



С.С. БЕССОНОВА

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СКИФОВ



АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ

С. С. БЕССОНОВА

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СКИФОВ

КИЕВ
НАУКОВА ДУМКА
1983

Монография посвящена исследованию религиозных представлений населения Степной Скифии V—III вв. до н. э. Скифская религия рассматривается в комплексе, включая мифологию, пантеон, конкретные формы религии, семантику культово-мифологических изображений. На основании исследования письменных и археологических памятников сделаны выводы об уровне развития общества, направления важнейших культурно-исторических связей, семантике культовых изображений.

Для археологов, историков, преподавателей и студентов исторических факультетов, музейных работников.

Ответственный редактор *А. С. Русаева*

Рецензенты *Д. С. Рязский, Е. В. Черненко*

редакция литературы
о социальным проблемам
ирубежных стран,
рхеологии и документальности

0507000000-213 02-02
M221(04)-83

) Издательство «Наукова думка», 1983

ВВЕДЕНИЕ

В древних доклассовых и раннеклассовых обществах религиозные представления не составляли, как правило, замкнутых догматических систем, но являлись органической частью общественного сознания.

Как древнейшая и наиболее удаленная от базиса форма идеологической надстройки религия была «фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных... Фантастические образы, в которых первоначально отражались только таинственные силы природы, приобретают теперь также и общественные атрибуты и становятся представителями исторических сил» [1, с. 328—329].

Религия долгое время оставалась единственной формой выражения эстетических потребностей, моральных и этических норм, попыткой объяснения мира. Религиозные воззрения воплощены не только в верованиях и обрядах, но и в народных обычаях, праздниках, памятниках литературы и прозаических произведениях народного искусства. Поэтому исследование религиозных представлений неразрывно связано с исследованием иных надстроечных явлений, в частности социальной и этнической историей общества.

Скифская культура относится к числу наиболее ярких культур степной полосы Евразии, поэтому интерес к вопросам идеологии скифских племен вполне закономерен, тем более, что в последнее время с открытием новых археологических памятников появилась возможность дополнить или по-новому осветить религиозные воззрения скифов. В первую очередь, назрела необходимость обобщить и переосмыслить материал с точки зрения последних достижений в области изучения древних религий индоевропейских народов.

Ираноязычие скифов доказано лингвистами еще в прошлом столетии (Ф. Мюллер, К. Мюллергоф, В. Ф. Миллер), что позволяет сравнивать религию скифов с древней религией иранских племен, отраженной в Авесте, древнеиндийской религией Вед [385], а также религией предков осетин, оставивших нартский эпос [232; 233]. Эти и последующие исследования лингвистов [478; 469; 425] придали скифологии более надежные основания. Особенно велико значение работ В. И. Абаева, собравшего обширный сравнительно-исторический материал и восстановившего на основе современного осетинского языка древнюю грамматику и словарный состав этого североиранского языка, родственного скифскому [5; 71].

Для изучения скифской религии мы не располагаем собственно письменными источниками, т. е. текстами, написанными на скифском языке, что чрезвычайно затрудняет исследование. Некоторые сведения имеются у античных авторов, которые, естественно, не могли с большой точностью передать чуждые им обычаи, поскольку писали о них с чужих слов. Это так называемые паррактические источники. Из них наиболее ценные сведения о скифской религии содержатся в IV книге «Истории» Геродота, в отрывках из сочинений Псевдо-Гипократа «О воздухе, водах и местности», «Исторических библиотек» Диодора Сицилийского, в некоторых повестях Лукиана, в «Аргонавтике» Валерия Флакка*. Немаловажным источником является и археологический материал, происходящий главным образом из захоронений. Погребальный культ у скифов был чрезвычайно развит, а поскольку в обрядах похорон отражались представления, связанные не только со смертью, но и с ритуалами «перехода» — венчанием, инвеститурой, посвящением,

они могут служить источниками для исследования различных религиозных представлений.

Религиозные представления относятся к наиболее консервативной сфере идеологии, поэтому данные о скифской религии можно извлечь, как показывают исследования, из материалов далеко отстоящих по времени от скифской эпохи. Это источники времен индоевропейской общности, в основном реконструируемые на основе более поздних (до середины II тыс. до н. э.), и древнеиранские. Последние, конечно, представляют наибольшую ценность. Назовем, прежде всего, Авесту — свод религиозных гимнов, молитв и различных предписаний, записанный в среднеиранский период, но содержащий много древних, иногда периода индоиранской общности, представлений. Некоторые сведения о религиозно-мифологических представлениях древних иранцев можно извлечь из древнеиндийских ведических сочинений, в особенности Ригведы, и относящихся к ним Упанишад и Брахман. Более поздние индийские и иранские религиозные тексты и эпические произведения также содержат интересные нас сведения*, но они чаще всего могут быть выявлены специалистами лишь путем тщательного анализа текстов. Реликты древнеиранских верований сохранились до нашего времени у ираноязычных народов Средней Азии [68; 302; 278]. Особое место среди источников по религии иранцев, дошедших в устной передаче до наших дней, принадлежит нартскому осетинскому эпосу. Наряду с общеиранскими чертами в нем содержатся черты, сближающие его с эпосом европейских народов [195; 119]. Ф. Энгельс писал, что «первоначальные религиозные представления, по большей части общие каждой

* Перевод сочинений античных авторов дается по: [315; 186—189].

* В работе использованы следующие издания: Ригведа [122], Ахтарваведа [37], Упанишад [343], Тритхья-сутры [177], Авеста [81; 43; 44; 68]; отрывки из Буздахишна и Денкарда приведены по: [392; 442].

давной родственной группе народов, после разделения таких групп развиваются у каждого народа своеобразно, соответственно выпавшим на его долю жизненным условиям» [2, с. 313].

История изучения скифской религии неразрывно связана с состоянием изученности кардинальных проблем скифологии, прежде всего, происхождения скифской культуры. Долгое время в науке господствовала точка зрения о появлении иранского элемента в Северном Причерноморье с востока, из Ирана и Средней Азии, считавшейся древнейшим центром иранской культуры. Наиболее полно эта точка зрения отражена в трудах М. И. Ростовцева [284; 285]. В целом его определение скифской религии как иранской и утверждение о том, что скифы заимствовали внешнюю атрибутику своих богов у восточно-греческого искусства Малой Азии, остается в силе. М. И. Ростовцев на обширном археологическом и сравнительно-историческом материале впервые объяснил важнейшие памятники культового искусства Северного Причерноморья, что повлияло на дальнейшую интерпретацию этих памятников [282; 283].

Правильно отметив синкретизм скифской культуры [284 а, с. 70; 285, с. 302—305] исследователь его, однако, абсолютизировал. В частности, различия культур верхушки скифского общества и его низов он понимал не только в плане социальном, но и культурном. Собственно «скифской» М. И. Ростовцев считал только культуру верхушки общества, пришедшей кочевнической ираноязычной аристократии, господствовавшей над покоренным земледельческим населением, с совершенно иным культурным* укладом [284, с. 76; 285, с. 308].

Таким образом, было положено начало проблеме «двух культур» в Скифии. В последние годы эта точка зрения не разделяется большинством археологов. Начиная с VII в. до н. э. Скифия предстает в основном единой в культурном отношении, по крайней мере в тех проявлениях культуры, которые могут быть прослежены археологически. Различия скифских рядовых и царских погребений — это различия социального плана.

Не оспаривается в целом и господствующее мнение об этническом единстве Скифии, хотя в последние времена оно иногда и ставится под сомнение*. Об этнических различиях можно говорить применительно к населению Правобережной Лесостепи и, в меньшей мере, Степного Крыма, входившего в состав Скифии как политического объединения, а также Прикубанья. К IV в. до н. э. интенсифицирующее воздействие скифской культуры в этих областях, сопровождавшееся, вероятно, проникновением сюда степного населения, становится особенно заметным.

Далее, М. И. Ростовцев отождествлял отдельные моменты скифской религии в частности ее богов (исходя из общей тенденции выводить скифские общественные институты и государственности из Персии) с синкретическими божествами персов эпохи эллинизма [284 а с. 7, 74—75]. Очевидно, речь идет о дальнейшем развитии в двух генетически родственных религиях общего «иранского наследия».

Картина происхождения скифской религии и культуры в целом в настоящее время представляется более сложной. Прежде всего, принципиальное зна-

* Под культурным различием М. И. Ростовцев понимал в данном случае различие этносов, что следует из его противопоставления «иранства» и «старой самобытной культуры» в Днепровском Правобережье и Побужье [284а, с. 76].

* В основном эту точку зрения развивал О. Н. Трубачев, который пытается выделить скифскому этническому массиву реликты индоевропейского языка, присущего, по его мнению, определенной части Скифии, так называемой Старой Скифии, а также некоторым соседним племенам, в частности таврам и меотам [10 с. 117—118].

чение имеет пересмотр лингвистами традиционной точки зрения о ~~ираноидные~~ иранских и индоарийских народов, которые их ираноидной считают не Среднюю Азию, а Юго-Восточную Европу. Ареал формирования восточноиранского единства занимает сравнительно ограниченную территорию между Средним Поволжьем, Доном, Северным Приуральем и Зауральем, что соответствует восточной области срубных и западной области андроновских племен [98, с. 359]. Отсюда в конце II — начале I тыс. до н. э. шло расселение иранских племен в Мидию, Парфию, Персиду, Среднюю Азию и на восток до границ Китая [12]. Появление же скифов на Азии в конце VIII — начале VII в. до н. э. — лишь одно из продвижений иранских племен на территории Восточной Европы в обратном направлении [10, с. 122; 11, с. 11; 12; 98, с. 350]*.

Что касается длительности пребывания иранцев в Северном Причерноморье, то этот вопрос остается дискуссионным. Наиболее приемлемой представляется точка зрения В. И. Абасева и Э. А. Грантовского о постоянном присутствии их в Восточной Европе по крайней мере со второй половины II тыс. до н. э., установленном на основе скифо-европейских изоглосс [10, с. 120; 11, с. 10], лингвистических и археологических данных [98, с. 356—359]. Иранцами были, очевидно, и непосредственные предшественники скифов в Северном Причерноморье — киммерийцы [439; 113, с. 241; 425; 10, с. 126; 11, с. 11; 99, с. 80—81].

Признание ираноязычия скифов и киммерийцев — лишь одна сторона проблемы. Вторая — специфика североиран-

ской (скифской) ветви иранского этнического массива, паходившегося «на стыке Востока и Запада» [10, с. 86, 135, 142; 284 а, с. 76] и сохранявшего до середины II тыс. до н. э. тесные контакты с такими областями среднеевропейской языковой общности, как праиталийская, кельтская, пратохарская, славянская, балтская [12, с. 36; 10, с. 41—52; 11, с. 12—13].

В настоящее время в скифологии наибольшее признание получили две основные теории происхождения скифской культуры. Одна из них, условно именуемая «автохтонной» и имеющая наибольшее число сторонников, исходит из непрерывного развития скифской культуры в Северном Причерноморье (исследования Б. Н. Гракова и М. И. Артамонова). Вторая — «центрально-азиатская» — доказывает появление основных элементов скифской культуры в Северном Причерноморье извне, с востока, из «глубин Азии». Наиболее активным сторонником последней теории был А. И. Тереножкин. Обе теории не исключают друг друга, так как ни одна из них не отрицает наличия в скифской культуре как привнесенных черт (оружие, конский убор, звериный стиль в искусстве), так и местных. Дело в том, какие именно элементы считать определяющими для скифской культуры, которая в целом признается новообразованием, как и другие культуры начала раннего железного века Евразии. Окончательно она формируется во второй половине VII в. до н. э. На развитие искусства скифов несомненное влияние оказало переднеазиатское искусство, в особенности позднеехеттское и урартское, а также оформившееся ранее на той же основе искусство ираноязычных мидийцев [34, с. 218—236; 284 а; 182]. Сказанное относится к стилистическому облику скифского искусства в целом и иконографии его антропоморфных образов. Что же касается происхождения отдельных об-

* В. В. Иванов и Г. В. Гамкрелидзе [87] выдвинули новую теорию о путях продвижения иранцев с их прародин в Передней Азии близ Кавказа через Иран, Среднюю Азию и Прикаспий в начале I тыс. до н. э. Однако пока эта теория не согласована с данными археологии и антропологии.

разов звериного стиля, то здесь картина более сложная. Некоторые из них были исконно скифскими.

После возвращения из Передней Азии скифы какое-то время обитали на Северном Кавказе и в Прикубанье [79, с. 24—25, 70—84; 237], а затем утвердили свое господство в степях Северного Причерноморья. Местное население, покоряемое скифами, в большинстве своем также было прапоязычным, что способствовало быстрой двусторонней ассимиляции в материальной культуре и идеологии. Это хорошо прослеживается в погребальном обряде, производстве керамики, украшениях. Общественный строй Скифии можно характеризовать как раннеклассовое общество с рабовладельческой тенденцией, в котором четко выделялись основные сословия [321, с. 3—26]. Возникновение государства у скифов относится ко времени переднеазиатских походов [319, с. 49; 36, т. 2, с. 44].

Новые перспективы в изучении скифской идеологии появились в связи с созданием теории трехфункциональной структуры индоевропейских мифов, которая была разработана французским исследователем Ж. Дюмезилем и его последователями. Согласно ей, божества, принадлежавшие древнейшему слою ряда индоевропейских мифологических систем, воплощали три функции: магико-юридическую (мистическая и административная); физической силы (военная функция); плодородия (в широком смысле этого слова). В основе такого членения в религиозной и магической сферах лежало разделение древнего индоевропейского общества на три основных слоя: жрецов, воинов, скотоводов и земледельцев, т. е. непосредственных производителей. Каждый из этих слоев был представлен в мифе и эпосе определенными богами или героями. В теологических системах, однако, трехчленная схема проявляется в значительно меньшей степени, чем в социальных.

Данная теория создана в основном на

источниках индоевропейских обществ, где четко отражена сословно-классовая структура [400, р. 109—130]. Ж. Дюмезиль и его последователи [383; 442], исходя из «скифской» версии легенды Геродота [IV, 5—7], считали, что скифское общество представляло собой трехчастную структуру. Споры велись лишь по частным вопросам: о количестве скифских «родов» и соответствовавших им священных символов, соотношении их с теми или иными функциями или персонажами авестийской и скифской мифологии.

Ж. Дюмезиль возвращался к скифской проблематике в течение многих лет [40; 404; 406; 407; 409], его взгляды на социальную структуру скифского общества изменялись [272, с. 65—70]. В конечном итоге он пришел к выводу, что скифов разделение на три сословия было символическим, «идеальным».

Однако, следует отметить, что скифские материалы никогда не привлекались зарубежными исследователями в полном объеме, они оставались второстепенными источниками и возможности их анализа, как показали дальнейшие исследования советских ученых, не были полностью исчерпаны.

Параллельно с изучением скифской мифологии и социальной структуры шло изучение нартского эпоса. Вслед за В. Ф. Миллером, доказавшим близкое генетическое родство не только осетинского и скифо-сарматских языков, но и их эпосов [232, 233], углубленное его изучение в полном объеме продолжили Ж. Дюмезиль [401; 40409; 119], В. И. Абасов [4; 5; 8], Е. М. Мелицкий [221] и др.

Ж. Дюмезиль [119, с. 58—67, 257—259] выделил новые скифо-осетинские мифологические параллели. При исследовании древнего осетинского эпоса выявлены четкие следы трехчастной индоевропейской идеологии [40, р. 439—575; 119, с. 153—253]. Одна подобной социальной структуры в

мом общественном строе осетян обнаружить не удалось. Последнее, возможно, послужило одним из оснований считать, что трехчленная схема у осетян и скифов являлась лишь архаическим наследием, не очень стойким ввиду отсутствия у них жреческого сословия, способного устойчиво поддерживать эту традицию [119, с. 252].

Основные положения концепции Ж. Дюмезиля применительно к скифскому материалу были развиты Э. А. Грантовским и Д. С. Раевским. Э. А. Грантовский [97] впервые аргументировал положение о соответствии скифского общества индоиранскому не только в традиции, но и в реальной действительности. По его мнению, трехчленные структуры были наиболее характерны для скифской идеологии: космологии, общественного строя, политической и жреческой организаций, цветовой символики. Не все положения, выдвинутые им, были приняты учеными. Наибольшей критике подвергся тезис [97, с. 15] о реальном существовании в Скифии времен Геродота и Луккиана замкнутых сословно-кастовых групп [407]. Положение о соотносительности трех космологических азов с тремя социальными функциями постепенно получило признание.

Впервые попытку реконструкции скифской мифологии как системы и части идеологии иранского мира предпринял Д. С. Раевский [272], выступив против наметившейся в науке тенденции примитивизации скифской религии. Д. С. Раевский развил точку зрения Ж. Дюмезиля и Э. А. Грантовского о скифском обществе как обществе с четко выраженной трехчастной идеологией. Главное внимание он уделил доказательству того, что трехчленные структуры являлись органической частью идеологии и поэтому существовали не только в мифологии, но и в реальной скифской действительности. Живучесть трехчленной схемы в социально-политическом

строе общества Д. С. Раевский в конечном итоге объясняет ее соотносительностью с космологической трехчленной схемой [272, с. 148].

Успехи в изучении скифской идеологии стали возможными благодаря значительным достижениям в области исследования идеологии индоевропейцев. Это, прежде всего, теория трехфункциональности Ж. Дюмезиля и его школы, теория структурализма Клода Леви Стросса. Появились исследования о мифологии и фольклоре с точки зрения их системности (В. В. Иванов, В. Н. Топоров, Е. М. Мелетинский). Метод структурного типологического анализа успешно используется для изучения памятников изобразительного искусства [141] и может быть с успехом применен для анализа памятников скифского искусства [273]. Идеология скифов рассматривается исследователями как часть индоиранской идеологии. В последнее время появились работы, в которых обосновывается методика реконструкции этой идеологии и выявляются ее особенности (Е. Е. Кузьмина, Д. С. Раевский, Л. А. Лелеков). Ценные результаты получены в области изучения происхождения и семантики искусства скифо-сакских народов (Е. Е. Кузьмина, Л. А. Лелеков, Д. С. Раевский, Г. Н. Курочкин, К. А. Акишев и др.) и выявления древнейших образов и сюжетов иранской мифологии [195].

Как видим, достигнуты значительные успехи в области изучения специфики мировоззрения индоиранцев, вырисовываются основные черты картины мира скифо-сакских народов, семантика важнейших образов мифологии и изобразительного искусства. Работа, однако, еще только начата и потребуются дальнейшие, фундаментальные исследования, особенно в области происхождения скифского искусства и семантики его образов. Недостаточно изученными остаются конкретные формы скифской религии, структура пантеона.

В данной работе мы ограничимся рассмотрением таких аспектов проблемы: скифский пантеон и основные образы мифологии; формы скифской религии; основные культово-мифологические образы и сюжеты. Для VII—VI вв. до н. э. мы располагаем лишь отдельными фрагментами в сочинениях античных авторов и редкими археологическими находками; для V в. до н. э. — основными письменными свидетельствами о скифской религии — сочинениями Геродота и Гиппократа; для IV—III вв. до н. э. — вещественными памятниками. Таким образом, главное внимание уделено пе-

риоду V—III вв. до н. э., когда Скифия переживала наивысший экономический и культурный расцвет, а скифская культура, испытывая влияние со стороны эллинского мира, распространилась на широкой территории, нивелируя соседние культуры.

Автор благодарит за помощь в подготовке работы А. С. Русяеву, Е. В. Черненко, Д. С. Раевского, а также коллег, предоставивших неопубликованные археологические материалы. Большую помощь автору оказал А. И. Тереножкин.

Глава 1

ЛЕГЕНДА О ПРОИСХОЖДЕНИИ СКИФОВ

При изучении любой религии перво-степенное значение имеет не обрядовая сторона, а ее мифологический арсенал, т. е. совокупность представлений о божествах и других сверхъестественных силах, отражающих в конечном итоге условия материальной жизни людей. Отсутствие подлинных религиозных текстов является одной из главных трудностей при изучении религии скифов. Тем большее значение приобретают данные мифологии и теологии. Из них перво-степенное значение имеют легенда о происхождении скифов и краткое описание скифского пантеона, оставленное Геродотом.

Так называемая легенда о происхождении скифов остается неоценимым источником для суждения о религиозных воззрениях скифов и их идеологии вообще. В древних обществах, не имевших письменной истории, предания обобщали в мифологической форме производственный и исторический опыт поколений [223, с. 443]. Материал этот чрезвычайно сложен для исследования по многим причинам. Прежде всего, «первобытный миф идеологически синкретичен в том смысле, что он содержит в зародышевой форме и элементы искусства, и элементы религии, и донаучные представления о происхождении природы и общества и их законах» [221, с. 48]. Скифские предания многослойны и представляют собой разновременных сюжетов и мотивов, кроме того, они сохранились в передаче античных авторов, т. е. подверглись более или менее значительной обработке в духе античной традиции.

Наиболее ценными являются сведения Геродота, который передает легенду о происхождении скифов в трех версиях: первая условно называется скифской (Herod., IV, 5—7), вторая — эллинской (Herod., IV, 8—10), третью можно назвать историческим преданием (Herod., IV, 11—12). К последней близко приводимое Геродотом (IV, 13) предание Аристея Проконнеского, но

противниками скифов в нем названы не массагеты, а исседоны. Иной вариант легенды дает Диодор Сицилийский. (Diod., II, 43). Отдельные элементы этой мифологии сохранились у Валерия Флакка (Val. Fl., VI, 48—68), Курция Руфа (Hist. Alex., VII, 8, 17—18), Феорекида Лерийского (Theog., fr. 113), Помпония Мелы (Pomp. Mela, II, 11), в надписи на Tabula Albana (IG, XIV, 1293).

По исследованию этих преданий имеется обширная литература. Наиболее значительными являются работы В. Али [381], А. Кристенсена [392], Ж. Дюме-зиля [400; 406; 407], М. Моле [442], В. Брандэнгайна [386], М. И. Артамонова [29, 30], Б. Н. Гракова [94], С. А. Жебелова [127], М. Ф. Болтепко [62, 63], Э. А. Грантовского [97], В. И. Петрова и М. И. Макаревича [253], Д. С. Раевского [272].

Детальный анализ всех аспектов легенды не входит в задачу данного исследования, так как ряд вопросов социального и этнического плана довольно исчерпывающе освещен в указанной выше литературе. Легенда рассматривается прежде всего как источник для определения религиозных воззрений скифов. Много в этом плане сделал Д. С. Раевский [272], собравший и рассмотревший все варианты вместе с их фрагменты как источник для реконструкции скифской мифологии. Применение структурно-типологического метода позволило Д. С. Раевскому сопоставить разнородный материал и выявить суть каждой из версий, степень их сходства и причины расхождений, а также семантику каждого персонажа. Как справедливо заключает исследователь, перед нами — не случайный набор эпизодов и сюжетов, а центральный, концептуальный миф скифской идеологии [272, с. 79]*.

* Попытка реконструкции на основе разнородного материала единого мифа, точнее, методика его реконструкции, предпринятая Д. С. Раевским, вызывает, однако, возражения. Если разделение текстов на генеалогические горизонты для сравнительно-семантического

Скифские предания трудно отнести к какому-либо определенному типу фольклорных произведений [49]. Это объясняется как состоянием источника (его фрагментарностью и эллинизирующей большииной версий), так и тем обстоятельством, что ранний эпос и мифология вообще трудно отличимы друг от друга вследствие непрерывности фольклорной традиции [222, с. 386]. Если брать за основу такие формальные признаки мифа* как коллективность (космичность) предмета изображения, трактовка древних событий как «кирпичиков» мироздания и одновременно идеальных прототипов настоящего, претензия на достоверность**, мифическое время действия первых героев, попытки явить сакральную норму, то скифская легенда, по крайней мере ее «скифский» вариант, этими признаками обладает. Архаизм предания (а оно из всех версий наиболее информативно) обусловлен его бытованием в качестве религиозного мифа, а также тем обстоятельством, что в основе его лежит генеалогический сюжет — древнейшая разнородность мифологии. Участие в скифской генеалогической легенде верховного бога (Зевса) указывает на высшую ступень мифотворчества, а такие моменты, как введение элементов историизма, преобладаю-

— анализа их содержания оправдано спецификой текстов, то унификации версий с точки зрения полноты отраженной в них генеалогической схемы вряд ли правомерна. Нельзя придавать решающее значение отношениям родства мифологических персонажей в преданиях, бытовавших у различных племен и в разное время. Пропуски и перестановки в генеалогических схемах (обычное явление в фольклорных произведениях) здесь неизбежны. Спорны поэтому такие моменты реконструкции, основанные на унификации генеалогической схемы, как провозглашение Таргитая божеством среднего мира, мотив incesta Таргитая и его матери [49].

* Цит. по: Лелеков Л. А. Ранние формы иранского эпоса. — НАА, 1979, № 3, с. 186.

** На это, вероятно, указывает оговорка Геродота: «И этому, конечно, не верю, несмотря на их утверждения» (Herod., IV, 5).

пал роль героя-богатыря, который заслоняет фигуру первого человека и творца («эллинская» версия Геродота, а также версия Диодора и Флакка), вполне могут соответствовать героическому эпосу.

Так как все версии легенды объединены генеалогическим сюжетом (или включают его как один из элементов повествования) и являются в конечном счете легендами о происхождении народов, то название «генеалогическая легенда» представляется наиболее приемлемым [253; 272, с. 19, 180—181]. Эта мифическая генеалогия по существу представляла собой один из вариантов скифской истории, легендарное «первое время», время действия мифических героев, которое противопоставлялось обычно «историческим» преданиям [227, с. 186]. Такое противопоставление легко угадывается в тексте Геродота, который вслед за двумя полумифическими преданиями о происхождении скифов дает третье — о продвижении скифов с востока из-за Аракса (Herod., IV, 11—12), одинаково передаваемое как скифами, так и эллинами. Этому преданию отдает предпочтение и Геродот. Характерно также указание на тысячелетний срок, прошедший со времени царствования первого человека Таргитая до похода Дария. Тысячелетние циклы были характерны для членения легендарной истории Ирана. Тем самым царствование Таргитая отнесено к первому циклу — «доисторическим», мифическим временам. А сам поход Дария — переломный момент в истории Скифии, с которого начинается «новое время».

