

DOI: 10.46698/VNC.2022.14.54.001

Б. МЫСЫККАТЫ,

Malaga, España, boris.misikov@gmail.com

К. К. КОЧИЕВ,

Цхинвал, Республика Южная Осетия, konst.k.kochiev@gmail.com

ЧАША СЛАВЫ ОСЕТИНСКОЙ НАРТИАДЫ: СКИФСКИЕ И ДРУГИЕ ИНДОЕВРОПЕЙСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

Легендарная нартовская чаша *Амонгæ* (*Уацамонгæ*, *Нартамонгæ* и т. д.) изначально привлекала заинтересованное внимание исследователей осетинской эпической традиции. В последней четверти XIX века В. Ф. Миллер в своей статье «Черты старины в сказаниях и быте осетин», ставшей первым подлинно научным исследованием, сопоставившим данные Геродота о скифах и сведения нартовского эпоса осетин, указал на параллель между скифским обрядом чествования доблестных воителей почетными чашами во время ежегодного воинского собрания и нартовской чашей Уацамонга, которая чудесным образом сама поднимается к устам достойного [Миллер 1882: 197–198].

За минувшие без малого полтора столетия библиография по проблематике сакральных сосудов Нартиады пополнилась многими новыми исследованиями, существенно расширился круг привлекаемых источников. Предложенное Миллером сопоставление сообщения Геродота с материалами Нартиады полностью поддержал и дополнил Ж. Дюмезиль [Дюмезиль 1976: 44–46; Дюмезиль 1990: 174–181]. Значимый вклад был внесен и Юрием Сергеевичем Гаглойти [Гаглойти 2010: 155, 156, 201, 224, 230–232, 326, 379, 392–393, 397, 541–542, 576, 606, 607, 608, 609, 610, 691–694, 785]; с уважением отмечая его заслуги перед осетиноведением и отдавая дань глубокой признательности всем старшим предшественникам, представляем вниманию читателя свой опыт обращения к проблеме священной нартовской чаши и истоков связанных с ней представлений.

Чаша славы — высшая почесть у скифов

Сообщение Геродота о ежегодном пиршественном собрании скифов, на котором каждый воин, убивший врага, имел право пить вино из особого

почетного сосуда¹, тогда как другие не удостоивались этой чести и сидели отдельно (IV, 66), находит поддержку ряда античных источников, включая Аристотеля: «...человек, не убивший ни одного неприятеля <...> у скифов <...> не имел права во время одного праздника пить из круговой чаши» (Pol. VII, 2, 6), а также Помпония Мелы: «На пирах они охотнее всего и чаще всего говорят о том, кто сколько [врагов] убил, те же, кто хвастается бóльшим числом [убитых], пьют из двух чаш. Это считается особой честью во время их веселий» (Mela II, 13). Несомненно, что данную традицию отражает также сообщение Гая Юлия Солина, хотя в нем нет прямого упоминания о чаше славы для отличившихся воинов: «Обычаи обитающих во внутренних областях скифов грубее <...> Чем больше врагов убил воин, тем больше ему честь, не убить же никого — позор» (Solin. XV.15).

Чаши, из которых пили вино скифы на своем ежегодном воинском пиршестве, Геродот называет греческим словом килик (κύλιξ). Представляется, однако, что следует учитывать также богатый иллюстративный материал скифской иконографии и изображения на предметах скифо-греческой торевтики, на которых встречаются образы, явно перекликающиеся с данными из геродотовского логоса о скифах². На изображениях с мотивом ритуального питья в руке персонажа оказывается как правило рог или ритон³, либо круглодонный сосуд. В обоих случаях выявляются вполне очевидные мифологические коннотации.

В осетинской культуре по настоящее время сохраняется старинный обычай в качестве знака особого уважения подавать за торжественным столом наиболее достойным из присутствующих «кубок славы» или «кубок чести» (*kady nwazæn, cyty nwazæn*); название это, несомненно, отражает крайне древние представления. Специальный интерес представляют данные о старинном осетинском обычае чествования кубком *kady nwazæn* на

¹ Ср. также сообщение Геродота о легендарном медном сосуде колоссальных размеров, отлитом по повелению царя Арианта из собранных — по одному от каждого воина Скифии — наконечников стрел (Herod., IV, 81). Несомненно, что аналоги подобного сосуда имелись, по всей видимости, в каждой скифской области. В этих котлах-кратерах приготавливались напитки, которыми ежегодно в особый день наполняли пиршественные чаши, чтобы чествовать воинов, вновь доказавших свою ратную доблесть (IV, 66).

² Сходным образом, Геродот именует большим керамическим киликом (ἐς κύλικα κεράλιον κεράτιον) чашу, использовавшуюся скифами во время обряда клятвоприношения (Herod., IV, 70), однако иконография свидетельствует, что в данных обрядах в качестве ритуальных сосудов употреблялись роги либо ритоны.

³ Ритон (др.-греч. ῥιτόν, от ῥέω — ‘теку’) — кубок в форме рога с небольшим отверстием в нижней части сосуда.

особом «пире славы» — *cyty kwyvd*, который устраивали в знак поощрения и общественного признания в честь проявившего себя ратными подвигами воина, или одержавшего выдающуюся победу атлета, либо совершившего другие особо значимые в глазах общества деяния⁴.

Раскрыть изначальный смысл термина *kady nwazæn* позволяет осетинский эпос о нартах, основное ядро которого зародилось в среде ираноязычного скифо-сарматского мира и получило свою окончательную форму уже в аланском средневековье. Отличную иллюстрацию к обычаю *kady nwazæn* нам оставил собиратель фольклора, великолепный знаток Нартиады и талантливый живописец Махарбек Туганов, изобразивший на своей картине «Пир нартов» нарта Батраза пьющим из почетного турьего рога. Нет сомнений в том, что художник стремился увековечить ежегодный пир славы в Великом доме торжеств нартовского рода Алагата (*Alægaty Styr xædzar*), пир *par excellence* для всего осетинского эпического пространства. И действительно, в одном из сказаний Батраза, прибывшего в общественный «Дом выявления истины» — *Ærdamongæ xædzar*, сажают на достойное место и подают большой турий рог в качестве почетного кубка (*Batradzy wælæwæzgomaw abadyн kodtoj. Æmæ jæm aværdtoj dyndžyr dzæbidyr*) [НК 2005: 98–99].

Осетинский эпос сохранил целый ряд сюжетов, связывающих с мотивом почетных чаш именно Батраза. Нартовский стальнотелый Батраз — безупречный витязь, непревзойденный во всех достоинствах, который получает все «призовые кубки» в ходе извечных нартовских дискуссий о том, кого можно считать лучшим в героических ратных подвигах и личных доблестях.

Пожалуй, наиболее известный пример содержится в нравственно-поучительном сказании о доблестях Батраза (*Narty Batradzy qæbatyrdzinad*); где повествуется о том, как на своем ежегодном собрании (*afædzy æmbyrd*) нарты устроили пир славы (*Nartæn wydis cyty kwyvd*), на котором отец Батраза нарт Хамыц награждается сразу тремя кубками славы (*ærtæ cyty nwazæny*) за несравненные доблести его сына, признанного лучшим во всех трех номинациях, провозглашенных к состязанию знатнейшими из нартов. Эти характеристики проявляются в трех чертах характера и поведения героя: воинская доблесть (*Narty adæmæj qæbatyrdær či razyna*), благородство по отношению к женщине (*wæzdandzinady tyxxæj sylgojmagmæ*), сдержанность в еде и питье (*wæzdandzinad gwybynæj*) [НК 2005: 206–208].

⁴ Еще одним видом торжественного молитвенного пиршества, также относящимся к сфере воинских обычаев и ритуалов, был победный «пир силы» (*tyxu kwyvd*), который устраивали по завершении успешного военного предприятия [Чочиев 1985: 152–153].



М. С. Туганов «Пир нартов», 1950–1952 гг. Х., м., 265×500 см: нарт Сослан изображен танцующим на бортике чаши Амонга; слева от него нарт Батраз осушает почетный турий рог, «кубок славы»

Аналогичный результат показан и в другом значимом мотиве, присутствующем в целом ряде кадагов⁵ Нартиады, где Батраз завладевает общенартовской реликвией, чудесной чашей Амонга, хранившейся до того момента у рода Алагата, носителей т. н. первой социальной функции⁶. Эта чаша, указывающая на истинного героя и его подвиги, поднимается над столом, пенится или закипает лишь в присутствии нарта Батраза, он же в итоге становится ее единовластным обладателем (*jaexædaeg Narty Amongæ raxasta*) [НК 2005: 332, 574–575].

Особый интерес привлекает сказание о том, как нарты замыслили убить Урызмага. Пригласив престарелого вождя в зал торжественных пиршеств нартовского рода Алагата (*Alægaty wælxædzar*), в другом варианте — в «Дом выявления истины» (*Ærdamongæ xædzar*), на ежегодное торжественное собрание — пир славы (*afædzy æmbyrd — cyty kwyvd*), злоумышленники собираются напоить Урызмага до смерти, беспрестанно поднося ему почетные чаши, от которых он не вправе отказываться. Спасение приходит в лице прибывшего на выручку юного Батраза, до того не знакомого нартам, но уже успевшего тайно совершить не один выдающийся

⁵ Кадаг (осет. *kadæg*) — эпическая песнь, исполнявшаяся, как правило, в сопровождении осетинской арфы *dywwadæstænon fændyr* или смычкового инструмента *qisfændyr*. По-видимому, производное от *kad* ‘слава’ [АБАЕВ 1958: 566].

⁶ Другие варианты названия (*Amongæ, Narty Amongæ nwazæn, Wacamongæ, Waciamongæ, Acamongæ, Nartamongæ, Nartacamongæ, Ærdamongæ*) содержат это базовое название, обозначающее «указательницу, ту что указывает», от глагола *amonyn* «указывать».

ся подвиг. Батрадз: «взял у Урызмага чашу, поднес ее к губам и выпил. <...> Выпив, он вытряхнул (из нее) змей на стол, Нартамонгу же с собой забрал» [НОГЭ 1989: 283].

Весьма примечательно, что согласно данной редакции именно этот момент биографии Батраза следует считать его героическим явлением нартовскому обществу, ведь только после этого эпизода нарты узнают о уже выдающихся подвигах еще юного Батраза. Более того, именно после присвоения Амонги и спасения старого вождя заговорщик Бурафарныг, глава враждебного рода Бората, упрекает Батраза в том, что он еще не отомстил Сайнаг-алдару за кровь своего отца, рассчитывая на скорую гибель юного героя. Этот подвиг отщипления послужит триггером для начала конца всей эпопеи, запуская маховик непрекращающейся череды убийств и эксцессов со стороны Батраза, приведших его в итоге к непримиримому противоборству с Всевышним и трагической кончине. Испив до дна огромную Чашу славы, нарт Батраз был обречен не только на неминуемую героическую смерть, но и на непреходящую славу. Последняя в представлениях алан-осетин во все времена являлась наивысшей ценностью и наилучшей для славного воина участью, какую только можно представить и пожелать. Недаром в одном из сказаний говорится, что еще нарты в честь славы Батраза устраивали торжественные пиры-молебны. Так, в одном из сказаний говорится, что нарты устроили особый пир во имя Уастырджи и во славу Батраза (*Nartæ Wastyrdžijjy nomyl æmæ Batyradzy kadyl kwyvd yskodtoj*) [Мах Дуг 2005 (№ 8): 96].

В своем рассказе о скифских военных обычаях Геродот отмечает, что на ежегодном пиршественном собрании герои, убившие многих врагов, имеют по два килика и пьют из обоих разом (IV, 66, 7–8); подобным образом в одном из вариантов о юном Батразе, после его рассказов об убитых им сыновьях небожителей, герою выносят одновременно две особые чаши, которые он должен осушить, чтобы нарты поверили в правдивость его рассказа о совершенных подвигах (*Nartamongæ k'usæj jyn dywwæ raxæssut, æmæ cæ kæd anaza, wæd mæ bawyrndzæn. Raxastoj jyn dywwæ k'usy 'ma cæ Batyradz axwupp kodta*) [Нарты кадджытæ 1989: 435].

В том же контексте пира-западни в доме Алагата в одном из иносказательных диалогов, ведшихся на тайном хатиагском языке, описывается сцена терзания барсом (отождествляемым с героем Батразом) свиней (в которых явственно угадываются заговорщики из рода Бората). Барс, бросающийся с вершины горы на бесчинствующих свиней, явно символизирует благие силы вселенского миропорядка. Растерзанные же им свиньи ('сколько их было, только головы и туши от них остались' *'šydaeriddær wydysty, særtæ æmæ gwyrtae festy*') [НК 2005: 92]), подрывавшие корни «стоящего посреди Мгонской равнины» золотого дерева, воплощают силы хаоса и хтонического начала, которые стремятся разрушить космический и

социальный порядок, подрыть и повергнуть Мировое древо, иносказательно отождествляемое с образом старого вождя нартов Урызмага.

Представляется, что сорвав планы заговорщиков и сохранив от разрушения миропорядок, безупречный герой-воин Батраз получает моральное право претендовать на «чашу славы», оспаривает принадлежность общенартовской Амонги, а пройдя три испытания, получает ее в единоличное владение. Амонга достается именно Батразу, наиболее безупречнейшему с точки зрения воинского, «кшатриевского» менталитета нартов герою. «“Я, я безупречный среди нартов муж! Ну скажите, — говорит он, — в чем вы можете меня упрекнуть?” Нарты ничем не могли упрекнуть Батраза, и нартовская Амонга досталась ему» [НОГЭ 1989: 272]. В этих устойчивых мотивах очевидно проглядывает древняя мифологичность образа эпического Батраза, подмеченная еще Ж. Дюмезилем, сопоставившим его образ и манеру, в которой он завладевает чашей нартов, с образом индоарийского бога Индры, который также добывается обладания сосудом с напитком бессмертия — амритой [Дюмезиль 1976: 65].

* * *

Для понимания мифопоэтического значения славы в осетинской традиции крайне важны заключительные строки наиболее архаических текстов посвящения коня покойному *bæxfældesuni dzubandi*, в которых изображается загробный мир и даются наставления умершему относительно выбора пути, надлежащих действий и ответов на ожидающие его вопросы. После долгого путешествия и встреч с рядом персонажей перед героем открываются райские врата, войдя в которые он отвечает на вопрос о себе и кратко описывает героические деяния, после чего ему определяется место среди прославленных нартовских героев:

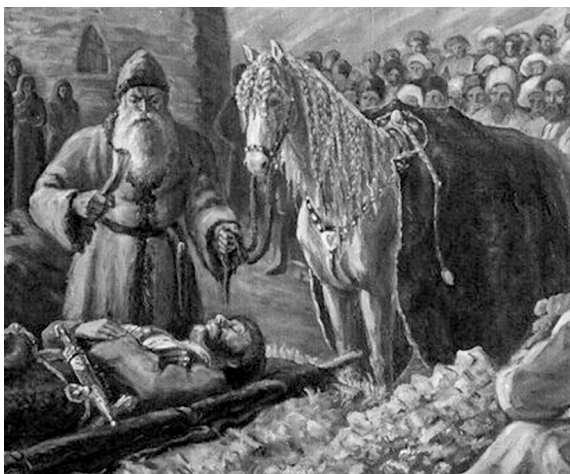
— *Wælcæmæ 'j iskæntæ. Xæmici xætdzæ ænbadinæ, Uruzmagi xætdzæ ænxwærinæ, Soslani xætdzæ ænxætinæ, Wælcæmæ 'j iskodtonæ. Nur dzeneti Barasturi raxes farsæj baduj.* [ИАС 2007: 377]

«На почетное место его ведите — с Хамицем восседать, с Урузмагом со-трапезничать, с Сосланом ради подвигов странствовать⁷. На почетное место его отвели. Теперь он в раю по правую руку от Барастура восседает».

Перед нами, по сути, рассказ о высшем триумфе, перед которым меркнут все блага брэнной жизни и к которому ведет путь идеального воина.

⁷ *Ænxætinæ* — букв. ‘сотоварищ по рыцарскому странствованию’, от *xætaen* — ‘вид военного предприятия — поход-странствование, воинская вольная охота ради приключений и совершения подвигов’; одно из регулярных занятий героев. Подробно об этой разновидности военных предприятий в монографии А. Р. Чочиева [Чочиев 1985: 114].

В награду за подвиги герой вступает в бессмертие, обретает *ænison kad* — «вечную славу» и присоединяется к сонму наиславнейших героев всех времен, вместе с которыми он восседает за пиршественным столом в райских чертогах и спутником которых он становится. Вечные пиры и рыцарские странствия с лучшими из лучших, с славнейшими из славнейших — таким видится поэтический апофеоз славы, к которому должно стремиться. По существу, здесь прямое проявление тех самых идеологических представлений, которые отразились в надежно реконструируемой на материале нескольких традиций древнейшей индоевропейской мифопоэтической формуле «немеркнущая слава»⁸.



М. С. Туганов «Посвящение коня» (фрагмент), 1948 г. Х., м, 100×135 см: посвящающий коня умершему мужчине рецитирует ритуальный текст *Væxfældisæn*, держа в одной руке рог с пивом и уздечку в другой

«Это для них величайшее бесчестие»

«Один раз в год каждый начальник округа в своем округе наполняет вином кратер, из которого пьют скифы, убившие врагов. Те, кто этого не совершат, не вкушают этого вина, но, презираемые, сидят отдельно. Это для них величайшее бесчестие. Все те из них, кто убили очень многих мужей, имеют по два килика и пьют из обоих».

