется существенным, учитывая ритуальный характер *ziw* (работа в воскресенье и понедельник, т. е. дни, когда работа в своем хозяйстве запрещалась, ритуальное пиршество

при завершении работ и т. д.), возможно, это связано с представлением о ритуальной нечистоте клятвopреступника. Человек, которого подозревали в лжеприсяжничестве, терял в глазах общества всякое уважение. Осетины испытывали перед нарушением клятвы мистический ужас, что объясняется не только этическими нормами, представлениями о морали и нравственности в традиционной культуре осетин. Ложная присяга – *mængard* – по убеждению осетин навлекала страшную кару со стороны высших сил, причем не только на него; кара могла пасть и на тех, кто просто состоял в контакте с клятвopреступником. Это обстоятельство подкрепляет мнение Д. С. Раевского о том, что в Скифии ложная клятва царскими священными огнями (Геродот, IV, 68) сурово каралась, ибо она не только влекла болезнь царя, но ставила под угрозу благополучие всего общества⁷¹.

Другой формой присяги была клятва у святилища (дзуар), при которой подозреваемый в сопровождении соприсяжников, присягоприимца и свидетелей после недельного ритуального очищения отправлялся к дзуару, облаченный в белую одежду, с обнаженной головой и держа в руке палочку, простертую в направлении дзуара, произносил клятву именем святого. После этого присягоприимец бросал палочку к дзуару, и все присутствующие спешно покидали место принесения присяги и расходились по домам. После этого из опасения, что ложная присяга может навлечь кару со стороны святого, долгое время, по крайней мере две недели, люди избегали встречаться с присягоприимцем, а он сам укрывался в уединенном месте, не возвращаясь домой в продолжении двух или более недель. Упомянутые соприсяжники принимали участие в процедуре присяги по решению третейского суда в особо важных случаях. Они назначались из числа родственников присягоприимца, как правило, это были лица, имевшие репутацию честных и уважаемых людей⁷². М. М. Ковалевский приводит старинный осетинский правовой термин для обозначения этих соприсяжников или поручителей – *ærdamongæ*⁷³. Имя нартовского котла находит полную аналогию в этом правовом термине, что служит дополнительным разъяснением роли котла из Большого Дома нартов.

Зафиксированные в осетинской фразеологии формулы проклятий *ard baxæræg wæ makwy racæwæd* ‘чтоб от вас никогда не вышел клятвopрисяжник’ и *ard xæruny karmæ wæ mači fæcæræd*⁷⁴ ‘чтоб никто из вас не дожил до возраста клятвopрисяжника’ указывают на существование в прошлом возрастного ценза для приобретения права присяги, и на особую значимость права присяги для социального статуса личности.

С понятием *ard* связана не только судебная присяга, но и ‘клятва’ в других ее формах, таких как военная присяга, клятвенный договор о прекращении кровной мести или о побратимстве и т.д. Во всех этих случаях

клятва связывалась с понятием *ard*, а ритуал этих клятв, при разнообразии вариантов, включал ряд стереотипизированных действий, восходящих к глубокой древности. Ж. Дюмезиль отмечает: «Обряды принесения клятвы у скифов и осетин настолько похожи, насколько позволяет интервал во времени и различие цивилизаций»⁷⁵. Скифский обряд клятвы Геродот описывает следующим образом: «Клятвенный договор с тем, с кем они его заключают, скифы совершают следующим образом: они наливают в большой глиняный килик вино, смешивают его с кровью тех, кто произносит взаимные клятвы, и, уколов шилом, или сделав небольшой надрез на теле ножом, затем погружают в килик акинак, стрелы, двойную секиру и дротик. Сделав это, они долго молятся, и затем выпивают [вино] – и сами те, кто приносит клятвы, и самые достойные из сопровождающих» (IV, 70). Лукиан описывает несколько упрощенный вариант клятвы при обряде побратимства, при котором в чаше только кровь обоих братующихся и прежде чем выпить, каждый из них окунает в нее острие своего меча (Токсарид, XXXVII). Клятвенный ритуал при побратимстве у осетин обнаруживает удивительное сходство с ритуалом клятвы, засвидетельствованным у скифов. «У осетин обряд братания следующий: наполняют чашу водкой или вином, бросают туда монету и пьют каждый по три раза, клянясь друг другу в верности. Клятвы например такие: «Пусть это станет для меня ядом! Пусть эти деньги обратятся против меня, если я не буду тебя любить, как брата!» или «Клянусь в верности этим серебром, этим золотом...» и таким образом, деньги считаются у осетин чем-то священным, имеющим силу карать». После принесения обета, говорит Г. Шанев, монета остается у младшего из двух побратимов. Таким образом, эти два ритуала аналогичны. Только с течением столетий перестала литься кровь, и металлические свидетельства клятвы несколько изменились: в кубки уже не погружают оружие, которое боялись разгневать, теперь это монеты. Знамение времени...»⁷⁶.