Нетрудно заметить, что «переданные Геродотом генеалогические легенды находятся в явном противоречии с «историческим» преданием того же Геродота и преданием Диодора Сицилийского о приходе скифов с востока и о вытеснении ими (по Геродоту) киммерийцев. Генеалогические легенды Геродота доказывают автохтонность скифов и отсут-

ствие у них иной истории, кроме той, что связана с Северным Причерноморьем. Однако это настойчивое подчеркивание автохтонности скифов вовсе не может служить свидетельством в пользу их местного происхождения. Такое игнорирование древней исторической традиции обычно наблюдается в результате ухода с прародины [159]. Отсюда и представление о «молодости» скифов (Herod., IV, 5), несмотря на более чем тысячелетнюю историю. Это противоречие легендарной и «исторической» традиции подтверждает мнение о том, что генеалогические легенды Геродота (особенно «скифский» вариант) — не стихийно сложившееся народное творчество, а искусственно созданные с определенной идеологической целью предания. Это была священная история — руководство к действию и объект почитания, созданная на покоренной скифами земле и передаваемая из поколения в поколение жречеством.

«Эллинский» же вариант представлял, видимо, обработку менее сакрального предания, бытовавшего у одного из второстепенных скифских племен. Что касается предания Диодора, то оно как бы примиряет две противоречивые версии: официальную скифскую генеалогию и «историческое» предание. Мифическое и исторические данные соединены, видимо, самим Диодором [272, с. 55].

Итак, скифы, придя в Северное Причерноморье, как бы заново начали свою историю. Поэтому у основу их легендарной генеалогии, как было доказано Д. С. Раевским, положен космогонический миф. Вряд ли можно согласиться с утверждением исследователя, что это «типичный образец архаических космологических текстов» [272, с. 80]*. Дей-

* Вряд ли также можно считать различные по сюжету, да и по жанру предания Геродота, Диодора и Флакка вариантами одного мифа, как полагает Д. С. Раевский [272, с. 19]. Скорее, это вариация на тему происхождения царской власти. И вряд ли эти вариации составляли «единое целое».

ствительно, в скифском мифе порождение первым человеком Таргитаем трех сыновей (в особенности если принять соответствие их трем зонам космоса) [97, с. 9] можно рассматривать как творение мира, вернее, его упорядочение. К моменту рождения властителей трех миров уже существовала скифская земля (в «скифской» версии), в «эллиптической» же версии нет даже этой семантической разновидности мотива формирования мира, а от космогонического мифа остался лишь антропологический сюжет.

Но скифские генеалогические легенды уже переросли рамки мифа творения. Если выделить главную тенденцию обеих героических версий, то она сводится к происхождению царской власти. «Скифский эпос... имел центральным эпизодом ритуал передачи легитимизма, т. е. его мифология служила средством выражения сакральной, а в конечном счете социальной истории. Сюжет передачи легитимизма был вообще характерен для раннего иранского эпоса» [195, с. 186]. Этот мотив также довольно выразителен в версиях Диодора и Флакка, содержащих эпизоды о рождении Скифа и Колакса — предков скифских царей. Установления в социальной и сакральной сферах составляли «верхний пласт» скифских генеалогических легенд, наиболее связанный с социальным строем общества и являющийся его идеологическим отображением. Особенно ярко эта социальная направленность легенды выражена в «скифской» версии, большая часть которой повествует об испытании трех сыновей Таргитая, о торжестве младшего из них — Колаксы и его деяниях. Этногонический и социальные мотивы легенды можно считать «частными случаями» осмысления скифской модели мира [272, с. 64], в том смысле, что эти мотивы (события) были продолжением творения мира, которое, раз свершившись, по существу

повторяется в дальнейших событиях по упорядочению мира [333, с. 124].

По мифологическому содержанию скифская легенда может быть отнесена к категории этногонических мифов. Они существуют наряду с развитыми космогоническими, но пафос преобразования хаоса в космос представлен в них в отрывочном виде — через введение различных социальных институтов, культурных павыков [226, с. 201]. Это тоже «творение мира», «мироустройство» в широком смысле слова, так как человеческое общество и космос воспринимались архаическим сознанием как одно целое.

Легенды построены по схеме космогонических мифов и сохраняют миф творения в качестве глубинного пласта, но в них можно отметить явное смещение акцентов в сторону социально-политической и сакральной истории. Зарождение социально-политических и религиозных институтов отнесено к «первым временам» и тем самым утверждается их неизбежность и святость. Сама же легенда, в том виде, в каком ее передает Геродот, уже движется по пути (в особенности «эллиптическая» версия) к волшебной сказке и героическому эпосу. По этой легенде можно лишь реконструировать некоторые основные принципы скифского космогонического мифа, его схему, что и было осуществлено Д. С. Раевским [272].

Обратимся к анализу основных персонажей легенды. В их образах сохранились черты древних мифологических героев, почитавшихся задолго до возникновения официального пантеона.

Таргитай. О нем достоверно известно лишь то, что он — первый человек, сын божественных родителей и отец трех сыновей — родоначальников скифов. Отжествление его с Гераклом по «эллиптической» версии легенды [158, с. 12, 100; 94] принято большинством исследователей и поэтому образ Таргитая трактуется, как правило, на основе образа его ана-

лога—Геракла. Исследователи [232, ч. 3, с. 119; 328, с. 234; 270; 272; 158] указывают на скифский облик Геракла, путешествующего в колпной попоноке, подобно кочевнику. Функциональная близость этих двух образов очевидна, хотя полное тождество и не обязательно. Геракл не просто подменил собой Таргитая или аналогичного ему скифского героя, но и привнес в легенду мотивы и сюжеты собственного мифического цикла. Такова, например, привязка скифских приключений Геракла к деяниям одного из его знаменитых подвигов, а именно, к победе над Герпоном. Конечно, этот эпизод выбран из биографии Геракла не случайно, а в соответствии со скифским мифом [232, ч. 3, с. 128; 326, с. 295; 328, с. 236; 272, с. 56]. Здесь также важны такие детали как борьба с хтоническим чудовищем (широко распространенный фольклорный мотив), угон скота (деталь, характерная для нарского эпоса) [195, с. 187].

Скифская, иранская основа «эллинской» версии легенды очевидна после исследования Д. С. Раевского, уделявшего много внимания доказательству этого положения. Она сводится в основном к следующей сюжетной схеме: рождение у героя и замесной матери* трех сыновей, их испытание и победа младшего, ставшего первым царем. Расхождение же этой легенды со «скифской» версией вряд ли можно объяснить лишь искажениями при ее применении к греческой традиции. Они довольно существенны: в именах сыновей, способе их испытания, в различных наборах священных даров [272, с. 71—75]. Вероят-

ней представляется принадлежность двух вариантов легенды, по крайней мере во времена Геродота, двум различным племенам [29, с. 4—5; 94, с. 8; 326, с. 294—295]. Соответственно и герои этих преданий могли быть различными персонажами скифской мифологии.

Имя Таргитая трактуется из иранского как «долгомощный» [469, S. 17; 5, с. 163]. Некоторые исследователи относят Таргитая к персонажам доскифской мифологии* [94, с. 18; 62, с. 41]. Это — древний мифологический образ героя-первопредка. Три его сына, имена которых лингвисты трактуют как Глубь-царь, Гора-царь, Солнце-царь [5, с. 242—243; 10, с. 39—40; 97, с. 7—9], олицетворяли три зоны космоса [97, с. 9]. К ним же, по мнению некоторых исследователей, возводилась трехчастная социальная структура скифского общества.

Во всех версиях легенды подчеркивается роль именно мужского прародителя, как активного порождающего начала. Роль женских персонажей в скифских генеалогических легендах пассивна (за исключением архаического образа змедевы в «эллинской» версии). Второстепенность их видна хотя бы из того, что женские персонажи, в отличие от божественных или полубожественных праотцов (Зевс, Геракл), относились к существам более низкого иерархического уровня — нимфа, схида. Их стойкое единообразие — воплощение земли и воды как главного порождающего начала — уже отмечалось исследователями [5, с. 242; 62, с. 55; 272, с. 42—50]. Обязательное упоминание их в начале цикла порождения свидетельствует о стремлении утвердить автохтонность

* Исследователи сопоставляют сына Геракла и замесной богини с персонажами иранской мифологии — мужским божеством, которое почиталось как «утопяющее быков», и женским со змеями [232, ч. 3, с. 129; 272, с. 56]. Однако, за исключением свидетельства Фирмика Матерна в скифской легенде, змеявность женского персонажа в иранской мифологии или изобразительном искусстве нигде более не засвидетельствована.

* Если исходить из гипотезы об индоарийском этносе как более древнем по сравнению с иранским, то может представлять интерес сопоставление имени Таргитая с именем мейтанин Таргата из рассказа Поллена [63, с. 42; 124, с. 65; 469, S. 54], которых О. Н. Трубачев трактует как индоарийские [341, с. 60].

скифов и законность власти их царей. Это может свидетельствовать о сохранении в Скифии традиций института сакральных царей, чья власть была освящена ссылкой на брак их предка с местным женским божеством. Основным же моментом в утверждении власти царей является мотив поединка претендентов и торжества воинской доблести. В этом проявляется торжество патриархальных отношений и воинского сословия в скифском обществе.

Соотношение матриархальных и патриархальных мотивов в легендах различно. Матриархальные мотивы ярче выражены в «эллинской» версии. Змеедева одна владеет страной, по ее настоянию Геракл вступает с ней в брак, она же дает сыновьям имена и распоряжается их судьбой, правда, по указанию их отца*. Сыновья змеедевы и Геракла по существу выступают в общество по матрилокальному признаку. Однако отсюда не следует вывод, что тема отцовства во времена Геродота еще не была выразительна [253, с. 21]. В легенде можно видеть лишь отзвуки матриархальной традиции передачи власти через женщину, но при явном господстве патриархальных отношений**.

Что касается традиции продолжения рода, то для первого героя, чаще всего одинокого, характерны либо самостоятельное порождение потомков, либо брак с волшебной девой, либо инцест. В принципе инцест в среде богов и героев — обычное явление (именно как prerogativa божества). Брак первой человеческой пары в иранских сказаниях нередко представлен как инцестуозный. Чаще

это брат и сестра — ведические Яма и Ями, иранские Йим и Йимак, Машиа и Машиапа, парские Сатапа и Урмамаг. На высшем уровне — уровне божеств — представлена более древняя разновидность инцеста типа мать — сын, отец — дочь [392, v. 1, p. 31, 51, 110—116; 392, v. 2, p. 22; 118, с. 181—187; 119, с. 79—80]. Это, например, брак Ормузда (неба) и его дочери Спендармат (земли), в результате которого родился прототип человека, великан Гайомард. Семя Гайомарда оплодотворила его мать-землю и дала начало людям (Денкард, III, 80, 3—4). Творение мира в Ригведе (V, 42, 13) представлено как результат инцеста [334, с. 61].

Возможно, мотив инцеста был представлен в скифской космогонии — по аналогии с указанной иранской версией Денкарда. Обращает на себя внимание следующий факт: в скифском пантеоне Зевс является супругом Геи, а в греческом он — порождение Геи, т. е. при отождествлении греческих богов со скифскими Папай был отождествлен с божеством из числа «младших» олимпийцев, а его супруга Апи — с божеством доолимпийским. В генеалогических же легендах скифов мотив инцеста не нашел отражения. Родители первого человека Таргитая — Зевс и дочь Борисфена. Образцом экзогамного брака может служить брак пришлого Геракла и змеедевы: либо чужеродного существа. Намек на инцест мифологических героев усматривают в следующих обстоятельствах: в тождественности женских персонажей различных версий легенды [272, с. 49], в умолчании о супруге Таргитая [62, с. 55; 272, с. 50], а также в свидетельствах античных авторов — Филона Александрийского, Аристотеля и др. [62, с. 55; 272, с. 50—52].

Отсутствие жены у Таргитая можно объяснить двойко. Упоминание женских предков вовсе не обязательно в генеалогиях обществ с патрилинейным счетом родства. Тем более упоминание супругов

* Возможно, в легенде был и мотив обучения сына матерью, обычный для подобных сюжетов, почему-то отброшенный, о чем свидетельствует замечание Геродота (или его информатора): «Это только и сделала мать во благо Скифу» (Herod., IV, 10).

** В фольклоре часто находят отражение именно архаические обычаи как отрицание прошлого [262, с. 12—13].

первого человека (если она вообще была) в легенде, главный акцент в которой сделан на происхождение социальнополитического строя общества. Возможно и иное объяснение — характерное для архаических мифов чудесное рождение потомков отцом без участия матери. Так, в осетинском нартском эпосе, генеалогические легенды которого близки скифским [5, с. 242], подчеркивается рождение героев одним отцом. В одном из преданий* сыновья старейшего нарта Уархага — «Волка» [5, с. 49], положившие начало роду нартвов, близнецы Ахсар и Ахсартаг рождаются из семени отца без участия матери [222, с. 69]. Рождение героя из скалы, оплодотворенной отцом (хурритский Илликумми, нартский Сослан, сын Матры и т. д.), считается хуррито-кавказским или скифо-иранским мифологическим мотивом [224, с. 86—87]. К патриархальным относятся мотив чудесного рождения героев из тела отца: рождение Батрадза, сына нарта Хамыца; Тешубы, сына Курмарби [222, с. 72; 224, с. 86]; Кай Сяваха, сына Кай Уси (Яшт, XIX, 54—63) и др. Не менее характерно чудесное рождение потомков одиноким отцом в космогонических мифах: у скандинавского великана Имира (лингвистическая параллель индоиранского Йимы-Ймы), «дочка и сын возникли под мышкой, нога же с ногой шестиглавого сына турсу родили» [313, «Речи Вафтрудира», 33]. Из тела принесенного в жертву Гайомарда, протобраза человека, была сотворена первая человеческая пара [392, в. 1, р. 52, 110—112].

О реальном положении дел, возможно, дает представление история Скила, получившего вместе с престолом одну из жен отца — скифянку Осию (Herod., IV, 78). Осия была мачехой Скила, а в представлении древних брак с мачехой

также приравнивался к incestу [14, с. 90—103]. Осия, в отличие от двух других известных нам жен царя Арианифа, была скифинкой, т. е. могла принадлежать к царскому роду и как таковая могла иметь отношение к царскому культу. Ее брак со Скилом призван был, вероятно, продолжить царский род [309, с. 82].

Спорным остается вопрос о соотношении Таргитая с персонажами иранской мифологии Хаوشьянхом [407; 392, в. 1, р. 133—140] и Траэтаоной-Феридуном [326, с. 294—295; 442; 272, с. 81 и сл.]. Образы эти функционально близки [392, в. 1, р. 140], поэтому отождествление скифского героя с одним из них не имеет принципиального значения. Более близок скифским героям-прародителям все же образ Траэтаоны-Феридуна, благодаря мотиву трех сыновей и их испытания. Но ни Хаوشьянх, ни Траэтаона нигде не предстают как первые люди, в отличие от скифского Таргитая. Был ли это архаический образ, аналогичный Гайомарду иранской мифологии — протобраза человека? Скифские герои обнаруживают лишь отдельные его черты: связь рождения Таргитая с водным источником, быки, которых гонит Геракл [339, с. 71—85]. Скифскую мифическую генеалогию возглавляет уже царь-богатырь, он же первый человек, т. е. образ первого человека заслоняется образом царя-героя, в соответствии с характером героической эпохи*. Таргитай, очевидно,

* Такая же «укороченная» генеалогия характерна и для австрийской мифологии, отраженной в Яштах. В древнейшем из них (Фравердин-Яшт), посвященном Фравеши, мифические царей возглавляет Йима. Здесь же упоминается (Яшт, XIII, 87) Габа-Мартана (Гайомард), «который первым слышал мысли и учения Ахура-Мазды и из которого (Ахура-Мада) создал ... семья иранских земель» [112, с. 345]. Оба эти образа относятся к наиболее архаичным в иранской мифологии. В более поздних Яштах (и в том же Фравердин-Яште) как первый царь фигурирует Хаوشьянх, за которым следует династия Ахеменидов (Яшт, V, 21; IX, 3; XIII, 137; XV, 7, 9;

* Об архаичности этого мифа свидетельствует соединение в нем элементов тотемного и близнецного мифов.

не столько первый человек, сколько «патриарх» [94, с. 18], и в этом плане может быть сопоставлен с образами «старейших партов» — Урузмагом, Урузагом и т. д.*

Для исследования комплекса скифского первочеловека большой интерес представляет образ Колакская. Его образ — свидетельство сложной эволюции образов мифологических героев, в результате которой между ними произошло разделение функций и установление определенной иерархии. В легенде Геродота Колаксай предстает как сын первопрародителя Таргитая. Создается впечатление, что в скифской мифологии он был не менее, а может и более значительной фигурой, чем Таргитай. О существовании эпического цикла, связанного с Колаксаем, свидетельствуют упоминания поэта VII в. до н. э. Алкмана [188, 1947, № 1, с. 297] и Флакка («Аргонавтика»), причем в последнем случае он предстает как военный предводитель и богатырь.

Ряд функций у Таргитая и Колакская совпадают: оба они сыновья Зевса (Таргитай — по Геродоту и Колаксай — по Флакку), оба цари и отцы трех сыновей (отсюда необычное дублирование триад сыновей в «скифской» версии). Ведь сыновья Таргитая также втроем управляли страной, о чем в тексте Геродота (IV,5) сохранилось упоминание — «в их царствование...». Главная функция

Колакская (по Геродоту) — устройство социума: овладев магическими дарами, он получает верховную власть и определяет политическое и социальное устройство страны. Он делит царство между своими тремя сыновьями, причем, главным царством становится его собственное владение, где хранилось священное золото, т. е. фари. От Колакская пошел род скифских царей (воинов), а от его братьев, добровольно уступивших ему власть, роды других сословий общества: жрецов, земледельцев и скотоводов [392, v.1, p. 137—138; 400, p. 123—124; 97; 272, с. 70—71].

Насколько можно судить по тексту Геродота, где рассказ о праздновании в честь священных даров вплотную примыкает к рассказу о падении даров с неба, это — продолжение повествования о деятельности Колакская [272, с. 110 и сл.]. Следовательно, в числе его деяний было и учреждение этого праздника. Таким образом, образ Колакская, имеет ярко выраженные черты культурного героя, что согласуется с отнесением его к кругу солнечных божеств и героев. Само имя Колакская трактуется как Соянц-царь [5, с. 229, 243; 97, с. 19—20]. «Быстроногие колакские кони» у Алкмана — метафора солнца.

Ряд выразительных моментов связывают Колакская с такими персонажами иранской мифологии, как авестийский Йима и вартский Сослан. Йима и его ведический аналог Яма принадлежали к кругу божеств*, почитавшихся разными этническими группировками индоиранцев в период их близких контактов [114, с. 154; 195, с. 181]. Поэтому присутствие аналогичного образа в мифологии скифов довольно вероятно. Как и Йима, Йима теснейшим образом связан с культом предков (Яшт, XIII, 130 и сл.). Его родословная — «сын Вивалгванта» — и

XVII, 24, 25). В этих генеалогиях мотивы творения мира и людей практически отсутствуют, главные их темы — борьба за фари, смена династий. Позднее, в эпоху реставрации архаической иранской мифологии снова возмущаются образы Гайомарда и Йимы (Джемшида), которые объединяют в себе черты черного человека, культурного героя, а также творца (Бувадхаша, 31, 6—7; Девкард, VIII, 13, 2—8; VII, 1, 9—16).

* Интересно, что в кавказском фольклоре Урузмаг выступает партнером лесной хозяйки [80, с. 251], т. е. перед нами тот же, что и в скифской легенде, мотив брака прародителя с божественной девой, совершаемый также по ее инициативе.

* Согласно Э. Бенвенисту, постоянный эпитет Йимы «Хмэста» — существительное с аначепием «правитель» [112, с. 364].

развернутые эпитеты — «светлейший среди рожденных», «солнцеподобный среди людей» (Яспа, 9,5) — указывают на его солнечную природу. В авестийской традиции Йима выступает как первый обоготворенный человек, царь золотого века, когда люди и животные были бессмертными (Видевдат, II). Но в основном он был известен как первый царь, избранный Ахура-Маздой быть защитником, охранителем и надсмотрщиком телесного, смертного мира (Видевдат, II, 24, 25), т. е. посредником между богами и людьми, согласно пранской концепции царской власти. Выразительна его роль как демиурга и культурного героя. Ахура-Мазда передал ему магические золотые предметы, с помощью которых Йима трижды расширял границы земли (Видевдат, II, 10—11). Он устроил вару — квадратное в плане поселение, куда перенес семена всего живого и тем самым спас жизнь на земле во время суровой зимы. Согласно позднейшей традиции он — владетель всех магических предметов [392, v.2, p. 128—133], в том числе золотого сошника, которым он впервые взрезал землю [222, с. 50]. Осетинский Сослан, по некоторым вариантам, также получил от богов семена подземных злаков, плуг и другие орудия земледелия [10, с. 50]. Три сокровища вартов были известны как «сокровища Сослана».

Остается неясным, были ли в числе деяний Колакская первая яспашка и запряжка быков [215, с. 50]. Во всяком случае, если в скифском кочевом обществе первое из упомянутых деяний могло и не играть особой роли, оно могло сохраниться в ритуале, который всегда более консервативен, чем миф. Кроме того, известно, что плуг как магическое орудие мог использоваться и в чисто скотоводческих обрядах [128, с. 71]. Несомненно одно — плуг (рало) приобрел магическое значение и стал объектом мифологических построений в эпоху, предшествующую переходу общества к

кочевому скотоводству как ведущей форме хозяйства. А так как скифское общество не было чисто кочевым и какая-то часть его вела оседлый образ жизни, то плуг и ярмо сохранили устойчивое значение и социальных символов сословия земледельцев и скотоводов.

Далее, упомянутые герои действуют в основном не силой, а магическими средствами. Колаксай также получает преимущество благодаря чудесному знанию, а не физической силе, как, например, его типологический двойник Скиф в «эллиниской» версии*.

Типологическое сходство образов Йимы и Колаксай** определяется также на основе их роли в новогоднем празднестве, с которым, как можно считать уже надежно установленным, связан миф о Колаксае.

Можно также провести аналогии между способами выделения земельных наделов Йимой и Колаксаем: в обоих случаях мерой сторон наделов является «конский бег», а сам надел разделяется на три части. Йима разделила на три части подземную вару, «четырёхугольную, со стороною в конский бег» (Видевдат, II, 33—38), а Колаксай — все свое царство***. Характерно, что позднейшая иранская традиция связывает установление государства [110, с. 15] и введение Ноуруза (новогоднего праздника домусульманского периода) с именами первых царей — Каюмарса и Джемшида (Гайомарда и Йимы), что отобразилось

* Черты богатства были и в образах Колаксай (Val. Fl., VI, 48—60) и Сослана, что было неизбежно в героическую эпоху, но все главные подвиги вартов, например, совершает не Сослан, а Батрадз.

** Особенно показательно, что это сходство устанавливается сопоставлением ряда эпизодов скифской легенды и II фараггарда Видевдата, который признается сейчас одним из древнейших фрагментов доэравстрийского эпоса [132, с. 114].

*** Как божество — строитель квадратного ограждения социума Йима принадлежал к числу персонажей общеплеменного эпоса [195, с. 183].

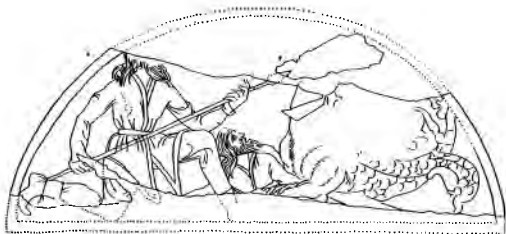


Рис. 1. Поединок героя и чудолища. Гайманова Могила.

в чествовании священного «трона Джемшида» [69, с. 117].

Существенным моментом, объединяющим два персонажа — Йиму и Колаксай — является сюжет об овладении фарном. В древней авестийской традиции первым хранителем фарна (хварно) был Йима [61, с. 256—257]. Колаксай, получивший священные огненные дары с неба, также по существу является владельцем фарна — основы могущества царей.

Образы Йимы, Колаксайа и Сослана объединяет мотив трагической гибели, характерной для солнечного умирающего и воскресающего божества. Особенно ярко этот мотив отражен в сказании о путешествии Сослана в царство мертвых [4, с. 54] и его жизни под землей [222, с. 47]. Сослан гибнет от Бальсагова (солнечного) колеса, которое отрезало ему ноги, и Батрадз устанавливает это колесо на его могиле — одну половинку в изголовье, а другую — в ногах [4, с. 50]. Эта деталь имеет близкие аналогии в погребальном обряде скифских царей, что может косвенно свидетельствовать о существовании сходных мифологических представлений, восходящих к сказаниям о солнечном герое. Чучела принесенных в жерт-

ву всадников (ср. с траурным «копом» Сослана) устанавливались на четырех колесах, к которым были прикреплены половинки колес (Herod., IV, 72). К этому же семантическому кругу относится и предание о гибели Йимы, распяленного пополам братом Спийгуром или драконом Ажи-Дахакой (Яшт, XIX, 47; Ясна, 9, 7—8), а также роль колеса в культе Митры (Яшт, XIX, 67) [119, с. 70, 76]. Персонаж, изображавший Колаксайа на скифском празднике, погибал до истечения года, что указывает на связь этого события с солнечным циклом.

Вполне вероятно, что мотив трагической гибели был и в цикле сказаний о Колаксае, судя по развитию этого сюжета в иранском эпосе [272, с. 115—118]. Но его убийцами не обязательно должны быть братья. В поэме Флакка он гибнет от рук Язона [189, с. 306—307]. Сослан гибнет от козней врагов. В скифском изобразительном искусстве IV в. до н. э. есть два оригинальных сюжета на тему гибели героя в борьбе с чудовищем. Это изображение на щитках серг из Новоселок и костяной пластине из Гаймановой Могилы (рис. 1). Особенно интересна последняя сцена, в которой объединены два действия: поражение героя в

борьбе с драконообразным чудовищем и мстят за него со стороны родственника или друга [376; 46, с. 17].