(Herod. IV, 66)⁹

Есть все основания полагать, что Геродот, говоря о величайшем в понимании скифов бесчестии, заключавшемся в лишении права пить вино из некоего особого сосуда в кругу доблестных мужей, совершивших воинские подвиги (Herod. IV, 66), достоверно и точно передал важную деталь

⁸ О «немеркнущей славе» в осетинской традиции см.: [Мысыккаты 2020].

⁹ Фрагменты из Скифского логоса приводятся в переводе И. А. Шишовой по изд.: [Доватур 1982: 456].

о скифских военных обычаях на основании сведений, полученных от собеседника, прекрасно знакомого с реалиями общественного быта скифских племен.

Буквальная аналогия со сведениями Геродота о скифских ежегодных воинских пирах проявляется в осетинском нартовском эпосе, сохранившем выражение *afædzy æmbyrd — cyty kwyvvd* ‘ежегодное собрание — молитвенное пиршество чести (славы)’, с предельной точностью соответствующее сообщению Геродота о ежегодных собраниях скифов, как это впервые показал Ю. С. Гаглойти [Гаглойти 2010: 230–231]. Со своей стороны отметим, что совпадения между Скифским логосом и Нартиадой относительно ежегодных пиршественных собраний славы проявляются даже в деталях. Так, в одном из дигорских вариантов сказания о споре за обладание Амонгой, Сослан старается всеми правдами и неправдами завладеть вождельным кубком славы и не дает никому даже слова сказать (*Soslan æ særgi læwuj ’ma dzurdi baræ nene wadzuj, æxe ’j kænuj*), а отец Батраза, Хамиц, бесславно стоит в стороне (*ægadæ* — буквально ‘в бесславии’), в самом конце (*kæronæj*), вдали от чаши, и ему не дается право говорить (*Xæmic ba kæronæj læwuj, dzurdi bon dær æj næjjes, wotemæj*). Услышав о творящемся бесчинстве, Батраз гневно восклицает «мой отец Хамиц до сегодняшнего дня никогда не был унижен (буквально ‘обеславлен’»)» (*mæ fidæ Xæmic aboni walængæ ægadæ ku nekæd adtæj!*), а затем устремляется на нартовский пир и рассказами о своих подвигах обеспечивает отцу право пить из чаши Амонги, что величиной с бочонок (*niwazæn sæxgæri xuzæn*) [НОГЭ 1989: 291–292; НОГЭ 1990: 306–307].

В связи с осет. *ægadæ* ‘позор, бесславие’ в рассматриваемом отрывке следует заметить, что Геродот передает то состояние позора, в котором находились скифы, не удостоившиеся чести пить из почетного кубка, термином *ἡτιμωμένοι*, от глагола *ἡτιμώω*, этимологически восходящего к *ἡτιμή*, т.е. имеющего ту же структуру, что и осетинское (диг.) *æ-gadæ*. Логично полагать, что в скифском этот термин должен был иметь идентичную структуру. Лексема *-gadæ*, осложненная привативной частицей *æ-*, является озвонченным вариантом слова *kad(æ)* ‘слава’, восходящего к иран. (скиф.) форме **kāta-* ‘воздавать должное’, изначальным источником которой считается и.-е. праформа **kēi-* с исходным значением ‘смотреть, обращать внимание’ [АБАЕВ 1958: 565–566]. Следовательно, исходя из такого значения, с учетом привативной частицы получается, что опозоренные скифы, лишённые права пить из чаши славы, вероятно именовались термином скиф. **a-kāta-*, который должен был значить ‘(тот кому) не воздается должное’, либо ‘не достаиваемый внимания’. Это вполне согласуется с контекстом геродотовского сообщения о скифском обычае ежегодных

пиршественных собраний, а также подтверждается осетинским эпическим сюжетом: в обоих случаях такие персонажи находились на периферии ритуального действия, т.е. получали наименьшее положительное внимание со стороны общества и не удостоивались права сидеть за пиршественным столом вместе с мужественными воинами. Проявившим же особую доблесть воинам воздавалась наибольшая честь: «...кто убили очень многих мужей, имеют по два килика и пьют из обоих» (*οὗτοι δὲ σύνδυο κύλικας ἔχοντες πίνουσι ὁμοῦ*) (История IV, 66, 7-8).

По народным преданиям осетин можно судить, что право на «чашу славы» (*kady nwazæn*) рассматривалось как своего рода признание общественного статуса и достоинства мужчины. Соответственно, бесчестьем и унижением видится предполагаемый отказ в почетной чаше из-за проявления малодушия или другого недостойного поступка и несоответствия высоким требованиям, которые предполагал осетинский этос. Даже допускаемая умозрительно возможность отказа в этом почетном кубке воспринималась как немыслимый позор, несовместимый с достоинством полноправного представителя воинского или *уазданского* [Бзаров 2021: 195–203] сообщества, поэтому выбор иного пути, нежели путь, ведущий к славе, — пусть даже ценой жизни, просто не мог даже рассматриваться в качестве альтернативы.

Таким образом поступают и эпические герои. Заранее понимая ожидающую их опасность и обреченность похода, они пускаются в путь, несмотря на наложенное на них заклятие и непогоду¹⁰, говоря, что, если кто-то узнает, что они повернули обратно, не завершив намеченного предприятия, то им больше никто не даст почетного кубка (*Daredzantæ æmæ Nartæ Xody Cyfyddæry nyxasæj fæstæmæ razdæxync, wyj či fequsa, wyj nyn rægy nwazæn kwynawal ratdzæn*) [НК 2005: 162, 627].

Герой осетинского даредзановского эпоса¹¹ Йамон, оказавшись в ситуации, потребовавшей проявления смелости и решительности, отбрасывает все колебания, подумав: «Если кто услышит, что славный Даредзанты Йамон не решился пойти на свет огня, тот больше мне на тризне¹² кубок не

¹⁰ Отправившись в конный поход в количестве тридцати пяти всадников, нарты повстречали злоязычного Ходовского Цыфыддара, который в ответ на просьбу о добром напутствии вместо благопожелания послал нартам заклятие, призвав на них неделю проливного дождя и месяц ненастья (*acæut, æmæ wyl k'wyr k'ævda æmæ mæj fydbon æskaenæt*) [НК 2005: 162].

¹¹ Даредзановские сказания (*Даредзанты таурагътæ*) — один из осетинских эпосов, тесно связан с иранскими сказаниями о Рустаме, Зурабе и Бижане (вероятно, через «Шахнаме» Фирдоуси и их средневековые грузинские литературные и фольклорные переложения) [Таказов 2014: 42].

¹² Не вполне понятное место: современным осетинским ритуалом поминок никакие кубки славы не предусмотрены. Обычай предписывает близким покойного поднести от

поднесет» (*Uj čī fequsa, Daredzanty kaddžyn Jamon arty ruxsmæ næ bawændyd, uj myn xisty nwazæn nal radtdzæn*) [ХИФ 1936: 187; КАЛОЕВА 1975: 93]¹³.

Герой исторического предания «Разбойники Гудского ущелья»¹⁴ Колити Хилá из урстуальского сел. Едис, принявший четырех незнакомцев в своем доме по древнему обычаю гостеприимства, оказывается перед тяжелым этическим выбором ввиду вновь открывшихся по прошествии некоторого времени обстоятельств. Незнакомцы, которых радушно принял Хила, оказываются находящимися в розыске абреками, за головы которых назначена большая награда; в случае невыдачи их гостеприимному хозяину дома грозят серьезные проблемы. Тем не менее Хила отказывается выдать своих гостей, говоря: «Я за столом между Агузатами и Курттатами сижу¹⁵. Люди едят мой хлеб-соль, и если разнесется молва, дескать Хила продал своих гостей, тогда кто мне за столом поднесет почетный кубок? Чего я буду еще достоин после этого, и как мне тогда жить среди народа?» (*Ez Aėǵwyzaty æmæ Kwyrттaty 'xsæn iw fyngyl badyn. Adæm mæ cæxx, mæ kærdžyn xærync, æmæ mæ wyj kwy ajqwysa, zæggæ, Xila jæ wazdžyты awæj kodta, wæd ma myn fyngyl nwazæn ta čī ratdzæn mæ armæ? Cy akkag ma wydzynæn æz wyj fæstæ, æmæ adæmy 'xsæn cæron?*) [ИТ 1989: 498].

М. М. Ковалевский, глубоко изучивший традиционное право и обычаи осетин, отмечал, что с людьми, грубо поправшими нормы общественной морали, даже «сидеть за одним столом или пить из одной чаши никто не согласится» — наказание настолько тяжкое, что отвергнутому обществом изгою «не остается иного исхода, как покинуть родину. Так обыкновенно и бывает» [КОВАЛЕВСКИЙ 1886: 125].

имени семьи так называемые *arfæjy nwazæntæ* ‘кубки благословения’ всем без исключения участникам поминального застолья, которые должны в ответном слове пожелать, чтобы в семье теперь происходили только добрые события и чтобы сто лет не приходилось совершать поминальные возлияния. См.: [МÆРГЫТЫ 2017: 231].

¹³ В случае юности или молодости героя законное право на долю почета и чашу славы принадлежит его отцу. Таким образом, разыгрываемые нартами золотые кубки достаются Хамыцу, отцу нарта Батраза, проявившего все качества идеального героя [НК 2004: 451–460; НК 2005: 201–266, 573–575]. В сказании «Хемышкоко-Петерез» адыгейского (абадзехского) варианта Нартиады, нартовский отрок Петерез (аналог осетинского Батраза), которому от роду было всего десять лет, заслышав чьи-то крики о помощи, говорит себе: «Если я не явлюсь на помощь, моему отцу не будет за пиром чаши», и отправляется навстречу опасности [Дьячков-Тарасов 1902: 36–37].

¹⁴ Описываемые в легенде события, судя по упоминанию отдельных исторических лиц и событий, относятся ко времени 40–50-х годов XIX столетия.

¹⁵ Хила имеет в виду фамилии колен *Aėǵуызатæ* и *Куырттатæ*, которые претендовали на узданский статус в регионе Урстуалтæ и прилегавших к нему ущельях.

Записанная Дударом Беджызати народная героическая песня о Махамате Томайти вкладывает в уста героя, готовящегося к смертному бою за свой народ, такие слова: «Друзья мои добрые, да чтоб | лакать воду мне из собачьей посудыны | ежели горы родные перед лицом народа | защитить не смогу!» (*Mæ xorz æmgærttæ, zæġ, | Kwydzy bælæġy wyn æz don bastæron, ej! | Mæ rajġwyræn xæxtæ adæmy cæsty raz | Baqaqqænyn kwynæ bafærazon, oj!*) [БЕДЖЫЗАТЫ 1973: 85-86].

Речевой оборот относительно «питья из собачьей посуды», вложенный в уста Махамата Томайти, хорошо известен в осетинской народной паремике: «Чтоб тебе в собачьей посудине воду подавали!» (*Kwydzy bælæġy dyn don nuġġyndæwæd!*); «Неужто столь низко я пал, чтобы воду из собачьей миски лакать» (*Wymæ 'rxawdtæn æmæ kwydy bælæġy don ysdæron!*); «Да чтоб лакать мне воду из собачьей миски» (*Kwydzy bælæġy don basdærdton*) [ИÆ 1976: 139].

В речи использование подобной клятвы-проклятия характеризует предельную эмоциональную напряженность ситуации, а архизначимый смысловой образ предполагает абсолютную невозможность нарушения клятвы. По сути, используемая формула передает метафору бесчестия и позора, альтернативой которым является только смерть в бою, и, безусловно, имеет самое прямое отношение к понятию чаши славы, как ее полярная противоположность в соответствии с аксиологическим принципом противоречивости.

Чаша и рог

Интересную параллель к рассматриваемым сведениям Геродота о скифских воинских торжественных собраниях и материалам Нартиады и исторического фольклора осетин относительно чествования достойных воителей кубком славы и, наоборот, о бесчестии, которое подразумевается отказом в праве на почетную чашу, можно обнаружить в доисламских обычаях этнических групп юга современного Нуристана, афганской провинции, прежде входившей в пространство языческих горских культур на рубежах Центральной и Южной Азии — Кафиристан или Перистан¹⁶. Кафир,

¹⁶ Кафиристан (страна неверных) — обобщённое мусульманское именование обширной горной области к востоку от хребта Гиндукуш, население которой практиковало традиционные верования. В ходе принудительной исламизации, век за веком границы этой области сжимались. На сегодняшний день лишь калашы Пакистана сохраняют свою культуру, но и та подвержена влиянию соседей-мусульман. Основу их религиозно-мифологических представлений составляет архаическая «пастушеская идеология» [PARKES 1987]. Область проживания их соседей-кафиров, влиявших на религиозную систему калашей в XIX веке, после завоевания в 1896 г. была переименована в Нуристан («страна света

добровольно отказавшийся от соперничества за высокий статус, будь то как воин, или как учредитель общественных пиршеств, находился на весьма низком социальном уровне и обозначался особым термином *uluma*. Мужчина, сделавший выбор жить, не меряясь силами с другими, был должен, согласно обычаю, пить вино из чаши без ножки, т.е. символически «лишенной рога», что обозначало его как слабого и беспомощного человека [JONES 1975: 242].

Само наименование *kuna-urei* «безрогий кубок» указывало на низкий статус ее владельца. Отсутствие ножки кубка, именуемой «рогом», имело негативный статусный смысл, поскольку рог в культуре кафиров являлся символом силы, мощи и плодovitости. Не секрет, что во многих древних скотоводческих культурах в целом, в культурах индоиранских племен в частности, рога животных являлись особым символом, в первую очередь фаллическим. Поэтому отсутствие «рога» на чаше это не просто понижение личности в социальном статусе, но и демаскулинизация на предметном и акциональном уровнях.

В связи с подобными представлениями отметим, что в «тайном языке» героев осетинского эпоса различные рода войск иносказательно обозначаются указанием количества рогов. Нартовский предводитель Урызмаг, оказавшись в плену, посылает за выкупом и с гонцами передает послание на этом секретном «хатиагском языке»¹⁷; под видом описания стада скота для выкупа, вождь передает указания относительно количества и состава войска, которое должно прийти к нему на выручку [НК 2003: 404, 415]. В расшифрованном виде послание имело следующий вид «однорогими быками пешее войско он называет, двурогами быками — конное войско, трехрогими быками — копыеносное войско, четырехрогами быками — панцирное войско, пятирогами — тех, что с головы до ног вооружены».

[исламской веры]»). В современной науке для обозначения всего некогда политеистического региона, населённого преимущественно носителями индоиранских языков, предлагается политкорректный термин Перистан («страна фей»). В этнографической литературе Кафиристаном обычно именуется территория современного Нуристана, неподконтрольная каким-либо государствам вплоть до исламизации. Примечательно, что сегодняшние калашы представляют собой не только последний островок язычества, но и последний наблюдаемый пример племенной индоевропейской религии [CASOPARDO 2016: 246]. Именно поэтому параллели с различными культурами Перистана особенно значимы для реконструкции праиндоевропейских и конкретно индоиранских представлений.

Авторы благодарят С. И. Каверина за ценные замечания и дополнения по традиционной культуре кафиров Гиндукуша, а также за участие в работе по редактированию данной статьи.

¹⁷ См. [МЫСЫККАТЫ 2021 Б: 35-37].



Слева: серебряная чаша типа *urei* (Музей Питт-Риверса, г. Оксфорд. Инв. № 1980.8.3). Справа: поминальная статуя 'mute' северных кафи́ров-сияпушей из с. Брагоматол, изображающая славного предка на коне (Национальный музей Афганистана, г. Кабул)¹⁸

Стало быть, «безрогость» обозначает ту же безоружность и беспомощность. И действительно, в другом варианте этого послания фигурируют безрогие быки (*gwymydzatæ æmæ ænæciwægtæ*), которые обозначают идущий позади войска простой люд с палками и мешками (*lædzægdžyn æmæ dzæk'uldžyn; wydon ta mæc'istimæ acydysty*), они будут собирать награбленное и гнать захваченный скот, добытый воинами [НК 2003: 427; НК 2010: 562].

Существуют все основания полагать, что мотив рога в качестве атрибута героя в каменной скульптуре Скифии, представленной антропоморфными изваяниями героизированных умерших воинов и в конструкции кубков Южного Кафиристана мог иметь изначальный мифологический подтекст. Известно, что одним из эпитетов воинского божества индоариев,

¹⁸ Согласно этнографическим сведениям, спустя год после смерти человека, обладавшего высоким престижем, кафиры устанавливали деревянное изваяние около его могилы (незакопанного деревянного ящика). Если северные кафиры (катэ, ком и пр.) предпочитали реалистические изображения, то южные кафиры (вай, нишеи, сану, ашкун и пр., общее самоназвание «кальша») изготавливали схематическое изображение умершего — столб 'del', в некоторых случаях увенчанный серебряным кубком

громовержца и драконоборца Индры, является термин *Vṛṣabha* «бык», при этом его называют «остророгим быком». «Успешно нападав на врагов, | острым быком рассекал он крепости, Индра» (I, 33, 13). Термином «безрогий» (*çámasya*) в Ригведе обозначаются смиренные одомашненные быки, которые нуждаются в защите «остророгого быка», бога Индры (Ргв. I, 32, 15). В данном контексте заслуживает внимания упоминание о породе безрогих быков в Скифии (Herod. IV, 28–29).