Однако и в Осетии еще в недавнем прошлом оружие фигурировало в ритуале клятвы, причем не только в связи с побратимством. В. С. Толстой рассказывает, что для заключения клятвенного договора о побратимстве в старину совершался следующий ритуал: «Два воина отправлялись к Рекому, из каждого колчана вынимали по стреле, перемешивали их, одну переламывали пополам и оба куска оставляли в стенах Рекома. Это обязывало с самоотверженностью оборонять друг друга в бою, а в случае гибели одного побратима, другой должен вынести тело из сражения и похоронить его»⁷⁷. По данным Е. Бараковой, при совершении обряда примирения кровников – тоже своего рода клятвенном договоре – кровники приходили к святилищу Мигьдау, где переламывали попо-

лам стрелы и оставляли их в святилище в качестве знака или залога примирения⁷⁸.

Символику стрел в этом обряде можно пытаться истолковать в свете драматического сюжета о гибели Ахсара и Ахсартага в сказании о золотом яблоке нартов. Призвав в свидетели высшие силы, т.е. апеллируя к *ard*, один из близнецов пускает в небо стрелу, которая, поднявшись к небу и вернувшись обратно, и должна свершить суд⁷⁹.

Стрела в мифопоэтических представлениях иранской традиции

Д. С. Раевский, комментируя эпизод с «дарами» скифов Дарию (Геродот IV, 127 и 131-132), где среди «даров» фигурируют пять стрел, указывает на широкое распространение ритуалов с использованием стрел для выражения идеи моделирования пространственной структуры в ряде архаических традиций. Смысл этих ритуалов, включавших пускание стрел царем по четырем сторонам света, «определялся конкретной задачей: требовалось выразить не только структуру пространства, но и идею его абсолютной со всех сторон защищенности»⁸⁰. Имеются многочисленные указания на роль стрел в связи с обрядами оградительной магии, где они опять-таки выступают как аллегорические средства выражения идеи структурирования и обозначения защищенного пространства⁸¹.

По мнению А. К. Акишева, гадальные палочки – *færsæn fat* (букв. ‘гадальная стрела’), употреблявшиеся осетинскими прорицателями *dæsnytæ* (в комплекте по четыре штуки), могли быть связаны с тем же кругом космологических представлений⁸².

В иранской традиции концепция структурированного пространства тесно связана с понятием арты. И в связи с артой в Авесте встречаем мотив стрелы: по Ясне 3164, стрела символизирует огонь Ахурамазды, зажженный Артой. С Артой стрела соотносится в Яштах 13, 99; 196 83-85⁸³. Стрела выступает в качестве орудия Арты у Кави-Виштаспа⁸⁴. Митра – хранитель договора – «вводит» арту стрелой⁸⁵. Античная традиция (Геродот IV, 36; Ликург 86 и др.) сохранила миф (возможно скифского происхождения) о гиперборее (или скифе) Абарисе, который избавил мир от страшной чумы и странствовал «со стрелой в руке»⁸⁶. Стрела Абариса в контексте совершенного им подвига вполне соотносится с ролью стрелы в качестве атрибута арты.

Предметной символикой стрелы как орудия арты, по-видимому, объясняется роль лука и стрел в качестве инвеститурных атрибутов и соотнесении этого оружия с представлением о сакральной природе цар-

ской власти у народов индоиранского круга⁸⁷. Ср. сообщение Помпония Мелы о царских скифах: «басилиды ведут свое происхождение от Геркулеса и Ехидны, нравы у них царственные, оружием служат только стрелы» («Землеописание» II, 9)⁸⁸.