В соотношении образов Таргитая и Колакса можно усматривать политическую тенденцию царских скифов: все скифы возводятся к популярному герою патриарху Таргитаю, а скифские цари к солнечному герою Колаксаю*, который был избран богами посредником между ними и землей. С Колакса начинается история Скифии как организованного сообщества людей, где выделяются три основных сословия.

Кроме того, образы Таргитая (Геракла) и Колакса могли отражать разные аспекты царской идеологии: военный и мирный, с мистическим оттенком (магико-ритуальный, возможно, в сочетании с функцией плодородия**).

Вопрос об отражении в скифской легенде двух традиций — местной и приплатой — дискутируется давно [94; 127; 328]. Новое толкование вопроса предложено Д. С. Раевским — с точки зрения сосуществования в мифологии скифов двух традиций, отражающих две различные социальные модели: более архаическую трехчленную («скифская» версия Геродота и версия Флакка) и более позднюю двучленную, отраженную в «эллинской» версии Геродота и версии Диодора [272, с. 133 и сл.]. Их различие автор видит в следующих моментах: в количественном соотношении сословно-кастовых групп (две и три); в социальной номенклатуре (вахаты, параваты, катпары и трасны — палы, напы);

в способах сакральных испытаний. Д. С. Раевский справедливо оставляет открытым вопрос о соответствии двух традиций иранским этносам — киммерийцам и скифам, хотя и не исключает возможности принадлежности трехчленной схемы киммерийцам.

Привлечение же легенды Диодора как основы для выделения двучленной схемы, якобы более поздней по сравнению с трехчленной [272, с. 160], вряд ли правомерно. Действительно, исторические данные свидетельствуют об усилении позиций военной аристократии и ослаблении позиций жречества, но вряд ли эта легенда, вернее, ее эпизод о братьях Пале и Напе*, может служить надежным подтверждением вывода о «ломке» традиционной трехчленной структуры общества, о замалчивании или даже о попытке отрицания самостоятельной роли жречества» [272, с. 79].

Двойные и тройные схемы социального членения общества сосуществовали у всех индоевропейских народов, в том числе у иранцев Авесты [392, v.1, p. 143—144]. И это может свидетельствовать в пользу того, что двойное противопоставление для всех индоевропейских народов было основополагающим как в ритуальной организации, так и в социальных институтах. Тройность же в мифологических представлениях являлась не прямым отображением социальных структур, а лишь отображением структуры космического пространства, представленного мировым деревом [136, с. 60—62].

* Возведение родословной родо-племенной знати к солнечным божествам — общая тенденция, отмечаемая уже с эпохи бронзы [325, с. 18].

** Прямых доказательств такого разделения функций скифских героев нет, оно выводится на основе типологических параллелей. В нарском эпосе таково примерно соотношение двух главных богатырей Сослана и Батрадаза. Первый с чертами солнечного божества, второй — грозового. А в авестийском — Иимы и Траваташи.

* Были ли Пал и Нап братьями-близнецами? Роль близнецов как опознателей племени хорошо известна в индоевропейской мифологии, самое прямое отношение имели они к царскому культу [136, с. 60—62; 138, с. 102]. К сожалению, никаких письменных свидетельств на этот счет у нас нет, хотя близнецный культ у иранцев известен. Представления о почитании парных божеств скифами отражаются в солидарной и зооморфной символике скифского искусства [181] и, возможно, в изображениях так называемых побратимов и парных мужских божеств или героев.

Существенными атрибутами легенды являются священные дары, служившие, по свидетельству Геродота, объектом почитания, т. е. включенные также в религиозную систему. Их символика, как уже окончательно установлено, отражает социальное членение общества [392, v. 1, p. 137—138; 400, p. 114—124; 407, p. 187, note 1; 119, с. 155—158; 383, p. 532—534; 97; 272, с. 71] и уходит корнями в период индоиранской общности. Поэтому попытки выделить две различные традиции (местную и пришлую) по наборам священных даров в различных версиях легенды не принесли существенных результатов.

Мотив волшебных даров широко представлен в мировом фольклоре. Их добыча является одним из главных деяний культурных героев, причем между ними и божествами или духами — владельцами даров иногда устанавливаются (или уже существуют) родственные отношения [227, с. 149]. В «скифской» версии священные дары падают с неба, а в «эллинской» их передает своему сыну Геракл. В обоих случаях главный смысл этого акта — избрание на царство младшего из сыновей. Среди даров — символы как военной власти (секира, лук), так и жреческой (чаша). Особенно наглядно это избрание представлено в «скифской» версии легенды.

Возникают два взаимосвязанных вопроса. Прежде всего, кем же посланы дары? В «эллинской» версии их владельцем был Геракл, но передает их сыновьям его супруга, змеяеда, по распоряжению владельца. Последнее обстоятельство позволяет предполагать, что в более древних версиях легенды она же была и владычицей даров. Типологические параллели свидетельствуют, что в архаических мифах именно женские божества часто оказываются владельцами волшебных предметов (Paus., VIII, 4, 1) [330, p. 288; 414, p. 245].

В «скифской» же версии легенды хозяин даров — небесное божество, свя-

занное с огнем. Немаловажно и то обстоятельство, что дары были золотыми, металлическими. Падение металлических орудий с неба — широко распространенный мифологический мотив (вариант — падение бога-кузнеца, например, эллинского Гефеста [412, v. 5, p. 376]), связанный с представлением о металлическом небе и его божестве [365, с. 16 и сл.].

В индоиранской мифологии небо надежно связывается с мужским началом, в отличие от женского начала земли: «Весь небесный свод они называют Зевсом» (Herod., I, 131). В одном из древнейших разделов Апосты магические дары посылает Йиме Ахура-Мазда (Видеват, II), в античных преданиях чаще всего Зевс [158, с. 98; 119, с. 156—157]. В шумерском предании (царские) ипсигини до падения лежали перед богом на небе [414, p. 245]. Вероятнее всего, и в скифской легенде дары были посланы Зевсом-Папаем своим потомкам [253, с. 21], что хорошо согласуется с патриархальным строем скифского общества и с патриархальным порядком наследования царской власти.

Д. С. Раевский [272, с. 107—108] на основании анализа «скифского» варианта легенды и рассказа о скифском празднике предложил новую трактовку сюжета о священных дарах. Предпочтение божества, давшее Колаксаю нераздельную царскую власть, понимается как бракосочетание его с огненной богиней Табити, воплощенной в трех дарах*. Решающими аргументами для такой реконструкции послужили огненная природа богини и ее тройственность как богини огня, хорошо представленная в индоиранских источниках.

Сомнение вызывает, однако, исходный момент этой реконструкции —

* Собственно, даров было четыре: плуг, ярмо, секира и чаша. Но, как убедительно доказал Д. Непомнящий, плуг и ярмо могли обозначать одно целое [383, p. 533].

отождествление богини Табити и упавших с неба даров *. Характер этих даров — их множественность и разнородность — не позволяет видеть в них воплощение одного конкретного божества. Поэтому нельзя считать доказанным, что овладение дарами поималось как бракосочетание.

Скорее, в этом предании отражены общепранские представления ** о фарне — некой безличной силе, небесной благодати (имеющей огненную природу, а иногда и вполне конкретное материальное воплощение) ***, нисходящей на царя и несущей благополучие всему социальному организму. Падение с неба самовозгорающихся золотых предметов в скифской легенде и овладение ими младшим братом напоминает отраженную в Авесте борьбу царей за фарн (Яшт, XIX, 26—33) [435, с. 171]. Та же идея фарна отражена в сообщении Аммиана Марцелина (Amn. Marc., XXIII, 6, 34) о хранимом магами на никогда не погасающих очагах упавшего с неба огня, малая частица которого, как приносящая благополучие, была преподнесена азиатским царям. В более раннем тексте (Яшт, V) перечисляются правила, которые владели фарном после Ахура-Мазды. В их числе вторым, после Хаоспильха Парадаты, назван Йима. [195, с. 181—182]. А покровительницей царей выступает богиня Ардвисура Анахита, дарующая им фарн. Скифскому преданию, по-видимому, наиболее соответствует архаическое иранское сказание о ниспослании Ахура-Маздой золо-

тых магических предметов Йиме, царю золотого века (Видевдат, II, 7).

Вариацией на тему судьбы первого царя является и ритуал скифского праздника, связанный со священным золотом. Ритуал, судя по всему, был окружен тайной. Геродот скупо сообщает о нем: «Упомянутые священные золотые предметы скифские цари тщательно охраняли и с благоговением почитали их, принося ежегодно богатые жертвы. Если кто-нибудь на празднике заснет под открытым небом с этим священным золотом, то, по мнению скифов, не проживет и года. Поэтому скифы дают ему земли столько, сколько он может за день объехать на коне» (Herod., IV, 7). Суть этого ритуала (подробнее см. ниже) заключалась в имитации судьбы первого царя, получившего дар богов и поплатившегося за это жизнью. В мифах и фольклоре подобные ситуации объясняются оскорблением божества, нарушением табу и так далее. Фактически же это — жертвоприношение божеству, связанное по происхождению с древними культами плодородия и вошедшее органически в ритуалы утверждения и обновления царской власти.

Иной момент ритуала — единоборство претендентов на звание царя — отражен в «эллиническом» варианте предания. Важность ритуала, его соотнесенность с категорией власти, подтверждается изображениями на скифских монетах: на монетах Эминака — это Геракл, сгибающий лук [293, с. 85—87; 155, с. 179—195], на монетах Атея — всадник, стреляющий из лука [25, с. 20—41]. Апологичный обычай ритуального состязания лучников существовал, например, в Самарканде таиского времени у потомков среднеазиатских саков [326, с. 319].

В легенде испытание сыновей Геракла — оковысывание и сгибание лука — предстает как посвящение юношей в новую социальную группу — в разряд взрослых воинов. Вместе с состязанием

* Согласно древним представлениям всякий дар заключал в себе частицу дарителя [104, с. 2]. Скифские дары тоже могли содержать частицу божества, и поэтому им воздавали почести, как богам [414, р. 245; 106, с. 169].

** О понятии фарна в идеологии скифов см.: Литвинский Б. А. Каптийско-сарматский фарн. Душанбе, 1968, — 119 с.

*** В среднеиранский период фарн известен как отдельное божество.

происходит и наречение имен. В индоиранском мире описывание было одним из важных моментов в обрядах посвящения; в ведическом ритуале Упанаяна — посвящения мальчика в брахманские ученики; у иранцев Авесты — принятия юношей в общину последователей Зороастра [177, с. 77—81, 168—182]. Поясу, на котором зашивалось несколько «мужских узлов», придавалось важное очистительное и ограждающее значение.

В эпосе индоевропейских народов, в том числе тех, с которыми предки скифов имели контакты: хеттов, древних греков, а также индийцев, лук связан с мотивами власти брака. С помощью стрельбы из лука происходит добывание невесты и царства: состязание женихов Пенелопы (Одиссея, XX — XXII), Драупади (Махабхарата, I, 176—182), поединки хеттского царевича Гурпап-заха [102, с. 182—184].

Семантически брак, борьба и победа в архаическом сознании во многом были связаны [348, с. 74], поэтому не исключено, что в скифском поединке победа в состязании означала овладение не только страной, но и ее хозяйкой-богиней*. Во всяком случае, здесь очевидны следы обычая получения власти через женщину, восходящего к традициям сакральных царей.

Лук являлся символом военного состояния в эпоху, когда колесницы и всадники были основной боевой силой. И как таковой в индоиранском мире он был одной из инсигний царской власти. Это — символ царя-победителя, символ военного могущества вообще, о чем свидетельствуют изображения Дария I с луком в сцене триумфа над поверженным врагом [463, Табл. 1, 2, 3, 5, 7, 51; 131, табл. I, 15—17].

Скифский царь Скифарб и Дарий, по Ктесию, решают судьбу своих царств испытанием крепости луков [186, т. 1, с. 354]. Важное значение придавалось ритуальной стрельбе из лука как акту отпугивания злых сил в древнеиндийской церемонии коронации раджакуши, в древнеегипетском ритуале священного брака богов [429, р. 109, 119]. Аналогичный обряд, возможно, представлен на золотых бляшках из Куль-Обы: два лучника, стреляющие в противоположные стороны. В Авесте (Яшт, III) упоминается о том, как границы иранских владений были определены полетом стрелы, которую послал чудесный лучник Араш [43, с. 60].

В скифских памятниках изобразительного искусства отражены различные действия с луком: сгибание лука (сосуд из Куль-Обы, монеты Эминака); стрельба из лука (бляшка из Куль-Обы, монеты Атея), в том числе в сценах охоты (сосуд из Солохи, пластина из Ююновки); проверка Гераклом прямизны стрелы (Казенная Могила) [479, табл. XXII, 2]. Сакральность этого действия подтверждается иранскими поверьями сасанидского времени: «год, в начале которого они (т. е. цари — С. Б.) занимались выделкой луков и стрел, бывал годом охоты, добычи, одоления хищных зверей и победы над врагом» [152, с. 145]. Таким образом, семантика лука многогранна и различные действия с ним могли иметь сакральное значение. Мотив передачи лука в скифском изобразительном искусстве единичен (воронежский сосуд)*.

Со временем главным оружием скифской военной аристократии, более репрезентативным, чем лук, стал меч, он же символ бога войны.

В ритуально-мифологических сценах скифского искусства отдавалось предпочтение действию с луком, как оружию

* О связи семантики стрельбы из лука и брака в эпосе скифов, осетин и бактрийцев см.: [180, с. 20—22].

* Смысла Д. С. Раевского на габмазовскую ташу неверна (см. ниже).

ем более традиционным, с богатой символикой общеперсидского характера, наиболее характерным оружием скифов — конных стрелков. Таким образом, мотив священных даров скифских легенд имеет мирополитические аналогии в иранском мире, причем наиболее близкие параллели обнаруживаются в мифологии саков [326, с. 294—295].

Исследователи в основном сходятся во мнении, что «эллипский» вариант, связанный непосредственно с кочевыми царскими скифами, играл большую роль в царской идеологии и более соответствовала политическим целям скифских царей [94; 309, с. 54; 269, с. 100—101; 272, с. 134, 138]. Обе версии скифской легенды отражали идеологию господствующего слоя общества, т. е. военной аристократии («царей»). Следы двух традиций — местной и пришлой — настолько тесно переплетены, что расчлениить их практически невозможно. И все же «скифский» вариант легенды представляется более связанным с официальной идеологией скифского обще-

ства. В нем больше всего отразились черты религиозного мифа. Большая сакральность этого предания подчеркивается и его связью с одним из наиболее сакрализованных ритуалов новогоднего праздника, а также тем обстоятельством, что оно, подчеркивая единство происхождения всех частей скифского союза, могло претендовать на роль общескифского. Эллинская же версия, содержащая элементы волшебной сказки, скорее эпическая, нарративная, что и обеспечило ей большую популярность в эллинистическом мире, в фольклоре которого были известны сходные мотивы и сюжеты, а также преимущественное отображение в искусстве и монетной чеканке *. Эта легенда отражала западное направление культурно-исторических связей населения архаической Скифии.

* Такова же примерно судьба двух вариантов предания о сыновьях Феридуна: широко известной эллинистической традиции, отраженной у Фирдоуси, и жреческой версии Бундахшана и Девкарда о вислоязычии Сыновьям Фретоны и установлении «закона арийцев» [442, р. 456—457].

Глава II

СКИФСКИЕ БОЖЕСТВА

Геродот характеризует скифскую религию следующим образом: «Скифы почитают только следующих богов: прежде всего — Гестию, затем Зевса и Гею (Гей у них считается супругой Зевса); после них — Аполлона и Афродиту Небесную, Геракла и Ареса. Этим богам признают все скифы, а так называемые парские скифы приносят жертвы еще и Посейдону. На скифском языке Гестия называется Табити, Зевс (и, по моему, совершенно правильно) — Панай, Гей-Ани, Аполлон — Гойтоспр, Афродита Небесная — Аргимпаса, Посейдон — Тагмасад» (Herod., IV, 59).

Насколько достоверны эти сведения? Подлинность имен скифских божеств не раз подвергалась сомнению [123, с. 46; 127, с. 30—31]. Однако лингвистический анализ подтвердил их подлинность. Другой аспект вопроса — насколько достоверна «расшифровка» этих имен. Господствующей остается точка зрения С. А. Жебелева, недавно поддержанная Д. С. Раенским [272, с. 57]. По С. А. Жебелеву, сведения об именах божеств, их функциях и иерархии, обрядах скифского культа Геродот получил в основном от осведомителей, хотя кое-что мог видеть и сам. А вот сопоставления скифских богов с греческими, скорее всего, принадлежали самому Геродоту, причем сделал он это при обработке своего труда, предназначенного для греческой публики. Исследователь исходил при этом из соображения, что такими сведениями мог располагать лишь достаточно просвещенный в религиозных вопросах грек-оливиополит [127, с. 30—31]. Однако не следует исключать предположение, что среди осведомителей Геродота вполне могли быть такие люди, причем как греки, так и скифы (например, Тими, поверенный царя Арианифа). И им не обязательно было вступать с Геродотом в долгие богословские споры о природе скифских богов. За два века сосуществования скифской и эллинской культур в Северном Причерноморье

греки наверняка отождествили местных богов с эллиническими, аналогично тому, как это было в Египте, где Геродот проводил свои сравнительно-мифологические изыскания. Геродоту лишь оставалось записать этот официальный «перевод», причем сразу же — иначе как бы он мог запомнить чуждые ему имена и их греческие соответствия?

Подлинность сведений Геродота подтверждается и такими деталями, как количество скифских богов. Вряд ли можно сомневаться, что речь идет именно о строго обозначенном количестве богов, божественной седьмике, столь характерной для религиозных систем индоиранских [232, ч. 2, с. 25; 447, S. 282; 9, с. 445—447] и других индоевропейских народов [139, с. 29, сн. 55; 136, с. 68]. Этим семерых богов почитали все скифы, т. е. они составляли официальный пантеон, что подтверждается и его анализом.

Исследователи конца прошлого и начала нашего века [282, с. 5; 284, с. 74—75; 385, S. 326—341] ограничивались в основном сравнением скифской и персидской религий. М. И. Ростовцев предполагал даже прямое заимствование главнейших культов, например верховного божества неба Ахура-Мазды. Э. Бонпэль характеризует скифскую религию как «природную», но отмечает в ней «духовную» основу, наподобие персидской [385, S. 329]. Авторы «Русских древностей», исходя из роли переднеазиатского искусства во внешнем оформлении скифской религии, придерживались мнения об азиатском происхождении скифских культов [329, с. 44].

В настоящее время исследователи главное внимание обращают на уровень развития скифской религии. Верно выделяется главная особенность скифской религии времен Геродота — перерастание родоплеменных культов в союзоплеменной и выделение пантеона верховных богов [123; 252]. Неверным, однако, представляется мнени-

е [252, с. 22—23] о преобладающей в религии скифов родовых форм культов и об узкоплеменной природе скифских богов [123, с. 51]. По своему происхождению они вполне могли быть покровителями отдельных племен, но их имена не обнаруживают связи с племенными названиями, даже при крайнем расширении понятия «скифский» [124].

М. И. Артамонов [31, с. 83] характеризовал скифскую религию как примитивную, только подошедшую к антропоморфизации богов и созданию небесной иерархии. Большое значение он придавал сохранению архаических форм религии, в частности пережиткам тотемизма [31, с. 58, 83]. Можно согласиться с его мнением, что сопоставление скифских и греческих богов было возможным в основном за счет архаического содержания греческой религии, что позволяло грекам подыскать в репертуаре образов своей религии есся и не полные, то близкие аналогии скифским богам [31, с. 83].

В. И. Абаев [9, с. 447], которому принадлежит наиболее четкое определение скифской религии, характеризует ее как типичный образец древних родоплеменных культов дозорострийского Ирана, для которых характерно одицетворение сил природы (небо, земля) или социальных категорий (домашний очаг, война). Специфику скифского пантеона — высокое положение женских божеств — он справедливо объясняет компромиссом старого матриархального мира с новой патриархальной идеологией [9, с. 448].

Таким образом, скифская религия относится по существующей классификации к стадии родо-племенных культов, а по типологическому признаку — к разряду «естественных» религий*.

Определение «племенные культы» (точнее «племенная религия») вполне

* О правомерности этого термина см.: *Голарев С. А.* Религия в истории народов мира. М., 1964, с. 7.

правомерна для скифской религии как религии общества, в котором племя являлось основным типом этнической и социальной общности [309, с. 120]. К племенной религии относят все формы религии доклассовых обществ и общества, подошедших к созданию государства. Соответственно некоторые из них составляли «скорее переходные формы к религиям классового общества» [324, с. 16—17 и сн. 27].

О культах (функциях) скифских божеств мы можем судить в основном по их именам, которые приводит Геродот (IV, 59). Он же частично расширявает эти имена, указывая на их греческие аналогии, что увеличивает возможности анализа на функциональном уровне. Наименее явственен сравнительно-этимологический метод, так как у народов, находившихся в тесных контактах, возможны структурные перемещения функций божеств, их манифестаций и имен [10, с. 92]. Об отдельных божествах есть сведения на уровне мифологии (Гестия, Зевс, Геракл) и ритуала (Гестия, Арей).

Совершенно очевидно, что имена скифских богов, передаваемые Геродотом, в большей или меньшей степени эллинизованы. Действительно, часть имен не поддается убедительной трактовке с точки зрения иранистики. Однако это касается не только имен божеств, но и древнейших скифских имен вообще. Очевидно, причина в данном случае заключается в языковой (диалектной или иной) специфике этих архаических имен. Не будучи лингвистом, в вопросах этимологии автор полагается на мнения специалистов. Кроме того, в задачу данного исследования входит, во-первых, анализ существующих толкований и, во-вторых, соотношение их с данными сравнительной мифологии *.

* Для удобства изложения сведения о божествах рассматриваются не в порядке перечисления их у Геродота, а сначала о женских божествах, затем о мужских.

Табити (Табити). Это божество скифы чтут «более всего» и соответствует оно греческой Гестии (Herod., IV, 59). Царь Идаифирс, отвечая Дарию на его вызов, своими владыками называет «Зевса, моего предка, и Гестию — царяцу Скифов» (Herod., IV, 127). Клятва «царскими гестиями» считалась у скифов важнейшей, нарушение ее приводило к болезни царя и каралось смертной казнью (Herod., IV, 68). Из приведенных данных очевидно, что выяснение характера этого культа имеет существенное значение для суждения о скифской религии в целом и в особенности о природе связи этого божества с царской властью.

Толкование этого образа всегда вызвало споры. Большинство исследователей отождествление с греческой Гестией признают убедительным и в Табити видят в основном божество очага. Но само содержание культа греческой Гестии при этом либо не раскрывается [9, с. 449], либо сводится к почитанию очага, также без раскрытия этого сложного понятия [329, с. 48; 303, с. 6; 417, S. 1880; 127, с. 33—34]. Наиболее обстоятельное сопоставление культов скифской Табити и греческой Гестии провел М. И. Артамонов [31, с. 58—71], который отмечает такие общие моменты этих двух культов, как воплощение единства всего социального организма, тесная связь с порождающим началом, в том числе с землей [460, p. 107; 123, с. 50; 252, с. 22; 215]. Иногда в культе Гестии подчеркивается хтоническая сущность как повелительницы духов предков, но аналогии с римской Вестой [123, с. 50], черты покровительницы земледелия [366, с. 197; 367, с. 166—167].

По существу, упомянутые исследователи считают Табити одной из разплоднителей Великой Богини-матери, т. е. олицетворением женского порождающего начала в природе. Прежде всего, высокую роль Табити в религиозной жизни объясняют пережитками матри-

архальных и родовых отношений, исходя из понимания скифской религии как объединения родо-племенных культов. Отсюда — очаг, как главный объект почитания на уровне семьи и рода, становится (посредством царского очага) главным объектом почитания во всем государстве [31, с. 58]. Выказываются мнения, что Табити была прародительницей [31, с. 58], всеобщей праматерью [252, с. 23] или даже матрилинеальным предком каждой семьи [96 а, с. 86]. Однако у нас нет данных о столь значительных искривлениях матриархата в идеологии скифов. Культ предков, судя по всему, был у них чисто патриархальным.

Решительным противником трактовки образа Табити как божества очага с чертами прародительницы выступил Д. С. Раевский, отстаивающий толкование этого образа как божества огня во всех его проявлениях, включающее кроме домашнего очага жертвенный огонь, огонь небесный, в том числе солярный [272, с. 92]. Призывая соответствие Табити греческой Гестии, он считает, что Геродот при отождествлении скифской и греческой богинь имел в виду архаическое содержание культа Гестии, как божества огня, которое вначале было общим для всех индоевропейских народов, а затем сохранилось в чистом виде лишь в индоиранском мире. К концепции Д. С. Раевского близка точка зрения Э. Вонизля [385, S. 333], который видел в Табити одно из индоиранских божеств — божество света и огня.

Все лексические аналогии имени Табити являются индоевропейскими [7, т. 3, с. 247]. Неиранским считал это имя, пожалуй, лишь М. И. Ростовцев [460, р. 107]. Лингвисты в основном признают связь имени Табити с санскритским корнем *-tap-* в значении «греть», «нагревать», «жечь» и аналогичным иранским корнем *-tap-* [443, S. 108; 232, ч. 3, с. 134; 329, с. 44; 469, S. 16—17; 5, с. 21, 24, 184].

Имя Табити восходит к тому же корню, что и Тараз («жар», «тепло») — один из существенных элементов ведической космологии, тесно связанный с солнечным светом, а также с понятием горячего начала как порождающего жизнь и обновляющего ее (ср. эпитеты бога Агни — *tapasvat*, *tapishva* (Ригведа, VI, 4—5). Скорее всего, имя Табити следует рассматривать как эпитет-приложение к слову «божество». Как «согревательница» трактуют это имя Иакобсон и Абасв [10, с. 112]. Г. Виденгрэн переводит его как «пламенная» [474, S. 158]. Этим, очевидно, и объясняется тот факт, что имя Табити не находит аналогий среди имен божеств индоевропейского круга, тогда как понятия, обозначающие свет и тепло, были большей частью общими в рамках индоевропейской языковой общности*.