Если учесть важную роль, которую играли различные аналоги Индры в религиозных верованиях Перистана, то вполне оправданно предполагать семантическую близость символического «рога» — ножки почетного кубка воина и того же символа в описании арийского мифологического образа бога войны. Сам же воин — *bahadur*, — пьющий вино из почетного «рогатого» кубка *urei*, изготовленного из серебра, вероятно ощущал себя членом мужского союза, находящегося под предводительством самого Индры, наподобие мифологического отряда божеств Марутов, сыновей Рудры, зачатых им в облике быка и поэтому именуемых «быками», которые составляли буйную *гану* бога Индры. Добавим, что почетные кресла с выступающими элементами на спинке (а порой и с прикрепленными рогами мархора) в ряде культур Перистана именовались «рогатыми».

Возможно к аналогичным представлениям восходило изначально и наличие почетных кубков в форме рога в руках героев, изображенных на древнейших поминальных каменных стелах Евразийских степей, а позже — на скифских и тюркских памятниках [Васильков 2021: 66–67; VASSILKOV 2011: 197, 213]¹⁹. Эти антропоморфы представляют собой обобщенный тип воина, характеризующегося устойчивым набором иконографических признаков, среди которых почти повсеместно присутствует кубок в виде рога, как правило находящийся в правой руке героя. Существует ряд трактовок этого изобразительного мотива. Так, считается, что рог был эмблемой, символизирующей сакральную власть вождя, полученную от богов; олицетворением его божественной силы; маркером его героизации после смерти [см. Молев, Молева 2013: 18, 20]²⁰.

К сходным выводам приходит также А. В. Вертиенко, рассматривая проблему интерпретации изображений гипертрофированных рогов у оленей на произведениях скифского искусства, включая ритуальные сосуды. А. В. Вертиенко отмечает в представлениях осетин такие коннотации обра-

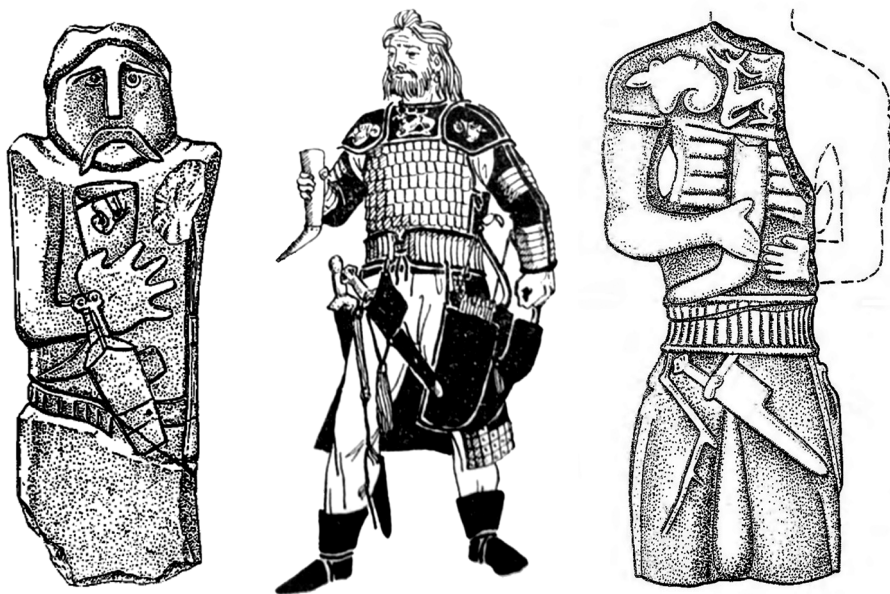
¹⁹ Эта деталь роднит скифские стелы с более ранними аналогичными памятниками из юго-восточной Анатолии (стелы из Хаккари).

²⁰ По мнению Р. С. Липец, из турьего рога могли пить, чтобы обрести свойства этого могучего и яростного зверя, служившего также символом плодородия [Липец 1977: 88–89].

за оленя, как сила, отвага, ловкость и т. п., и далее обращается к древнеиранскому понятию *ama-* (‘сила, крепость, мощь’) в стихах 14-го Яшта (Бахрам-Яшт) Младшей Авесты, посвященного древнеиранскому воинскому божеству Вэртагне. Образ *ama-* проходит через весь 14-й Яшт. Эта мистическая сила появляется с первыми тремя инкарнациями Вэртагны (ветром, быком и конем) и локализуется над головами животных. В 14-м Яште Младшей Авесты бык выступает как одно из воплощений воинского божества Вэртагны и носителем силы *ama-*, о которой говорится, что она находится над рогами быка (Яшт 14, 7), а имя самого Вэртагны заменяется эпитетом *amauuastama-* ‘Наисильнеший’ (Яшт 14, 3). Анализ употребления термина *ama-* в 14-м Яште показывает, что *ama-* понимается как качество, присущее воинскому божеству и воинам; интерполяция этих данных на скифские изображения дает основания для вывода, что изображения гипертрофированных рогов у оленей могут в этом случае символизировать силу *ama-*. Соответственно, скифские предметы с такими изображениями должны были привлекать покровительство воинского божества, а ритуальный напиток из сосуда, украшенного изображениями, мыслился как наделяющий воина силой [ВЕРТІЄНКО 2018: 418–426]. Относительно авест. *ama-* ср. скифское (Ольвия) имя Ἀμόσπιδος = др.-иран. *ama-* ‘могучий’ + *-spada* ‘войско’ [АБАЕВ 1949: 153] и аланское *Ambazuk* = **ama-bazuka* ‘имеющий мощные руки’ в византийских и грузинских источниках [АЛЕМАНЬ 2003: 422–423]

В свете приведенных материалов и выводов, полученных исследователями на основании совершенно разных групп источников, представляется очевидным связывать употребление ритонов и рогов в воинских ритуалах и торжественных «собраниях — пиршествах силы / славы» с манифестацией мужественности в контексте представлений о «силе» и воплощении природы божественного воителя архаических верований индоиранских племен. Отметим в этой связи также т. н. теоксенические представления: в аланской, как и в ряде других древнеиндоевропейских традиций, предполагалось, что боги и древние герои незримо присутствуют на молитвенных пиршествах-кувдах, выступая в качестве божественных сотрапезников пирующих; примечательно, что при этом важным условием считалось использование определенных ритуальных атрибутов, как, например, особые котлы-треножки у древних эллинов [САЛБИЕВ 2022: 1040–1041]. Несомненно, подобное значение могло придаваться и использованию особых сосудов для питья (как, например, роги или ритоны в данном случае), соотносившихся с божественной сущностью небожителей, находящихся рядом с участниками пиршества²¹.

²¹ В севернорусских былинах из турьего рога на пиру пьют хмельной мед, причем подносит его князь богатырем после чаш с вином и пивом; турий рог также применялся в



Слева: герой, держащий в правой руке рог, декорированный металлической пластинкой в виде головы грифона. Скифская каменная стела из Терновки (г. Николаев), вторая половина V в. до н. э. В центре: скифский воин с ритонем в руке. (Реконструкция М. В. Горелика). Справа: северокавказская скифская стела из Краснодарского гос. историко-археологического музея-заповедника (г. Краснодар), V в. до н. э.

Многочисленные параллели между нартовским эпосом осетин и Артурианой, в том числе между чашей Грааля, указывающей на идеальных рыцарей, и Нартамонгой, побуждают присмотреться к волшебному рогу из «Книги Карадока» XIII века, прозаического романа о Тристане, старофранцузского «Лэ о роге» и английских баллад артуровского цикла. Осушить этот рог, не пролив ни капли, может только тот рыцарь, которому верна его супруга [Альбер 2010: 31–32; Матюшина 2018: 26–31]. Этот рог выявляет безупречных, незапятнанных мужчин, сохраняющих свою мужественность, а следовательно, выступает одной из форм Амонги²².

В то же время заслуживает внимания авторитетное мнение скифолога Д. С. Раевского, который выводил семиотическое значение ритона из культа языческих богов для обрядовых возлияний и гаданий. Иногда из него должен был пить только жрец, что сопоставляют с тем, как у народов Кавказа по древней традиции чествуемый на пиру должен был осушить поданный ему рог [Липец 1972: 88, 90].

²² Выражаем глубокую признательность К. Ю. Рахно за ценные наблюдения и библиографические рекомендации в ходе редактирования данной статьи.

закономерной семантической цепочки: космический столп — Мировое древо — ветвь — оленьи рога — ритон. Исследователь пришел к выводу, что ритон в представлениях скифов являлся одним из инвариантов *axis mundi* [РАЕВСКИЙ 1983: 54]. Осетинский этнографический материал частично подкрепляет именно такую трактовку, поскольку в традиционном жилище осетин-горцев оленьи рога и кубки, изготовленные из турьих рогов²³, подвешивались непременно на центральном опорном столбе (*astæwkkag cædžyndz*), который выполнял не только архитектурную, но и ритуальную функцию сакрального центра в осетинском домашнем микрокосме. Примечательно, что эти столбы нередко декорировались резными фигурными консолями (полубалки с волютами) в виде ветвистой кроны, украшенной плодами и птицами, что несомненно отражало стремление представить эти столбы в виде дерева. Оснований усматривать здесь какое-либо противоречие нет. Традиционное мировоззрение характеризует полисемантическую образность, различные аспекты смыслов и сущностей которых актуализируются в зависимости от конкретных обстоятельств и ритуально-мифологического контекста.

Гомеровская чаша Нестора и Амонга нартов

Легендарная чаша Нестора, описанная Гомером в «Илиаде»²⁴ (XI, 632–637), оказалась для древнегреческой и греко-латинской традиции наиболее знаковым и интригующим образом эпической чаши. Уже в античной литературе можно обнаружить множество трактовок гомеровских стихов, посвященных этой чаше [GAUNT 2017: 92–113]. Весьма показательным, что одна из наиболее развернутых гипотез античности заключалась в том, что в описании чаши Нестора, Гомер вложил определенные космологические представления — аналогично тому, как он это сделал в описании других значимых предметов эпопеи; самый яркий тому пример — щит Ахилла. Несмотря на то, что в древнегреческом мире связанные с чашей славы мифопоэтические представления и ритуалы индоевропейского Героического

²³ В сказаниях они именуется терминами *syk'a* 'рог'; *dzaebidyr* букв. 'турь'; *styr dzaebidyry syk'a* 'большой турьих рог'; *dzaebidyry syk'ajæ kond nwazæn* 'кубок, изготовленный из турьего рога'.

²⁴ Кубок красивый поставила, из дому взятый Нелидом,
Окрест гвоздями златыми покрытый; на нем рукояток
Было четыре высоких, и две голубицы на каждой
Будто клевали, златые; и был он внутри двоедонный.
Тяжкий сей кубок иной не легко приподнял бы с трапезы,
Полный вином; но легко подымал его старец пилосский. (перевод Н. И. Гнедича)

века²⁵ заметно стерлись и потускнели к гомеровскому периоду, представляется возможным предложить новую трактовку описания чаши Нестора исходя из рассматриваемых в данной работе параллелей.

Во-первых, не возникает сомнений, что чаша представлена состоящей из трех уровней в вертикальной проекции. Нижний: двойная основа или две ножки, на которых стоит сосуд (δύω δ' ὑπὸ πυθμένεσς ἦσαν). Средний: тулово самой чаши и четыре ручки (οὕατα δ' αὐτοῦ τέσσαρ' ἔσαν), прибитые золотыми гвоздями (χρυσείοις ἤλοισι πελαρμένον). Верхний: пара голубей на каждой из ручек, клюющих плоды, которыми выступают головки гвоздей (δοιαὶ δὲ πελειάδες ἀμφὶς ἕκαστον χρύσειαι νεμέθοντο).

Такая архитектура чаши соответствует индоевропейским космологическим представлениям о трехчастной структуре модели мира, о Мировом столпе или древе жизни²⁶, а не символизирует связь с небесными телами, как то предполагали античные комментаторы. Аналогий множество, самая очевидная и общеизвестная — это структура ясеня Иггдрасиль в германоскандинавской мифологии. Логично соотносить двойную ножку чаши, маркирующую ее основание, с нижним хтоническим уровнем модели мира, с основанием и корнями древа жизни²⁷.

Средний уровень чаши маркирован четырьмя ручками, которые, несомненно, символизируют четыре стороны света и тем самым средний уровень мироздания, мир людей, смертных существ. Такой атрибут чаши, как четыре ручки (с ушками или кольцами согласно некоторым переводам) находит полное тождество с характерной деталью описания нартовской Амонги, именуемой терминами «четырёхугольная» и «четырёхушковая» (*суппаркисуг*; *суппаркисдžын аг*; *большой четырёхушковый*

²⁵ Для греков и индоариев таким периодом считается ранний бронзовый век, когда их предки проживали в западной части Евразийских степей, формируя т. н. греко-арийскую культурную общность. В тех реалиях возникли такие феномены, как могилы вождей и героев, похороненных под курганными насыпями и увенчанные, правда не всегда, каменными стелами. Основу экономики «Героического века» составляло прежде всего пастбищно-отгонное животноводство, а поводом частых межплеменных войн и конфликтов, служил угон скота и захват лучших пастбищ [Vassilkov 2011: 195].

²⁶ Связь чаши с образом древа жизни проглядывает и в архаичных индоевропейских торжественных подношениях, чаша занимала ту же роль, что и ритуальная гирлянда, сплетенная из листьев, веток или цветов: например, во время церемоний бракосочетания невеста подносила в одних случаях гирлянду, в других — наполненную чашу, изначально, надо полагать, деревянную [Васильков 2021: 61, 64, 65, 70].

²⁷ Такой трактовке не противоречит также число ножек, которое в традиционных культурах часто связано с загробным миром.

Амонга)²⁸. В скандинавской схеме этот уровень маркирован четырьмя оленями, поедающими ветви Иггдрасиля. В этом отношении можно провести и другую параллель с древнеиранскими легендарными сосудами, Амонгой нартов и чашей иранского царя Джемшида (Хосрова) [Туаллагов 2020: 86], обе они имеют семичастное деление (*Narty Acamongæ wydi kwyssī. Wydi jyn avd xatæny*) [НОГЭ 1991: 73], что справедливо было трактовано в качестве отражения космологических представлений о их связи с образом Мировой оси, в которой совпадали горизонтальный и вертикальный миры, с четырьмя сторонами света первый и тремя уровнями второй, дающими вместе известное сакральное число «семь». Подобным сакральным сосудом, исполняющим идентичную функцию в системе координат скифов Северного Причерноморья, надо полагать, являлся описанный Геродотом котел царя Арианта, выставленный в Эксампее, т.е. в сакральном центре «четыреугольной» Скифии [Кочиев 2009: 328–340; Чибиров 2019: 81–82]. Учитывая описание Гомера, можно допустить, что сходные представления отражает и чаша Нестора.

Верхний же уровень Несторова кубка обозначен фигурками птиц, клюющих плоды, что следует сопоставить с аналогичными образами на других схемах древа жизни, к примеру с орлом и соколом, венчающими Иггдрасиль, а также с птицей на верхушке дерева на скифо-сарматских схемах: голуби на амфоре из кургана Чертомлык и верхних краях пекторали из Толстой Могилы, декор головных уборов из могильников Иссык, Кобяково, Усть-Лабинское, колт из Верхнеяблочного кургана и пр.

Заслуживает интерес и сам мотив птиц, клюющих плоды, что перекликается с образом голубок, прилетающих клевать плоды бессмертия (*æluton dyrġtæ*) в осетинском варианте схемы древа жизни, представленной в мифологическом цикле нартовского эпоса [см. Мысыккаты 2021А: 180–185]. Примечательно, что термин *æluton*, который здесь выступает в адъективном качестве, обозначает напиток бессмертия «золотого века», который хранился на вершине горы Бурхох, наделенной в мифологии осетин характеристиками Мировой горы [Дзиццойты 2003: 121–123]. Аналогичным

²⁸ Еще одной интересной характеристикой чаши Нестора является ее неподъемность; лишь мудрый старец в состоянии с легкостью поднимать эту чашу в наполненном виде. Аналогичным образом Амонга нартов согласно ряду сказаний является неподъемной чашей, которую ни один из героев не мог поднять одной рукой (*Jæ iw k'uxæj jæ niči færzæta*), наделенной семью отметками глубины и четырьмя ручками / ушками. Как показывает сказание о споре нартов за право испить из Амонги, это можно было сделать лишь если она сама поднимется к губам героя, правдиво повествующего о своих выдающихся подвигах. Не удивительно, что согласно одному из описаний, нартовская Амонга вмещала в себя девять ведер пива (*farast k'ærtajy kæm cydis*) [Дзиццойты 2001: 126].

образом сам Гомер устами Одиссея приводит греческий миф о голубях, летящих на Олимп и приносящих в дар Зевсу напиток бессмертия, амбросию (Odys. XII, 62). Этот мотив позволяет предположить идентичную семантику и птицам на чаше Нестора. Другими аналогиями могут служить индийские образы орла, приносящего сому Индре, и Гаруды, похищающего чашу с амритой.

Гомер не указывает, из какого материала был выполнен кубок Нестора, однако он описывается как «окрест гвоздями златыми покрытый», что дает основание предполагать, что в словах рапсода мог получить гипертрофированное отражение особый тип ритуальной чаши, выточенной из дерева, истоки которой восходили, быть может, к временам греко-арийской культурной общности эпохи бронзы, по аналогии с зафиксированными в Северном Причерноморье деревянными чашами с металлическими оковками.