О семантике осет. *ard*

Осетинская фразеология дает богатый материал для достаточно четкого определения семантики *ard* в осетинском и вне поля ‘клятвы’ в современном понимании. С одной стороны, *ard* можно толковать в связи с морально-этическими воззрениями: слово *ænæard*⁸⁹ ‘бесчестный [человек]’ (букв. ‘лишенный арда’) стоит в синонимическом ряду с *fydæhdaw* ‘[человек] дурного поведения’ (ср. скифское личное имя с противоположным значением Арδαудахос⁹⁰), *ænæwwænk* ‘ненадежный’⁹¹. В то же время *ard*, в формулах *xwusawu ard*, *zæxxy ard*, *adæmy ard* выступает как некое качество, присущее субъекту. В выражениях типа *ard dæ bajjæfæt* ‘ард тебя да настигнет’, *ard dæ fædyl æftyd fæwæd* – ‘ард тебя да преследует’; *xwusawu ard dyl æftyd fæwæd*; *ard dæ k'onajy bacyd*; *ard dæ xædzary*; *ard dæ fænyčy*, слово *ard* понимается как ‘проклятие’ или ‘грозная магическая сила’⁹².

Здесь достаточно общее понятие «магической силы» соотносится с тем значением, которое вкладывалось в древнеиранское *arta-*, др.-инд. *rta-*, имея в виду именно представление о ‘правде, порядке и вселенском законе’, с которыми связывается нормальное положение вещей, и нарушение которых грозит карой со стороны высших сил; эта кара также связывается с *ard*. Связь *ard* в этом понимании с ‘клятвой’, ‘договором’, ‘истиной’, ‘правдой’ определяется тем, что они считались реализацией мирового порядка⁹³. Нарушение клятвы, ‘ложь’ как ‘не правда’ вели к нарушению этого порядка; в Авесте отлет хварны от солгавшего Йимы связан с разрушением гармонии, воцарением хаоса и т. п.⁹⁴ В ирландских сказаниях волшебная чаша Кормака распадается на три части, если произнести над ней три слова лжи, но если затем сказать над ней три слова правды, части вновь соединятся, и чаша станет, как была прежде⁹⁵.

Как показывают новейшие исследования, в архаических представлениях ‘клятва’, ‘проклятие’, ‘истина’, ‘договор’ принадлежат к единому семантическому комплексу. Как вариант такого комплекса можно рассматривать круг понятий, которые покрываются термином ард/арта/рита.

Случаи энантиосемии, когда одно и то же слово связывается с двумя различными семантическими зонами, не пересекающимися в современном сознании, встречаются довольно часто. Ср. англ. *swear* или русск.

клясть, клясться. В одних контекстах посредством таких слов обозначаемый акт оценивается как ‘проклятие, сквернословие, ругань’, в других – как ‘сакральный акт клятвы, присяги’, как ‘торжественное обязательство осуществить действием то, что было сформулировано в словесной или какой-либо иной знаковой форме’.

Однако рассматривать эти слова с полярно противоположными значениями в качестве омонимов нельзя. Связь этих значений в архаическом сознании была самой прямой, непосредственной и естественной, и должна рассматриваться как исходно заданная. Истоки ‘ритуала-клятвы’ связаны с заложенным в поведенческой программе биологических видов инстинктом защиты своего ‘жизненного пространства’. ‘Клятва’ является вербальной версией ‘ритуала’ в биологическом смысле. При этом характерной чертой ритуальных актов является их одновременная направленность к ‘своему’ и ‘чужому’ адресатам, что определяет положительную или отрицательную интерпретацию ритуального акта. В ритуальном мышлении подобные значения сосуществуют неразрывно. На лингвистическом уровне реконструируется связь «клятвы» с понятием ‘огражденного пространства’, что объясняется представлениями о границе, преграде, запрете. Ритуальное мышление, подразделяя пространство на свое, чужое и нейтральное, связывает клятву одновременно с центром и границей своей территории. В то же время для ритуального мышления характерно единство образа пространства и времени. Материальные символы, маркирующие мировое пространство, символизируют одновременно как пространство этого мира, так и время событий, протекающих в этом пространстве, особенно – ‘круг событий’⁹⁶.