Основы представлений о святости огня и очага были общими у всех индоевропейских народов, и не только у них. Это — огонь как идеальная порождающая и очищающая сила; очаг как алтарь, на котором сжигают жертву. Отсюда представления о божестве огня как жреце среди богов, о его девственности, о связи с семейно-родовыми предками. Из всех индоевропейских божеств огня лучше всего известны проявления культа греческой Гестии и Римской Весты, поэтому имеет смысл слова обратиться к анализу этих образов, тем более, что с Гестией сравнивает скифское божество и Геродот.

В античной теософии Гестия — одно из древнейших божеств, старшая дочь титанов Кроноса и Реи, сестра Зевса, Геры и других олимпийских богов (Hesiod, Theog., 453 sq; Apollod., I, 1, 5). По другой схеме она — супруга Урана, т. е. один из первородных космических

* Аналогия есть в древнеиндийском эпосе Махабхарата. Это дочь солнца Тапата, которую Ж. Домежал по функциональному сходству сопоставляет с героиней осетинского народного эпоса Ацырухс [13, с. 229].

элементов, мать Кроноса, Рея и Деметры (Diod., VI, fr. 1). Это отождествление Гестии и Геи становится особенно популярным в философских спекуляциях (Eurip., fr. 938; Sophokles, Triptolemos). В дальнейшем она также отождествляется с Реей, Матерью богов и объявляется источником всего живого (Орфические гимны, 27).

Очаг как источник огня (жизни) был местом почитания предков, возглавляемых, однако, не Гестией, а божественным «отцом семейства» — Зевсом Отецеским, у которого искали покровительства. В гомеровских гимнах он упоминается с эпитетами *ἐφ' ἑστίας* и *ἀνέστιος* [454, S. 2610]. Общественная роль культа Гестии во времена Геродота была выражена довольно отчетливо [417, p. 238].

Больше архаических черт божества огня сохранилось в культе римской Весты, имевшей высокий моральный авторитет и тесную связь с культом пенатов и идентифицировавшейся с Матерью Ларов [459, p. 310]. Сохранились отчетливые следы почитания ее вместе с мужским божеством Палесом — олицетворением священной змеи как покровительницы нищ (387, p. 18). Ее жрицы-весталки обслуживали наиболее священный культ Доброй Богини (Ovid., Fasti, VI, 627) и иногда становились женами римских царей.

В древних индийской и иранской мифологиях хорошо передана роль огня как основы мироздания. В отличие от античных Гестии и Весты, которые были более «специализированными» божествами, тесно связанными с почитанием очага, ведический Агни и иранский Атар были более абстрагированными образами. Особенно это касается иранского божества огня, который олицетворял в основном духовные силы космоса и часто выступал не как самостоятельная сила (особенно в ранних источниках), а как символ и проявление высшего божества [399, p. 352—353; 197,

с. 120]. Античные авторы — Ксенофонт, Дiodор (Diod., I, 94) — определяли почитание персами огня как почитание Гестии. Интересен контекст этого сообщения у Ксенофонта: «Персы молятся отеческой Гестии и Зевсу отеческому и другим богам» (Киропедия, VI, 1, 1); «Кир прежде почил жертвами Гестии, потом Зевса царского» (VII, 5, 43); «Кир приносит жертвы вначале Зевсу царскому, затем другим богам» (I, 3, 21). Здесь Гестия не предстает как высшее божество. Речь идет об обычном в индоевропейской традиции упоминании огня в начале или в конце ритуала [136, с. 63; 408, p. 317—318]. Геродот упоминает о поклонении огню как одной из обожествленных стихий, причем при перечислении огня назван пятым по счету (Herod., I, 131).

В официальных надписях эпохи Ахеменидов упоминается не отдельно огонь, за исключением одной надписи времен Дария [432, p. 343—344], а лишь высочайшее божество Ахура-Мазда, которому поклонялись через священный огонь (Ясна, 43, 9; 46, 7). Содержание Авесты также не дает оснований заключить, что культ был сконцентрирован исключительно на огне. Древняя традиция явно не соответствует тому доминирующему положению, которое культ огня приобрел в ходе последующего религиозного развития [432, p. 343].

В Иране ахеменидского времени почитание огня было в основном культом царского двора. При поздних Ахеменидах священный вечный огонь выносили на серебряных алтарях перед царем [432, p. 345]. Когда умирал царь, священный огонь во дворце гасили (Diod., XVII, 114, 4). В пехлевийских текстах, где дана сложная классификация огней, упоминается огонь *Vatghân* — «царь огней». Церемония его зажжения называлась восхождением на трон [399, p. 202].

Черты древнего божества огня ярко представлены в культе ведического

Агни — великого божества, равного по чину другим богам, первого жреца (Ригведа, VI, 9), хранителя священного знания, посредника между богами и людьми. В традиционной классификации ведических богов он занимает главное место среди божеств, относящихся к земной сфере [422, с. 44; 65, с. 34], и в то же время он присутствует на небе, в водах. Тройственность — «три головы», «тройный свет» и т. д. — характерная для него черта (Ригведа, X, 45). В культовой практике почитание Агни — это в основном почитание огня жертвенного алтаря. Большая огненная жертва «агништома» относилась к числу централизованных ритуалов [432, р. 346]. Значительная роль Агни в культовой практике объясняется прежде всего исключительно большим значением жертвоприношений в ведийской религии. Такие его качества, как абстрактность и вездесущность, способствовали возникновению теософских концепций об огне как основе мироздания, что отразилось в поздних гимнах Ригведы и в других сочинениях [336, с. 35]. Хотя Агни и стоит «во главе» и имеет эпитеты «царь над вишами» * (Ригведа, II, 2, 3), он никогда не выступает как глава пантеона, «царь богов».

Вопрос об отношении Табити к индоиранским культам огня смыкается фактически с вопросом о ее положении в скифской религии. Высокое положение огня в системе скифских религиозных представлений («почитают более всего») объясняется, таким образом, почитанием его как священной стихии, общим для всех индоиранских (индоевропейских вообще) народов.

Но ни в одной из индоевропейских религий и в том числе в ведической и в древниранской, божества огня не были

главами пантеонов, верховными божествами. Сближению скифской Табити с ведическим Агни и иранским Атаром мешает и то обстоятельство, что Табити — женское божество. Огонь, как активное творческое начало, в отличие от женского начала земли, как правило, отождествлялся с мужским началом. В иранских источниках встречается отождествление огня со спермой [389, р. 59—65], а в ведийском ритуале возжигание огня на алтаре рассматривалось как соитие, где жешнице соответствовал алтарь, а мужчине — огонь [334, с. 39]. В тех же случаях, когда божества огня предстают в женском облике, это не «чистые» божества огня, но, подобно Гестии и Весте, тесно связаны с очагом и всем комплексом представлений, прежде всего с культом предков. Характерно, что в итоге философских спекуляций в античной философии прочно утвердилось отождествление двух главных порождающих начал — Огня и Земли [422, р. 385 sq.] *. Следует вспомнить богиню Анахиту в иранской религии, тесная связь которой с огненной стихией вызвала к жизни гипотезу о ней как о древней богине огня [432, р. 353—355]. Теория эта не получила признания, Анахита считается главным образом богиней плодородных вод. В хеттской религии центральной фигурой была солнечная богиня Хебат, или «богиня из Ариины», называвшаяся в надписях «царицей земли хеттов, неба и земли, госпожой царей и цариц» [429,

* В античном мире теософские концепции «мировой Гестии», огня как основной космической силы получают законченное выражение лишь у философов эллинистическо-римского периода. Не последнюю роль сыграло при этом представление об очаге как сакральном центре [454, S. 2643—2644]. Что касается времен Геродота и более раннего периода, то имеются сведения лишь об элементах физической доктрины, универсального присутствия огня (т. е. как основы жизненной силы) в сочинениях натурфилософов, понимавших, очевидно, под иранским влиянием [399, р. 203].

* «Виши» — viśva — дом, семья, род, племя, подданные царя и люди вообще [231, с. 51]. Этот эпитет, следовательно, тождествен эпитету Табити — «царица скифов».

р. 131]. Это божество, однако, считается разновидностью восточной богини Иштар, т. е. Богини-матери.

Таким образом, сущность скифской Гестии не проявляется полностью ни при сравнении с индоиранскими богами (разница полов), ни с божествами типа Гестии и Весты (положение в пантеоне) или Ариины (имя скифской богини и наличие в пантеоне Аргимасы, более близкого аналога божества типа Арианы).

Обратимся снова к анализу сведений Геродота о культе Табити и к археологическим свидетельствам о почитании огня скифами.

Скифам, как и другим индоиранцам, были свойственны представления об огне как возрождающей и очищающей стихии, судя по использованию огня в погребальном ритуале VII—V вв. до н. э. (частичное сожжение погребального сооружения). Более отчетливо культ огня прослеживается в погребальном ритуале ранних сакских [191] и савроматских племен [299, с. 251—253; 301], а также у племен Лесостепной Скифии. У степных скифов VII—V вв. до н. э. частичное сожжение погребальных сооружений встречается очень редко [238, с. 5], что, очевидно, служит признаком погребения лиц высокого социального ранга. Происходит как бы «затухание» этого древнего индоиранского обычая в направлении с востока на запад его ареала. В скифском погребальном ритуале IV в. до н. э. следы огня встречаются крайне редко, в степи сожжений нет вообще. Чаще его символами служили комочки красной, желтой и белой красок, ожаженные щипцы. Но и эти находки немногочисленны. Более отчетливо прослеживаются следы солярного культа: кольцевые ровики и каменные круги, находки колес.

Скифские святилища огня неизвестны. Следы почитания огня очага или алтари обнаружены на Каменском городище [95, с. 63], а также на поселениях

скифского времени в Лесостепи [366, с. 194—195; 367, с. 205—223].

В рассказе Геродота (IV, 69) о казни авареев огонь выступает как орудие ордалий, божьего суда, что находит аналогию в иранском мире [399, р. 200]. Судить же о том, насколько у скифов была развита огненная космология и как она соотносилась с аналогичными представлениями народов Ригведы и Авесты, не представляется возможным.

Из сведений Геродота о культе Табити можно сделать вывод лишь о некоторых общественных его проявлениях. Прежде всего, необходимо остановиться на связи Табити с культом очага — насколько было значительным его социальное содержание? Иными словами, можно ли главенствующую роль Табити выводить из ее связи с царским очагом, как это делает большинство исследователей? Наиболее аргументированно эта точка зрения изложена М. И. Артамоновым [31, с. 58]. Если обратиться к античным аналогам, то выясняется, что социальный аспект был довольно отчетливо выражен в культе Гестии, как в архаический период, так и в классическое и эллинистическое время.

Семья была моделью и основой греческой государственной организации [445, р. 75], что определило представление о *κοινότης* — символе единства Эллады как социального и политического организма [454, S. 2630; 417]. В период спийкизма Тезея прекращение существования огней всех пританеов, кроме афинского, символизировало государственное единство Атики (Thucyd., II, 15; Plut., Thes., 24). Иное дело, что Эллада почти не знала, исключая краткие периоды иноземного господства, политического единства. Более видную, по сравнению с культом Гестии, роль в общественной жизни играл культ римской Весты, что объясняется, очевидно, стойкостью семейно-родовых культов в римской общине, которая вела свое

происхождение от родовых союзов [325, с. 413].

Огощ Гестии в афинском пританев и очаг Весты в Риме считались преемниками древнего царского очага, храм Весты находился рядом с царским дворцом [412, v.5, p. 347—350; 413, p. 200—206]. В древнехеттских ритуальных текстах о культе огня, имевшего индоевропейскую основу, упоминаются поклонения обоже-стленному Трону и Очагу, причем под-держание огня в очаге знаменует благополучие страны и связано с сохране-нием родовой и государственной тради-ций, т. е. с соблюдением заветания царя [134, с. 266—268]. Но несомненна их теснейшая связь с личностью дара, а через него — с представлениями о благополучии всего народа. Это харак-терная черта комплекса сакральных царей или культа вождей, в котором царь — физический носитель безопас-ности и благополучия всего народа, и в первую очередь плодородия земли.

Связь Табити-Гестии с царским оча-гом и личностью царя ясно проступает в рассказе Геродота о клятвах «царскими гестиями» (Herod., IV, 68). Нет до-статочных оснований видеть в «царских гестиях» священные золотые предметы, упавшие с неба [127, с. 33], а тем более воплощение самой богини [272, с. 106—109].

Поскольку Геродот специально пе-оговаривает значение термина «гестия», то его следует понимать в его исконном, привычном для современников Геродо-та значении: клятвы очагом (жертвен-ником, алтарем) или его божествами. Так понимала это место В. Ф. Миллер и Ж. Дюмезиль, сравнивавшие скиф-скую клятву со священной клятвой осе-ти [233, с. 205; 119, с. 37], а также спе-циалисты-филологи, обычно переводя-щие это словосочетание как «божества-ми царского очага» [111, с. 674].* В этой связи интересно привести рассказ Геро-дота об основании македонской династии Пердиккой: он трижды зачерпнул ме-

чом золу из царского очага и положил себя за пазуху, тем самым получив пра-во на обладание царским очагом (ἐστίαν) и всем царством (Herod., VIII, 137—138) [158, с. 93—94]. Теснейшая связь между обрядом, совершенным у царско-го очага, и царской властью здесь оче-видна.

Почему «гестий» несколько? Вряд ли это было «множество священных оча-гов» [366, с. 194] или множество родо-вых очагов, объединенных в политиче-ском и религиозном смысле очагом цар-ским. Речь идет о совершенно конкрет-ных объектах почитания. Множествен-ность «гестий», на наш взгляд, лучше всего согласуется с представлениями о родовых божествах — охранителях оча-га [323]*, которые отождествлялись с ним.

Представление о царском очаге как сакральном центре должно быть тем более сильным, что скифское общество, как и всякое кочевое общество [218, с. 87], рассматривало себя как следствия сегментации одной первоначальной семьи. Усиление культа царского очага вполне закономерно в период политиче-ского объединения Скифии и усиления государственности в V в. до н. э., свя-занного с личностью царя — военного и сакральной главы всего объединения.

Остается рассмотреть титул Табити «царица». Обычно именно в нем видит указание на главенство Табити в скиф-ском пантеоне, понимая слово «царица» в его традиционном значении «влады-чица», «повелительница». Именно в та-ком значении этот термин неоднократно применяет Геродот (I, 184—187, 205—208, 211—214).

Табити названа «царицей скифов» потому, что она искони принадлежала

* Сходное толкование предложил Б. Н. Граков [96а, с. 86] по аналогии с несколькими «ягмирами домашнего очага» в древнегрече-ской религии. Ср. с клятвой древних греков: где λατρεύει ἱετὶς αἰσάναε означает «очагом отчего дома» [111, с. 674].

к числу богинь — «царица», «владычица» или «матерей». Эти эпитеты по существу были синонимами, что явствует из изучения института «священных цариц» [387]. Эпитеты «царица» и «владычица» несомненно указывают на демиургические, космогонические функции божества. Эти функции имели, пожалуй, все Великие Богини, олицетворявшие природу и всепорождающее женское начало. Они выступают на первый план в период сложения развитых космогоний, когда возникает фигура единой космической богини, управляющей всем в мире, причем Богиня могла отождествляться с любым значительным божеством [206, с. 65]. В таком смысле были космическими богинями хеттская Хебат, иранская Анахита, франкская Бендита, римская Юнона, хотя демиургическая их роль и заслонена деятельностью бога-творца. Например, Анахита — лишь «покровительница творений», а их творец — Ахура-Мазда (Ишт, V, 89). «Царствование» Великих Богинь распространялось в основном на культ плодородия в широком смысле этого слова [454, p. 109—119].

В последнее время одной из основ скифской концепции царской власти как богоданного института признается священный брак, как необходимое условие получения власти царем [272, с. 101, 161—162; 216].

Священный брак — сложное понятие. В космогониях — это первый брак богов, давший начало всему сущему, в мифологии — брак божества и смертного, часто первого царя или родоначальника. Основным смыслом ритуалов священного брака во многих обществах древности было послание божеством через своего земного партнера (царя или царицу) различных благ обществу, которое те представляли — от военного могущества и обильного урожая до многочисленного потомства, процветания торговли и т. д. Во многих обществах, в особенности в государствах Передней Азии

и Балканского п-ова, священный брак имел самое прямое отношение к культу плодородия. Он входил в качестве одного из элементов в коронационные ритуалы и в календарные празднества. Царь Ирана Артаксеркс II по восшествии на престол принял посвящение в мистерии богини, которую Плутарх называет Афинной [432, p. 355].

Существование каких-то элементов священного брака в скифском ритуале и царской идеологии особых сомнений не вызывает. Об этом есть достаточно выразительные свидетельства: рассказ Геродота о происхождении скифов, где Геракл выступает в брак со змеевой, владеющей страной, рассказ Флакка о рождении Колакса от брака Юпитера и нимфы с двумя змеями, а также сцены «приобщения божеству» в пазобразительном искусстве, хотя последние имели в основном эсхатологическое значение (об этом см. ниже). Исследователи (Д. С. Раевский, И. Маразов) подчеркивают политический смысл священного брака как средства приобретения царем сакральной власти. И. Маразов называет священным браком incestуозный брак первого героя-прародителя и его матери — Великой Богини [216, с. 5] и трактует основной смысл ритуала скифского праздника как священный брак родоначальника скифов Колакса и Табити, которая ассоциировалась в этом ритуале с землей — Апи [215, с. 50—52]. С иной точки зрения рассматривает этот вопрос Д. С. Раевский. Ритуал священного брака скифского царя и Табити (на мифологическом уровне — Табити и Колакса) он реконструирует на основе отождествления Табити со священным золотом и трактовки титула «царица скифов» как «супруга царя». Сама трактовка основного сакрального смысла и назначения священного брака у Д. С. Раевского принципиально отличается от упомянутой выше точки зрения, которая ближе к традиционной [272, с. 110 и сл.]. По его мнению,

это было приобщение царя, принадлежавшего от рождения к сословию воинов, к священной власти путем заключения сакрального брака с божеством огня Табити, т. е. это не брак с богиней-прародительницей, а своеобразная «духовная инвестиция», приобщение к «высшему знанию».

Исходя из того, что страж священного золота на скифском празднике имел черты солнечного героя [272, с. 111—113] и, следовательно, мог отождествляться с Колаксом, предположение о союзе его с божеством огня логично. Предания о браке солнечных или лунных астральных божеств (чаще солнца и месяца) хорошо известны в фольклоре индоевропейских народов. В осетинском эпосе, например, герой Сослан, который был, возможно, типологическим двойником Колакса, является иногда мужем дочери Солнца * или отвергает ее любовь и гибнет от ее козней [246, с. 96, 116—117]. Однако в ритуалах астральная символика обычно отсутствует на второй план, а на первый выдвигается символика культа плодородия, в основном вегетативная, тесно переплетающаяся с астральной **. Из символической аграрной обрядности и трактуют в основном смысл священного брака на скифском празднике, понимая его как культ умирающего и воскресающего бога [29, с. 19]. Именно к таким божествам относились солнечные герои, в том числе, очевидно, и скифский Колаксай. Поэтому, несмотря на присутствие солярной символической в основе скифского праздника [272, с. 110 и сл.], а также солярный характер образов Колакса и

Табиты, в реконструкции той части ритуала этого праздника, которая относится к священному браку, и даже лежавшего в его основе мифа мы не можем идти дальше догадок *. Данные нарративных источников слишком скудны, стройность и логичность реконструируемой на этой основе солярной (или иной) концепции священного брака не может служить гарантией ее достоверности. Вне поля зрения при такой реконструкции неизбежно остается целая сеть связей и ассоциаций, определявших содержание этого наиболее сакрализованного ритуала и связанных с ним архаических мифов.

Поэтому вопрос о том, была ли Табита-Гестия божеством, фигурировавшим в ритуале священного брака на новогодином празднике, остается, к сожалению, открытым. Против такого отождествления, как уже упоминалось выше, служит и недоказанность положения о тождестве упавших с неба священных даров и Табиты.

При всем значении огня как генеративного начала и его роли в царском культе женские божества огня не выступают, как правило, партнерами

* Не может служить надежной аналогией и приведенная Д. С. Раевским аналогия из древнеиндийского посвятельного ритуала радикасуйя, где царь перед коронацией совершает сложный обряд отречения от воинской варны и переходит в жрецскую под покровительство Агни — воплощения жреческой функции, что выражалось в закреплении союза мирской власти в лице царя с властью сакральной, в лице жреца, и проводилось это с использованием терминологии брачного ритуала [272, с. 102]. Однако ритуал радикасуйя, как и другие кшатрийские обряды посвящения, подвергся значительной брахманской переработке и переосмыслению [74, с. 146]. К тому же, ритуал радикасуйя, предшествующий коронации, относился к числу специфических обрядов, в основе которых лежали обряды инициации, тогда как ритуал празднования нового года соотносился с календарным циклом, в нем переплетались космогонические, солярные представления, а также аграрные (см. ниже).

* Ср. дочь солнца Тапати в Махабхарате.

** Например, в ритуале иранского Поуру-ва было несколько центральных действующих лиц, одно из которых изображало царя — Солнце, а другое (и с ним отождествлялся царь) — героя Траэстау, побеждающего дракона, убийцу солнечного героя Йимы и вступающего в брак с освобожденными женами дракона [472, р. 252—253].

бога или героя в священном браке. Этому препятствует, прежде всего, малая антропоморфность образов богини огня. Активная порождающая сила огня отождествлялась с мужским началом. А женские божества по своей природе не могли быть олицетворением одного лишь огня. Все могущественные женские божества в той или иной степени связаны со стихией земли и воды — стихией, олицетворявшей в индоевропейской мифологии женское начало в природе. Возле очага (алтаря) совершались различные религиозные процедуры, связанные со вступлением на престол, в государственную должность, а также с браком, рождением и т. д., но все эти обряды обусловлены очищающими и порождающими свойствами огня и ролью очага (алтаря) как сакрального центра (жилища, города, вселенной).

Судя по тому, что в скифском ритуале новогоднего праздника божеству приносили в жертву «заместителя» царя, это божество обладало и хтоническими функциями, т. е. функциями божества подземного мира. Поэтому не следует, очевидно, отбрасывать гипотезу о сущности этого жертвоприношения как жертвоприношения божеству земли [29, с. 7—8, 19]. Если же учесть, что огонь (тепло) считался основой плодородия земли, то отсюда можно было бы вывести заключение о совпадении функций женских божеств огня и земли в ритуале скифского праздника [215, с. 50]. Связующим звеном между этими двумя стихиями могла быть змея (один из признаков скифской богини земли), что подтверждается типологическими параллелями из античных религий [387, р. 18, 21; 470, р. 65, таб. XVII; 461, р. 86—91], а также религий хеттов, римлян, фракийцев [136, с. 64; 433, S. 29; 130, с. 185—202]. Однако если для генеалогических преданий роль божества земли несомненна, то в скифском празднике ее можно лишь предполагать.

Что же касается так называемых сцен приобщения богине в изобразительном искусстве, то в них вряд ли можно видеть Табиту, вопреки мнению ряда исследователей [192, с. 20—21; 367, с. 194; 272, с. 95 и сл.]. Этому предположению препятствует, прежде всего, слабо выраженная антропоморфность божества огня, в особенности индоиранских. Даже в античных религиях, с их развитым антропоморфизмом, Гестия и Веста почти не фигурируют в мифологии и в культовом искусстве. В скифском культовом искусстве в сценах приобщения известно одно антропоморфное божество, в основу иконографии которого была положена иконография античной Афродиты (см. ниже). Божество это может быть отождествлено с полу-восточной Афродитой-Аргимпасой, первым божеством, антропоморфный облик которого в скифском искусстве появился еще в VII в. до н. э. и которое скорее всего и было покровительницей царей.

Таким образом, титул Табиты «царица скифов» по существу идентичен титулу скифского царя и подразумевает все тот же комплекс сакрального царя, главные функции которого — обеспечение плодородия и защита. Она царит над своими подданными, подобно ведическому Агни, который имел эпитет «царь над вышними», т. е. над всеми людьми (Ригведа, II, 2,8), или «царице земли хеттов» Хебат. Это не обязательно официальный глава пантеона, по одному из могущественных божеств, культ которого обладал наибольшей сакральностью.

Основное содержание культа Табиты — Гестия объясняется, главным образом, комплексом представлений, связанных с божествами огня и очага, который примерно соответствовал культам античных божеств Гестии и Весты. Он включал в себя, кроме представлений о святости огня как священной стихии, основной порождающей силе, и очага, как сакрального центра (социального

организма и вселенной), архаические представления о богине-подательнице пищи и благополучия. Общественная роль этого культа в скифском обществе была очень высока. Она объясняется главным образом культом царского очага, так как скифские цари обладали сакральной властью. Кроме перечисленных выше моментов, существенное значение имело представление об общем богослужении, общих предках, олицетворяющих царский очаг.

Главенство Табити среди прочих божеств пантеона, о котором говорит Геродот, представляет несомненный архаизм, обусловленный, на наш взгляд, двумя основными причинами. Первая объективная причина — уровень развития скифского общества V в. до п. э. Это был период усиления государства, сопровождавшийся изменениями в идеологической области — переходом от племенных культов (сохранивших, однако, свое главенствующее значение) к созданию общенациональной религии. Объединительные тенденции неминусом должны были усилить значение общих религиозных символов и в первую очередь общего огня, который был представлен царским очагом и его божествами. Вторая причина кроется в самом характере источника, из которого нам известен состав скифского пантеона. В основе сведений Геродота лежал, очевидно, литургический текст, где упоминалось наиболее архаическое божество, обладавшее максимумом сакральности при богослужении. Но если исходить из комплекса божества огня, главой пантеона оно вряд ли было. С другой стороны, Табита не была и божеством земли или богиней плодородия: в скифском пантеоне были еще две богини, олицетворяющие именно эти функции, — Апи и Аргимаса.