Деревянные чаши такого типа, с набитыми на них металлическими деталями, были распространены в бронзовом веке в среде индоевропейских племен Северного Причерноморья, в частности у индоиранцев срубной культуры, а также у носителей культуры многоваликовой керамики (КМК). Согласно мнению ряда исследователей, можно предполагать определенную связь деревянных чаш той эпохи с образом Мирового дерева, более того среди бронзовых декоративных пластинок, которые набивались гвоздями на тулово чаши, обнаруживаются также пластины, схематически изображающие дерево [Отрощенко 1984: 85]. Данные детали, наряду с деревянным материалом, из которого изготавливались сами чаши, получили именно такую мифологическую трактовку. Весьма примечательна в этом отношении реконструируемая связь скифских рогов-ритонов с образом Мирового дерева, с которой перекликается декор обитых металлическими пластинами ритуальных деревянных чаш индоевропейских насельников Северного Причерноморья эпохи ранней бронзы.

Чаши срубной культуры находят в нартовском эпосе осетин одну поразительную параллель. Характерной их особенностью является наличие прибитых гвоздиками бронзовых пластинок. Частое присутствие этой конструктивной детали позволяет утверждать, что пластинки несли особый смысл [Цимиданов 2004: 75–77; Цимиданов 2007: 20]. В Нартиаде неоднократно встречается мотив наложения на поврежденные черепа героев заплаток в виде медных пластин, которые божественный коваль Курдалагон закрепляет с помощью гвоздей, загнутых изнутри. К примеру Сослан ударом меча рассекает Челахсартагу голову, после чего Курдалагон латает ему череп, при этом пациенту надлежит чихать в момент забивания гвоздей, чтобы последние загнулись изнутри. Очевидно, что с реальной медицинской практикой последняя деталь фиксации пластин не имеет ничего обще-

го, хотя в целом описание соответствует реальной технике крепления металлических пластин на деревянные сосуды миниатюрными гвоздиками. Отметим, что В. В. Цимиданову удалось не только основательно показать высокий семиотический статус деревянной посуды, который фиксируют и эпос, и этнография осетин, но и провести ряд интереснейших аналогий между чашами срубной культуры бронзового века и осетинским материалом, в частности связь деревянных чаш со жреческим сословием и культовыми функциями [Цимиданов 2007: 19–20].

Неоднократно указывалось также на то, что в Ригведе встречается метафорическое описание Сомы, иносказательно представленного в образе птицы, как правило хищной (орла, сокола, коршуна), которую пением гимнов жрец призывает усесться в ритуальные деревянные чаши, словно в гнездо: «Этот бог бессмертный / Летит, словно крылатая птица, / Чтобы сесть в деревянных сосудах» (IX, 3, 1); «Усаживаясь в деревянных сосудах, как летающая птица» (IX, 96, 23); «Как сокол, он усаживается в деревянные сосуды» (IX, 57, 3); «Сок (сомы) устраивается на (своем) лоне / Для Индры, словно птица в гнезде» (IX, 62, 15). Более того, в ряде случаев эти чаши иносказательно обозначают не гнездо, в которое должен усесться Сома, а образ некоего дерева, на котором восседает эта птица: «Как птица, садясь на дерево, золотистый уселся в двух сосудах» (IX, 72, 5); «Словно птицы уселись на дерево с прекрасными листьями, / Пьянящие соки сомы, сидящие в чане, (приникли) к Индре» (X, 43, 4); «(Я восхваляю) этого вашего бога, сидящего в древесине, как птица (на дереве), / (Как) сок растения сомы (в деревянном сосуде), пыхтящего, бредущего, бурного» (X, 115,3); «Как сокол на деревьях, ты усаживаешься в кувшинах. / Для Индры выжат радостный, опьяняющий, пьянящий напиток, / Высший столп неба, далеко смотрящий» (X, 86, 35). Последняя строка позволяет отождествить это «место птицы» с образом Мирового дерева, что вполне согласуется с вышеприведенными данными²⁹.

²⁹ У южных кафиров существовал ритуал прижизненного похоронного пира для чествования старого воина (*šinara-ta-dūl*), считавшийся проявлением большого уважения и почета. Кроме обильных жертвоприношений и пира, на который приглашалась вся община, исполнялся следующий обряд. Племянник старца запасался длинным шестом, прикреплял к нему красную материю на манер флага, на вершием служила почетная серебряная чаша, принадлежащая виновнику торжества, — конец шеста вставлялся в полую ножку кубка, в так называемый «рог», сама конструкция именовалась *dal-karinga*. Родственники проносили это своеобразное знамя по всему селу, а затем устраивали ритуальные танцы на плоской крыше соседского дома [JONES 1975: 243]. У кафиров-ашкун во время больших праздников и на похоронах такого воина (*sunari-bahadur*) носили в его честь деревянную крестовину (*dalpalanga*), на которую была надета красная рубаха, и

Эти деревянные чаши индоариев неоднократно сопоставлялись с археологическими находками, относящимися к срубной культуре. Идентичным образом с ними сопоставляли ритуальные деревянные чаши железного века, относящиеся к ираноязычным скифам и сарматам, т.к. на той же территории был распространен аналогичный обычай изготовления ритуальных чаш из дерева и декорирования их набивными металлическими деталями, в том числе и золотыми зооморфными ручками, совпадающими по описанию с гимнами Ригvedы [ВЕРТИЕНКО 2021: 88–90].

Также деревянная посуда широко бытовала у ранних аланских племен Северного Кавказа. Более того, практика декорации деревянных сосудов продолжает свое существование в материальной культуре средневековых алан. Так, в катакомбах Даргавского могильника были обнаружены деревянные походные ковшики, декорированные оковками из листового серебра [ТУАЛЛАГОВ 2017А: 123, 160–161, для других аланских аналогий см.: 124–126, 128, 129, 136, 138–139, 145–146], что перекликается с одним из описаний декорации эпической Амонги (*Amongæ nwazæn, ævzistæj aræzt*) [НК 2010: 274], а также чудесной серебряной чаши для пива (*Daredzantæm wydis axæm k'us ævzistæj...*), с помощью которой Даредзанта узнавали грядущие события [ДЗИЦКОЙТЫ 2001: 125]. Более того, эти аланские деревянные сосуды обычно содержали орехи или яблоки, что уже трактовалось в контексте связи с образом Мирового древа [ТУАЛЛАГОВ 2017А: 141–143]. Аланская традиция изготовления деревянной посуды получила свое продолжение в традиционной культуре современных осетин, переходная фаза между археологическими и этнографическими сосудами прослеживается в материалах позднесредневековых склеповых могильников горной Осетии [ТАМ ЖЕ: 144].

В данном контексте следует обратить внимание и на осетинские ритуальные деревянные чаши, декорированные зооморфными ручками. Симметрично расположенные фигурки парнокопытных зверей обычно направлены мордой и копытами к тулову чаши, повторяя схему мифологической сцены, связанной с концепцией Мирового древа. К аналогичной точке зрения пришел в свое время культуролог Т. К. Салбиев, исходя при этом из другого материала. Такие ритуальные чаши в традиционном молитвословии осетин уподоблялись славной нартовской чаше Амонге: «да обретет эта чаша такую же славу и место, какое место и какой славой была

танцевали с ней. На голову крестовины был надет серебряный кубок [ЙЕТМАР 1986: 174–175]. Венчающая шест почетная чаша героя из блестящего белого серебра символизирует высокую славу ее обладателя, красная материя несомненно маркирует принадлежность к воинскому «кшатриевскому» сословию. В целом же сама конструкция, вокруг которой исполнялись молодыми мужчинами ритуальные танцы, по всей видимости ассоциировалась с идеей *axis mundi*.



Слева: изображение на маргианском культовом сосуде из Гонура [Сарианиди 2010: 78, 81, 82]. Справа: центральная сцена аланской золотой диадемы из кургана Хохлач. Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург (Инв. № 2213/2)

наделена Нартовская Уацамонга, такое счастье пусть дарует Бог» (*acy nwazæn, Narti Wacamongæ ci bunat nijaxæsta ma ci kadæ rajsta, jeci kadæ æma bunat kud nijaxæssa, woci amond Xucaw rattæd!*) [Дзиццойты 2001: 126]. В Национальном музее Республики Северная Осетия-Алания можно увидеть замечательный образец такой чаши, совмещающий целый ряд интересных черт³⁰. Ножка кубка выполнена в виде



Осетинская ритуальная чаша.
Национальный музей РСО-А, Владикавказ
(Инв. №: КМСО 7681/25)

цилиндра и основания в виде пятиконечной звезды, вместе символизирующих ствол и корни. Фигурки двух рогатых самцов оленя формируют ручки, которые примыкают мордой к тулову сосуда, символизирующего крону дерева. Тулово чаши декорировано медными пластинками, прибитыми гвоздями, а его венчик — бронзовой лентой. Медные пластины, по-видимому, отражают космологические представления, слева направо они представлены: кругом, квадратом, пятиугольной звездой, полумесяцем и зубчатым колесом. Круг соотносится с Мировым океаном, квадрат с землей, звезда и полумесяц с ночными светилами, а последняя пластина — со сверкающим солнцем.

³⁰ Благодарим Генерального директора Национального музея РСО-Алания А. А. Цуциева за любезно предоставленные фотографии чаши из музейного фонда.

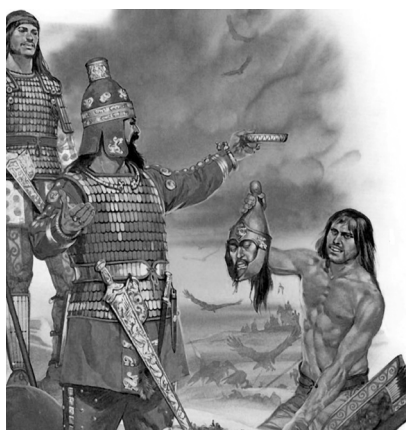
Таким образом, эта чаша совмещает в себе конструктивные и декоративные мотивы, передающие космологические представления о Мировом древе как модели мира, состоящей из трех уровней. Само содержимое сосуда представлялось алутоном, напитком бессмертия. Показательно, что в одном из вариантов сказания о золотой яблоне нартов, похитительница плодов бессмертия является в облике оленя [НОГЭ 1989: 27]. Первоисточником подобной декоративной схемы возможно следует признать ритуальные сосуды для питья культового напитка хаомы/сомы, обнаруженные в древнеиранских храмовых комплексах Маргианы бронзового века, на внешних стенках которых обычно изображалось схематическое Мировое древо, по обеим сторонам которого располагались рельефные фигурки козлов [Сарианиди 2010: 82].

Чаша из черепа

В 2016 г. С. А. Яценко, в соавторстве с А. А. Горячевым и Т. А. Егоровой, были опубликованы предварительные данные по описанию и трактовке сцены, изображенной на кангюйской костяной пластине, вероятно детали луки седла, из Тургенского ущелья близ г. Алматы, Казахстан (I–II вв. н. э.). Сюжет состоит из пяти мужских фигур: сидящего в кибитке «царя»; прибывшего молодого «героя», который держит в протянутой руке отрезанную голову влиятельного врага; «элитного воина», протягивающего «герою» овальный предмет, а также двух второстепенных персонажей, приветствующих поднятой рукой прибывшего «героя».

Авторы не дают трактовки мотиву «воина», протягивающего овальный предмет «герою», однако, исходя из вышеприведенных материалов представляется возможным предположить, что перед нами мотив награждения совершившего подвиг героя почетной чашей, для «испития славы» врага, что вполне согласуется с данными Геродота о подношении головы убитого врага царю и получения допуска к ежегодному обряду «чаши славы». Кроме этого мотива, сцена примечательна тем, что на ней, по мнению авторов, изображен момент вручения царю головы его врага, из которой он намеревается изготовить себе чашу, для чего держит в руке нож [Горячев, Яценко, Егорова 2016: 644–645]. Основываются авторы на сообщении «Скифского логоса» Геродота

«Скиф <...> скольких человек он убьет в битве, головы их он приносит царю <...> С самими же черепами... самых ненавистных врагов — они поступают следующим образом: каждый, отпилив часть черепа ниже бровей, вычищает его. И если это бедный человек, то, обтянув череп снаружи только сырой бычьей кожей, он так им и пользуется. Если же это богатый человек, то он обтягивает череп сырой бычьей кожей и, отделав золотом внутри, пользуется им как чашей» (IV, 64–65).



Слева: Тургенская костяная пластина (фрагмент). Справа: Фрагмент иллюстрации А. Макбрайда, реализованной по реконструкции М. В. Горелика и опубликованной задолго до обнаружения пластины из Тургенского ущелья [по The Scythians 1983: 20, H]

В эпосе осетин существует целый ряд мотивов, указывающих на существование практики изготовления чаш из черепа врага в далеком прошлом. Прежде всего, отметим термин, обозначающий свод черепа, — *særy kæxc*, *særgæxc*, букв. «чаша головы». К косвенным мотивам следует отнести изготовление черепа из дерева, латание разбитого черепа прибитыми медными пластинами или обручами, торжественное надевание чаши на голову, на манер шлема, а также искусное исполнение танца с полной чашей на голове³¹.

Интереснейшим следует признать эпизод из дигорского сказания о смерти Сослана, в котором, мстя за хозяина, конь героя разбивает Сырдо-ну³² череп ударом копыт (*ætæ in æ særgæxcæ fæbbuǰæ kodta bæx*), после чего последний велит изготовить себе новый свод черепа из дерева (*Sirdon æhexcæn ġadin særgæxcæ iskæmun kodta*) [НК 2004: 665]. Этот мотив отсылает,

³¹ Данный мотив также может отражать связь чаши с верхней сферой картины мира, что отражено также в положении ритонов, обнаруженных в скифских курганах, которые обычно клались близ головы усопшего, если не убирались в тайники. Аналогичным образом в царском кургане из Тилля-Тепе под головой усопшего находилась плоская золотая чаша.

³² Следует обратить внимание на то обстоятельство, что Сырдон является представителем шаманского типа героя, выполняющего не только функцию рапсода, но и третьей-ского судьи, надзирателя соблюдения моральных норм в социуме нартов, советника и т. д., являясь своеобразным представителем первой, сакрально-юридической социальной функции.

с одной стороны, к теме деревянной чаши, с другой же несомненно намекает на мотив изготовления чаши из человеческого черепа.

Аналогичная ассоциация головы и чаши проглядывает и в другом эпизоде эпоса; когда нарту Батразу удается выпить до дна содержимое особого ковша, которым черпали напитки из неиссякаемой Амонги, то он вытряхивает из него ядовитых змей и прочих гадов, а затем надевает ковш на голову и уносит домой [НОГЭ 1989: 272–273]. Близкую идею обнаруживаем в этнографии Южного Кафиристана, где после похорон выдающегося воина принадлежавшую ему серебряную чашу в перевернутом виде приделывали к голове посвященной ему поминальной деревянной стелы, чтобы чаша служила ей «рогатым» шлемом-шишаком [ЙЕТТМАР 1986: 175].

Известен также мотив соревнования в богатырских танцах с наполненной до краев чашей Амонгой на голове, суть которого заключалась в наилучшем исполнении танца, не пролив при этом содержимого чаши. «Алагата сказали: — Кто поставит Амонга на голову и, танцуя, ничего не прольет, тот хороший танцор <...> взвалив себе на голову большой четырехушковый Амонга, начал танцевать...» [НОГЭ 1989: 122].

Кроме того, вполне прямолинейной оказывается информация из этиологического мифа, повествующего о том, как перестали сниматься «черепные чаши» с голов нартвовских героев. После того, как невероятный ветер, происходящий от бившихся чудо-коней снес верхнюю часть черепа Урызмагу (*jun dymgæ ja særy kæxc ajsta*), его безымянный сын успевает поймать сорванную ветром часть черепа и приставить на место, при этом восклицая: «— Пусть отныне у нартвов не будут сниматься чаши черепов» (*Amæj fæstæmæ Nartæn sæ særy kæxc sisgæ mawal wæd*) [НК 2003: 260].

С другой стороны, существуют целые сюжетные линии, в которых герой отрубает великану голову и делает из нее чашу для *ронга* (*rong* — старинный крепкий напиток на основе меда). Так в одном сказании говорится, что «Нартвовский Батрадз налил ронг в чашу из черепа Армыкадзасара» (*Narty Batyradz Ærmyk'ædzæsæry særykæxcy rong nykkodta*) [Мах Дуг 2005 (№ 10): 119–120]. Геродот писал, что скифы хвастались перед гостями своими ратными трофеями в виде чаш из черепов своих лютых врагов, поскольку подобный «поступок у скифов считается доблестным деянием» (IV, 65), идентично тому, как аланы кичились снятыми с вражеских голов скальпами, которые они с гордостью подвешивали на сбруи своих боевых коней (Ammian. Marcell. XXXI, 2, 22). Не удивительно, что подобным образом поступает и нарт Батраз, кичливо преподнеся почетный кубок великану Иважкьадзасару,



Тибетская чаша *канала*, изготовленная из человеческого черепа, в серебряной оправе и с инкрустацией бирюзой и кораллом по кайме (Лот № 302, проданный 18 февраля 2021 г. на Chiswick Auctions, Лондон)

налитый в чашу из черепа его собственного старшего брата (*iyn særgæxсу midæg nuæzt baxasta*) [Мах Дуг 2005 (№ 10): 121]. В другом варианте этого сказания Батраз делает то же самое, отрубает голову великану Армыкадзасару, алдару ущелья Алжытыком. На пиру в честь спасения скота, освобождения вод и смерти ваюга Батраз получает главную долю за его героический подвиг, но когда он намеревается выпить ронг из черепа ваюга (*Batyradz wæjydzу særgæxсу rong nykkodta 'mæ jæ fæcæjnwæzta*), то его предупреждают не делать этого, а поднести его как «встречный кубок» приближающемуся грозному всаднику. Герой так и поступает, подносит сделанную из черепа чашу брату ваюга (*jyn særgæxсу midæg æmbælæggag aværdta*), и после трех глотков чаша распадается на три части (*ærtæ qwyrty akodta wусу nwæztæj, aftæ særgæxc ærtæ dixæj fæxawdta*) [Мах Дуг 1996 (№ 1): 83–84].