* * *

Итак, священный котел в древних представлениях в качестве материального символа был связан с порядком, стабильностью, воплощал идею изобилия, являвшегося следствием космического порядка. Приведем определение, относящееся к древнеиндийской традиции, но вполне применимое также и к древнеиранской – скифской: «По ведийским мифологическим представлениям идеальному космосу соответствует такое состояние ведийского микромира, которое характеризуется наличием максимума благ самой различной природы – от поэтического вдохновения и полной безопасности от врагов до стад скота и других богатств (храброго войска, многочисленного потомства, большого урожая и т.д.) (...) элементарный космогонический акт (...) влечет за собой именно такого рода преобразования на уровне жизни ведийского человека»⁹⁷.

Архаические мифопоэтические представления о пространстве-времени определяли космос в оппозиции хаосу как конечный континуум, причем конечность его определяется его структурной природой. Преодоление временной конечности космоса связывалось с цикличностью, и осуществлялось через ритуал, воспроизводивший или моделировавший акт первоначального творения. Структурирование пространства осуществлялось посредством ритуалов и использования набора предметных символов, маркировавших центр и стороны света. Для структурирования использовались различные элементы, входившие в многократно дублирующие друг друга системы символических классификаций, проецирующиеся на социум и мироздание.

Котел в мифопоэтических представлениях, актуализировавшихся в ритуале, соотносился с центром и являл собой образ освоенного пространства. Котел/сосуд с ритуальным напитком в скифском/осетинском ритуале выступает как одно из средств моделирования мира и соотносится с понятием *арта/ард* 'космический порядок', 'гармония'⁹⁸.

Огромный котел, изготовленный по велению скифского царя из наконечников стрел и призванный воплощать космический порядок, стабильность и процветание, может быть представлен как воплощение или образ арты, символика которой подчеркнута материалом – наконечники стрел – послужившим для изготовления котла. А. К. Акишев, рассматривая ритуально-символическую роль стрелы в индоиранских, славянских и тюркских космогонических представлениях, считает котел Арианта, отлитый из наконечников стрел и установленный в священном центре Скифии, сакральной космограммой⁹⁹. В связи с космологической символикой котла привлекает внимание осетинская новогодняя обрядовая песня, в которой картина идеального благополучия дома изображается следующим образом:

Уомæ уæларвæй сæдсигон рæхисуагъд	Там с небес стозвенная цепь спущена
Уой уæле мин цуппаргъосуг агæ'вард	На ней котел о четырех ушках подвешен
Уой хурфи мин борæ нæлфус фусæвгарст,	В нем зарезанный баран "борæ нæлфыс"
Уой буни мин саги сиуаёй цирен арт ¹⁰⁰	Под ним пылает костер из оленьих рогов

Привлекает внимание описание чаши Ацамонгæ как «четырёхушковой»: *Alægatae raxastoj æmbyrdmæ cypparqusyg nomdzyd Wacamongæ*¹⁰¹ «Алагаты вынесли к собранию славную четырёхушковую Уацамонгу, и в другом тексте — «большой четырёхушковый амонге»¹⁰². Есть также упоминание четырёхугольной Ацамонга¹⁰³. Эта характеристика могла быть мотивирована древними космологическими образами пространства с вы-

делением четырех сторон света и указывать на соотнесенность объекта с мирозданием: в Ригведе (10, 58, 3) круг земли зовется *čaturbhrsti* ‘четыреугольный’ и *čatursrngo* ‘четырёхрогий’. Сходные характеристики земного и небесного миров представлены также в Авесте, где небо имеет эпитет *čatruḡoša* ‘четырёхухое’, оно и округлое и квадратное¹⁰⁴.

Особое значение могло придаваться тому, что материал для изготовления котла был собран со всего скифского народа, т. е. в складчину, что должно было увеличить магическое воздействие изготовленного таким образом ритуального символа. А. К. Байбурин, рассматривая ритуальную символику мотива *с о б и р а н и я*, считает, что она продиктована стремлением представить общество в критический момент в наиболее полном виде. При этом «область "своего" как бы сгущается, уплотняется, т.е. приобретает те качества, которые необходимо распространить на остальной мир»¹⁰⁵. В осетинской традиции для приготовления ритуального пива, предназначенного для особо важных праздников, практиковался сбор ячменя с каждой семьи селения способом *k'usbar* – ‘складчина’, чему придавалось, по видимому, особое значение: собранное со всех членов общины зерно должно было многократно умножить ритуальную ценность (значимость) жертвенного напитка и, соответственно, воздействие праздничных обрядов¹⁰⁶.