Апи (Ἀπί, Ἀπία) (у Геродота отождествляется с Землей Γῆ, разнотение — Γαῖα.) Она — супруга Зевса-Папая. Исследователи указывают в основном

на созвучие с апестийским ἀπί «вода» [469, S. 11; 447, S. 254; 5; 474, p. 159]. Аналогии в балтийских [252, с. 25] и германских [385, S. 338] языках могут свидетельствовать, что имя относится к временам индоевропейской языковой общности. Можно считать установленным, что в иранской [9, с. 449; 474, p. 254] и вообще индоевропейской традиции [252, с. 25; 434, p. 135—136; 136, с. 50] земля как источник порождений неразрывно связана с водой, и это именно влажная земля*. Вода играла первостепенную роль в протоиндоевропейских космогониях, иногда как главное порождающее начало, по отношению к которому божество неба выступает как производное [434]. Сама земля часто появляется из водной стихии [357, с. 171—178].

Геродот не случайно, очевидно, отождествляет скифскую Апи с одним из наименее персонафицированных божеств греческого пантеона. Гей — древний стихический и космический образ, божество из числа доолимпийских богов, дочь Хаоса, мать титанов Урана, Понта, Океана и др. [111, с. 322]. По отношению к ней Зевс и другие божества-олимпийцы, указанные как аналоги скифских богов, принадлежали к младшему поколению. Возможно поэтому Геродот и считал нужным оговорить супружеские отношения Папая-Зевса и Апи-Гей. Союз земли и неба, первоначальной божественной пары, как источник всего живого, представлен почти во всех древних индоевропейских космогониях. В иранской мифологии мать-земля представлена божеством Арматай, которая иногда предстает как супруга верховного бога Ахура-Мазды (Яшт, XVII). В древнеиндийской мифологии существовало понятие «dyaus-pṛthivi» «небо-земля», как источник всего живого [142, с. 528]. Особую роль союз неба и земли играл в шаманских религиях, представляя в них главное божество.

* Ср.: в вядийской мифологии «апасарс» — водные нимфы, живущие на деревьях.

В скифской религии существовало и более персонифицированное божество плодородия в образе Аргимпасы-Афродиты. Очевидно, соотношение этих образов примерно такое же, как и иранского абстрактного божества Арматай* и Ардвисуры Анахиты — олицетворения плодородных вод [6, с. 31—33] и всеобщего порождающего начала вообще.

В скифской мифологии Земля выступает в виде таких персонификаций, как эмедева, «рожденная землей дева», Ора, что свидетельствует в целом об антропоморфизации скифской религии. Именно эти персонификации земли нашли отражение в полуантропоморфных образах местного изобразительного искусства, таких, как богиня с воздетыми вверх руками, вырастающая из растительных побегов (блюдо из Чертомлыка), или полурастительные «эмсеногие» существа (см. главу V).

Что касается вопроса о связи этого божества с каким-либо племенем [123, с. 50—51], то сама постановка вопроса вполне правомерна. Однако Земля всегда автохтонна, поэтому, учитывая этимологию имени, естественнее всего заключить, что в культе скифской богини земли отразились в основном воззрения местного северопричерноморского населения, восходящие к периоду индоевропейской общности.

Аргимпаса (Ἀργιμπασα, вариант — Ἀργιμπασα, чтение лучших рукописей — Ἀριμπασα) [127, с. 34]. Геродот отождествляет ее с Афродитой Уранией. Исследователи трактуют это имя с позиций праистории, особенно вторую часть. Заслуживают внимания сопоставления с группой иранских слов, образованных, как и в случае с именем Папай, от корня -ра-. К. Мюлленгоф [443, S. 571] сопоставлял эту часть слова с санскрит-

ским -рае- (смотреть) и зендским *raithya* (власть, покровительство) или *raiti-raiti* (охранять), В. Томашек — с иранским *raua* — пастбище [469, S. 11—12]. От этого же корня происходит и иранское *raiti* — «господин» [5, с. 176] и ведическое — *-raiti-*, входившее как составная часть в имена божеств.

Что касается первой части имени, то в советской скифологии наиболее признанным является вариант Аргимпаса. Лингвистические исследования не принесли опутимых результатов. Маркварт предлагал трактовать имя из иранского *argind* (охраняющий) и -ра- (скот) как «охраняющий скот» [469, S. 12]. Л. А. Ельницкий [123, с. 48] приводит интересные сопоставления литературной традиции об аргимпасах и скифских знаменях, однако связь последних с племенем аргипеев остается недоказанной [469, S. 11—12].

Вариант имени Аргимпаса принят многими исследователями, так как он имеет больше возможностей для сопоставления с именами иранскими и греко-малазийскими. Это, прежде всего, «Арти небесная» из надписи Ксеркса «против дэвов» [9, с. 449—450], которую Нюберг считал богиней плодородия и покровительницей брачующихся [447, S. 66, 262]. Соответственно имя Аргимпаса он переводил как «та, которая обращает внимание на плодородие» [447, S. 254]. Культе этого же божества (Γῆρας), отождествляемого им с Афродитой, Аббаев предполагает у согдийцев [9, с. 449]. В морально-этическом плане, как «дающая закон», трактовали это имя М. Фасмер [469, S. 12], В. Юргевич [375, с. 15] и др.

В рукописях Геродота вариант имени Аргимпаса мог появиться по аналогии с именами греческо-малазийских божеств, таких как лидийская Артина и греческая Артемиды. Известна надпись из Тускулана римского времени с посвящением «богине Аргимпаса» и «Зевсу отцовскому и Артимпаса» [329, с. 44].

* О ее соответствии греческой *Themis* см.: Литвинский Б. А. Памирская космология (опыт реконструкции) — *Страны и народы Востока*, 1975, вып. 16, с. 254.

Эти факты, однако, не могут служить доказательством малоазийского происхождения имени скифского божества, так как в античный период на Армянском нагорье, в Сирии и Малой Азии распространяются культы с большим удельным весом иранского компонента [98, с. 303].

Больше сведений можно почерпнуть из кратких свидетельств Геродота. Скифская Аргимпаса соответствует Афродите Урании (Herod., IV, 59). Ее жрецы — женоподобные энареи, которые она даровала искусству гадания (Herod., IV, 67). «Женскую болезнь» навлекла на них богиня сирийского города Аскалона за разграбление ее храма (Herod., I, 105). Из них наиболее ценны первое и третье свидетельства, так как они вводят скифское божество в круг великих богинь плодородия, почтившихся в Передней Азии. В другом месте Геродот (I, 131) прямо говорит о заимствовании персами культа Урании от ассирийцев (Мяллитта), арабов (Алилат), персов (Митра). Это свидетельство, в свою очередь, позволяет отнести скифскую Афродиту к числу древних иранских андрогинных божеств* [98, с. 303—304], что подтверждается и андрогинностью энареев. Женской ипостасью Митры-Урании была, очевидно, Анахита, культ которой вместе с культом Митры восстановил и воздвигнул Артаксеркс II [342, с. 148]. Известны отождествления Анахиты — покровительницы скота, небесных вод и плодородия [426] с Афродитой и Афиной [432, р. 354]. Сейчас исследователи склоняются к мысли о приносле, переднеазиатском характере этого божества [429, р. 132; 412, с. 355]. Тем не менее в облике Анахиты, отраженном в Аве-

сте, ярко выражены черты божества, тесно связанного с верованиями местного скотоводческого населения [447, S. 216], что может свидетельствовать о слиянии заимствованного культа Анахиты с местным божеством.

Не отрицая вероятности местного северопричерноморского происхождения скифской Афродиты [31, с. 63—64], следует все же признать, что черты восточного божества в ее культе несомненны*. Об этом со всей очевидностью свидетельствует ее эпитет — Урания. Согласно Фарнеллу, эпитет Урания в греческом языке является литературным переводом семитского титула Meleket Aschamaina — «Царица небес», и он всегда прослеживается в местах, связанных с Востоком торговлей, культурными традициями и т. д. [412, в. 5, р. 631]. Местом заимствования восточных культов была, скорее всего, территория скифского переднеазиатского царства, а одним из главных посредников — мидийское царство. Религия же мидийцев, в свою очередь, была наследницей религии древней Армении и Азербайджана [316, с. 144]. Согласно господствовавшей в древности традиции поклонения туземным богам на чужбине [113, с. 241], скифы во время пребывания в Передней Азии несомненно испытывали воздействие со стороны могущественных культов местных божеств. Не обязательно, конечно, связывать это воздействие с культом аскалонского храма, сожжение которого скифами, согласно Геродоту, произошло в конце VII в. до н. э. Просто культовые легенды всегда стремились привязать к наиболее древнему и почитаемому святилищу божеств

* Согласно исследованиям лингвистов, андрогинный характер божества является указанием на его архаичность и находит объяснение в рамках теории «двойного рода», андрогинизма и близнечества [334, с. 60—64, примеч. 132].

* С. А. Жебелев [127, с. 53] видел в ней месопотамского Иштар, авторы «Русских древностей» — один из неисчисляемых видов азиатской богини Астарты [329, с. 44]. М. И. Ростовцев [460, р. 107] более осторожно предполагал, что культ Великой Богини скифы заимствовали у населения Малой Азии.

этого круга. А аскалопский храм, по Геродоту (I, 105), был древнейшим местом почитания Урании.

Особый интерес представляет сопоставление культа Афродиты-Аргимпасы и Афродиты-Апатуры, почитавшейся в азиатской части Боспора с VI в. до н. э. [351, с. 136 и сл.]. С первой половины IV в. до н. э. засвидетельствован культовый эпитет этого божества — Урания [КБН, № 974, 972]. В одной из надписей IV в. до н. э. Афродита имеет уже двойной эпитет — Урания, владычица Апатура [КБН, № 1411]. Характерно, что все три надписи IV в. до н. э. происходят с Таманского п-ова. Пять надписей IV в. до н. э., найденные в Керчи [КБН, № 7, 13, 17, 1041, 1043], содержат имя Афродиты без эпитетов (правда, в двух надписях после имени богини — лакуна). На Европейской части Боспора ее эпитет «Урания, владычица Апатура» засвидетельствован лишь во II в. до н. э. [КБН, № 75]. Следовательно, существовало различие между культами Афродиты европейской части Боспора и его азиатской части. Исследователи предполагают, что в основе культа Афродиты Апатуры лежал культ местного божества [31, с. 74; 123, с. 48—49; 97 а, с. 83; 377, с. 221—222] — скифской Афродиты или близкого ей божества*.

Сходство скифского и боспорского божеств проявляется, прежде всего, в эпитете Урания. Однако он отсутствует в надписях западноюньейских городов, из чего можно предполагать его проникновение в северопричерноморские степи именно через Кавказ и Прикубанье. Привнесли ли этот культ воз-

вращавшиеся из Азии кочевые скифы или меоты или же пропикновение восточного влияния произошло позже, несомненно одно, что культ боспорской Афродиты Апатуры был синкретическим, в нем сочетались черты эллинского, восточного и местного божеств. Что касается легенды Страбона (XI, 11, 10) о спасении Афродиты Гераклом от гигантов, которых тот истребил в ее пещере, то его рассказ перекликается не столько с легендой Геродота (IV, 8—9) о змеедеве и Геракле, сколько с хеттохурритской легендой о богине Ипаре, обманом погубившей дракона и его детей [224, с. 114].

Функции Аргимпасы можно определить, исходя из этимологии ее имени и отождествления с восточной Афродитой Уранией, как божества плодородия, и в основном плодородия животного и человеческого. Важной ее чертой было заступничество, покровительство человеческому роду. Многие богини плодородия и материнства обладали и воинственными чертами, поскольку производящая сила человеческого организма и функции защиты представлялись взаимосвязанными [348, с. 78—84]. Вооруженными были аскалонская Деркетю, богиня Ливия, сиро-арабская Аллат, которые сопоставлялись древними с Уранией, и многие другие. Плутарх (Артаксеркс, II, 3) упоминает храм Афины близ Пасаргад, очевидно, имея в виду храм Анахиты [347, с. 137]. К Анахите обращаются иранские богатыри с просьбой даровать им могущество и победу (Яшт, V). Облик Афины в эпоху эллинизма принимали многие женские воинственные божества на всем пространстве от Сирии до Индии [264]. Есть все основания предполагать, что именно со скифской Афродитой могли ассоциироваться изображения Афины на предметах торевтики из скифских и скиндо-меотских погребений [45]. Наличие у скифов женского воинственного божества с военными функциями вполне веро-

* Попытки М. И. Артамонова [31, с. 83] и Д. С. Раевского [272, с. 57] усмотреть в эпитете Апатура отражение имени скифской богини Апи не представляются убедительными. Этот культовый эпитет был известен и в других местах античного мира, а этимология его была ясна не только Страбону, но и другим древним авторам [412, ч. 2, р. 657].

ятно, если учесть роль войны в их жизни, а также значительное количество женских погребений с оружием.

Что касается изображений Аргимпасы, то некоторые соображения позволяют утверждать, что именно она изображена в так называемых сценах «приобщения», а также в позе «оранты» на зооморфном троне (см. главу IV). Прежде всего, это божество из всех трех скифских богинь наиболее антропоморфно, судя по его соответствию Афродите Небесной, божеству с развитой иконографией. Индоевропейские же аналоги Табити в Апи, как уже упоминалось, отождествились к числу наименее персонафицированных божеств. Скифы, судя по всему, заимствовали этот культ в Передней Азии вместе с иконографическим обликом божества, о чем говорят находки VII в. до н. э. в первом Келермесском кургане и у х. Красное Знамя. Позже, в IV в. до н. э. иконография этого божества была создана заново, на основе иконографии античной Афродиты. Местом сложения иконографии этого образа был, очевидно, Боспор, что подтверждается находкой рельефа в Трехбратнем кургане [52].

Именно культ Аргимпасы, судя по его ранним связям с царским культом (жрецами этого культа были могущественные энареи, близкие к царскому дому), мог превратиться к IV в. до н. э. в культ богини-покровительницы царской династии. Аналогичные превращения произошли с функционально близкими Аргимпасе божествами — Анахитой в Иране [282, с. 14] и с Афродитой Уранией на Боспоре [351]. Кстати, Анахита ранее других иранских божеств получила воплощение в культовых статуях во времена Артаксеркса II, во второй половине IV в. до н. э. [347, с. 166—167]. В Авесте это единственное божество, имеющее отчетливо выраженный человеческий облик (Ишт, V, 7, 64, 126—129).

Каково было соотношение трех богинь в скифском пантеоне? Как свидетельствует их отождествление с греческими божествами, к этому времени произошло функциональное разграничение этих образов, по крайней мере на теологическом уровне. Можно предположить, что каждая из них воплощала одну из трех наиболее важных общественных функций. С Апи-Геей, несомненно, теснее всего связана функция плодородия (3-я функция по Ж. Дюмезилю), с Гестией — суверенитета (1-я функция, вернее, ее магико-ритуальный аспект), а с Афродитой-Аргимпасой — военной (2-я функция). Четкое разделение функций вряд ли существовало и каждая из богинь могла воплощать несколько функций. Скорее всего, переплетение трех функций можно предположить у Афродиты-Аргимпасы, особенно 2-й и 3-й, т. е. плодородия и защиты.

Предположение о синкретизме скифских божеств находит подтверждение в теории тривалентности древних индоевропейских божеств, выдвинутой Ж. Дюмезилем и поддержанной другими исследователями [121, с. 113—120]. Согласно ей, древнейшие индоевропейские верховные божества соединяли в себе все три функции (суверенитет, физическая сила, плодородие). К богиням, воплощавшим все три функции (по с преобладанием одной), Дюмезиль относит индийских Сарасвати и Драупади, авестийских Анахиту и Араматю, римскую Юнону и осетинскую героиню Сатаву [119, с. 245—246].

Конечно, предложенная схема является лишь гипотезой, требующей дополнительных обоснований. Однако характер скифских богинь, соотносимых с наиболее архаическими и универсальными божествами греческой религии, свидетельствует, что речь идет о почитании Великой Богини в трех ее разновидностях, наиболее близких к древнему прототипу. Каждая из трех богинь, вероятно, была в прошлом могуществен-

ным племени божеством, а с созданием пантеона произошло частичное ограничение их функций и при этом четче обозначилась их первоначальная связь с природными стихиями*.

— **Папай** (Παπαιος). Геродот (IV, 59) сопоставляет его с Зевсом и называет супругом Апи-Гея. Скифы их почитают вслед за Табити. В другом случае (Herod., IV, 12) Инданфирс называет Зевса своим предком. Как прародитель скифов Зевс выступает в легенде Геродота, и как прародитель их царей — в легендах Диодора Сицилийского и Валерия Флакка. Исследователи более или менее единодушны в признании иранского происхождения этого имени и трактуют его в двух близких аспектах: как «отец» [469, S. 15; 477, S. 303] и «защитник». Как «отец» переводил, очевидно, это имя и Геродот, подчеркивая справедливость скифского наименования Зевса Папаям. Вероятно, за этим крылась не только ассоциация идей, но и созвучие с греческим πατήρ [127, с. 32]. Вторая трактовка [469, S. 15; 98, с. 259] представляется более убедительной, так как эпитеты «хранитель», «защитник» очень часто применяются к верховным богам, в том числе индоиранским. Оба слова — и «отец», и «защитник» — восходят к арийскому корню -pa- «стеречь», «настиг» [5, с. 56]. Архаические эпитеты царя в Ригведе в Авесте — гора — «пастух», «охранитель» [339], от этого же корня и ведическое -pati- «властитель», «господин» [231, с. 10].

Как супруг Апи-Гея и прародитель скифов Папай справедливо считается, согласно с общиндо-европейскими представлениями, олицетворением неба [5, с. 242; 9, с. 449; 272, с. 46—48]. Античные авторы — Геродот, Ксенофонт (Кипедия, I, 3, 21; I, 6, 1; VII, 5, 43), Страбон (XV, 3, 13) называли Зевсом

верховное божество персов Ахура-Мазду. По Геродоту (I, 131) персы «весь небесный свод называют Зевсом». В мифах этому божеству были присущи космогонические функции верховного творца мира и людей, защитника и покровителя в клятвах, и в этой роли он выступает вместе с Гестией (Herod., IV, 127).

Удельный вес Папая-Зевса в культе остается неясным. По тем немногочисленным данным, которыми мы располагаем, можно заключить, что он был не таким потусторонним абстрагированным божеством, как, скажем, Ахура-Мазда, но более приближенным к людям, по образу греческого Зевса. Изображением Папая-Зевса можно считать фигуру бога-творца на завершии из уроч. Лысая Гора близ Днепетровска (рис. 2) [31, с. 75; 96а, с. 83].

Фрагмент такого же завершия был найден в насыпи кургана у с. Марьяновка Днепетровской обл. [483]. Центральный ствол сливается с фигурой мужского итифаллического божества, от основания ствола отходят четыре ветви с идущими по ним фигурками четвероногих животных. Это изображение мирового дерева со всеми присущими ему атрибутами, известными в индо-европейской мифологии. Центральная фигура — несомненно бог-творец, бог неба, громовержец, божество плодоносящих сил природы. Над головой его прораб — орел, ставший его символом. Хищные птицы, сидящие на ветвях — его дети или подчиненные божества. Животные на ветвях, скорее всего волки, — его помощники [96 а, с. 83]. На цепочках подвешены колокольчики, подвески в виде полумесяца и круглые, символизирующие, несомненно, гром и небесные светила.

Такое толкование подтверждается мифологическими параллелями. В индо-европейской мифологии центром сакрализованного четырехугольного мира выступает мировое дерево, с которым

* Подобные процессы, как свидетельствует история религии, обычны при объединении племенных божеств в пантеоны [175, с. 64].



Рис. 2. Навершие из уроч. Лысая Гора.

связан обширный комплекс шаманских представлений о божестве, заполняющем собой вселенную [334, с. 20 и сл.]. На этом дереве находится бог грозы, поражающий змея у корней дерева [337, с. 400]. В то же время божество на дереве обладает пророческими, вещими функциями — обычно это первоучитель колдовства, первый шаман (напр., скандинавский Один) [225, с. 48—49]. В развитых пантеонах этот образ более всего соответствует верховному божеству, творцу богов и людей, семантическим эквивалентом которого является орел, обитающий на мировом дереве. Он, как «дарь птица», сам выступает нередко

в роли творца вселенной, первоучителя колдовства, врачевания, первого шамана и т. д. [370, с. 112 и сл.]. В Авесте священный орел обитает на космическом дереве, которое именуется «деревом всех исцелений» и т. д. На священном же дереве обитает и скандинавский Один (он же орел), воюющий с драконом: на ветвях дерева пасутся лошади Одина [370, с. 118]. Композиция навершия с Лысой Горы отражает сравнительно поздний этап развития этого образа, когда хозяин мирового дерева мыслился в основном антропоморфным, а орел представлялся его символом и двойником.

Но Папай, судя по всему, не был единственным божеством, связанным с культом дерева и орла. Другим таким божеством был бог-воитель Арей, в культе которого отчетливо прослеживаются черты шаманского комплекса.

(Гойтосир) (Οιτσορος), вариант Γοιτσορος — наименее ясное божество скифского пантеона. Неясна и этимология имени. Вторую его часть — σορος — исследователи единодушно сопоставляют с обычным эпитетом авестийских богов зига — «могучий» [9, с. 450] или с древнеиндийским зига — «герой» [232, ч. 3, с. 132; 252, с. 28]. Что касается первой части имени, то с позиций иранистики оно не поддается убедительной трактовке. Предирипятое Марквартом и подержанное М. Фасмером сопоставление с иранским и авестийским гаеда — «все добро, все имущество» (Gaetosuga — «добром или крупным скотом богаты»), — сравнивается с авестийским gaosuga — «богатый коровами» [469, S. 13]. Это сравнение явно ориентировано на эпитеты авестийского Митры, божества, идентифицировавшегося впоследствии с Аполлоном: «дающий прекрасное богатство», «владеющий обширными пастбищами» (Яшт, X). В. И. Абаев [9, с. 450; с. 142] отстаивает тождество Гойтосира со знаменитым арийским богом Вайу (Vaykasura — «Могучий Вайу») *. Не иранским считает это имя и О. Н. Трубачев [341, с. 54].

В скифском пантеоне Гойтосир занимал высокое положение — Геродот упоминает его сразу за тройкой верховных божеств. Это подтверждает правильность сопоставления его с Митрой и с греческим Аполлоном, который из реальных текстов эпохи классики предстает

* Следы древнеиранского божества Вайу (ведийский Ваю) прослеживаются в именах мифических исполнителей существ различных иранских народов: «яного» у осетян, «свойта», «хойта» у таджиков [281, с. 93]. Это божество ветра, бури и грозы существовало у всех индоевропейцев.

как «бог восходящего патриархата, злой и неприступный... Аполлон мыслится чуть ли не важнее самого Зевса» [206, с. 463]. При реконструкции основных функций этого божества мы исходим из культов иранского Митры и греческого Аполлона, функциональная близость которых общепризнана.

Для архаического содержания общиннодоевропейского культа Митры главной считается его функция как божества договора и охранителя общественного порядка [170, с. 81—82]. Он сурово наказывает давших ложную клятву (Яшт, X, 18—20).

Исследователи подчеркивают солнечную природу Гойтосира [329, 1899, с. 44; 375, с. 14; 31, с. 78; 181, с. 100]. Греческий аналог Гойтосира — Аполлон также сопоставлялся с Гелиосом, и это сопоставление относится ко времени не ранее V в. до н. э. [206, с. 239], а Митра в Ригведе и Авесте тесно связан с небом, солнцем, светом [170, с. 83]. Отсюда и четырехкопная колесница Митры и Гелиоса, и соотносительность их с четырьмя сторонами света и т. д. Архаическое же содержание культов Митры [170, с. 75—83] и Аполлона [206, с. 267 и сл.; 90, с. 96—117] позволяет реконструировать и иные функции скифского божества. Функция пастуха, охранителя скота четко выражена в упоминавшихся эпитетах Митры (Яшт, X) и в мифологии греческого Аполлона [206, с. 286; 90, с. 97]. Важность ее очевидна, так как скот был основой благосостояния скифского общества. С функцией охранителя стад связана функция лучника, стрелометателя и победителя чудовищ. Об этом могут свидетельствовать такие косвенные данные, как легенда о жреце Аполлона гиперборейце Абарисе, который обошел мир со священной стрелой Аполлона в руке во время голода и эпидемии* (Herod., IV, 63), а

* О связи мифологического цикла Аполлона Гиперборейского со скифскими памятными поэмами см.: Meili H. Scythica. — In: Her-

также устойчивость и древность этой функции у греческого Аполлона. «Лучник» — наиболее архаический его эпитет [206, с. 285]. Иранский Митра — покровитель воинов (Яшт, X, 8, 11, 36), Аполлош — предводитель войска [206, с. 458]. Причем могущество Аполлона особого свойства: он поражает своих врагов, как и Митра, волшебным, магическим путем.

Вопрос о воплощениях этого божества в изобразительном искусстве почти не разработан. После исследования Б. Н. Гракова [97] изображения героев, сражающихся с чудовищами, отождествляли с Гераклом-Таргитаем. Лишь недавно Н. А. Онайко удалось убедительно доказать, что в северодричерноморском искусстве IV в. до н. э. можно выделить сцены «охоты Аполлона», являвшиеся варварской переработкой античной и иконографической схемы. Вполне убедительно и предположение о связи этих изображений с мифическим циклом Аполлона Гиперборейского, к которому, возможно, был близок не только образ беснорского Аполлона, но и скифского Аполлона-Гойтосира [245, с. 153—159].

Аполлона-Гойтосира можно видеть в лучнике, охотящемся на оленя, на золотой ажурной пластине из кургана у с. Гююнка, а также композиционно близких изображениях на позднескифских надгробьях.

Геракл. Роль этого божества может быть определена на основании легенды Геродота, где действует его мифологический двойник — победитель трехголового чудовища Гериона и супруг змедевы. Геродот не приводит скифского имени божества, очевидно потому, что функционально он близок греческому Гераклу, культ которого быстро распро-

страился по всему эллинистическому миру, слившись с образами аналогичных божеств или героев, восходивших к образу общеевропейского божества Индры-Веретрагны.