Данный мотив соотносим с анатомическими реалиями; верхняя часть черепа состоит из трех основных костей: лобной, теменной и затылочной, однако затылочная часть не использовалась, как это свидетельствуют тибетские чаши *канала*, состоящие из лобной и парных теменных костей черепа. Согласно Геродоту, скифы для изготовления чаш употребляли лишь верхнюю часть черепа. Быть может, та же идея о чаше из черепа была изначально заложена в кельтском мифе о чудесной чаше короля Кормака, распадающейся на три части. «Если сказать три слова лжи перед ней, она тотчас распадется на три части. Если затем сказать три слова правды перед ней, части вновь соединятся, и чаша станет, как была прежде» [Ирландские саги 1933: 281–287]. Эта чудесная черта чаши Кормака уже неоднократно сопоставлялась со способностью нартовской Амонги распознавать лживые и правдивые рассказы о подвигах. На такую возможность указывают сведения римского автора о ритуальных практиках кельтского племени бойев из

Галлии. Устроив засаду римскому предводителю Луцию Постумию, они перебили его войско, обезглавили командующего, «с торжеством внесли его доспехи в храм, наиболее у них почитаемый; с отрубленной головы счистили все мясо и по обычаю своему обделали череп в золото: из него, как из священного сосуда, совершали по праздникам возлияния и пили, как из чаши, жрецы и представители храма» (Liv. XXIII, 24).

В индийской мифологии существует полная аналогия этому нартовскому мотиву: древнеиндийский эквивалент Батраза, громовеержец Индра изготавливает чашу из черепа своего самого лютого врага, сраженного им брахмана Вритры (Шатапатха-Брахмана IV.4.3.2–12) [O'FLAHERTY 1980: 160; МДИ 1975: 209]³³. Идентичным образом поступает и иранский эпический герой Рустам, согласно систанским сказаниям. Одержав победу над Белым Дивом, Рустам вырывает из головы поверженного чудовища два рога, а из черепа делает чашу для питья вина [СЛС 1981: 247; Туаллагов 2001: 156].

В эпосе осетин известно и другое сказание, в котором старый Урызмаг убивает великана, отрезает ему голову и делает из снятой макушки его черепа чашу для питья (*Wyryzmæg wæjydžy sær ralyg kodta æmæ jæ amardta. Jæ særy tenkajy jyn sista æmæ dzy nwazæn skodta*) [НК 2012: 77]. В редакции К. Ц. Гутиева этот же эпизод полностью идентичен, за исключением того, что текстолог исправил краткую форму *nwazæn* на более полную *nwazænk'us* «чаша для питья» [Гутиев 1989: 228]. Все это — архетипические деяния богов и полубожественных предков, которые служат в традиционной культуре мифологическим прецедентом для установления воинского обычая.

Подобный мотив встречается и в кабардинском фольклоре, где неверная жена поит своего супруга из чаши, сделанной из черепа ее любовника, убитого мужем [Атажукин 1872: 5–13]. Данный мотив точно так же соотносится со скифским обычаем изготовления чаши из черепа закланного врага.

Практика изготовления чаш из черепов фиксируется не только письменными источниками, но и археологическими памятниками степных скифов (курган в Переяславе-Хмельницком 1956 г., курган 3 у с. Ивановка), а также в среде подверженных их влиянию племен лесостепи, преимущественно на «усадебх воинов» (на Бельском городище, где их обнаружили на святилищах, в комплекте с гончарной посудой в ямах, у соседних с ним сел Пожарская Балка, Коломак, Полковая Никитовка, Лихачевка) [Горячев, Яценко, Егорова 2016: 644; Туаллагов 2001: 155–157]. Подобно заимствованиям приемов ведения боя или видам вооружения, такие воинские ритуалы также могли восприниматься элитами соседних

³³ Здесь, вероятно, отразилась ассоциация чаши не только с головой и черепом, но и со жречеством, ведь чаша — атрибут первой социальной функции.

народов; согласно А. П. Кондратенко, традиция изготовления чаш получила импульс для более широкого распространения в позднескифскую и в основном в гунно-сарматскую эпоху [Лушин 2015: 6]. Этот обычай практиковался у многих народов, прежде всего индоевропейцев: иранцев, индоариев, славян, германцев, кельтов, балтов [см. Лушин 2015: 5–13; Туаллагов 2001: 155–60, 263].

У некоторых ираноязычных народов изготовление чаш из черепа побежденного врага практиковалось очень долго. Даже в 1510 году, когда персидский шах Исмаил I из династии Сефевидов вторгся в Хорасан и недалеко от города Мерва убил узбекского правителя-монгола Мухаммеда Шейбани-хана, «его череп был позолочен, и [из него] стали вкушать благоуханное вино» на пирах. Современники при этом придавали большое значение тому, что чаша сделана из черепа «счастливого человека». Шах Исмаил вполне по-скифски, в качестве нового вызова, отправил кожу с его головы, набитую соломой, другому тюркскому властелину, османскому султану Баязиду II, а отрубленную руку — владельцу Мазендарана Ага-Рустаму [Семенов 1954: 78–79; Шараф-хан 1976: 156; Груссэ 2006: 525–526]. В эпосе белуджей Пакистана, повествующем об усобицах вождей в 1540-х годах, тоже упоминается чаша из человеческого черепа: «Началась за Хайвтаном погоня. В горах он сорвался в пропасть и разбился. Саргани Гваран спустился в пропасть, отрубил Хайвтану голову и доставил ее Чакару. Тот рассек голову, вынул мозг, а из черепа сделал кубок на серебряной подставке. Отомстив за кровь Биджара и Шейхака, Чакар возвратился в Сатгхара...» [Сказки 1989: 180].

Обычай изготовления и использования чаши из человеческого черепа имеет культовую основу, обусловленную верой в то, что череп человека после его смерти продолжает хранить прижизненные качества умершего. «Сделав из черепа убитого врага чашу, можно было поставить эти качества на службе себе (роду, племени, позднее — династии) и даже передать их через ритуальные возлияния своим потомкам» [Лушин 2015: 10].

В этом обычае слились воедино стремление подчеркнуть свою победу, воспользоваться посмертно свойствами врага и почитание его храбрости [Липец 1977: 252]. Характерно, что в воинской среде чаша из черепа могла, подобно «кубку славы», предназначаться для оказания почестей тем, кто отличился воинской доблестью. Я. Гримм цитирует «Анналы князей Баварии» немецкого историка-гуманиста, придворного историографа баварской династии Виттельсбахов Иоганна Авентина (1477–1534) об обычаях древних германцев: «Череп убиваемых в сражении неприятельских вождей и знати они украшали оправою и давали из них пить в праздничные дни тем, кто убил в открытом бою неприятеля. Это считалось великой

милостью и честью... Сын не смел садиться за один стол с отцом, равным образом никому не давали пить по праздникам из священного неприятельского черепа, прежде чем кто убьет неприятеля в открытом сражении» [GRIMM 1853: 101].

Мотив испытания чашей в скифской генеалогической легенде?

В «эллинской» версии этногонической легенды о происхождении скифов от Ехидны и Геракла [Herod., IV, 8–10] рассказывается о испытаниях, которые должен был успешно преодолеть сын Геракла для получения права на владычество в Скифии. Для этой цели прародитель скифов оставляет Ехидне три значимых предмета: свой лук, пояс и висящую на нем золотую чашу (IV, 10). Если суть испытания сил потомства первыми двумя отцовскими реликвиями вполне однозначно поясняет сам Геродот (кто из них сможет вот так натянуть мой лук и опоясаться этим поясом...) ³⁴, то о третьей составляющей он поясняет лишь, что именно по этой причине у скифов пошел обычай подвешивать чашу на пояс: «...от этого Скифа, сына Геракла, произошли все скифские цари. И в память о той золотой чаше еще и до сего дня скифы носят чаши на поясе» ³⁵. Буквально повсеместная трехчастность скифских преданий, отражающих несомненно индоевропейскую специфику повествования с ее трифункциональной структурой, заставляет предположить, что изначально и в этой легенде присутствовал третий мотив испытания, имеющий непосредственное отношение к чаше Геракла (Таргитая).

Мотив испытания оружием и, в частности, луком, является довольно распространенным в эпосе и мифологии. В осетинском эпосе мотив испытания в натягивании тетивы лука не встречается ³⁶, известны лишь мотивы высвобождения вонзенного оружия: мечом (слуги Кафтысара безуспешно пытаются извлечь из земли воткнутый меч Сослана), копьем (родичи уби-

³⁴ Опоясывание боевым поясом и натягивание лука, несомненно, являлись непременным условием военных инициаций молодых скифов [Молев, Молева 2013: 17].

³⁵ На ряде скифских антропоморфных стел имеются изображения таких чаш на боку изваяния. Согласно сакскому варианту генеалогической легенды, они предназначались для культовых возлияний и являлись сакральным атрибутом: «...скифам даны такие дары: упряжка быков, плуг, копье, стрела и чаша <...> из чаши <...> мы возливаем вино богам» (Курций Руф, История Александра Македонского, VII, 8; 17–18).

³⁶ Сопоставительный материал указывает на то, что этот мотив был более свойствен сюжетам о соревновании за невесту (ср. древнегреческий вариант с испытанием претендентов на руку Пенелопы в гомеровской «Одиссее» или древнеиндийские мотивы сваямвары в «Рамаяне» и «Махабхарате»).

того Сайнаг-Алдара пытаются выдернуть вонзенное в землю копьё Батраза), стрелой (в народных сказках осетин встречается мотив семи великанов, безуспешно по очереди пытающихся выдернуть стрелу, пущенную героем в дверной косяк их замка). Однако в эпосе известен и другой вариант состязания: молодые представители родов Бората и Ахсартаггата соревнуются в стрельбе из лука, победителем оказывается юный Батраз из воинского рода Ахсартаггата, который затем получает право питья из чаши Амонгæ, наполненной пресмыкающимися. Герой умудряется ее выпить без вреда для себя и забирает чашу [НОГЭ 1989: 282].

Что касается испытания поясом, то здесь текст Геродота крайне невразумителен относительно сути испытания. Если натянуть богатырский лук в действительности по плечу лишь тому, кто обладает столь же богатырской силой (причем эта задача сопряжена с риском серьезных травм), то застегнуть или завязать на талии обычный пояс не представляется делом, требующим сверхспособностей, если только данный аксессуар не наделен некими скрытыми свойствами, затрудняющими задачу, если не делающими ее решение невозможным для обычного человека.

Поиск мотива опасности, связанной с опоясыванием, приводит нас к эпизоду одного из кадагов осетинской Нартиады. Победенный нартом Сосланом ваюг Мукара предлагает герою вытянуть его спинной мозг, чтобы носить его в качестве пояса, волшебным образом увеличивающего физическую силу героя (*Stæj jæ wæd jæxicaen astæwbosæn slasta Sozyrygo, æmæ wuj tyx dær wuj astæwy bacyd æcæg*) [НК 2004: 267, 816]. Сослан извлекает спинной мозг великана, однако сперва предусмотрительно поочередно опоясывает несколько вековых дубов, которые «пояс» из спинного мозга великана с легкостью сдавливают и срезают (*Jæ astæwmağz yn slasta, raxasta jæ æmæ jæ iw bælasyl ærbaværdta, æmæ jæ alyg kodta bælasy*), и лишь когда этот «пояс» ослабил или утратил свое опасное качество, Сослан опоясывается и сам. Очень похоже, что эллинская версия скифской легенды в передаче Геродота утратила или исказила первоначальный смысл испытания поясом, который в изначальной версии мог изображаться как аксессуар, наделенный особой силой, опасной для тех, кто не обладает необходимыми качествами, чтобы быть достойными звания Гераклова потомка.

Третье испытание скифского первопредка — испытание чашей — также не выглядит сложной задачей. Но в осетинском эпосе мотив испытания чашей сохранился вполне отчетливо. Речь идет о вышеприведенном сюжете спора из-за общенартовской реликвии, чудесной чаши Амонгæ. Согласно одному из наиболее полных аутентичных текстов (в этом варианте чудесный сосуд именуется котлом Ёрдамонгæ), принцип испытания носит тройственный характер. Чтобы определить, кто достоин завладеть

этим наследством предков, необходимо было пройти три испытания. Первое заключалось в способности поднять этот сосуд; после неудачных попыток нартов только Батраз оказался в силах одной рукой поднять и внести его в нартовский зал собраний (*acyd æmæ jæ jæ iw kúxæj (jæ iw congæj) xædzary smidæg kodta*) [НК 2005: 100]³⁷. Второе испытание заключалось в том, чтобы заставить содержимое сосуда закипеть посредством трех рассказов. Снова лишь после первых слов Батраза вода в сосуде слегка нагревается (*æj guscyl fæqarm kæn*), затем начинает подниматься пар (*æj fæzdæg skælyn kæ*); наконец, сосуд закипает, пенится и переливается через край (*æj je'mbyltæj skælyn*) [НК 2005: 100]³⁸. Третьим испытанием выступает самое примечательное: претенденту следует испить трижды из кипящего сосуда, наполненного всяческими ядовитыми змеями, черепахами, лягушками и прочими тварями, способными убить человека (*aly kalm æmæ ændærtæ, udægasæj-iw adæjmadžy či baxordtaid*) [НК 2005: 100]. Это третье испытание описано и в других вариантах, где герой колет своими булатными усами гадов, пытающихся его укусить.

Особый интерес заслуживает вариант, в котором герой заговаривает на секретном хатиагском языке с находящейся в сосуде змеей, угрожая

³⁷ В скандинавской мифологии известен сюжет о получении Тором огромного пивного котла великана Хюмира (фиксируется в «Песне о Хюмире» (исл. *Hymiskviða*), входящей в состав «Старшей Эдды»). Он также приурочен к трем испытаниям героя: съесть несколько вареных быков, разбить волшебный кубок и, наконец, вынести самостоятельно котел из места его хранения. Более того, именно этот сюжет включает в себя «индоевропейский основной миф» — змееборческий мотив поединка громовержца Тора с Мировым змеем Ёрмунгандом, который лежит на дне Мирового океана, свернувшись кольцом и держа хвост во рту.

³⁸ Этот мотив пересекается со вторым скифским этногоническим преданием Геродота (IV, 5). В скифской легенде об упавших с неба золотых предметах речь идет наоборот об огненном испытании: предметы, в том числе и золотая чаша, достанутся тому из трех сыновей Таргитая, кому подчинится их огненная природа. Братья, не предназначенные для власти, при приближении к золотым предметам встречаются враждебно, предметы воспламеняются и не даются им в руки. Напротив, они перестают пылать при приближении Колаксия. В осетинском же эпическом мотиве, наоборот, чашей овладевает тот, кому будет по силам ее нагреть рассказами о своих доблестях, т.е. тот кто окажется самым достойным: «Поэтому они решили отдать его тому, кто заставит вскипеть в нем воду одними словами, без огня» [НОГЭ 1989: 272]. Еще одна интересная параллель встречается среди легенд Гиндукуша. Согласно преданиям южных кафиров, некоторые особые серебряные чаши *urei*, якобы сотворенные и оставленные в священных горных водоемах духами, имели свойство издавать звонкий звук, когда к ним пытался прикоснуться недостойный, человек из низших слоев [Klimburg 2016: 291].

размолоть ее голову своими булатными зубами, если только она не опустится на дно сосуда, зажав в пасти свой хвост (*dæ dymæg dæ dzyxu kwu næ bakænaj*) [НК 2010: 274]³⁹. Как уже было неоднократно заявлено, фразы на хатиагском языке заключают в себе весьма архаичные мотивы и образы, в данном случае перед нами предстает символ змея уробороса, варианты которого хорошо известны на аланских конских фаларах.

Не такого ли рода испытание геракловой чашей должна была устроить своим трем сыновьям полузмея-полудева Ехидна, первая обитательница Скифии? Хтоническая природа связывает ее образ со змеями и прочими холоднокровными созданиями, оказавшимися в нартовском сосуде. Отметим, что помещает в чашу Амонга всех гадов наделенный хтоническими характеристиками Сырдон, отпрыск водного духа Гатага. Примечательно, что в сюжете о рождении Сырдона одним из воплощений его родителя Гатага выступает гигантский змей *Zaliag kalm*, захвативший нартовский источник воды [НОГЭ 1989: 227]. Этот змей описывается свернутым в кольцо и держащим в зубах свой хвост (*Zaliag kalm sæbæl æxe ærtuxta, æ dumæg æ gælæsi bacavta, 'ma wotemæj womi læwdtæncæ*) [НК 2010: 563], на голове же у него золотой таз [Туаллагов 2001: 33]. Таким образом, подобно змее на дне чаши Амонги, Залийский змей также маркирует низ трехчастной картины мира, в контекст которой включается в осетинской Нартиаде Амонгæ — чудесный сосуд с ритуальным напитком.