Уместно сопоставление котла Арианта, отлитого из наконечников стрел, с преданием об осетинском котле, изготовленном из монет¹⁰⁷, подобно тому как на смену стрелам в ритуале клятвы пришло использование серебряных монет. Укажем также на приводимую Плутархом притчу о скифском царе Скилуре, который перед кончиной собрал всех своих многочисленных сыновей и, раздав каждому по стреле, предложил переломить древко, что они и сделали без труда. Тогда Скилур велел сложить все 80 стрел вместе. Переломить их оказалось невозможно. «Если вы будете держаться вместе, как эти стрелы, – сказал царь, – вы будете сильны и непобедимы, но если же не будет прочного союза между вами – вас легко победить»¹⁰⁸.

Отражением связанных со священным скифским котлом представлений в нартовском эпосе можно считать котел *Ardamongaë*. Связь образа неизбежного магического изобилия, являющегося «следствием» арты, и идеи взаимной соотнесенности клятвы с ‘мировым порядком’ отражена в осетинских преданиях о волшебных вечно полных котлах или других сосудах в святилищах, где приносились клятвы, залогом нерушимости которых были стрелы как символ ‘божественного арда’, оберегающего договор и карающего клятвопреступника.

ПРИМЕЧАНИЯ:

¹ Перевод текста Геродота приводится по изд.: ДОВАТУР А. И., КАЛЛИСТОВ Д. П., ШИШОВ И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота: Тексты, перевод, комментарий. М. 1982.

² KIESLING M. Exampaios // RE, Bd. VI. Col.1 551.

³ ЖЕБЕЛЕВ С. А. Северное Причерноморье. М.Л. 1958. СС. 317, 339.

⁴ ГРАКОВ Б. Н. Легенда о скифском царе Арианте (Геродот, кн. IV, гл. 81) // История, археология и этнография Средней Азии. М. 1968. С. 102, 112.

⁵ ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Осетинский эпос и мифология. М. 1976. С. 47.

⁶ РАЕВСКИЙ Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен: Опыт реконструкции скифской мифологии. М. 1977. С. 114.

⁷ РАЕВСКИЙ Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. С. 114.

⁸ МИЛЛЕР Вс. Осетинские этюды. М. 1887. Т. III. С. 132.

⁹ MÜLLENHOFF K. Über die Herkunft und Sprache der pontischen Skythen und Sarmaten // MBWA. 1866. S. 554; Deutsche Altertumskunde. Berlin. 1893. Bd. III. S. 105.

¹⁰ VASMER M. Schriften zur slavischen Altertumskunde und Namenkunde / Hrsg. von H. Bräuer. Berlin. 1971. Bd. I. S. 116.

¹¹ ТРУБАЧЕВ О. Н. Лингвистическая периферия древнейшего славянства. Индоарийцы в Северном Причерноморье // ВЯ. 1977. № 6. С. 19.

¹² ГРАНТОВСКИЙ Э. А., РАЕВСКИЙ Д. С. Об ираноязычном и «индоарийском» населении Северного Причерноморья в античную эпоху // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья: Лингвистика, история, археология. М. 1984. С. 57.

¹³ ВИТЧАК К.Т. Скифский язык: Опыт описания // ВЯ № 5 1992. С. 58.

¹⁴ ЕЛИЗАРЕНКОВА Т. Я. Слова и вещи в Ригведе. М. 1999. СС. 72, след.

¹⁵ РАЕВСКИЙ Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. С. 114.

¹⁶ ГРАНТОВСКИЙ Э.А. Индо-иранские касты у скифов. М. 1960. С. 6.

¹⁷ АБАЕВ В. И. Осетинский язык и фольклор. Т. I. М.-Л. 1949. С. 243.

¹⁸ АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. С. 233-236.

¹⁹ ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Скифы и нарты. Сокр. пер. с фр. М. 1990. С. 98-116.

²⁰ РАЕВСКИЙ Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. С. 92.

²¹ См. РАЕВСКИЙ Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. С. 91, 92.

²² АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. 2. С. 436.

²³ ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Скифы и нарты. М. 1990. С.179-181.

²⁴ Там же. С. 180-181.

²⁵ ИНАЛ-ИПА Ш. Д. Памятники абхазского фольклора. Нарты, Ацаны (сборник статей и материалов). Сухуми. 1977. С. 48.