Это победоносное божество представлено во всех индоевропейских пантеонах: ведический Индра, авестийский Веретрагна, греческий Геракл, хеттский Тешуб, скандинавский Тор, а также в мифологическом змее: авестийские Хаомьянх, Траэаона и Керсапа, ведический Тритта и так далее. Главной его функцией была победа над трехголовым драконом и освобождение воды [384]. Освобождение Гераклом коней в результате брака со змедевой можно рассматривать как вариант драконоборческого мифа [141; 272, с. 58]. Мотив победы над драконом имел и космогонический оттенок: непосредственное сотворение мира или его завершающий акт. Скандинавский Тор поднимает змея средней земли из океана [226, с. 193]. В Ригведе (VIII, 3, 20) поражение змея Вритры тождественно установлению космического столпа или созданию промежуточного пространства между небом и землей.

Божества, побеждающие чудовищ в индоевропейской мифологии, обычно имеют функции божеств грозы. Благодаря своим военным и демиургическим функциям они или сливаются с верховным богом-творцом или оттесняют его на второй план. Варианты различны: ведический Варуна был постепенно оттеснен воинственным Индрой [121, с. 113—129], в авестийской теологии функции творца мира и людей были монополизированы Ахура-Мазды, а бог победы Веретрагна как будто вовсе не имел космогонических функций и греческий Геракл при ярко выраженных чертах общарийского победоносного божества.

В скифской мифологии комплекс Индры-Веретрагны был представлен образом Геракла (и, возможно, шима

mes. Zeitschrift für klassische Philologie. Berlin, 1935, Bd 70, S. 121—176. Характерна также музыкальная функция Аполлона — игра на музыкальном инструменте в мифологии тождественна шаманскому камланию [236].

персонажами, в частности Аресом). Что же касается теологического уровня, то из-за отсутствия письменных данных трудно судить, каким образом функции этого архаического индоевропейского божества были «поделены» между скифскими богами, в первую очередь между Зевсом-Папаем и Гераклом. Был ли Геракл полубогом-полулюдем, как в аптичной религии (Herod., II, 43—44), или, анологично подическому Индре, вырос до размеров космической фигуры, главного персонажа не только мифологии, но и религии?

Последнего мнения придерживается Д. С. Раевский [272, с. 60 и сл.]. На основании мифологических образов Геракла и Таргитая он реконструирует образ божества среднего мира Таргитая, которое вместе с верховными божествами неба и земли составляло «вертикальную модель мира»: Папай—Таргитай—Апи. Если ограничиться рамками мифологии, то вполне возможно, что Таргитай был когда-то древним божеством с космогоническими функциями. Но это еще не означает, что в пантеоне он играл роль одного из главных божеств*, а тем более входил в упомянутую триаду**.

Роль среднего звена в скифской модели мира должна быть значительной, судя по стойкости мотива «мирового дерева» в изобразительном искусстве (особенно в навашиях), которое во всех индоевропейских космологиях является воплощением средней зоны, как связующего звена между небом и землей.

* Ср. с Колаксаем, который восходил, очевидно, к древнему индоиранскому божеству, но в скифской религиозной системе был персонажем одного из нижних иерархических уровней. К тому же уровень энико-мифологических персонажей относился к аналогу Таргитая и скифского Геракла из иранского эпоса: Траатаона, Хаотьяна.

** Ср.: в скандинавской мифологии промежуток Тор фантически не имел роли посредника между небом и землей, в этой функции выступает верховный бог Один [225, с. 49].

С этим деревом, очевидно, наиболее тесно связаны образы Папая-Зевса и Ароя.

Не может считаться надежным аргументом и образ водоолавающей птицы, который трактуется как один из существенных атрибутов этого божества, его символ и воплощение и даже символ власти над земным миром в сценах ипеституры [272, с. 58—61]*. Исходная посылка о семантике образа водоолавающей птицы в мировоззрении индоевропейцев сомнений не вызывает: в космогониях она воплощает смертный мир людей и противостоит хипной птице, олицетворяющей высший мир богов. Однако связь образов птицы и Таргитая выведена чисто логическим путем и не подтверждается надежными индоиранскими параллелями.

Таким образом, скифский Геракл предстает как божество, тесно связанное с функцией защиты (физической мощи, военной доблести), в первую очередь с победой над чудовищами. Одним из его культовых животных был бык. По сравнению с Зевсом-Папаем, функционально ему близким, он был более специализированным божеством, следовательно, более приближенным к людям. Отсюда его популярность в мифологии и развитый антропоморфизм (последнему обстоятельству способствовало также частичное слияние с образом греческого Геракла).

Арей (Ἄρης). Среди прочих скифских культов, Геродот выделяет культ Ароя, что уже само по себе свидетельствует о его особой роли. Именно этому божеству скифы сооружали «алтари», а жертвоприношения ему отличались особой выпытностью и жестокостью. «В каждой скифской области по округам воздвигнуты такие святилища Аресу: горы хвороста нагромождены одна на другую на пространстве длинной и широкой

* Подробнее см.: Бессонова С. С. Дели религийни аспекти скифської ідеології.— Археологія, 1980, вив. 34, с. 10—11.

юття в 3 стадии, в высоту же меньше. Сверху устроена четырехугольная площадка: три стороны ее отвесны, а с четвертой есть доступ. От пещеры сооружение постоянно оседает, и потому приходится ежегодно наваливать сюда полгорста вазов хвороста. На каждом таком холме водружен древний железный меч. Это и есть кумир Ареса. Этому-то мечу ежегодно приносят в жертву коней и рогатый скот, и даже больше, чем прочим богам. Из каждой сотни пленников обрекают в жертву одного человека... Головы пленников сначала окропляют вином, и жертвы закалываются над сосудом. Затем несут кровь на верх кучи хвороста и окропляют ею меч... А внизу у святилища совершается такой обряд: у заколотых жертв отрубают правые плечи с руками и бросают их в воздух; затем, после заклания других животных, оканчивают обряд и удаляются. Рука же остается лежать там, где она упала, а труп жертвы лежит отдельно» (Herod., IV, 62).

О поклонении скифов мечу упоминают также Лукиан (исходит из другого нежелая Геродот, источника), Помпоний Мела, Климент Александрийский, со ссылкой на Эвдокса, и повторяющий его Ариобий, Гай Юлий Солин [188, 1948, № 1, с. 303—308; 1949, № 1, с. 282; 1948, № 2, с. 281; 1949, № 3, с. 251]. Поздняя (после Геродота и Лукиана) письменная традиция мало что добавляет к нашим сведениям, к тому же термин «скифы» употреблялся в те времена в более широком понимании [188, 1948, № 4, с. 258, 262]. Сохранение этого культа у поздних скифов подтверждается археологически. На Усть-Альминском городище в Крыму найдена массивная плита с изображением меча [82].

Геродот не приводит скифского имени этого божества. Возможны такие варианты: имя табуировано; его не было вообще, это было чисто фетишистское поклонение мечу, за которым еще не стояло представлений о каком-либо су-

ществе * [127, с. 35; 31, с. 77]; Геродот не называет имени из-за значительного функционального совпадения культов греческого Ареса и скифского.

Каковы бы ни были причины умолчания Геродота об имени скифского бога, несомненно значительное функциональное совпадение культов греческого и скифского Ареса. Может быть, именно этим и объясняется отсутствие имени скифского бога в рассказе Геродота (ведь имел, согласно понятиям древних, заключало в себе сущность божества). А сущность обоих богов, с точки зрения Геродота, была довольно близка между собой и общеизвестна. Это были преимущественно божества войны. Специальные божества войны выделяются сравнительно рано, на стадии сложения политеизма. Мистический военный дух древние приписывали влиянию божественных сил. Так, у древних индийцев и иранцев специальные божества войны были известны уже на индоиранской стадии [121]. Но чисто «военные» божества в истории религии, пожалуй, не известны. Военная функция обычно сосуществует с другими, менее ясно выраженными, но тем не менее существенными для общества. Так, для мышления древних индоевропейцев характерна ассоциация военной функции с производительной, и их божества войны в большей или меньшей степени имеют отношение к плодородию. Что касается древнегреческого Ареса, то, как предполагают, первоначально он был божеством ветров и бурь [415, S. 486]. Предполагается также его северное, фрако-фригийское происхождение [412, т. 5, р. 399]. Во времена Геродота Арей был известен в основном как необузданное и жестокое божество войны (в отличие от Афины как богини упорядоченной войны). В Афинах и на Лемносе в жертву Аресу приносили сотню вра-

* В древнегреческом языке «арес» — одно из наименований меча [414, с. 232].

гов [412, ч. 5, р. 405]. На холме близ Тегеи почитался Арей Афнейос («богатый», «обильный»), культ которого имел хтонический оттенок (Паус., VIII, 44, 7).

Таким образом, сущность культа скифского Арея — «бурного Арея помадов» (так он назван в боспорской эпитафии) [КБН, № 120 и ком.] — как бога войны в целом довольно близка сущности культа греческого Арея. Почитание на холмах, драматические мистерии с человеческими жертвоприношениями, — все это давало Геродоту полное основание назвать скифского бога войны Ареем.

Следы интересующего нас культа в образе Батрадаз-меча из осетинского нартского эпоса прослеживаются также на Кавказе. Батрадаз совершает наиболее славные подвиги нарто. Но особенно интересно для нас сказание о его восхождении на костер-жертвенник, сооруженный нартами по его приказанию из сотни возов древесного угля. Батрадаз восходит на этот костер, а когда огонь разгорается, он мечом отрубает головы и запястья у людей, раздувавших этот огонь [119, с. 63—64]. Кроме того, в одном из недавно опубликованных сказаний содержится легенда о жертвоприношении мечу Хамыца, отца Батрадаз. Батрадаз велит сжечь лучшие одежды предполагаемых убийц его отца и этим пошлом засыпать меч Хамыца (очевидно, воткнутый в землю) [13, с. 228]. На основании этих эпизодов Ж. Дюмезиль справедливо заключает, что мифологическое содержание образа Батрадаз, имевшего черты грозового божества, близко скифскому Арею, точнее, что Батрадаз — это мифологическая (героическая) ипостась скифского бога войны [119, с. 63—64, 253—257].

Из-за отсутствия лингвистических данных исследование культа скифского Арея можно проводить в основном на уровне ритуала, который в целом носит ярко выраженный военный характер и

может быть в какой-то мере соотнесен с ритуалом мужских союзов с характерными для них экстазическими моментами [430, р. 78]. Не случайно вслед за описанием культа Арея Геродот сообщает о военных обычаях скифов. Среди них обычай пить кровь первого убитого врага и отрезать его голову — ритуальная черта, прямо перекликающаяся с ритуалом культа Арея.

Архаическая основа этого культа прослеживается прежде всего в устройстве «алтарей». Насколько достоверны сведения Геродота об их устройстве? С одной стороны, такие моменты в его рассказе, как размеры алтарей, скифо-осетинская мифология о жертвоприношении богу на его гигантском жертвеннике, позволяют предположить мифологическую основу рассказа [198]. А с другой — такие подробности, как нахождение этих святилищ на территории каждого нома, употребление хвороста для ежегодного ремонта алтарей, само поклопение мечу, подтверждаемое археологически, — все это заставляет отнести с доверием к этой части рассказа Геродота.

Заслуживают особого внимания такие детали алтарей Арея, как применение дерева для его сооружения и четырехугольная форма площадки на вершине жертвенника в сочетании с вертикально укрепленным на вершине мечом. Подобные сооружения пахотят многочисленные типологические параллели.

Четырехугольная форма характерна для древнейших ритуальных сооружений многих индоевропейских народов. Особенно хорошо четверичность исследована по отношению к древнеиндийскому ритуалу, где четыре столба или шеста, четыре служителя и т. д. наиболее характерны для ритуальных сооружений, функционально тождественных мировому дереву. Скифские «алтари» можно сравнить с ритуальными сооружениями народов Сибири, символизировавшими шаманское дерево во время

крупных каменных [24, с. 199 и сл.]. Па сходство алтарей Ареса с шаманскими сооружениями народов Сибири обратил внимание еще А. А. Сплицин [310]. В основе тех и других сооружений лежала одна общая идея общения с верхним миром посредством вертикального столба, дерева, мировой оси. Совпадают такие детали, как четырехугольность, доступ с одной из сторон, иногда использование мечей [166].

Обычай изображения человеческих рук на святилищах также имеет многочисленные типологические параллели, в том числе древнеиндийские [138, с. 85—86]. В скифском ритуале отрубленные руки являются, прежде всего, жертвоприношением божеству и признаком позорной смерти для врагов-пленников.

Таким образом, четырехугольные алтари из хвороста с укрепленным на вершине мечом воспроизводят мировое дерево как наиболее сакральное место — центр мира. Через него проходит ось мира, в данном случае меч, соединяющий три мира и расположенный в средней мировой зоне. Тем самым скифский Арес относится к божествам средней зоны* — воздушной, что дает ключ к пониманию семантики этого образа, его исходных природных функций**. Сама принадлежность божества к воздушной сфере, связывающей землю и небо и играющей особо важную роль в космогониях [19, с. 42—43], определяет высокий уделный вес его культа.

Если вопрос о соотношении Ареса с воздушной сферой особых сомнений не вызывает, то отождествление его с одним из индоиранских божеств остается спорным. Одни исследователи видят в нем грозное божество типа ведического Индры [409, р. 570—575; 119, с. 253—

257] или иранского Веретрагны [179, с. 60; 195, с. 185], а другие — божество грозы, ветра и бури тина ведийского Ваю или Рудры или иранского Ваю [125; 19, с. 43].

Что касается генезиса скифских алтарей Ареса, то они, возможно, восходят к почитанию священных гор, общему для индоиранского мира [66], или к культовым сооружениям типа ооис или оваа тюркоязычных народов Сибири. Последние представляли собой кучи из камней или сухих веток, сооружаемые на вершине горы или около нее. Они служили местом почитания духов — хозяев горных перевалов, а также духов — покровителей рода и (на поздней стадии) общеплеменной территории [20, с. 73—74, 304].

«Алтари» Ареса были в каждом поме. Грандиозность празднеств в честь Ареса, также как и трудоемкость поддержания в порядке его «алтарей», свидетельствует, что нумы в данном случае — крупные территории племен [309, с. 119—120]. «Алтари» Ареса были, очевидно, своего рода знаками основных военных подразделений скифского царства и местом почитания божества — охранителя территории племен. Именно такой характер носило поклонение мечу у аланов. «У аланов голый меч вонзает в землю, по варварскому обычаю и поклоняются ему как Марсу, покровителю страны, по которой кочуют» (Amm. Marc., Res Gestae, XXXII, 2, 23) [183, с. 46].

Археологические святилища Ареса не прослеживаются, но известны довольно многочисленные подтверждения культа оружия: это находки оружия в погребении в «рабочем положении», т. е. воткнутые в землю или поставленные острием вниз, реже вверх. Часто всего в таком положении встречаются колья и дротики, затем мечи, редко — другие виды оружия. Магическое значение этой детали погребального обряда могло быть различными для охраны умерших от злых духов или для сковывания предо-

* Эта сторона культа Ареса хорошо исследована А. Ю. Алексеевым [19, с. 41].

** В традиционной классификации ведийского пантеона воздушная сфера считалась наиболее важной. С ней связывались божества Ваю, Рудра, Индра [65, с. 34, 37].

посной силы «опасных покойников», для символического проклятия врага, как жертвоприношение божеству и т. д.

Чаще всего эти находки встречаются в мужских погребениях. Вполне возможно, что культ оружия у скифов развивался именно из погребального культа, из почитания оружия умерших воинов-героев.

В исследовании культа Ароя наиболее сложным является вопрос о его происхождении. Был ли это древний общеперсидский культ войны или скифы заимствовали его после отделения от основного иранского массива? Данные сравнительной мифологии свидетельствуют, что уже на индоиранской стадии происходит выделение специальных божеств войны (ведический Индра, авестийский Веретрагна [121]). Существовала мифологема о божестве или герое-громовнике, драконоубийце, воине, покровителе военной аристократии. Через осетинского Батрада, который благодаря надежным лингвистическим и фольклорным параллелям считается воплощением иранского бога войны Веретрагны [179, с. 60; 195, с. 185] или даже ведического Индры [409, р. 570—575], скифский Арей мог восходить в своей основе к этим божествам. Что же касается почитания меча как одного из важнейших проявлений этого культа, то ни в индоиранском, ни в общеперсидском эпосе он не засвидетельствован. Единственным свидетельством является сообщение Климента Александрийского о почитании меча персами, мидийцами и савроматами [188, 1948, № 2, с. 281]. Выше упоминалось о почитании меча североиранским племенем аланов. Миф о тождестве героя и его меча был известен также кельтам, и близость его с аналогичным осетинским мифом [119, с. 62—64] позволяет отнести его к центрально-европейским изоглоссам [119, с. 155]. Время образования этой изоглоссы неясно. Области Средней Европы и

Северных Балкан были местом, где засвидетельствован в той или иной форме культ меча. Он был известен фракийцам [93], иллирийцам [410, р. 145—149], некоторым германским племенам [188, 1948, № 4, с. 262].

Наиболее же ярко почитание меча проявилось в хетто-хурритском мире, где во второй половине II тыс. до н. э. существовал культ бога-меча. Находки мечей и клинков с антропоморфно оформленными рукоятями известны среди месопотамских древностей II тыс. до н. э. [420, р. 74, 106], а также в Ассирии [393, р. 141]. По мнению П. Куссена, именно в Эгейском мире следует искать истоки культа меча [393, р. 141].

Можно предположить, что эгейский мир и был тем центром, откуда миф о божестве-мече распространился вначале в землю хеттов, а оттуда в русле культурных заимствований — через Кавказ или Балканский полуостров в Причерноморские степи *.

В культе скифского Ароя, как и фракийского, наиболее ясно отражена сущность племенного (в узком смысле слова) божества, являвшегося идеологическим отражением племенного строя. Это — бог-воитель, покровительствующий своему народу. Для народов-завоевателей в период военного могущества характерно превращение древних божеств, для которых военная функция не была исконной, в военные божества (божества ассирийцев, германцев, ведический Индра). Таковы, например, «аграрно-военный» культ Марса в древнем Риме и культ Яровита у балтийских славян [408, р. 162; 136]. В мифологии древних индийцев и иранцев воинственное божество или герой, покровитель военной аристократии почитается на

* Следует подчеркнуть, что речь идет именно о мифе про божество-меч. Культ оружия вообще был известен многим народам древности, в том числе индийцам, урартам, древним грекам и римлянам [154, с. 47—48; 184, с. 53 и сл.].

царскую власть и иногда оттесняет верховного бога на второй план (Варуна — Индра; Ахура-Мазда — Митра), что отражало важность военной функции в жизни этих обществ [121].

Геродот называет Ароя последним в числе семи скифских верховных богов, что вряд ли соответствовало удельному весу его культа в общественной жизни. Возвышение Ароя вполне естественно в так называемую героическую эпоху скифской истории, когда идеалы воинского сословия приобретают общенациональный характер, когда «всякая и организация для войны... становится регулярными функциями народной жизни» [3, т. 21, с. 193]. Если в древнейшую эпоху Арей как племенное божество-охранитель воплощал все три главные функции, то теперь он приобретает ярко выраженную «специализацию», становится божеством военной удачи и военной добычи, символом владычества над своей (и захваченной) территорией.

В пантеоне скифов военные функции имели и другие мужские божества — Аполлон и Геракл, воплощавшие, вероятно, разные аспекты этой функции, но в какой-то мере дублировавшие друг друга. Аполлон-Гойтосир по иерархии выше Ароя, он следует за тройкой верховных божеств. Однако отождествлять Ароя с Гойтосиром [19, с. 45—46] нет достаточных оснований. При таком отождествлении в скифском пантеоне остается только шесть богов, тогда как именно семибожие признается характерной чертой иранских пантеонов (и шире — индоевропейских) [9, с. 445—490]. К тому же, образ Аполлона-Гойтосира наиболее надежно отождествляется с общеиндоевропейским Митрой. Он лишь в незначительной степени связан с грозой и ветрами — обычной чертой индоиранских божеств войны — из атмосферных явлений он более всего имел отношение к солнцу.

Тагимасад (Θαγίμασας, разночтение — Θαγίμας, Θαγίμασάδας) — Посей-

дон. Трактовка имени этого божества встречаст, пожалуй, наибольшие трудности [127, с. 36; 469, S. 13, 15, 18]. М. Фасмер [469] считал вторую часть имени — *-σας* характерной для фракийских грецизированных имен. Что касается первой части имени, то ее можно сопоставить с личными именами этого же корня, которые известны в просопографии северопричерноморских городов [252, с. 31—32]. Этническая принадлежность этих имен остается, однако, неясной.

Но больше возможностей таится и в сравнительно-мифологическом анализе. Для этого есть следующие данные: отождествление с греческим Посейдоном; указание на особую роль в скифском пантеоне — Тагимасад не входил в семерку верховных божеств, его почитали лишь царские скифы (Herod., IV, 59). Последнее указание следует сопоставить с особой ролью Гермеса у фракийцев — его чтут лишь фракийские цари, в отличие от остального народа, и считают своим родоначальником (Herod., V, 7). Очевидно, Тагимасад также был родоначальником царских скифов [270, с. 275; 216, с. 4]. Какие же черты скифского божества обусловили отождествление его с греческим Посейдоном? Посейдон — наиболее хтоническое и матриархальное божество греческой религии и прежде всего — божество плодородия воды, не только морей, но и рек и вообще всех пресных потоков [412, в. 4, р. 4—6]. Посейдон теснейшим образом связан с такими богинями, как Ге, Деметра, Гера, Медуса — его возлюбленная, Афина — его дочь (Herod., IV, 180), из них некоторые имеют змеинные черты — Медуса, Афина, Черная Деметра. Если же учесть роль водного начала как порождающей стихии в скифских генеалогических легендах и в пантеоне, то как прародитель Тагимасад вполне мог быть божеством, связанным с водной стихией.

Кстати, одна из существенных черт культа греческого Посейдона — почитание как героя-прародителя и покровителя социальных и политических общностей. В Афинах он очень близок и почти тождествен хтоническому герою — предку Эрихтонью, рожденному Геей или богиней-змеей Афиной [412, в. 4, р. 95; 60, с. 158 и сл.], а также имеет близкое отношение к рождению легендарного объединителя Аттики Тезея, известного как прародитель аристократических родов и покровитель аристократических союзов [412, в. 4, р. 11].

И, наконец, наиболее важный для нас аспект культа Посейдона — отношение его к коням (Посейдон Гишпиос). Этот культ, по мнению Фарнелла, происходит из Северной Греции в Фессалии и связан с легендой о сотворении первого коня Посейдоном из скалы (Et. Mag., 473, 42) или о рождении коня Землей, которая была оплодотворена влагой уснувшего Посейдона (Philostr., Imag., 2, 44; Serv., Georg. 1, 12). Сюда же относится фигаийская легенда о преследовании Посейдоном Черной Деметры, принявшей облик кобылицы (Paus., VIII, 42).

На этот аспект культа Посейдона как одну из возможных причин отождествления со скифским Тагмасадом указал С. А. Жебелев [127, с. 36]. Он же допущал, что это связано с почитанием рек [127, с. 47], но прямой связи не видел, так как Геродот выводил культ Посейдона из Ливии, населения кочевниками (Herod., II, 50). Это замечание С. А. Жебелева, а также тесная связь коня в индоиранской мифологии и культа с солнечной символикой повлияли на дальнейшую интерпретацию образа Тагмасада: его стали трактовать в основном как конное солнечное божество *

* При этом обычно ссылаются на указание Геродота о жертвоприношении массагетами коней солнечному боеству (Herod., I, 206). Однако коней приносили и в жертву скифско-

[202, с. 29; 270, с. 275; 219, с. 25; 220, с. 133]. Однако у Геродота Ливия — не только страна кочевников, а в первую очередь страна с развитым мореплаванием, большими реками, в том числе Нилом, и озером Тритониидой (Herod., IV, 176—180). И Посейдон здесь именно водное божество: ему совершают жертвоприношения жители вокруг озера Тритониды, от союза с богиней этого озера рождается Афина (Herod., IV, 180, 188).

«Водный» и «конский» аспекты культа греческого Посейдона связаны с обычаем приношения в жертву коней водным источникам (Paus., VIII, 7, 2) [412, в. 4, р. 15, 18]. Персидские маги во время похода Ксеркса принесли в жертву белых коней реке Стримон в Фессалии, очевидно, согласно местному обычаю (Herod., VII, 113). Однако и в индоиранских религиях образ коня также имеет самое непосредственное отношение к воде [184, с. 98—99], хотя олицетворением водной стихии чаще выступает бык *. В Авесте упоминается «быстроходный» дух воды Алам Напат (Яшт, V, 72; Ясна, 2, 5; 65, 12, 13), герой Тиштрия, побеждающий демона засухи, предстает в образе белого коня (Яшт, XIV, 9). Б. А. Литвинский сравнивал Посейдона с иранским Маздой и индийским Варуной — создателем вод [203, с. 255]. В фольклоре иранских народов стойко сохраняется образ водяного коня, иногда крылатого, выходящего из источника и оплодотворяющего земных кобылиц [40, с. 162 и сл.], т. е. почитание «водяного коня» могло быть искони присуще и кочевым скифско-сарматским народам с другими индоиранцами **.

Под-
му Арею, что не дает еще оснований считать его солнечным божеством.

* Греческий Посейдон мыслился в основном быком. В зороастрийских текстах первый родной бык, оплодотворенный началом всему сущему, родился в центре земного мира, на берегу большой реки Дайтии (Бундахмиш, I, A 21) [339, с. 81].

** Морским богом считал скифского Посейдона и Ж. Дюмезил. [119, с. 220], указав-

тверждением именно такого толкования этого образа является изображение протомы крылатого коня с «плавишкообразным воротником» на знаменитой амфоре из Чертомлыка, в котором исследователи видят Тагимасада [270, с. 275; 219, с. 25; 220, с. 132]. Поощрение этого образа как преимущественно водного существа кажется наиболее приемлемым.