В связи с настойчиво повторяющимся в Нартиаде мотивом сосуда с пресмыкающимися и земноводными крайне интересны наблюдения М. А. Курдиани относительно предназначавшихся для употребления хаомы архаических сосудов дозораострийской эпохи из святилища в древней Маргиане, исследованного В. И. Сарияниди. В нижней части сосуда с внутренней стороны помещены вылепленные рельефные фигурки земноводных и извивающихся пресмыкающихся, ползущих снизу вверх, в направлении фигур животных и людей, изображенных в верхней части сосуда [Сарияниди 1989: 261, Курдиани 2008: 226]. По мнению М. А. Курдиани, перед глазами пьющего из такого сосуда внезапно возникали объемные реалистичные изображения извивающихся змей, а галлюциногенные свойства хаомы усиливали эффект восприятия [Курдиани 2008: 227]. Отметим, что декор рассматриваемых сосудов содержал элементы, указывающие на попытку представить модель вселенной — Мировое древо, люди и животные, что мотивировалось ритуальной ролью сосуда. Жидкость в сосуде траковалась, по-видимому, как море Воурукаша, из которого поднимается

³⁹ Этот образ обнаруживает параллель в скандинавской мифологии: в «Видении Гюльви», входящем в «Младшую Эдду», говорится, что Мировой змей Йормунганд лежит на дне Мирового океана, держа во рту свой собственный хвост.



Фрагменты керамического сосуда, декорированного наклепными фигурками змей и лягушек из маргианского храмового комплекса Тоголок-21. Предположительно, сосуд применялся для ритуального питья священного напитка хаомы/сомы [по Сарияниди 2010: 83]

к небесам Мировое древо. В верхней части, на идущем по венчику фризе с фигурками животных, помещалась также мужская фигурка; В. И. Сарияниди видит в этой фигурке бога-громовержца [Сарияниди 2010: 80–82], мифологический образ которого связан с употреблением сомы/хаомы и с победой над хтоническим чудовищем.

Согласно греческой традиции, в Дельфийском храме хранился большой бронзовый котел на треножнике, в котором хранились кости и зубы чудовищного змея Пифона, помещенные туда самим Аполлоном. Миф поясняет, что Аполлон, на четвертый день после своего рождения, вооружившись луком и стрелами, подаренными божественным кузнецом Гефестом, отправился мстить за свою мать и поразил стрелами преследовавшего ее грозного Пифона, останки которого поместил в упомянутый котел в своем основном храме. В честь победы над змеем Аполлон учредил Пифийские игры, а сам получил прозвание Пифийский (Hygin. Fab., CXL). На этом треножнике располагалась Пифия для изречения своих пророчеств; собственно, сам дельфийский котел-треножник неразрывно связан с функцией оракула. Мантическую роль священного дельфийского сосуда, – вместилища останков мифического змея Пифона, А. А. Туаллагов соотносит с функциональной ролью нартовского гигантского сосуда Амонга, выступающего «своеобразным оракулом нартовского общества» для выявления правды и достойного героя [Туаллагов 2001: 155]⁴⁰.

⁴⁰ Следует отметить также пережитки представлений о «чаше гадания» *kosa-gardūn* у ираноязычного народа шугнанцев на юго-западе Памира. Считалось, что при упоминании имени виновника чаша или ее содержимое колеблется [Карамшоев 1991: 139].

Мотив змеи в священном нартовском сосуде обнаруживается и в абхазской версии эпоса. Излюбленный напиток абхазской Нартиады — вино; его хранили в больших сосудах-пифосах, из которых самым большим и славным считался Вадзамакят⁴¹. Ж. Дюмезиль сопоставил название Вадзамакята с названием чаши Уацамонгæ осетинского нартовского эпоса [Дюмезиль 1990: 180–181]. Этому сосуду приписывались удивительные свойства: «Вино Вадзамакят обладало особой силой; выпив его, нарты становились еще более могучими. Говорят, что клали в этот кувшин разрубленную красную змею. Но где водится эта змея — никому не ведомо» [Приключения Сасрыквы 1988: 168].

Еще одну отчетливую параллель к нартовскому мотиву чаши с пресмыкающимися и прочими отвратительными созданиями обнаружил В. И. Абаев в карело-финском эпосе «Калевала», где герою-шаману Лемминкяйнену в хтоническом иномирье, в мрачной Похьёле, преподносят чашу с пивом, кишашую змеями, червями и лягушками; Лемминкяйнен, подобно нартовскому герою, приканчивает гадов и выпивает пиво [Абаев 1990: 189]:

«Принесла в кувшине пива, | Пива жидкого, дрянного, | Чтобы выпил Лемминкяйнен, | Чтобы жажду утолил он. | Говорит слова такие: | «Если муж ты настоящий, | Выпьешь разом это пиво, | Весь до дна кувшин осушишь». | Тут веселый Лемминкяйнен | Посмотрел на дно кувшина, | А на дне лежат гадюки, | Змеи плавают в середине, |

Ю. А. Дзицойты указывает на эту параллель в связи с чашей Уацамонгæ осетинского эпоса [Дзицойты 2001: 127]. Вероятно, и шугнанская чаша восходит к фольклорному образу чудесного сосуда, служащего эпическим героям оракулом подобно осетинской Амонге нартов, серебряному кубку Даредзанта или чудесной чаше легендарного иранского царя Джамшида.

⁴¹ Отметим, что Вадзамакят, как и Амонга осетинской Нартиады, связан с мотивом клятвы, правдивости: «Если нарты поклялись возле него, значит так тому и быть: никакого отступления! <...> Вот еще одно изумительное свойство Вадзамакята: сколько ни черпай вина из него — оно не убывало» [Приключения Сасрыквы 1988: 168]. Вадзамакят был предметом горячих споров между нартами, каждый из которых претендовал на право обладания этим удивительным сосудом. В конечном счете по предложению нарта Сасрыквы состоялось состязание в рассказах о наиболее удивительных подвигах, которые совершены тем или иным нартом, — чей подвиг заставит заклокотать вино в Вадзамакяте, тому он достанется. В конечном счете победу в состязании одерживает втайне совершивший великие и удивительные подвиги ради спасения нартов Бжеиква-Бжашла — ‘Получерный-Полуседой’ [Приключения Сасрыквы 1988: 227], — двойник Батрадза осетинской Нартиады [Гаглойти 2010: 224]. Таким образом, с чудесным Вадзамакятом абхазских сказаний связан практически тот же набор мотивов, что и с осетинским кубком Амонга.

Черви ползают по краю, | Видны ящерицы в пиве. | И сказал ей Лемминкяйнен, | Обозлившись, Каукомьели: | «В Туонелу — за это пиво, | В Маналу — за эту кружку | Раньше, чем взойдет здесь месяц, | Раньше, чем зайдет здесь солнце!» | И затем сказал он слово: | «Пиво, ты дрянной напиток! | Набралось теперь ты сраму | И таким ты гадким стало! | Это пиво все ж я выпью! | Но всю нечисть наземь брошу, | Безымянным брошу пальцем, | Левым пальцем побросаю!» | Опустил в карман он руку, | Поискал в своем мешочке | И крючок оттуда вынул, | Из мешка крючок удильный, | Опустил его он в кружку, | В пиво он крючок забросил. | На крючок попались змеи, | Зацепилися гадюки, | Сотню вытащил лягушек, | Тысячи червей попались. | Побросал он их на землю, | Покидал все это на пол; | Вынимает острый ножик, | Лезвие из ножен злое; | Змеям головы отрезал, | Разрубил гадюкам шеи, | Темный мед охотно выпил, | С удовольствием все пиво» (Калевала, XXVII).

Этот же мотив присутствует и в другом эпизоде, в аналогичном контексте, но связан он с иным персонажем карело-финского поэтического эпоса — рапсодом и «вековечным заклинателем» Вьяйнё:

«О ты, старый Вьяинямейнен! | К Туони ты живой спустился, | Не умерший — в царство Маны! | «Вот и Туонелы хозяйка, | Старица жилища Маны, | Принесла, в сосуде пиво, | Держит кружку за две ручки» | Говорит слова такие: | «Выпей, старый Вьяинямейнен!» | Старый, верный Вьяинямейнен | Осмотрел пивную кружку: | Там внутри кричат лягушки, | По краям лежат там черви» (Калевала, XVI).

Данный мотив стоит особняком в финно-угорском фольклоре и, несомненно, восходит к тому же первоисточнику, из которого происходит и осетинский мотив. Таким первоисточником могли быть мифы ираноязычных скифских племен, в которых образ змеи был богато представлен, как в устном, так и в «визуальном фольклоре»⁴².

⁴² К более поздним пластам следует отнести миф о змее Руймоне и приготовлении из него отвара бессмертия [Дарчиев 2017: 268–279]. По этой причине представляется ошибочной параллель между этим мифом и сюжетом на раннеаланском фаларе с драконом и личиной, из Бесланского могильника [Яценко 2022: 148, 174]; для альтернативной трактовки см. [Мусыккагу 2019: 308–311]. Весьма вероятно, что к нартовским мотивам о змеях в Амонге восходит ритуал погружения в чашу с пивом отобранной у змеи чудотворной бусины, практиковавшийся в святилище громовержца Уациллы [Туаллагов 2020: 90], а также записанные в различных областях Осетии многочисленные осетинские фамильные предания о чудесном спасении людей благодаря самопожертвованию птицы, бросившейся в котел с пивом, в котором обнаруживается ядовитая змея [ХИФ 1936: 547–549; Калоев 2004: 347–348; Хозиты 1999: 278–279; Куьдзиаты 2019: 134–135].

Чаша славы в контексте идеологии героической эпохи

Еще одним интереснейшим сказанием, содержащим мотив чаши славы, является *kadaġ* о Сослане, спасающем нартовский скот от массового падежа из-за грозящей бескормицы. В данном контексте это сказание не получило должного внимания, между тем в нем ярко проявляются мотивы «пастушеского героизма», известного ряду древних обществ, в том числе и протоиндоевропейцам, основой хозяйственного уклада которых было отгонно-пастбищное скотоводство.

Сюжет сказания следующий: нартовские стада и табуны лишились подножного корма, «в стране Нартов случилась ужасная зима» (*Nartyl nykkodta fud zymæg*). Чтобы избежать падежа скота, нарты собирают совет для поиска спасительного решения. Единственным возможным решением является отгон животных в теплые приморские степи, на земли ваюга-великана Мукары. Осуществить столь опасную затею под силу лишь нартовскому солярному герою Сослану⁴³. В вариантах этого сказания описаны различные уловки, с помощью которых нартам удастся подвигнуть Сослана взять на себя реализацию предприятия по перегону и выпасу скота на тучных пастбищах. Нас же интересует вариант, в котором для решения этой задачи нарты собираются вокруг своей знаменитой чаши (*Nartæ sæ Dzaggarzyl æræmbyrd væjjync*) и преподносят герою кубок чести (*cytu nwazæn Sozyryqomæ baxæssync*), приняв который он уже не вправе отказаться от смертельно опасного приключения⁴⁴. Прибыв со скотом в богатые травой степи, герой хитростью одолевает великана Мукару, а затем и его брата Бибыца, после чего триумфально возвращается в родные края с откормленным скотом и захваченными у ваюгов несметными богатствами [НК 2004: 259–264].

⁴³ Этот сюжет по сути выступает эпическим аналогом мифологического сюжета добывания огня у великана героем Сосруко, известного из разных сказаний абхазо-адыгской версии эпоса о нартах. Ваюг Мукара в осетинских эсхатологических верованиях и вовсе выступает стражем врат, ведущих в царство мертвых или райскую обитель. Сам же образ осетинского ваюга является отголоском древнего индоиранского божества Вайю, среди прочего властвующего над северным ветром и холодом.

⁴⁴ Идентичным способом поступают нарты и в других случаях: так, в одном сказании о царциатах и нартах говорится о том, как нарты устраивают особый пир для спасения царциатов (*Acy kuyvd u Carciaty namysy tyxxæj*), он именуется «пиром славы» в честь их спасения (*stæj æm sæ iværzyngændžyty nomæj cytu kuyvd*) [ЦТ 2007: 206]. В самом разгаре пира вождь нартов Урызмаг поднимается с места и возглашает: пусть мой кубок славы примет тот герой, кто дерзает отправиться на спасение царциатов (*Mæ nwazæn ajsæd wycy gwyrđ, jæ nyfs ċi xæssy Carciaty fervbæzyn kænynmæ*).

В одном из вариантов этой сюжетной линии говорится о падеже скота по причине засухи: «Бог разгневался на Нартов и воду им остановил» (*Хиусав рамаэсты Нартаэм аемаэ cyn сә don бавырәдта*), отчего «их скот стал умирать от жажды» (*сә fos сағды кодтой аемаэ donәей*). Единственным способом спасти скот было отправиться во владения великана Армыкандзасара — ущелье Алжитыком, чтобы напоить табуны в тамошнем источнике. После “гибели” великана Батраз отрубает его голову, делает себе из нее чашу, пригоняет скот и восстанавливает потоки воды с помощью освобожденной утренней росы (*сәwwon әртәех*), которую хранил ваюг засухи [Мах Дуг 1996 (№ 1): 75–84]. Сюжет о борьбе за доступ к водным ресурсам идеально вписывается в контекст «пастушеского героизма», как это подтверждают данные антропоморфных стел Южной Аравии эпохи бронзы, где вблизи источников пресной воды устанавливали памятники легендарным героям-предкам, павшим в борьбе за доступ к воде, обосновывая тем самым право племенной общины или ее наследственной элиты на владение этими источниками [Васильков 2012: 346].

Согласно другому варианту сказания, мотивацией действий нартов является не суровая зима или засуха, а угон нартовских табунов и стад, предпринятый ваюгом во время их отсутствия, обусловленного отлучкой в трехгодичный военный поход (*Byzğwany wәjyг Narty qәwy fәlloj raxasta, сә fos syn ratatdta*) [НК 2004: 366]. И снова только нарт Сослан одолевает врага, отбивает нартовский скот и захватывает скот неприятеля [НК 2004: 365–367]. Данный контекст также полностью соотносится с основными сюжетными линиями «пастушеского героизма».

Заметим, что в четвертом варианте этого сказания мотив угона скота замещается мотивом угона нартовских девушек и молодых женщин, возврат которых (*Stәj çyздžyты аемаэ çyndžyты rarast kodta jә razәj, skodta сә qәwтmә*) также полностью согласуется с базовым программным перечнем деяний «воителя — защитника стад» Героической эпохи протоиндоевропейской древности [Васильков 2012: 343; Vassilkov 2011: 202]; отметим, что в рассматриваемом кадаге Нартиады противником ваюга Мукары выступает нарт Батраз [НК 2005: 135–139]. Мотив похищения/отвоевания женщин также входит в число идеальных задач «пастушеского героизма», ибо в ходе взаимных набегов воинских объединений друг на друга также осуществлялся насильственный брачный обмен посредством умыкания невест [Васильков 2009: 53].

Контекст, в котором герою преподносится почетная чаша, напоминает ситуации, в которых то же самое действие производится в древнеиндийском эпосе «Махабхарата» (далее Мбх.). Так, в одном из сказаний брахман подает Арджуне чашу для «испития славы»: после того как ге-

рой отбивает у злодеев-разбойников угнанный скот брахмана (описываемый в терминах «пастушеского героизма» как «стадо-богатство» или «стадо-добыча» (*godhanam*)) и возвращает его владельцу, он «испивает славу» из почетного кубка (Мбх. 1, 205.5–22). Правда, стоит указать на то различие, что в нартовском сюжете чаша подается герою заранее, чтобы сподвигнуть его на героическое деяние, в то время как в индийском сюжете герой выпивает чашу в качестве поощрения уже после совершения подвига.

С другой стороны, именно такая последовательность наиболее типична для других сказаний нартовского эпоса, в которых преподношение чаши славы за уже совершенные подвиги выступает в качестве главного приза и общественного признания героя. Примечательно, что в Мбх. присутствует и предварительное чествование героя чашей славы перед его выступлением на ратное поле. Так, к примеру, Кауравы провожают на битву солярного героя Карну⁴⁵ (Мбх. 7, 2.29). В другом месте встречаем аналогичный мотив в связи с героем Сатьяки — выдвигающегося на битву героя благословляют брахманы:

«И он, достойный почетного питья, испив кайлаватского меда, воссиял, в хмельном возбуждении вращая кроваво-красными глазами. Взяв (в руки) «кубок героя», и испытал великую радость, он стал вдвое богаче ратным пылом и вспыхнул, подобно пламени...» (Мбх. 7, 87.61–62).

В Мбх. существует еще один сюжет, в котором присутствует мотив чаши героя, однако он не столь очевиден и достаточно противоречив (Мбх. 4, 63.47), тем более он привлекателен для исследователя. Неоднократно подтверждалось, что именно в противоречивых и неясных мотивах стараниями сказителей сохраняются уже порой забытые и малопонятные современнику древние мотивы, последние часто переосмысляются и все же включаются в основное повествование, чтобы сохранить то малое, что от них уцелело, нередко создавая однако ощущение противоречивости или недосказанности.