-
- ²⁶ Дебет, 92.
- ²⁷ Карачаево-балкарский фольклор. Нальчик. 1983. С. 427.
- ²⁸ Кайтмазов СМОМПК
- ²⁹ Ирон адамон сфæлдыстад. Т. I. Ф. 97.
- ³⁰ Там же. Ф. 241-242.
- ³¹ УАРЗИАТИ В. С. Из истории скифо-сакского наследия // Дарьял. 1995. № 4. С.172.
- ³² Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск. 1988. С. 139.
- ³³ Там же. С. 140.
- ³⁴ Там же. С. 144.
- ³⁵ Там же. С. 141-142.
- ³⁶ ГАЛИЕВ А. А. Традиционное мировоззрение казахов. Алматы. 1987. С. 78.
- ³⁷ ГУНДОГДЫЕВ О. Великие полководцы средневековья в истории туркмен. Ашгабад. 1996. С. 29.
- ³⁸ См.: РАЕВСКИЙ Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. С. 76.
- ³⁹ БАРАХЪТЫ Е. Нæ фыдæлты бынтæ // Мах дуг. 1992. № 9. Ф. 115.
- ⁴⁰ Ирон адамон аргъæуттæ. Т. III. Цхинвал. 1962. Ф. 119-120.
- ⁴¹ ПЧЕЛИНА Е. Дом и усадьба нагорной полосы Юго-Осетии // Ученые записки ИЭНКНВ РАНИОН. Т. II. М. 1930. С. 10.
- ⁴² БАЙБУРИН А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л. 1983.
- ⁴³ РАЕВСКИЙ Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен: Опыт реконструкции скифской мифологии. М. 1977. С. 156, след.
- ⁴⁴ ТРУБАЧЕВ О. Н. «Старая Скифия» (Ἀρχαία Σκυθία) Геродота (IV, 99) и славяне. Лингвистический аспект // ВЯ. 1979. № 4. С. 36, след.
- ⁴⁵ ГРАНТОВСКИЙ Э. А., РАЕВСКИЙ Д. С. Об ираноязычном и «индоарийском» населении Северного Причерноморья в античную эпоху // Этногенез народов Балкан и Северного Причерноморья: Лингвистика, история, археология. М. 1984. С. 56-57.
- ⁴⁶ ГАГЛОЙТИ Ю. С. Трехфункциональное деление в этнической культуре осетин // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе. 1989. С. 14.
- ⁴⁷ ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Скифы и нарты. М. 1986. С. 177. ДЗИЦЦОЙТЫ Ю. А. Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ. 1992. СС. 11.
- ⁴⁸ BAILEY H.W. Ossetic (Nartæ) // Traditions of Heroic and Epic Poetry. L. 1980. P. 241.
- ⁴⁹ ДЗИЦЦОЙТЫ Ю. А. Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ. 1992. СС. 22. НАРМАТТА J. Studies in the History and Language of the Sarmatians. Szeged. 1970. P. 77.
- ⁵⁰ БАРАХЪТЫ Е. Нæ фыдæлты бынтæ // Мах дуг. №5. 1992. Ф. 113.

⁵¹ В. И. Абаев пишет, что «распределение сокровищ между тремя братьями отвечает трем социальным функциям в понимании Дюмезиля (...): шар («держава») символизирует верховную власть, меч – военную активность, ткань – богатство». «Фамильное имя *K'usægon* в самом народе толкуется как производное от *k'us* 'чаша': согласно этногенетической легенде, родоначальнику этой фамилии отец оставил в наследство чашу, от чего он и получил имя *K'usæg*. На этот раз народная этимология оказалась, по видимому, на правильном пути. Согласно известной теории Ж. Дюмезиля, чаша в мифологии и фольклоре индоевропейских народов, в частности, в легенде о происхождении скифов, рассказанной Геродотом, имеет определенное символическое значение, а именно – она является символом первой социальной функции, культовой. Смысл данной легенды состоит, стало быть, в том, что фамилия Кусагоновых представляла культовую функцию, из ее среды вербовались в древности священнослужители, жрецы».

⁵² БЗАРОВ Р. С. Древняя традиция в общественном строе осетин-алагирцев первой половины XIX века // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе. 1987. СС. 20, 21, 24-26. ГАГЛОЙТИ Ю.С. Трехфункциональное деление в этнической культуре осетин // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе. 1989. С. 23-24, 28.