Открытым остается вопрос о связи скифского Тагимасада с божествами местного доскифского населения. В области так называемой Арханческой Скифии Геродот отметил две легенды, а кроме того, два топонима, связанные с конями. Это, прежде всего, пещера в Гилсе, где змея скрывала копей Геракла, а также легенда о диких белых конях, обитающих у озера под названием «Мать Гипаниса», из которого вытекает эта скифская река (Herod., IV, 52). Мыс между Гипанисом и Борисфеном назывался мысом Гипполая, и на нем находилось святилище Деметры (Herod., IV, 53). На территории царских скифов протекала река Гипакриис, на берегу которой находилось «Ахиллово ристалище» (Herod., IV, 53). Эти названия, если они даже принадлежали доскифскому населению, свидетельствуют прежде всего об олицетворении воды в образе коня. Исследователи [31, с. 77; 58, № 2, с. 18—19; 63, с. 16—28] связывают, в частности, почитание Посейдона-Тагимасада и Ахилла, культ которого был известен в приморской части Арханческой Скифии [289] и который назван Алкеем еще в VII в. до н. э. «Владыкой Скифской земли» [188, 1947, № 1, с. 297]. Общими у этих двух персонажей были такие существенные черты, как хощизм, связь с водной стихией, с женским божеством.

Прямое отождествление двух персон

наз на осетинского «владыку пролива», «вождя рыб» [5, с. 237] как на возможного фольклорного преемника этого божества.

нажей встречает, однако, следующие возражения *. Во-первых, культ божества-покровителя племени был, скорее всего, исконным для скифов-царских, принесенным в Причерноморье с востока. Он мог лишь слиться с культом апологичного местного божества **. Во-вторых, царские скифы обитали на землях к востоку от Днепра. Правда, следы культа Ахилла как приморского божества прослеживаются и в районе Киммерийского Боспора [58, № 2, с. 19]; о его популярности здесь свидетельствуют изображения сцен из жизни этого героя на памятниках прикладного искусства, в том числе на изделиях торевтики (знаменитые гориты из царских курганов) боспорского производства. Возможно, в обоих случаях речь идет об одном культе местного приморского божества, исходящего к доскифскому периоду и связанного либо с киммерийцами ***, либо с синдами, гипотеза об индоиранском происхождении которых получает новые подтверждения [341]. Однако указанные соображения явно недостаточны для отождествления Ахилла и скифского Тагимасада. Таким образом, в культе Тагимасада как божества-покровителя племени скифов-царских можно выделить такие аспекты, как почитанию плодородящей водной стихии как первоисточника жизни и покровительство коням. Эти аспекты, соответствовавшие сущности культа греческого Посейдона, не противоречили и нормам индоиранских религий. Что касается отождест-

* См. также: Русаева А. С. Вопросы развития культа Ахилла в Северном Причерноморье. — В кн.: Скифский мир. Киев, 1973, с. 176—177.

** Ранее мною было высказано предположение о том, что Тагимасад был местным доскифским божеством [48, с. 10]. Однако за недостатком данных от него приходится отказаться.

*** Тогда фракияризованная форма имени скифского бога согласовывалась бы с данными античной традиции о родстве киммерийцев и фракийцев-треров (Strabo, XII, 7; XIII, 1, 8).

вления Тагмасада с конкретными божествами этих религий, то оснований для этого слишком мало. Как божество-покровитель господствующего племени Тагмасада должен был играть видную роль и в царской идеологии. Некоторые исследователи считают Тагмасадом бога-всадника, изображенного на культовых предметах из сидо-меотских погребений (см. ниже). Однако у нас нет никакой уверенности, что это скифское божество. Оно представляет интерес постольку, поскольку отражает близкие для всего индоиранского мира представления о царской власти.

Что же представляли собой скифские божества, упоминаемые Геродотом? Было ли это объединение племенных богов-покровителей во главе с божеством царского племени или это официальный пантеон, т. е. почитаемые всеми божества, составлявшие иерархически организованную систему? Вполне вероятно, что в прошлом эти боги были покровителями отдельных племен, так как именно таким путем происходило формирование пантеонов в обществах, находившихся на стадии союза племен и раннего государства. Но во времена Геродота все скифы уже почитали семь определенных богов, что само по себе означало, очевидно, принадлежность к скифскому союзу и было своего рода этническим признаком [71, с. 59]. Кроме них были, вероятно, и божества-покровители отдельных племен, но они оставались неизвестными Геродоту, за исключением Тагмасада, божества царских скифов, от которых Геродот, возможно, и получил сведения о скифских богах.

Исследование структуры того отрывка текста Геродота, где он перечисляет скифских богов, позволило сделать вывод, что Геродот как бы разделяет их на три разряда по степени почитаемости: «более всего» почитают Табити, «затем» — Папай и Апи, а «после них» — Гойтосира, Аргимпасу, Герак-

ла, и Арсп [272, с. 119—123; 217, с. 118—120].

Само число семь и высшей степени характерно для изображений в искусстве и мифологии эпохи «мирового дерева» *, замкнутого организованного пространства, противостоящего хаосу, которое имело семь основных координат: верх, центр, низ, север, восток, юг, запад [332, с. 94—95]. Таким образом, для всего пантеона в целом вполне возможна схема [272, с. 120—122], сочетающая вертикальную трехчленную схему (верхний, средний и нижний миры) с четырехчленной горизонтальной (четыре стороны света). Однако распределение семи божеств относительно этих схем остается неясным, во всяком случае деление богов на три «разряда» у Геродота не совпадает с трехчленной вертикальной схемой (Папай и Апи оказываются в среднем мире). Можно, конечно, ввести между ними средний член из божеств третьего «разряда» и получить искомую триаду [272, с. 120, 61—62], характерную для индоиранских религий. Но, во-первых, не ясно, какое из божеств скифского пантеона отождествлялось со средней зоной (Арсп?). Во-вторых, вне схемы остается Табити-Гестия. Выделение ее в особый, высший «разряд» вообще спорно. Скорее, это некое противопоставление внутри верховной триады богов, которая выступает единой.

Что касается отражения в скифском пантеоне социальной структуры общества, то имеющиеся у нас скудные данные не позволяют соотнести скифские божества с трехчленной социальной схемой Дюмезиля. По-видимому, соотношения скифских богов с упомянутыми пространственными и социальными схе-

* «Мировое дерево» и его локальные варианты («деревянные миры», «шаманское дерево» и т. д.) — образ некоей универсальной концепции, которая в течение длительного времени определяла модель мира человеческих коллективов Старого и Нового Света» [331, с. 9].

мами было более сложным и в рассказе Геродота не отражено.

Во всяком случае, можно считать установленным, что перечень богов в рассказе Геродота не произвольный, а исходит из каких-то практических порм. Характерно само вступление: «Скифы почитают...» И дальше идет описание жертвоприношений скифским богам (Herod., IV, 60—63). Скорее всего, Геродот перечисляет порядок почитания божеств в общественных ритуалах: при богослужениях, договорах, клятвах и т. д., т. е. это был какой-то литургический текст. Источники подобного рода были скорее, чем сложные теологические схемы, доступны информаторам Геродота. В литургических текстах порядок почитания богов не всегда совпадает с официальной их иерархией. Так, например, в присяге херсонесцев начала III в. до н. э. говорится: «Клянись Зевсом, Землей, Солнцем, Девой, богами и божиями олимпийскими и героями...» (IPE, I², № 401). В. В. Латышев склонен был усматривать в почитании Земли и Солнца, не характерном для греческой религии, влияние соседних скифов (187, с. 158—159). Однако, на наш взгляд, это объясняется спецификой источника, в котором были обязательными архаические сакральные формулы с упоминанием Земли и Солнца [327, с. 95]. Аналогичный скифскому порядку упоминания божеств засвидетельствован в древнекритских клятвенных формулах: вначале Гестия, затем Зевс и Гера, далее Аполлон и Афина [294, с. 52]. Порядок перечисления божеств почти совпадает со скифским (лишь вместо Геп — Гера, но тоже как супруга Зевса, а вместо Афродиты Урании — близкое ей божество Афина). Уже упоминалось почитание богов Киром Младшим: вначале он почитает Гестию, затем Зевса и прочих богов (Киропедия, I, 6, 1), хотя возможен и иной характер почитания божеств (см. ниже). В Афинах перед подготовкой земли под

посев приносили жертвы Земле, Зевсу, Гестии [60, с. 29]. В приведенных перечнях на первом месте стоят божества Небо или Огонь, Земля, т. е. триада наиболее сакрализованных природных стихий индоевропейских религий.

Можно ли извлечь какую-то информацию из краткого перечня богов у Геродота, кроме упомянутых трех разрядов?

Наиболее перспективной представляется попытка структурного (иерархического) описания скифской религиозной системы по образцу, предложенному В. В. Ивановым и В. Н. Топоровым для описания древней славянской религиозной системы конца I тыс. н. э. [139]. Применение этой схемы вполне правомерно, так как, во-первых, в основу описания положено выделение самых общих элементов, мотивов и сюжетов, присущих любой религиозной системе*, во-вторых, обе религии индоевропейские и принадлежали народам, находившимся на стадии раннего государства.

Скифский пантеон из семи богов по своим основным признакам может быть сопоставлен с высшим, I уровнем восточнославянской религиозной системы (RS), который был организован по принципу общегосударственного пантеона. Он состоял также из семи богов и характеризовался наиболее обобщенным типом представленных в нем общественных функций — военной, хозяйственной, природной, юридической, предвещательной — и связью со всем коллективом в целом, т. е. наибольшей официальностью [139, с. 12—20]. Элементы

* В основу выделения уровней положены следующие признаки: степень абстрагированности функций или элементов уровней; характер связи с коллективом или его частями; степень индивидуализированности воплощений элементов данного уровня; особенности временных характеристик элементов уровней; связь с определенными направлениями текстов; степень актуальности для человека [139, с. 183].

этого уровня обязательно выступают в качестве личностей, снабженных индивидуальными именами, это — божества как таковые [139, с. 185—186].

В пределах скифского пантеона, так же как и I уровня, можно отметить, определенную иерархию (упоминавшиеся три «разряда» божеств). Если выделить Гестии в особый первый «разряд» и спорно (см. ниже), то третий «разряд» отделяется довольно четко. Это более «молодые» божества, более индивидуализированные и антропоморфизированные (особенно Геракл и Афродита).

Характерно конечное положение Ареса в этой системе. Оно объясняется, очевидно, тесной связью его с божеством более низкого иерархического уровня («аремия» — покровителями отдельных племен), не вошедшими в официальный пантеон. В восточнославянской RS это уровень II. Божества этого уровня характеризуются большей специализированностью и связаны преимущественно с менее официальными формами жизни коллектива (с замкнутыми микроколлективами), что обеспечивало им большую живучесть и устойчивость во времени. По этой же причине их ритуал известен с гораздо большим числом конкретных подробностей. Божества этого уровня менее антропоморфны (ср.: акинак как символ Ареса) и могли входить в официальный пантеон в том случае, если они приобретали дополнительную функцию, относящуюся ко всему коллективу в целом. В этом смысле положение скифского Ареса близко положению Яровита прибалтийских славян, который благодаря присоединению военной функции к более общей — природно-хозяйственной — занял промежуточное положение между богами этих двух функций [139, с. 186—188].

Из этого же уровня вышла, очевидно, и Табита-Гестия, которая получала важные социальные функции (хозяйственные и юридические), но сохранила тесную связь с природной стихией (ог-

нем) и с «гестиями» семейно-родовых коллективов. Отсюда ее передовое положение (как богиня огня) среди богов, которое легко могло, судя по аналогиям, переходить в конечное *, а также малая антропоморфность и значительная устойчивость культа.

Следующий уровень скифской религиозной системы, известный нам, — это персонажи эпико-мифологических преданий (соответственно уровень IV RS) [139, с. 189—190]: мифологические существа чудесной природы (Змедева, дочь Борисфена, «рожденная землей дева», Таргитай и его сыновья и другие персонажи генеалогической легенды), исторические мифологизированные герои (Анахарсис, герои войны против Дария). Актуальность и связь этих персонажей с коллективом проявляется лишь применительно к конкретным историческим ситуациям, например в связи с происхождением скифов и различных установлений в социальной и религиозной сферах. Все элементы этого уровня антропоморфны. Например, все авторы подробно описывают облик Змедевы, а образы героев-первопредков — изблюбленные персонажи изобразительного искусства.

К сожалению, мы не располагаем сведениями об элементах, олицетворявших различные морально-этические ценности, столь важные для сравнения с другими индоевропейскими системами (III уровень) [139, с. 188—189]. В индоиранских религиях подобные абстрактные понятия (Прavedность, Благой Мысль и т. д. в Авесте; «Космический жар», «космический и моральный порядок» в Ригведе) относились к числу существенных элементов религиозной системы [112, с. 339, 349]. Некоторые из этих понятий относились ко времени индоиранской общности [170, с. 81—83].

* Ср. также конечное положение скифского Ареса с главенствующим положением аналогичного ему божества Ареса во франкском пантеоне (Herod., V, 7).

Какое божество можно считать главой скифского пантеона? На этот счет у нас нет определенных сведений. Во всяком случае, вряд ли таким божеством могла быть Гестия, вопреки распространению мнению [9, с. 449; 272, с. 119 и сл.; 217 с. 120]. Она не была «царицей богов» и с ней не связывалась идея верховного суверенитета, а именно эти элементы являлись главными в понятии «верховного божества»*. Уже в период индоевропейской общности идея верховного суверенитета воплощалась в мужском божестве — Митре. Позднее в иранском мире это Митра, а в ведическом Митра-Варуна, оттесненные затем Индрой. Не стояли во главе пантеона ни иранская Анахита, ни могущественные женские божества Переднего Востока типа Иштар, Инциль и т. д.

Скорее всего, в скифском пантеоне времен Геродота, как и во многих политеистических пантеонах древности, не было строго определенного верховного божества, вернее, во главе стояла триада древних божеств, олицетворявших три священные стихии (Табити — Папай — Апи), имевших высший моральный авторитет и космогонические функции. Что касается функции верховного суверенитета, то она, скорее всего, воплощалась в двух образах: Зевса-Папая и Гестии-Табити, представлявших ее различные аспекты (магический — Табити и административный — Папай). По справедливому заключению В. И. Абалева [9, с. 499], в скифском пантеоне «старый матриархальный мир как бы вступил в компромисс с новой патриархаль-

ной идеологией», что, конечно, не обязательно свидетельствовало о высокой роли женщин в общественной жизни.

Социальное оформление культа. Наличие у скифов, подобно иным индоиранским народам, обособленного жречества можно считать установленным фактором [438; 378, с. 113; 97; 309, с. 168—179; 321, с. 17; 272, с. 145—161]. Разногласия возникают в вопросе о степени социальной обособленности скифского жречества и о высоте его социальных позиций. Э. А. Грантовский [97] и Д. С. Равский [272] считают возможным сравнивать скифских жрецов с сословно-кастовыми группами древних иранцев и индийцев. И. Дюмезиль [409, р. 445—446; 119, с. 153—154] решительно возражает против сословности скифского жречества и его связи с общественным культом, сравнивая скифских предсказателей с вещунами и ворожеями индоевропейцев Севера и Востока Европы языческих времен. Большинство же исследователей приходит к выводу о высоком социальном положении скифского жречества, составлявшего четко выражающую прослойку или сословную корпорацию. К такому выводу приводят анализ данных письменных источников.

Основные источники для суждения о скифском жречестве — сообщения Псевдо-Гиппократа («О воздухе, водах...», 29—30) и Геродота (I, 105; IV, 67—69). Геродот упоминает о наличии у скифов «многочисленных предсказателей», а также энареев-андрогинов (Herod., I, 105; IV, 67). Нет сомнения, что это те же анареи, евпухи, эанаты и могущественные люди, о которых пишет Псевдо-Гиппократ. Возможно, оба автора пользовались одним и тем же источником, а именно Гекатеем [127, с. 34].

Энареи были лишь одной из категорий предсказателей, тесно связанной с культом Афродиты-Аргимпасы. Геродот явно противопоставляет способ гадания «предсказателей» (на прутьях), унасле-

* Следует отметить, что для определения этого понятия не существует четких критериев. Выделение верховного божества в политеистических пантеонах не всегда возможно. Чаще всего таковым объявляется божество главствующего племени, городской общины и т. д. (ср. с попытками установления верховенства Мардука в Вавилоне и Ашшура в Ассирии, Ахура-Мазды в Иране). Роль главы пантеона могла переходить со временем от одного божества к другому.

дованный ими от предков, и способ гадания андрогинов-энареев на липовой коре *. На это противопоставление ясно указывает употребление в тексте частиц *μεν* — *δε* (Herod., IV, 67). И далее Геродот везде предпочитает безликое «предсказатели», но не «энареи». Возможно, они считались наиболее могущественными и опасными, подобно «превращенным» шаманам народов Севера, в потому более других привлекали внимание античных исследователей. Энареи, судя по Геродоту, возводили свою родословную к анатиным родам — участникам персидоэазиатского похода. Вполне возможно, что первоначально они, аналогично персидским магам, были жрецами одного из племен или родов [123, с. 48; 272, с. 157], однако имя их вряд ли происходит от названия племени. Скорее это прозвище, связанное с их андрогиностью — «не мужчины», «не люди» [438, S. 131; 127, с. 34, примеч. 2; 5, с. 163]. Нет оснований также полагать, что энареи во всяком случае во времена Геродота и Псевдо-Гиппократ, были общескифским явлением — они могли быть жрецами одного из племен или племенного союза. Родословная энареев и их близость к царскому дому позволяет предполагать их принадлежность к племени скифов-царских.

Обычаи энареев довольно близки шаманским. Это, прежде всего, представление об избраннычестве — почувствовав себя бессильными в половом отношении, скифы решают, что в чем-то провинились перед божеством и посвящают себя служению ему; превращение пола — женская одежда, «женский» язык и образ жизни энареев; представление о них как о «страдальцах» за грехи предков; наличие экстатических элементов в ритуале (богослужение Анахарсиса); последственность дара.

Следует специально подчеркнуть, что трагизм энареев связан с полной переменной образа жизни, всех привычек и психики. Такое «превращение пола», широко известное у подавляющего большинства народов Севера, связано именно с шаманством [370, с. 157—159]. Институт «превращенных мужчин» в сочетании с трагизмом был также широко распространен в прошлом у народов Средней Азии [326, с. 324—325]. Превращение пола и есть, очевидно, та «женская болезнь», о которой упоминают античные авторы. Так, Псевдо-Гиппократ (29—30) ясно указывает, что причина болезни энареев — верховная езда, а главный ее признак — половое бессилие. «...Эти болезни есть и у скифов, и они более всех похожи на свилюхов». Климент Александрийский говорит об Анахарсисе как об «учителе женской болезни для прочих скифов», который «сам сделался женоподобным в Элладе» [188, 1948, № 2, с. 280].

Для нас существенно указание на связь энареев с культом женского божества Афродиты (Herod., I, 105) или Матери богов, аа приверженность к которому погиб Анахарсис. Климент Александрийский приписывает Анахарсису попытки введения мистерий Песинунтской богини — одной из форм Кибелы. Вполне правомерно предположение о связи энареев с двуполоыми оргиастическими культами шаманского типа [98, с. 304—305]. Ночное богослужение Анахарсиса, совершавшееся в уединенной лесной местности и сопровождавшееся аккомпанементом тимпанов, причем одежда его была украшена изображениями богини (Herod., IV, 76), напоминает, как справедливо замечает М. И. Артамонов [31, с. 85], шаманские камлания.

Положение могущественных энареев можно, очевидно, сравнить с положением «прорицателей» при ставках татаро-монгольских ханов, обслуживавших, в частности, культ предков знатных родов.

* В. Ф. Миллер сравнивал этот способ «женских» гаданий с холстом у осетян [233, с. 232].

«Ибо у бедных их нет, за исключением принадлежащих к роду Чингиса» [257, с. 130].

Кроме энареев, у скифов были и другие категории «предсказателей», функции которых в сообщении Геродота не ограничены четко от функций энареев. Функции эти сводились к следующему: 1) гадание о воле богов и изречение пророчеств, за которые им иногда приходилось расплачиваться жизнью как «лжепророкам». Скорее всего, это были волшвы и метеорологические предсказания, и толпы прорицателей сопровождали войско в походе, подобно персидским магам и монгольским шаманам. Не исключена роль специальных служителей культа в сложном ритуале жертвоприношений Арю. Военная магия и принесение жертв божествам войны являются одной из важнейших функций жрецов в зарождающихся государствах [324, с. 124—125];

2) участие в судебных разбирательствах [309, с. 172—174], в частности, отыскание злоумышленников, виновных в болезни царя (Herod., IV, 67—69). Именно поэтому их «почитают, каждый боясь за себя» (Псевдо-Гиппократ, 30). Эта функция — еще один довод в пользу мнения о корпоративности скифских жрецов, так как карательные функции превращают их организацию в своего рода тайный союз [325, с. 127];

3) грандиозные картины царских похорон и поминок, сооружение и охрана гробниц также предполагают существование специальной категории служителей культа, ведавших этими обрядами. Им могло быть и целое племя — герры, в земле которых находились царские гробницы (ср. с сообщением Страбона о магах, как охранителях гробниц Кира) (География, XV, 3, 7);

4) на основании анализа легенд о происхождении скифов можно сделать вывод, что в компетенцию жречества входило и идеологическое обоснование политического и социального строя Ски-

фии — обработка общескифского священного предания путем соединения народных легенд с теософскими концепциями;

5) соображения общего характера позволяют предполагать энахарские функции предсказателей, так как эти функции были основными у всех ранних жрецов [175, с. 48].

Ритуал частных и общественных жертвоприношений во времена Геродота был несложен. Жертвующий* сам удушает жертвенное животное, одновременно вызывая к соответствующему божеству, затем мясо варят в котлах и бросают на землю часть жертвенного мяса, посвящаемого божеству (Herod., IV, 60). Без участия жрецов ночное богослужение в честь Матери Богов совершал Анахарсис. В сцене пришествия жертвоприношения на сахиновской золотой пластине (см. ниже) все участники этого действия одеты в обычные скифские костюмы, в том числе жертвователи, несущий барана.

Животных на всех празднествах скифы приносили в жертву бескровным способом — удушением. Так же поступали и с людьми, погребавшимися в одной могиле с царем (Herod., IV, 71). Этот способ жертвоприношения отличался от вранского — умерщвления ударом по голове [197, с. 126—127], но ближе к индийскому. Иным был способ жертвоприношения в культе Арся, где плечеников закалывали. С ножом в руке изображен и жертвователь на сахиновской пластине. Возможно, Геродоту не были известны все способы жертвоприношений у скифов.

Таким образом, имеющиеся в нашем распоряжении данные свидетельствуют, что у скифов служители культа по своим функциям приближались к профессиональному жречеству, тесно связан-

* Именно так переводится этот термин Геродота (ἡ θύω). Перевод Г. А. Стравановского — «кроц» — вряд ли убедителен.

ному с общественным культом. Об этом свидетельствуют значительное развитие племенных культов (см. культ Арей) и военной магии; участие жрецов в судебных разбирательствах; почитание пантеона из семи верховных божеств*. Создание общескифского священного предания и пантеона были не только следствием, но и одним из средств политической интеграции в период становления государства. Жречество представляло достаточно четко выраженную прослойку общества, неоднородную по структуре.

Объединения жречества в масштабах всей Скифии, во всяком случае во времена Геродота, не существовало. Религиозная нетерпимость скифов, о которой сообщает Геродот (IV, 76), может свидетельствовать о процессе становления единой религиозной системы. Функции верховных жрецов исполняли цари, соединившие в своих руках, подобно всем древнеиракским правителям, власть военную и религиозную [472, p. 251]. В особе царя воплощалось благополучие всей страны, что выражалось в культе священного царского очага, верховным жрецом которого, очевидно, были сами цари. Они же были хранителями важнейших национальных реликвий и совершали в их честь жертвоприношения во время новогоднего праздника.

Царь — высший авторитет в религиозных делах, в том числе касающихся иноземных религий (убийство Анахарсиса царем Савлием). Во времена Геродота были обычными столкновения между царями и жречеством, терявшим свое бывшее могущество [272, с. 160]. Можно также предполагать и разглашения между отдельными корпорациями наиболее могущественных жрецов —

призванные для установления истины в ордалиях, они могли пользоваться этим для устранения конкурентов (Herod., IV, 68). Об ослаблении позиции жречества как хранителей старых консервативных традиций свидетельствует и большое количество эллинизованных изображений богов в IV в. до н. э.

Наряду с царем видную роль в культе играла племенная знать. Номаρχи руководили ежегодными празднествами, на которых чествовали вином отличившихся воинов (Herod., IV, 66). Эти организации напоминают военные (мужские) союзы, аналогичные ирским нхасам [4, с. 58—60] и «сельским воинствам» у грузин с их обрядами «почитания героев чапана» [39, с. 70—71].

Погребения скифских жрецов не прослеживаются археологически. Причины могут быть различными: захоронение жрецов на особых кладбищах или в уединенных труднодоступных местах, как это практиковалось у народов Сибири по отношению к шаманам [27; 421]; жреческие погребения совершались по особому обряду, более архаическому, например по обряду трупосожжения. Может быть, намеком на этот обычай может служить рассказ Геродота о казни прорицателей, сжигавшихся заживо (Herod., IV, 69). О существовании в архаическое время различных обрядов погребения может косвенно свидетельствовать полное отсутствие детских погребений этого времени; жреческие погребения совершались по общему обряду, а предметы культа хранились отдельно (ср. находки культовых предметов, в том числе наверший с изображением божеств, в насыпи Александровского и Марьяновского курганов). Однако малочисленность подобных погребений не позволяет сделать определенных выводов, поскольку необходимо детальное исследование инвентаря и обряда всех погребений. При исследовании «ко-

* Критерия для выделения взяты по С. А. Токареву [325, с. 124—125] и Л. Я. Штернбергу [370, с. 168].

Глава III

ФОРМЫ СКИФСКОЙ РЕЛИГИИ

кретных форм скифской религии придерживаемся классификации С. А. Токарева [324, с. 32 и сл.], основу которой составляет социальная сторона религии, т. е. религиозные представления различаются в зависимости от их социального содержания.