⁴⁵ Карна имеет много общих черт с нартом Сосланом, в частности они оба погибают по причине колеса, символизирующего солнце. Правда в Мбх. этот мифологический мотив переосмыслен и рационализирован в виде застрявшего колеса колесницы Карны, освобождая которое он погибает. Нартовский же сюжет о смерти Сослана сохраняет мифологический образ вращающегося смертоносного колеса с лезвиями. Примечательно, что этот образ также присутствует в древнеиндийской мифологии, оно охраняет чашу с напитком бессмертия, которую похищает птица Гаруда, пролетев между острыми спицами вращающегося колеса.

В своей блестящей недавней работе Я. В. Васильков указывает на особый интерес, который представляет мотив собирания крови Юдхиштхиры в особую ритуальную чашу, «позолоченный сосуд из белой бронзы» (*sauvarṇaṃ pātraṃ kāmśyam*). Текст сказания не поясняет причины присутствия этой чаши в данном конкретном сюжете. Однако из контекста становится очевидным, что царь матсьев Вирата и его окружение находились в напряженном ожидании принца Уттары и его возницы Арджуны, героически отбившего угнанный Кауравами скот племени матсьев. Представляется, что именно в таком контексте следует трактовать присутствие чаши в этом сюжете. Чаша, которую держала Драупади, изначально, по видимому, предназначалась для че-

ствования героя, но в нее она собрала кровь, хлынувшую из носа Юдхиштхиры⁴⁶ после удара разъяренного царя матсьев Вираты, предотвратив тем самым кровную месть со стороны прибывающего Арджуны.

Следовательно, этот темный и противоречивый мотив обретает совершенно иное значение с присутствием чаши героя в столь странном контексте. Чаша героя в руках Драупади предназначалась победоносному герою, возвращающемуся с отбитым скотом своего племени, что следует расценивать в качестве еще одного отголоска идеологии «пастушеского



Девушка, подносящая чашу с напитком, фигурный аланский конский начальник из позолоченной бронзы (XI–XII вв.).

Змейский катакомбный могильник, кат. № 14, ст. Змейская, Северная Осетия (Государственный исторический музей, г. Москва, инв. ГИМ 96299, Б1099/962)

⁴⁶ Быть может, здесь имеется отсылка и к аналогичному мотиву из мифа о жалобе Земли к Брахме, по причине излишнего населения на земле, после чего на свете появляется Смерть. «Смерть, ступай и убивай живые существа в этом мире! Ты возникла из моей мысли об уничтожении мира и из моего гнева, поэтому иди и уничтожай живущих — и неразумных, и мудрых!». Тогда увенчанная лотосами Смерть заплакала, но Брахма не дал ее слезам упасть на землю и собрал их в свои ладони, позже ее слезы «превратились в болезни, убивающие людей». Такая параллель обретает смысл, если иметь в виду, что Юдхиштхира выступает аватарой Дхармы, а последний является двойником бога Ямы, имеющего непосредственное отношение к образу Мрителью, т. е. Смерти.

героизма» в Мбх., столь архаичного, что к моменту фиксации эпоса, в данном конкретном сюжете, быть может, этот мотив уже не полностью понимался сказителем и был переосмыслен, создавая ту самую недосказанность.

В предыдущей своей работе Я. В. Васильков усматривает, что деяния Арджуны во время его изгнания вполне соответствуют идеалам «пастушеского героизма» и в качестве примера приводит сюжет об отбитом скоте брахмана (Мбх. 1, 205.5–22) [Васильков 2009: 52, прим. 5]. Сюжет из Виратапарвы хоть и завуалирован, но несомненно повторяет тот же тип подвига, т. к. не принц Уттара, а сам Арджуна отбивает скот матсьев и поэтому именно он должен был быть вознагражден преподнесением особо почетной чаши героя и «испитием славы». Логично полагать, что на эту несправедливость и пытался указать Вирате «царь справедливости» Юдхиштхира, спровоцировав гнев царя матсьев.

Не может не привлечь внимание также мотив собирания крови в чашу в контексте древних практик жертвоприношений воинским божествам. Хороший пример содержится в одной из поздних редакций Мбх., в которой герой Бхима после убийства своего заклятого врага и предводителя Кауравов, Дурьодханы, решает не исполнять свой обет испить кровь врага (именно так он поступает в большинстве редакций), но следует совету Кришны и собирает кровь в чашу, а затем разбрызгивает по ветру, посвятив ее своему отцу, божеству ветра и мести Вайю [Нилтеветел 1991: 408; ср. Мусуккату 2019: 345]⁴⁷.

В скифских религиозных верованиях также прослеживается данная практика; Геродот, описывая жертвоприношения в честь бога скифского Ареса, упоминает, что кровь жертв собирали в чашу, которую несли на вершину кургана, сложенного из хвороста, где был установлен древний меч-акинак. Жертвенной кровью из чаши совершали возлияние на этот древний меч — воплощение Ареса⁴⁸. Геродот упоминает также скифский обряд заключения клятвенного договора о дружбе:

«Все договоры о дружбе, освященные клятвой, у скифов совершаются так. В большую глиняную чашу наливают вино, смешанное с кровью участников договора (для этого делают укол шилом на коже или маленький надрез ножом). Затем в чашу погружают меч, стрелы, секиру и копье. После этого обряда произносят длинные заклинания, а затем как сами участники договора, так и наиболее уважаемые из присутствующих пьют из чаши» (IV, 70).

⁴⁷ В других индоиранских традициях Вайю воплощает функции бога мести, насильственной смерти, покровителя мужских союзов и пр.

⁴⁸ Примечательно, что скифский Арес находит множество параллелей с Вайю индоиранцев.



Кадр кинохроники, записанной 19 мая 1929 г. норвежским исследователем Георгом Моргенстьерне в долине Бумборет в Читрале, на котором видно, как жрец, приносящий козла в жертву верховному божеству пантеона племени катэ, богу Имро (Йама-раджа), собирает кровь в сложенную «чашечкой» правую ладонь (Национальная библиотека Норвегии)

Аналогичные действия были зафиксированы этнографами среди кафиров Гиндукуша, а также калашей Читрала, сохранивших вплоть до сегодняшних дней следы архаичных индоиранских религиозных практик. Так, во время жертвоприношения в честь воинского божества Гиша (*Gīs*)⁴⁹, кровь принесенных в жертву животных собиралась в деревянную чашу и жрец окроплял ею святилище, посвященное божеству [ROBERTSON 1896: 429–430]. Гиш, чье имя — ничто иное, как один из эпитетов индоарийского Индры (вед. *gav-īś* ‘желающий коров’, *gav-īśti* ‘угон скота’), являлся одним из наиболее почитаемых божеств среди воинственных племен Гиндукуша. М. Климбург сообщает, что при жертвоприношении в честь Гиша жрец окроплял голову животного вином и только затем его закалывал [KLIMBURG 2016: 294]. Полную аналогию обнаруживает сообщение Геродота про жертвоприношение каждого сотого из пленников скифскому Аресу (Herod., IV, 62). В Паруне жрец использовал особый серебряный кубок *urei*, в который

⁴⁹ Его образ своими чертами напоминает не только Индру, отца Арджуны в Мбх., но и осетинского нарта Батраза, а через последнего имеет непосредственную связь и со скифским Аресом.

собирал кровь жертвы и окроплял статую верховного божества Вушума. Примечательно, что такой тип серебряных чаш обычно считался атрибутом уважаемого воина, являясь на пирах наглядным символом его заслуженной славы [KLIMBURG 2016: 287, 289, 293]. В других случаях вместо чаши жрецу *uta* могла послужить подставленная ладонь, сложенная горстью (*cupped palm*), которой он окропляет алтарь, что сопоставимо с действием Юдхиштхиры в рассматриваемом сюжете, собирающего в руку хлынувшую из носа кровь, чтобы избежать ее пролития на землю.

Что касается красного вина, то аналогичным образом, как и серебряные чаши кафилов, оно имело не только высокую культовую, но и социальную значимость в качестве ритуального напитка. Более того, в округе Вама, где находится сад Индракун, основной центр виноделия Кафиристана, вино применялось в основном в обрядах в честь бога Индры (*Indr*)⁵⁰, считавшегося большим любителем этого напитка. По этой причине во время праздников его деревянную статую обрызгивали вином. Весь общественный запас вина также хранился в его храме [KLIMBURG 2016: 293].

Исходя из таких этнографических предпосылок, представляется допустимым предположить, что пролитая кровь Юдхиштхиры, собранная в особо почетный кубок, наполненный водой, могла трактоваться изначально в качестве ритуальной замены красному вину, предназначенному герою Арджуне, который выступает в Мбх. в качестве сына и аватары самого Индры. По сути эпический герой Арджуна уподобляется самому Индре, повторяя его мифологический подвиг, описанный в Ригведе, основным сюжетом которого являлось возвращение угнанных небесных коров, отбитых у демонов паниев. Почетный кубок с кровью брата в Мбх. мог иметь ассоциацию с сомой, излюбленным напитком Индры, выжатым из тела бога Сомы. Быть может, таким образом подчеркивалась и жертвенность «царя справедливости» Юдхиштхиры. Недаром в гимнах в связи с обнаружением коров также упоминается Сомы: «...когда (их) нашли Брихаспати, | Сомы, давящие камни и вдохновенные риши» (Ргв. X, 108; ср. I, 104, 9). В ряде гимнов говорится, что Индра совершал свои подвиги, обретя силу от принесенной ему в жертву сомы: «*Ведь жертва была для тебя, о Индра, средством усиления, | И приятна тебе жертвенная пища из выжатого сомы*» (Ргв. III, 32, 12).

Жреческие возлияния сомы в честь подвигов Индры буквально калькируют эпические сцены преподношения кубка славы герою, чувствуя его за возврат угнанного скота. Так в гимне к Индре поэт возвещает:

⁵⁰ В религии и мифах Перистана встречается целый ряд Индра-подобных образов, выступающих под разными именами и формами, что было трактовано как явный признак до-ведической религии [CASCAPARDO 2016: 250; WITZEL 2004: 606–607].

«Пусть приедет истинный, щедрый, пьющий выжимки (сомы)! <...> Это для него мы выжали прекрасно действующий сок сомы. <...> Чтобы сегодня опьяняться у нас на этом выжимании! <...> Индра, пьющий выжимки сомы, вырос безмерно <...> Могучий знаток всех мужественных деяний | Выпустил воды с помощью преданных друзей. | (Те,) что словами раскололи даже скалу, | Ушиджи растворили загон с коровами» (Ргв. IV, 16).

Представляется, что именно этот миф об Индре и угнанных небесных коровах, а точнее — т. н. индоевропейский Основной миф лежит в основе всех вышеприведенных эпических мотивов.

Осетинский вариант с мотивами борьбы героя, олицетворяющего солнце, и ваюга-великана, олицетворяющего зиму и холод, по всей видимости, восходит к тому же архаическому индоиранскому мифу, который отразился в обоих величайших подвигах ведического Индры: миф о возвращении небесных коров, после чего «исчезла недобрая тьма, воссиял на небе свет Ушас, богини зари, и солнце явилось взорам живущих», и убийство демона Вритры, т. к. последний также является отражением «древнейшего, возникшего до прихода ариев в Индию, мифа о победе солнца над демоном зимы, сковавшим реки» [МДИ 1975: 23, 209]. Другой нартовский сюжет об освобождении вод и спасении скота от засухи, вероятнее всего, возник уже на иранской стадии и отражает, быть может, те же представления, что и авестийские мифы о борьбе Тиштрии с демоном засухи Апаоша.

Свою работу Я. В. Васильков завершил следующим напутствием: «В каждом эпосе есть “темные места”. <...> Если поработать над этими “темными местами” методом, похожим на работу археолога, снимая слой за слоем и используя сравнительный материал, можно выявить в той же Мбх такие мотивы и образы, которые древнее самой Мбх. Иначе говоря, “темные места” могут стать для нас, наоборот, лучами света, освещающими глубочайшее прошлое эпического текста» [Васильков 2021: 70]. Представляется, что одним из таких «темных мест» является приведенный выше эпизод Мбх. — насколько удалось его прояснить, покажут дальнейшие изыскания и поиск новых параллелей.

* * *

Предпринятый в данном этюде предварительный опыт рассмотрения фрагмента «Истории» Геродота о ежегодных воинских собраниях скифов с особым чествованием доблестных воинов еще раз показал, что перекрестное обращение к имеющим общие корни, хотя и давно разошедшимся различным древнеиндоевропейским традициям, работа с различными видами источников — нарративными, фольклорными, лингвистическими,

иконографическими и т. д. многократно увеличивает возможности для нового прочтения источников и выхода на новый уровень реконструкции скифских древностей.

Древний обычай поднесения на торжественной трапезе особого кубка в знак высокого общественного признания и в качестве исключительной почести, о котором говорится в сообщении Геродота о ежегодных скифских собраниях с чествованием героев, нашел яркое отражение в играющих важную роль в осетинском эпосе ежегодных нартовских собраниях — пирах славы, на которых достойнейшие герои вознаграждались чудесной чашей Амонгæ, волшебным образом подтверждающей их славные деяния.

Еще одним регионом, где до недавнего времени сохранялись реликтовые пережитки древнего обычая со схожим содержанием и многими деталями, был Нуристан — горная область на южных склонах Гиндукуша в пакистано-афганском приграничье; воинские пиры и почетные чаши славы оставались там важными элементами социальной структуры и культа воинского божества Гиша вплоть до конца XIX века.

Следы архаических представлений о «питье славы» индийским небесным воителем Индрой, о знаменитой Несторовой чаше, восходящих к Героическому веку и, несомненно, имевших общий исток со скифо-аланскими, отразились в индоарийской и в гомеровской традиции. Важные детали обнаруживаются в Авесте, особого внимания заслуживают также археологические свидетельства, несущие информацию о дозораострийских верованиях иранских племен. Комплексный их анализ дает ретроспективную картину истоков рассматриваемых представлений.

В основе древнего обычая чествования героев кубком славы на торжественных ритуальных трапезах со всей очевидностью просматривается отнюдь не только социальный аспект, отмечаемый Ж. Дюмезилем [Дюмезиль 1990: 175] или универсальный древний воинский обычай. Вне сомнения, в качестве идеологической основы данных ритуалов выступают отголоски Основного мифа индоевропейцев; древние воины соотносили свои подвиги с победой Громовержца над его хтоническим противником.

Надо полагать, что торжественное вручение на ежегодном воинском пиру особого кубка с ритуальным напитком сопровождалось танцами и ритмическими песнопениями, еще более усиливавшими степень эмоционального подъема, возможно — экстатического переживания и особого состояния сознания «пьющего славу» героя.

Употребление опьяняющего/экстатического напитка (сома или его субститут) божественным воителем — неотъемлемый мотив Основного мифа ряда индоевропейских традиций. При этом предполагалось, что

ритуальное воспроизведение архетипических деяний богов священного времени Первотворения (в данном случае — ритуальное употребление особого напитка после одержанных побед) включает героев действия в мифический хронотоп, бросая на них отблеск сияния непреходящей славы, являющейся уделом бессмертных богов и древних героев.

Для древних воителей главной, самой возделенной наградой брэнного мира являлось обретение «немеркнущей славы», чтобы до скончания времен в райских чертогах славы рядом с героями древних времен воссесть за пиршественным столом, принимать участие вместе с ними в вечных пирах, охоте и рыцарских странствиях в поисках возможности совершить новые удивительные подвиги. Эти отголоски мировоззрения Героического века сохранялись, по крайней мере, в живом фольклоре осетин, вплоть до середины XX столетия⁵¹.

БИБЛИОГРАФИЯ

АБАЕВ 1949 — АБАЕВ В. И. Осетинский язык и фольклор. I. М.—Л.

АБАЕВ 1958 — АБАЕВ В. И., Историко-этимологический словарь осетинского языка, Т. 1. М.

АЛЕМАНЬ 2003 — АЛЕМАНЬ А. Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М.: «Менеджер».

АЛЬБЕР 2010 — АЛЬБЕР Лоран. Нарты кадджытæ и роман о Жофре: введение в сравнение // Основные направления развития национальных литератур на рубеже XX–XXI веков: Материалы Международной научно-практической конференции. Владикавказ: издательство СОГУ им. К. Л. Хетагурова.

АТАЖУКИН 1872 — АТАЖУКИН К. Кабардинская старина // Сборник сведений о кавказских горцах. Выпуск VI. Тифлис: типография Главного управления наместника кавказского.

БЕДЖЫЗАТЫ 1973 — БЕДЖЫЗАТЫ Д. Томайты Мæхæмæт // Фидиуæг 1973. № 3.

БЗАРОВ 2021 — БЗАРОВ Р. С. Сословный статус и термин WÆZDAN / WEZDON в постсредневековой Алании-Осетии // ALLON. On the occasion of the 60th anniversary of the Honored Scientist of the Republic of South Ossetia, Professor Yu. A. Dzitzstsoyты: Collective monograph.

ВАСИЛЬКОВ 2007 — ВАСИЛЬКОВ Я. В. Индийские памятники героям в сравнительном освещении (К вопросу о материальном соответствии поэтической формуле «непреходящая слава») // Философия, религия, культура Востока. Материалы научной конференции «Четвертые Торчиновские чтения». СПб.: Изд-во СПб ун-та.

⁵¹ Авторы приносят глубокую благодарность Святославу Каверину за взятый на себя труд по участию в редактировании данной работы, а также за ценные замечания и дополнения по традиционной культуре народов Перистана.