⁵³ ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Осетинский эпос и мифология. М. 1976. С. 46-47; КУЗНЕЦОВ В.А. Алано-осетинские этюды. Владикавказ. 1993. С. 162, след.; УАРЗИАТИ В.С. Из истории скифо-сакского наследия // Дарьял. № 4. 1995. С.172.

⁵⁴ ПФАФ В. Б. Этнологические исследования об осетинах // ССК. Т. П. Тифлис. 1872. С. 131.

⁵⁵ КОКИЕВ Г. А. Очерки по этнографии осетинского народа. // Архив СОНИИ. Ист. отд. Ф. 33. Оп. 1. Д. 282. Л. 110.

⁵⁶ Ирон адамы сфæлдыстад. Т. I. Орджоникидзе. 1961. Ф. 227.

⁵⁷ ГАГЛОЙТИ Ю. С. Осетино-абхазские нартовские параллели // Проблемы нартовского эпоса. Владикавказ. 2000. С. 15,16.

⁵⁸ РИС А. и Б. Наследие кельтов: древняя традиция в Ирландии и Уэльсе. Пер. с англ. М. 1999. С. 355.

⁵⁹ АБАЕВ В. И. Избранные труды. Т. I. Владикавказ. 1990. С. 188.

⁶⁰ МИЛЛЕР В. Ф. Черты старины в сказаниях и быте осетин // ЖМНП. Август 1882. С. 162-163. См. также: ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Скифы и нарты (пер. с фр.). М. 1990: 163.

⁶¹ СМОМПК, XXI, 2: 263

⁶² ДЗИЦЦОЙТИ Ю. А. Нарты и их соседи: Географические и этнические названия в нартовском эпосе. Владикавказ. 1992: 14-15.

⁶³ ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Скифы и нарты (пер. с фр.). М. 1990: 163.

⁶⁴ АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.-Л. 1958. С. 61-62.

⁶⁵ См. ПЕРИХАНЯН А.Г.. Сасанидский судебник. Ереван 1973. С. 545; АБАЕВ В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. IV. Л. 1989. С. 183.

-
- ⁶⁶ АБАЕВ В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. III. Л. 1979. С. 133.
- ⁶⁷ ШАНАЕВ Дж. Присяга по обычному праву осетин // Проблемы этнографии осетин. Вып. 2. Владикавказ. 1992. С. 119.
- ⁶⁸ ШАНАЕВ Дж. Присяга по обычному праву осетин. С. 126.
- ⁶⁹ См., напр.: ШАНАЕВ Дж. Присяга по обычному праву осетин; КОВАЛЕВСКИЙ М.М. Современный обычай и древний закон. Т. II. М. 1886. СС.; ГАТИЕВ Б. Суеверия и предрассудки у осетин // ССКГ. Вып. IX. Тифлис. 1876. Отд. III.
- ⁷⁰ ПЧЕЛИНА Е. Дом и усадьба нагорной полосы Юго-Осетии // УЗ ИЭНКНВ. Т. II. М. 1930. С. 9, 47. Прим. 5.
- ⁷¹ РАЕВСКИЙ Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. С. 163.
- ⁷² Участие соприсяжников или поручителей в процедуре принесения присяги у осетин находит параллель в сообщении Геродота о принесении клятвы у скифов (IV, 70), где помимо клянувшихся в обряде принимают участие достойнейшие из сопровождающих (τῶν ἐλαττένων οἱ πλείστου ἄξιου). (Комментарий к сообщению Геродота о клятве см.: ГРАНТОВСКИЙ Э.А. Проблемы изучения общественного строя скифов // ВДИ. 1980. № 4. С. 150.)
- ⁷³ КОВАЛЕВСКИЙ М. М. Современный обычай и древний закон. Т. II М. 1886. С. 296.
- ⁷⁴ Елгыстытæ // Мах дуг. № 11-12. 2000. Ф. 207.
- ⁷⁵ ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Осетинский эпос и мифология. М. 1976. С.47.
- ⁷⁶ Там же. С.47-48.
- ⁷⁷ ТОЛСТОЙ В.С. Из служебных воспоминаний. Поездка в Осетию в 1847 г. // Русский архив. 1875. № 7. С. 267.
- ⁷⁸ БАРАХЪТЫ Е. Нæ фыдæлты бынтæ // Мах дуг. 1992. № 5. Ф. 113.
- ⁷⁹ Нарты. Осетинский героический эпос. М., 1989. Книга 2. С. 7-21.
- ⁸⁰ РАЕВСКИЙ Д. С. Модель мира скифской культуры. М. 1985. С. 66-67.
- ⁸¹ АКИШЕВ А. К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата. 1984. С.44.
- ⁸² Там же. С. 45.
- ⁸³ Там же. С. 45.
- ⁸⁴ Там же. С. 185.
- ⁸⁵ Там же. С. 84.
- ⁸⁶ ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Осетинский эпос и мифология. С. 62. Прим. 12.
- ⁸⁷ РАЕВСКИЙ Д. С. К вопросу об обосновании царской власти в Парфии («парфянский лучник» и его семантика) // Средняя Азия в древности и средние века. М. 1978; РАЕВСКИЙ Д. С. Куль-обские лучники // СА. 1981. № 3.
- ⁸⁸ ПОМПОНИЙ МЕЛО. Землеописание. II, 9.
- ⁸⁹ Ср. санскр. *anrta* 'неупорядоченность как лишенность риты', см.: ТОПОРОВ В. Н. Рита // Мифы народов мира. Т. II. С. 384.
- ⁹⁰ АБАЕВ В. И. Осетинский язык и фольклор. С. 152.

⁹¹ ХУБЕЦОВА З. Р. Осетинские клятвенные формулы // Вопросы осетинского языкознания. Орджоникидзе. 1977. С. 70.

⁹² Æлгъыстытæ // Мах дуг. № 11-12. 2000. Ф. 214.

⁹³ АКИШЕВ А. К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата. 1984. С. 84.

⁹⁴ Там же. С. 102.

⁹⁵ РИС А. и Б. Наследие кельтов: древняя традиция в Ирландии и Уэльсе. Пер. с англ. М. 1999. С. 355.

⁹⁶ МОНИЧ Ю. В. Амбивалентные функции ритуала в эволюции языковых систем // Вопросы языкознания. 2000. № 6.

⁹⁷ ОГИБЕНИН Б. Л. Из области ведийской мифологии // Народы Азии и Африки. 1967. № 3. С. 129.

⁹⁸ Если допустить, что котел в Эксампее имел название, также связанное с термином *ard*, как и в случае с *Æрдамонгæ* осетинских нартовских сказаний, возникает вопрос, не объясняется ли геродотова легенда о сборе наконечников стрел Ариантом эллинской попыткой псевдоэтимологического объяснения названия котла через др.-греч. ἄρδις ‘наконечник стрелы’?

⁹⁹ АКИШЕВ А. К. Искусство и мифология саков. Алма-Ата. 1984. С. 45.

¹⁰⁰ Ирон адæмы сфæлдыстад. Т. II. Орджоникидзе, 1961. Ф. 346.

¹⁰¹ Нарты кадджытæ. Дзауджикау. 1949. Ф. 175.

¹⁰² ШАНАЕВ Дж. Нартовские сказания // ССКГ. V. 1871. С. 6. В примечаниях Дж. Шанаев поясняет «Это нартовская задравная чаша; хранится она у фамилии Алæгатæ, у которой обыкновенно бывают все общественные народные собрания, пиры, угощения и проч. (...) Это слово (Нартамонгæ) употребляется также без первого слова (амонгæ)» (*ibid.*, прим. 10).

¹⁰³ ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Осетинский эпос и мифология. С. 171.

¹⁰⁴ АКИШЕВ А. К. Указ. соч. С. 19, 20.

¹⁰⁵ БАЙБУРИН А. К. Ритуал в традиционной культуре. СПб. 1993. С. 188.

¹⁰⁶ УАРЗИАТИ В. С. Праздничный мир осетин.

¹⁰⁷ БЛИЕВ М. М. Осетинское посольство в Петербурге 1749-1752 гг. Орджоникидзе. 1961. С. 83; УАРЗИАТИ В. С. Дзвгисы-дзуар // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе. 1984. С. 149. Прим. 41.; КОКИЕВ Г. А. Нормы осетинской морали // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе. 1989. С. 51.

¹⁰⁸ ЛАТЫШЕВ В. В., Известия древних писателей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе //ВДИ. 1947. № 4. С. 268.