Васильков 2009 — Васильков Я. В. Между собакой и волком: По следам института воинских братств в индийских традициях // Азиатский бестиарий. СПб.

Васильков 2012 — Васильков Я. В. Антропоморфные стелы Южной Аравии эпохи бронзы в евразийском контексте // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 году. СПб: МАЭ РАН

Васильков 2021 — Васильков Я. В. Индоевропейские мотивы в «Махабхарате»: «испытание славы» и «кубок героя» // ЭТНОГРАФИЯ / ETNOGRAFIA. 2021. № 4 (14). СПб.

ВЕРТИЄНКО 2018 — ВЕРТИЄНКО Г. В. «Над рогами — сила досконалої зовнішності» (до образу оленя у скіфському мистецтві) // Археологія і давня історія України. 2018. Вип. 27. № 2.

ВЕРТИЄНКО 2021 — ВЕРТИЄНКО А. Чаша для возлияний в индоиранской традиции // The Early Iron Age of Eastern Europe. Edit. Skory S., Zadnikov S. Kharkiv – Kotelva.

ГАГЛОЙТИ 1965 — ГАГЛОЙТИ Ю. С. К изучению терминологии нартского эпоса // Известия ЮОНИИ. 1965. Вып. XIV.

ГАГЛОЙТИ 1969 — ГАГЛОЙТИ Ю. С. Абхазо-осетинские нартские параллели // Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института АН ГССР. Цхинвали, 1969. Вып. XVI.

ГАГЛОЙТИ 1989 — ГАГЛОЙТИ Ю. Скифаг бægъатырты кæхц æмæ ирон нуазæн // Мах Дуг, 1989. № 2.

ГАГЛОЙТИ 1989 — ГАГЛОЙТИ Ю. С. Осетино-вайнахские нартские параллели // Проблемы этнографии осетин. Орджоникидзе.

ГАГЛОЙТИ 1997 — ГАГЛОЙТИ Ю. С. Этноисторическое содержание некоторых традиций и обычаев осетин // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа (тезисы общероссийской конференции). Пятигорск.

ГАГЛОЙТИ 2020 — ГАГЛОЙТИ Ю. С. Избранные труды. Цхинвал. 2010.

ГОРЯЧЕВ, ЯЦЕНКО, ЕГОРОВА 2016 — ГОРЯЧЕВ А. А., ЯЦЕНКО С. А., ЕГОРОВА Т. А. Костяная пластина с гравированной композицией из поселения Кызылбулак-IV в верховьях ущелья Тургенъ // Актуальные проблемы археологии Евразии. Алматы.

ГРУССЭ 2006 — ГРУССЭ Рене. Империя степей. Аттила, Чингиз-хан, Тамерлан. Алматы: Print-S.

Нарты кадджытæ 1989 — Нарты кадджытæ фондз чыныгæй. Т. I / Аразæг Гуытъиаты Хъ. Орджоникидзе. Ир.

ДАРЧИЕВ 2017 — ДАРЧИЕВ А. В. Осетинские легенды о Руймоне: происхождение и мифологическая основа // Nartamongæ: Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История. 2017. Vol. XII, № 1–2. Париж-Владикавказ.

ДЗИЦЦОЙТЫ 2003 — ДЗИЦЦОЙТЫ Ю. А. Нартовский эпос и Амираниани. Цхинвал.

ДОВАТУР 1982 — ДОВАТУР А. И., КАЛЛИСТОВ Д. П., ШИШОВА И. А. Народы нашей страны в «Истории» Геродота. Тексты. Перевод. Комментарий. М.

ДЬЯЧКОВ-ТАРАСОВ 1902 — ДЬЯЧКОВ-ТАРАСОВ А. Н. Абадзехи (Историко-этнографический очерк) // ЗКОИРГО. Тифлис, 1902. Т. XXII. 4.

ДЮМЕЗИЛЬ 1976 — ДЮМЕЗИЛЬ Ж. Осетинский эпос и мифология. М.

ИАС 2007 — Ирон адамон сфæлдыстад. Дыууæ томы. Дыккаг том / Чыныг сарæзта Салагаты З. Дзæуджыхъæу: Ир.

ИÆ 1976 — Ирон æмбисæндтæ. Æрæмбырд сæ кодта 'мæ чыныг сарæзта Гуытъянты Хъ. Орджоникидзе, «Ир».

ИТ 1989 — Ирон таурæгътæ / Чыныг сарæзта, разныхас æмæ йын фиппаинагтæ ныффыста Джиккайты Ш. Орджоникидзе: Ир.

Ирландские саги 1933 — Ирландские саги. Смирнов А. А. (пер., коммент.) Л.; М.: Academia.

ЙЕТТМАР 1986 — ЙЕТТМАР К. Религии Гиндукуша. Москва: Наука.

КАЛОЕВ 2004 — КАЛОЕВ Б.А. Осетины: Историко-этнографическое исследование / Б. А. Калоев; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. 3-е изд., испр. и перераб. М.: Наука.

КАЛОЕВА 1975 — КАЛОЕВА Д. А. Даредзановские сказания у осетин: (Исследование, тексты) / Цхинвали: Ирыстон.

КАРАМШОЕВ 1991 — КАРАМШОЕВ Д. Шугнанско-русский словарь в трех томах. Том 2. М.: Наука.

КОВАЛЕВСКИЙ 1886 — КОВАЛЕВСКИЙ М. М. Современный обычай и древний закон (Обычное право у осетин в историко-сравнительном освещении), в 2-х т. М.: Изд. Типография В. Гатцук. Никитский б-р, собств. Д.

КОЧИЕВ 2009 — КОЧИЕВ К.К. Опыт осетиноведческого комментария к сообщению Геродота об Эксампее и котле Арианта // Nartamongæ 2009. Vol. VI, № 1–2.

КУРДИАНИ 2008 — КУРДИАНИ М. Е. Еще раз о чертах старины в сказаниях и быте осетин (След Заратуштры в Нартовском эпосе) // Актуальные проблемы филологии педагогической лингвистики. Владикавказ.

КУЫДЗИАТЫ 2019 — КУЫДЗИАТЫ О. Хъантемыраты Эльбрусы мысинагтæ // Мах Дуг 2019 № 5.

ЛИПЕЦ 1972 — ЛИПЕЦ Р. С. Образ древнего тура и отголоски его культа в былинах // Славянский фольклор. М.: Наука.

ЛИПЕЦ 1977 — ЛИПЕЦ Р. С. Отражение этнокультурных связей Киевской Руси в сказаниях о Святославе // Этническая история и фольклор. М.: Наука.

ЛУШИН 2015 — ЛУШИН В. Г. Чаши из человеческих черепов // Древние культы, обряды, ритуалы: памятники и практики: Сб. науч. ст. Зимовники: Зимовниковский краеведческий музей.

МАТЮШИНА 2018 — МАТЮШИНА И. Г. Английская баллада «Мальчик и плащ»: источники и параллели // Древнейшие государства Восточной Европы. 2016. Памяти Галины Васильевны Глазыриной. М.: Университет Дмитрия Пожарского.

МАХ ДУГ 1996 (№ 1) — ГУЫТЪИАТЫ ХЪ. Нарты кадджытæ фондз томæй, Т. 2 // Журнал Мах Дуг, 1996, №1. Дзæуджыхъæу.

МАХ ДУГ 2005 (№ 8) — ГУЫТЪИАТЫ ХЪ. Нарты кадджытæ фондз томæй, Т. 3 // Мах Дуг, 2005, № 8. Дзæуджыхъæу.

Мах Дуг 2005 (№ 10) — Гуыгъиаты Хъ. Нарты кадджытæ фондз томæй. Т. 3 // Мах Дуг, 2005, № 10. Дзæуджыхъæу.

МÆРГЪИТЫ 2017 — МÆРГЪИТЫ И. Т. Ирон фынджы 'гъдаутгæй // Известия СОИГСИ. Школа молодых ученых (18) 2017. Владикавказ.

МДИ 1975 — ТЕМКИН Э. Н., ЭРМАН В. Г. Мифы древней Индии. М.: Наука.

МИЛЛЕР 1882 — МИЛЛЕР В. Ф., Черты старины в сказаниях и быте осетин // Журнал Министерства народного просвещения, 1882. Август.

МОЛЕВ, МОЛЕВА 2013 — МОЛЕВ Е. А., МОЛЕВА Н. В. Скифские антропоморфные изваяния Северного Причерноморья: Эмблемы власти и войны // История Древнего мира. Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского. 2013, № 4 (3).

МЫСЫККАТЫ 2020 — МЫСЫККАТЫ Б. Индоевропейская поэтическая формула «немеркнущая слава» в осетинской Нартиаде // Nartamongæ. 2020. Vol. XV. № 1–2.

МЫСЫККАТЫ 2021А — МЫСЫККАТЫ Б. Нартиада и скифский звериный стиль // Nartamongæ: Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История. 2021. Vol. XVI, № 1–2. Париж–Владикавказ.

МЫСЫККАТЫ 2021Б — МЫСЫККАТЫ Б. Хатиагский язык и скифские стратагемы // ALLON. On the occasion of the 60th anniversary of the Honored Scientist of the Republic of South Ossetia, Professor Yu. A. Dzitzsoyty: Collective monograph.

Приключения нарта Сасырквы и его девяноста девяти братьев. Подготовка текста Ш. Д. Инал-ипа, К. С. Шакрыл, Б. В. Шинкуба. Вступительная статья Ш. Д. Инал-ипа. Перевод с абхазского Г. Гулия (проза), В. Солоухина (стихи). Сухуми: «Алашара».

НК 2003 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 1 Дзæуджыхъæу, СОИГСИ.

НК 2004 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 2 Дзæуджыхъæу, СОИГСИ.

НК 2005 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 3 Дзæуджыхъæу, СОИГСИ.

НК 2012 — Нарты кадджытæ: Ирон адæмы эпос — Нартовские сказания: Эпос осетинского народа. Кн. 7 Дзæуджыхъæу, ИПО СОИГСИ.

НОГЭ 1989 — Нарты. Осетинский героический эпос в 3-х книгах. Том 2. М.: Наука.

НОГЭ 1990 — Нарты. Осетинский героический эпос в 3-х книгах. Том 1. М.: Наука.

ОТРОЩЕНКО 1984 — ОТРОЩЕНКО В. В. Деревянная посуда в срубных погребениях Поднепровья // Проблемы археологии Поднепровья. Днепропетровск. 1984. Вып. 1.

ПОДОСИНОВ, СКРЖИНСКАЯ 2011 — Римские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший [Текст] : тексты, перевод, комментарий / А. В. Подосинов, М. В. Скржинская; Российская акад. наук, Ин-т всеобщей истории. М.: Индрик.

РАЕВСКИЙ 1983 — РАЕВСКИЙ Д. С. Скифские каменные изваяния в системе религиозно-мифологических представлений ираноязычных народов евразийских степей // Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности. М.

САЛБИЕВ 2019 — Салбиев Т. К. Коста: моление о чаше // Национальный колорит № 1/2019. Ростов-на-Дону: изд. «Веста».

САЛБИЕВ 2022 — Салбиев Т. К. Аланская «гlossa» на полях акафиста Николаю Угоднику (Проблема рецепции) // Индоевропейское языкознание и классическая филология. СПб.

САРИАНИДИ 1989 — Сарияниди В. И. Где родился Зороастр? // Гипотезы. Прогнозы. (Будущее науки). Международный ежегодник. Выпуск 22. М.: Знание.

САРИАНИДИ 2010 — Сарияниди В. И. Задолго до Заратуштры (Археологические доказательства протозороастризма в Бактрии и Маргиане). М.: Старый сад.

СЕМЕНОВ 1954 — Семенов А. А. Шейбани-хан и завоевание империи тимуридов // Материалы по истории таджиков и узбеков Средней Азии. Труды Института истории, археологии и этнографии Академии наук Таджикской ССР. Т. XII, вып. 1. Сталинабад: издательство Академии наук Таджикской ССР.

СЛС 1981 — Сказки и легенды Систана / Пер. с перс., сост. и коммент. А. Л. Грюнберга и И. М. Стеблин-Каменского. Предисл. А. Н. Болдырева. — М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука».

Солин. Собрание достопамятных сведений. Пер. И. И. Маханькова // Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I–XIV вв. / Сост. и общ. ред. И. Т. Касавина; Редкол.: К. Хюбнер, Т. И. Ойзерман, И. Т. Касавина и др.; Вступ. ст. В. М. Розина; Ин-т филос. РАН; Центр по изучению нем. филос. и социол. М.: Республика.

ТАКАЗОВ 2014 — Таказов Ф. М. Мифологические архетипы модели мира в осетинской космогонии. Владикавказ.

ТУАЛЛАГОВ 2001 — Туаллагов А. А. Скифо-сарматский мир и Нартовский эпос осетин. Владикавказ: СОГУ.

ТУАЛЛАГОВ 2017А — ALANICA. Сборник избранных статей доктора исторических наук А. А. Туаллагова. К 50-летию со дня рождения. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН.

ТУАЛЛАГОВ 2017Б — Туаллагов А. А. Об алкогольных напитках скифов // Известия СОИГСИ, Вып. 23 (62).

ТУАЛЛАГОВ 2020 — Туаллагов А. А. Осетинский эпос и археология // KAVKAZ-FORUM. Вып. 1 (8) 2020. Владикавказ.

ХИФ 1936 — Хуссар Ирыстоны фолклор / Тыбылты Ал-ы разныхас æмæ бафтаинагтимæ. Дыккаг рауагъд, уæлдай бафтыдтимæ. Сталинир: Хуссар Ирыстоны Падцахадон рауагъдад.

Хозиты Ф. Уæлладжыры комыл Туалтæм. Дзæуджыхъæу: Ир.

ЦТ 2007 — Царциаты таурæгътæ: ирон адæмы эпос / Чыныгсарæзта, разныхас æмæ йын фиппаинагтæ ныффыста Тахъазты Фидар. Дзæуджыхъæу.

Цимиданов 2004 — Цимиданов В. В. Социальная структура срубного общества. Донецк.

Цимиданов 2007 — Цимиданов В. В. Нартовский эпос осетин и срубная культура: поиск сходжений // ИСОИГСИ. Владикавказ. 2007. Вып. 1 (40).

ЧИБИРОВ 2019 — ЧИБИРОВ Л. А. Волшебная чаша нартов: истоки и параллели // Вестник СОГУ им. К. Л. Хетагурова. 2019, № 3. Владикавказ.

ЧОЧИЕВ 1985 — ЧОЧИЕВ А. Р. Очерки истории социальной культуры осетин. Цхинвали.

ШАРАФ-ХАН 1976 — ШАРАФ-ХАН ибн Шамсаддин Бидлиси. Шараф-Наме. Том 2. Москва. Наука.

ЯЦЕНКО 2022 — ЯЦЕНКО С. А. Боги сарматов // Материалы по Археологии и Истории Античного и Средиземноморского причерноморья, № S1. Нижневартовск.

SACOPARDO 2016 — SACOPARDO A. S. A World In-between. The Pre-Islamic Cultures of the Hindu Kush // *Borders. Itineraries on the Edges of Iran*, ed. Stefano Pellò. Edizioni Università Ca'Foscari, Venezia.

GRIMM 1853 — GRIMM J. *Geschichte der deutschen Sprache. Erster Band*. Leipzig: Verlag von S. Hirzel.

HILTEBEITEL 1991 — HILTEBEITEL A. *The Cult of Draupadi: Mythologies: From Gingee to Kurukshetra, Vol I*. Chicago & London: UCP.

JONES 1975 — JONES S. *Dolke, pokaler og magiske søer i Nuristan* // KUML, Årbog for Jysk arkeologisk selskab 1973/74. København.

KLIMBURG 2016 — KLIMBURG M. *Transregional Intoxications: Wine in Buddhist Gandhara and Kafiristan* // *Borders. Itineraries on the Edges of Iran*, ed. Stefano Pellò. Edizioni Università Ca'Foscari, Venezia.

МЫСЫККАТЫ 2019 — МЫСЫККАТЫ В. Wæjyg // *Nartamongæ: Журнал Алано-Осетинских Исследований: Эпос, Мифология, Язык, История*. 2019. Vol. XIV, №1–2. Париж–Владикавказ.

O'FLAHERTY 1980 — O'FLAHERTY W. D. *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Los Angeles: University of California Press.

PARKES 1987 — PARKES P. *Livestock Symbolism and Pastoral Ideology among the Kafirs of the Hindu Kush*. *Man, New Series*, Vol. 22, No. 4 (Dec., 1987). Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

ROBERTSON 1896 — ROBERTSON G. S. *The Kafirs of the Hindu Kush*. London: Lawrence & Bullen.

The Scythians 1983 — *The Scythians, 700–300 B.C.* — (Men-at-Arms series; 137). Text by Cernenko E.V., Colour plates by Angus McBride, from reconstructions by Gorelik M.V. London: Osprey Publ. Ltd.

VASSILKOV 2011 — VASSILKOV Ya. V. *Indian hero-stones and the Earliest Anthropomorphic Stelae of the Bronze Age* // *Journal of Indo-European studies*, March 2011.

WITZEL 2004 — WITZEL M. *The R̥gvedic Religious System and Its Central Asian and Hindu Kush Antecedents* // Griffiths, A.; Houben, J.E.M. (eds.), *The Vedas, Texts, Language & Ritual = Proceedings of the Third International Vedic Workshop (Leiden 2002)*. Groningen: Egbert Forsten.