Погребальный культ представляет собой совокупность религиозно-магических обрядов и представлений, связанных с погребениями умерших и с самими умершими [325, с. 158]. Более широким понятием по сравнению с погребальным культом является погребальный обряд, который можно определить как религиозно-бытовой цикл обрядов и обычаев, включающий, кроме религиозных действий, ряд бытовых обычаев, отражающих нормы поведения по отношению к умершему [116, с. 6]. Поскольку исследование погребального культа невозможно без детального изучения погребального обряда, в рамках данной работы он не может быть описан полностью. Мы ограничиваемся лишь анализом некоторых моментов обрядовой стороны погребальной церемонии, известной по описанию Геродота.

Погребальный культ у скифов относился к числу семейно-родовых. Согласно данным погребального обряда, у скифов с IV в. до н. э. преобладал семейный характер захоронений — в одной могиле или под одной насыпью [146, с. 168, 171]. Именно семейным или семейно-родственным группам соответствуют мелкие курганные грунлы, выделяющиеся в обширных курганных могильниках. Последние же, скорее всего, являются родовыми кладбищами [150, с. 91; 303, с. 61, 106]. Умершего скифа, как простого, так и знатного, в течение 40 дней возили по «друзьям» (Herod., IV, 53), под которыми, скорее всего, следует подразумевать сородичей, членов кочевой общины, основанной на принципах родства [120, с. 78—79], так называемой патрипии [167, с. 109—110].

Остается неясным, участвовала ли в погребальной церемонии вся община или только ближайшие родственники, члены семейно-родственной группы. Погребения царей превращались в события общескифского значения — погребальный corteж проходил через территории всех подвластных племен, которые должны были принимать процессию и выделять представителей для участия в погребальной церемонии (Herod., IV, 71).

Обрядовая сторона погребальной церемонии скифов известна нам благодаря Геродоту, сведения которого существенно дополняют археологические материалы. Привлекая данные индоевропейской, и в особенности индоиранской, мифологии, этнографические параллели, можно в общих чертах реконструировать ряд элементов скифского погребального культа. Это представления о посмертном существовании умершего, о его взаимоотношениях с живыми и влиянии на земную жизнь сородичей, а также ряд магических действий, направленных на ограждение умерших от злых сил, на нейтрализацию влияния «опасных» покойников и так далее. Наиболее тесно погребальный культ был связан с аграрной магией и с культом предков.

Представления и обряды, связанные с умершими, у скифов были следующими. Умерший претерпевает ряд метаморфоз. В течение первых сорока дней после смерти покойник представлялся как бы живым. Во время прощания «с друзьями» совершались ритуальные оплакивание и «кормление» покойника (Herod., IV, 71, 73). Сорок дней путешествия умершего возможны лишь при бальзамировании покойника или в зимнее время. Вряд ли бальзамирование было доступно рядовым скифам, поэтому 40 дней можно рассматривать просто как срок, по истечении которого кончалось последнее общение с умершим.

Очень интересно сообщение Геродота об обрядах, совершавшихся через год после смерти скифского царя (в литературе за ними утвердилось не совсем точное определение — «поминок»). Умерщляли 50 лучших слуг-юношей из числа свободных скифов и 50 самых красивых кошей, делали из них чучела и ставляли вокруг кургана, укрепив каждого коша на двух колях и двух половинках колес (Herod., IV, 72). Этот обряд перекликается с обычаям объезда могилы умершего, известным, например, тюркоязычным народам Саяно-Алтая, как древним, так и современным. Иордан сообщает о скатках всадников вокруг шатра с телом Атиллы [153, с. 117—118]. У современных народов Саяно-Алтая родственники объезжали могилу по холу солнца сразу же после погребения или через год. Этот обряд означал окончательное переселение души умершего после годичного пребывания его в кургане в потусторонний мир [116, с. 66—67, 153—155]. Именно для путешествия в загробный мир и предназначался, очевидно, эскорт из 50 всадников, «посылаемый» царю через год после смерти. Путешествие в мир предков понималось как вознесение вверх, к солнцу, как соединение с богами «солнечной» сущности умершего [389, р. 59]. Роль огля в этом вознесении была минимальной и к IV в. до н. э. этот обряд в стеной Скифии практически исчезает, а в лесостепи сохраняется в виде пережитков.

По индоиранским источникам хорошо известна роль коня как перевозчика душ умерших в царство предков (Ригведа, X, 56) [473, р. 809; 119, с. 43—44]. Тело же умершего оставалось навечно «жить» в кургане, где погребальный камерам с IV в. до н. э. придавался вид кочевнической кибитки. Такое «раздельное» представление о посмертной судьбе умершего — жизнь на небе, и в могиле — характерно для мышления многих народов. У скифов, судя по все-

му, особое значение придавалось пребыванию умерших в кургане, которые служили объектами почитания и культе предков.

О вере в посмертное существование умерших косвенно свидетельствует и большая забота о них, что выразилось в сложных погребальных сооружениях, обилии вещей в могилах, богато украшенных одеждах знати. Об этом же свидетельствуют и обычаи балзамирования трупов царей — стремление сохранить телесную оболочку для последующей «вечной» жизни.

В пантеоне скифских божеств, известных нам благодаря Геродоту, отсутствовали специальные божества смерти и загробного мира, что может косвенно свидетельствовать об отсутствии в скифской религии сильной классовой основы. Ничего не известно и о существовании идеи посмертного воздаяния. Довольно выразительно отражены в скифском погребальном культе представления о смерти как воскрешения к новой жизни, о возрождающей роли жертвы. Это, прежде всего, конские жертвоприношения*, а также многочисленные сцены терзания и борьбы на предметах погребального инвентаря [254; 273, с. 124—128], сцены мистического приобщения героя богине. Одна из наиболее привлекательных сторон мистерий — учение о переселении душ в живые существа и о таинственном общении мертвых с живыми — должна быть близка скифским представлениям, в частности связанным с культом героев. Почитание умерших, обитающих в глубоких катакомбах, подобно хтоническим божествам, могло иметь какие-то точки соприкосновения с учением мистов.

Представления скифов о загробном мире неизвестны. Восстановить некоторые из них можно на основании анало-

гичных верований других индоиранских народов. Особенно цепные данные, ввиду большого сходства погребальных обрядов скифов и осетин, имеются в парском эпосе [233, с. 204; 401]. В обоих случаях можно отметить представления о трех загробных мирах, куда души умерших уносят кони. Сосуществовали и переплетались представления о нижнем мире мертвых и верхнем, где обитают боги и души предков, героизированных умерших, во главе с первым умершим, первым человеком и культурным героем. Это ведический Яма (Ригведа, X, 14, 2), авестийский Йима, осетинский Сослан, восходящий к древнейшим пластам индоиранской мифологии.

В скифской мифологии это мог быть Колаксай или аналогичный ему образ, послуживший прообразом в сценах «приобщения богине».

Культе предков — понятие очень широкое. Следует различать материнскородовой культ семейных святынь и хранителей, не связанный с почитанием реальных родоначальниц [323, 360], и культ семейно-родовых предков, характерный для патриархального рода. Суть этого культа — в поклонении умершим прародителям и сородичам, в совершении умиротворяющих обрядов для обеспечения их покровительства. С идеологической точки зрения образ почитаемого предка складается в основном из трех представлений: о душе умершего, тотемическом прародителе и семейно-родовом покровителе [324, с. 266—274]. Поэтому он обнаруживает наиболее тесную связь с погребальным культом и культурами плодородия, в особенности аграрными мистериями. Почва для возникновения культа патриархальных предков не столько психологическая (страх перед умершим), сколько социальная — отражение деспотической роли главы рода, семьи, его социального превосходства [23, с. 38; 324, с. 276; 360, с. 20]. Культ предков более характерен для оседлых земледельческих обществ с их

* Обряд парских похорон у скифов в ряде деталей совпадает с древнеиндийским обрядом ашвамедха [179, с. 73—74].

стабилизированными социальными структурами, чем для кочевых, естественный демократизм которых не согласуется с жесткими стандартами поведения, диктуемыми нормами этого культа [360]. Развитию этого культа у кочевников препятствовал и смешанный азиатский состав кочевых общин.

О существовании у скифов различных форм почитания умерших есть следующие свидетельства. Царь Иданифис советует Дарию: «Если бы вам крайне необходимо было ускорить сражение, то вот: есть у нас гробницы предков; разрушите их, попробуйте разрушить, тогда узнаете, станем ли мы с вами сражаться из-за этих гробниц или нет» (Herod., IV, 127). Такого же рода и свидетельство Плутарха: «Скифы гордятся своими могилами» [189, с. 289]. Амазонки заявляют скифским юношам: «Мы в ужасе от мысли, что нам придется жить в этой стране: ведь ради нас вы лишились ваших отцов, и мы причинили великое зло вашей стране» (Herod., IV, 115). Косвенным свидетельством могут служить представления погребального культа о душе умершего, которая продолжает жить какое-то время после смерти (обычай «кормления» умерших до похорон), и о курганах как жилищах умерших. В новелле Лукиана «Токсарис, или дружба» рассказывается о скифском обычае приношения умершим («хорошим людям») жертв, как богам. «Не худо было бы, если бы и покойники были к вам благосклонны» [188, 1948, № 1, с. 305].

Почитание скифских «отцов» можно, очевидно, сравнить с культом отцов в ведическом обществе. Это — не чествование личных предков, а культ умерших мужчин племени, бывших защитников и богатырей [231, с. 9—10]. Масштабы этого явления остаются, однако, неясными — идет ли речь о почитании родовых могил или могил предков всего этноса. Первое наиболее вероятно, если учесть пестроту племенного состава ко-

чевых обществ. Большой процент ограбленных мужских погребений свидетельствует, что разрушение могил с целью лишить племя «защитников» было обычным явлением.

У нас нет данных об анимистическом почитании природы у скифов, которое тесно смыкалось с почитанием душ умерших предков (представления о перевоплощении душ), как это было у других индоиранских народов. В Авесте упоминаются почитание Фравашей — духов всех видов растений, животных и людей, в том числе богатырей и вождей. Фравашы — источник всего, что существует, они творят будущее рождения (Яшт, XII; Ясна XXVI). Основная их функция — защита. Они все время сражаются с дэвами за свою родную землю, за свой родной дом. «...Они подобны доблестному воину, который, перепоясанный, обороняет свое нажитое имущество» (Яшт, XIII, 45, 67—68).

Для скифского общества не характерны явления, свойственные высшей стадии культа предков: повышенное чувство пиетета по отношению к умершим родственникам, а также высокая роль уз родства и старших возрастных групп. В обычае были распри между соплеменниками, причем победившие хранили у себя дома чаши, изготовленные из черепов побежденных, наравне с чашами из черепов ненавистнейших врагов, побежденных в бою. Это — отголосок характерного для культа предков «культа черепов», но без того почтения, которое засвидетельствовано, например, для исседонов (Herod., IV, 26, 65).

О распаде родовых связей свидетельствует и широкое распространение обряда побратимства. Об отношении к старцам нет надежных данных, но, если судить по обычаям нартов, в обществе с ярко выраженным военным укладом почтения к возрасту не существовало. Нарты осыпают насмешками состарив-

негося Урымага и даже хотят его убить [119, с. 99]. В Авесте (Видедад, III) сохранились свидетельства об умерщвлении человека, достигшего какого-то определенного возраста «чье семя иссохло». Скорее всего, речь идет о ритуальном умерщвлении старцев, широко практиковавшемся у многих древних народов [75, с. 42 и сл.]. Подобные обычаи существовали, например, у сакского племени массагетов, а также у индийского племени надеев (Herod., I, 216; III, 169—170). Ритуальное умерщвление людей при первых признаках старости или пожилых должно было поддерживать благополучие общины: во-первых, жертвы были посланцами к предкам; во-вторых, община избавлялась от немощных и больных людей [75, с. 70—71].

Захоронения людей в возрасте 50—60 лет нередки в скифских курганах. Они составляют 35—40 % общего числа погребений, поддающихся антропологическому определению*.

Погребения старше 60-ти лет встречаются очень редко, причем в основном это захоронения мужчин, припадавшие на верхушку воинского сословия.

Кульст героев в скифском обществе имел гораздо большее общественное значение, чем культ предков. Несмотря на взаимосвязь культ героев имеет принципиальное отличие, так как герой не обязательно связан кровным родством с почитающим его родом или племенем. Поэтому почитание героев характерно для кочевых групп населения с их смешанным этническим составом, причем для ариаты в большей степени, чем для простого народа, которому более присуще анимистическое почитание умерших как духов, способных управлять природными стихиями [103, с. 83].

В понятие культ героев входит почти

такое как генеалогических героев, исторических полумифических личностей, так и реальных предков отдельных родов, наиболее могущественных или прославившихся военной доблестью. Именно о таком культе у древних германцев свидетельствуют раннехристианские писатели: «считают некоторых умерших для себя священными» [325, с. 194].

Яркой иллюстрацией к скифскому культу героев может служить диалог Токсариса и Мнесипра в новелле Лукиана. Здесь герои называются «лучшими людьми». Им посвящен специальный храм, причем в качестве героев могли почитаться не только скифы, но и чужеземцы, например Орест и Пиллад. Они не были близнецами, по сути их культа — парность и взаимовыручка — вполне соответствует близнецным божествам типа греческих Диоскуров, постоянный эпитет которых — «помогающие» [370, с. 75; 374, с. 134—136].

Кульст богов-близнецов для иранского мира характерен менее, чем для других индоевропейских народов [468, с. 267]. Однако в мифологии сказания о близнецах представлены достаточно ярко. В Авесте это два главных духа-антагониста: Ахура-Мазда и Антра-Майнью, у нартов — старейшие герои Урымаг и Хамыц, Ахсар и Ахсартаг и др.

Думается, что изображения так называемых побратимов — двух скифов, пьющих из одного ритона, — могли быть изображениями близнецов или парных божеств-героев. Они найдены в Куль-Обе и в Солохе (ДБК, табл. XXXII, 10; ОАК, 1913, с. 44, рис. 57), в Бердянском кургане, на сахновской пластине они включены в многофигурную композицию пиршества, а на пластине из Карагодеуашки изображены пирующими с богиней. Эти персонажи можно сравнить с индийскими Ашвинами или греческими Диоскурами. Почитание Диоскуров засвидетельствовано и в Северном Причерноморье в III—II вв. до н. э. [374].

* Использованы данные палеоантропологических материалов из могильников у сел Владимировка [174, табл. 2, с. 168—169], Широкое и Любимовка (антропологические определения выполнены С. И. Кривц).

Герои у скифов были первостепенным объектом культа. Им ставили каменные изваяния задолго до появления антропоморфных изображений богов. Почти все изваяния VI—V вв. до н. э. имеют свои постоянными атрибутами оружие как символ военной власти, ритон как символ сакральной власти (не всегда) и фалл как символ божественного родоначальника (на ранних изваяниях). Это законченный образ героя — защитника, прародителя и подателя плодородия. Функция защиты была, очевидно, основной — оружие наиболее устойчивый атрибут.

Скифские погребения, связь которых с каменными изваяниями установлена, исключительно мужские. Возраст не играл решающей роли. Изваяния встречаются как в погребениях очень пожилых людей (Новонасильевка, курган 9) [485], так и молодых воинов (Красный Подол, курган 2, погребение 1) [480]. Женские изваяния неизвестны, за исключением уникального рельефа IV в. до н. э. из Трехбратнего кургана, посвященного, очевидно, знатной эллинизированной скифянке. Идея героизации здесь выражена предельно ярко.

Спорным остается вопрос, все ли изваяния были объектами почитания. Если находку изваяния во входной яме кургана у с. Красный Подол можно объяснить действиями грабителей, то в ряде случаев изваяния найдены в насыпи кургана (Новонасильевка, курган 2 Христофоровской группы [485]. В кургане Двугорбая Могила изваяние лежало на древнем горизонте под крепидой у западной полы кургана, где обычно расположен проход к могилам. Рядом были совершены в неглубоких ямах погребения четырех людей, явно припрятанных в жертву при совершении центрального погребения [482].

Аналогию находим в нартексном эпосе: Сырдона ставят у ног погребенного Сослана, его прага, вместо надгробного памятника [119, с. 106], т. е. антропоморф-

ные изваяния могли изображать «слуг» умершего (ср.: 50 слуг-исадников на могиле царя), иногда врагов.

Иной характер, несомненно, имели изваяния с тщательно передаваемыми военными и магическими атрибутами, а также с генеталиями, свидетельствующие о героизации отдельных умерших, в которых воплощалась идея рождения и защиты.

Культовый характер, генетически и морфологически близкий системе тайных союзов, являлся идеологическим обоснованием новой, деспотической власти вождя-царя [324, с. 336]. Он имел формальное сходство с культом героев. Этот культ достигает расцвета в раннеклассовых обществах. Скифскому обществу были присущи все основные формы сакрализации власти вождя, выделенные С. А. Токаревым [324, с. 337—338]: а) сверхъестественная санкция его авторитета, опирающегося на магическую силу или поддержку могущественного духа (ср. овладение фарном Коласаем);

б) почитание умерших вождя, превращающихся в опасных и сильных духов. Картина пышных похорон и поминок скифских царей свидетельствует о вере в их могущество, продолжающееся и после смерти. Об этом же свидетельствует, возможно, и обычай захоронения в удаленной и труднодоступной местности Герры (ср. с обычаям захоронения шаманов в глухих, мало посещаемых местах у сибирских народов [42; 116, с. 82]. Вторая причина уединенности царских могил (она не исключает первую) — стремление охранить их от врагов;

в) выполнение вождями ритуальных и культовых функций. О сакральном характере царской власти свидетельствуют также клятвы «царскими гениями», считавшиеся особо священными. Мы не находим указаний на какие-либо ограничения и запреты, связанные с сакральным характером царской власти у

скифов. Культ вождей существовал не в ограниченной, а безусловной форме, что было отражением деспотического характера светской власти. Моральный авторитет царя был выше авторитета могущественных и уважаемых жрецов, которых он мог казнить за различные проступки как «лжепророков» (Herod., IV, 59).

Естественным результатом развития культа вождей в его «безусловной» форме была идея обожествления царей. Дискуссионным является вопрос об «общеправской основе» и «восточных влияниях» в скифских представлениях о божественности царской власти [272, с. 161—163; 309, с. 47, 237]. «Божественность», «богодачный характер царской власти» предполагается для периода индоевропейской общности [89, с. 60] и входит в понятие «культ вождей». Но одно дело — божественное происхождение царской власти и другое — сверхъестественный характер личности царя, уподобление его божеству, что находит законченное выражение в учреждении официального культа царей в антиквистическую эпоху [38].

Можно согласиться с мнением [169, с. 215], что в иранском мире идея обожествления царей возникла самостоятельно, так как никакое явление общественной жизни не может возникнуть без внутренних к тому предпосылок. По была ли эта традиция общеиранской? Обожествление царей несомненно для сасанидского Ирана, или даже для Парфянской эпохи [427, р. 246; 169, с. 215]. Однако тенденция к прижизненному возданию божеских почестей царям прослеживается уже при ранних Ахеменидах. Истоки прижизненного обожествления лежат в политическом строе (деспотическая монархия) и религиозной идеологии (создание монотеистической религии Ахура-Мазды). Восточное влияние здесь может быть лишь опосредствованным.

В Скифии элементы деспотизма в государственном строе прослеживаются уже в V в. до н. э. и усиливаются во времена Атея * [194; 95, с. 171; 309, с. 37, 243—244]. Скифская религия, однако, предполагает более тесные отношения между богами и человеком. Об этом свидетельствует сама система политеизма, без строго определенного верховного божества, непосредственное обращение к божеству при жертвоприношении, происхождение царей и людей вообще от богов **. Что касается дистанции между царями и подданными, то социальное расслоение было действительно значительным, а власть царя — деспотической, но ни в одном из античных источников нет намека на уподобление скифского царя божеству в глазах подданных или соседних народов. Могущественный Атей, если верить Плутарху, гордился тем, что не отличается от простого пастуха [189, с. 289].

Культ плодородия — явление универсальное. Он присущ всем народам на различных стадиях развития, вне зависимости от рода их деятельности и географических условий, так как в основе его лежит одна идея — обеспечение магическими средствами жизненных благ и воспроизводство рода. Элементы этого культа прослеживаются в различных формах религии: погребальном культе, культе предков, ярко выражены в свадебных обрядах, а также в обрядах,

* Аналогичные явления наблюдались, очевидно, и в Восторе, где царь Перисад, скончавшись в 338 г. до н. э., объявил себя богом (Strabo., VII, 4, 4). С ним же связана попытка установления единоличного правления, т. е. тиранического порядка, что привело к междоусобной войне его наследников (Diod., XX, 22—24).

** Происхождение от богов само по себе еще не может свидетельствовать об обожествлении царя. Все зависит от дистанции между богами и людьми. На божественное происхождение, в отличие от Идифирса, не претендовал ни один персидский или ассирийский царь, они были лишь избранными богов [414, р. 238—240].

связанных с различными явлениями общественной жизни. Древние объекты и ритуалы культа, включенные в качестве составных частей в религии классовых обществ, сохраняют известную автономию, поэтому правомерной представляется попытка выделить его в отдельную, универсальную форму религии первобытного общества [302, с. 262—264].

Культом плодородия имеют свои специфические черты в земледельческих и скотоводческих обществах: у земледельцев это преимущественно культ плодородия полей, а у скотоводов — животных.

Верования и обряды культа плодородия в скотоводческой среде до сих пор изучены недостаточно, что объясняется в первую очередь бедностью обрядовой стороны скотоводческого, в особенности кочевнического быта.

Античные авторы особо подчеркивали кочевой образ жизни скифов, связанный с ведением скотоводческого хозяйства. Однако скифское общество в целом нельзя рассматривать как чисто кочевое, — ему была присуща и частичная оседлость. Подобное соотношение характерно для многих так называемых кочевых обществ древности и нашего времени [126, с. 518 и сл.]. Взаимодействие кочевого и земледельческого начала в скифском обществе существовало и в сфере идеологии, что отмечено исследователями легенд о происхождении скифов.

Важнейшим письменным источником для суждения о характере обрядов, связанных с культом плодородия, служит рассказ Геродота о скифском празднике (IV, 7). После исследования М. И. Артамонова [29, с. 2—19] этот праздник стали трактовать в основном как весенний земледельческий, связанный с ежегодными переделами угодий в скифских земледельческих общинах. Точка зрения М. И. Артамонова была поддержана и развита Б. А. Шрамко и

В. П. Андриенко, обратившими особое внимание на древность традиции аграрного культа в Северном Причерноморье [368] и на особую роль обряда священной всахины в скифском празднике [22, также 215].

Можно считать надежно установленной трактовку этого праздника как новгородного [272, с. 110—113]. Этот праздник с его обычаями избрания временного «царя» целиком подходит под категорию обрядов умиряющей и воскресающей природы [29, с. 4—19; 402, с. 224; 272, с. 110—113]. Его можно трактовать как новгородный, что свидетельствует о существовании в Скифии традиции сакральных царей. Он означал обновление природы и человека, наступление нового жизненного цикла и поэтому чаще всего проводился весной. В большинстве случаев аграрные и скотоводческие комплексы обрядов в праздниках плодородия сосуществуют. В основе своей это праздник календарный, но с наступлением нового года, как наиболее сакральной точкой временного цикла, связывались и космогонические представления о победе над хаосом и обновлении мира. С древнейших времен к наступлению Нового года приурочивали избрание царей, которые считались священными лицами, олицетворявшими весь социальный организм, и были ответственными за плодородие и благополучие общества. И каждый год проходились ритуалы «обновления» царской власти, имевшие тот же смысл.

Где проводился этот праздник? Ряд авторов [96, с. 102 и 112; 120, с. 82; 272, с. 113—115] таким местом считают урочище Эксампей (Священные пути), где, по их мнению, находился общескифский религиозный центр. Здесь стоял гигантский сосуд вместимостью свыше шестисот амфор, изготовленный из наконечников стрел по велению царя Арианта, чтобы определить численность скифов (Herod., IV, 52, 81).

Нет никаких сомнений, что Эksamпей был одним из важных религиозных центров так называемой Арханческой Скифии, что было связано как с его пограничным положением между скифами-пахарями и алазонами, так и прохождением здесь важных торговых путей [364, с. 502—504]. Но был ли он общескифским религиозным центром времен Геродота? Во всяком случае, Геродот, подробно рассказывая о коте, ни словом ни упоминает о проведении здесь празднества в честь священного золота. О месте хранения святынь он имел смутное представление — «в самом большом из трех царств» (Herod., IV, 7). Во времена Геродота самым обширным было, несомненно, то царство, которым владело самое большое и самое многочисленное племя скифов-царских, считавших всех прочих скифов своими рабами. Кочевья их находились к востоку от Днепра, за рекой Герросс и простирались до Мелитийского озера и Танаиса (Herod., IV, 20). Здесь были и так называемые царские владения, однако вряд ли подлежат сомнению, что скифские цари считали своей территорией всю Скифию и имели несколько ставок. Во второй половине V в. до н. э. политический центр Скифии тяготел к району Арханческой Скифии. С конца V в. до н. э. определяется роль Каменского городища на Нижнем Днепре — торгово-ремесленного и, возможно, административного центра степной Скифии [95]. К этому району тяготеют и крупные курганные могильники кочевых скифов V—VI вв. до н. э. А если учесть, что весенний праздник у скотоводов обычно проходил перед перекочевкой, т. е. на зимних, то следует признать, что местом его проведения скорее могли быть степные районы, куда скифы откочевывали па зиму.

Нам известны такие моменты скифского официального праздника, как жертвоприношения священному золоту, сон

«царя» возле святынь под открытым небом, объезд им своих владений верхом.

Жертвоприношения совершали цари как сакральные представители всего общества. Эти жертвы были ответным даром божеству, которое обеспечивало благополучное существование скифского царства. Что же касается остальных действий, то их, судя по всему, исполнял «заместитель» цари, добровольный или специально для этого избранный.

Сон «царя» возле святынь был разновидностью священного брака, целью которого было оплодотворение земли [29; 22]. Брак, судя по типологическим параллелям, имел поцелушный оттенок — он воспроизводил первый брак героя-прародителя и породившего его божества земли [215, с. 50—51]. Такое толкование следует признать наиболее убедительным, так как оно подтверждается надежными индоевропейскими параллелями: это уже упоминавшееся оплодотворение земли семенем убитого Гаймарда и другие аналогии [194, с. 211]. Уснувший возле золота «царь» тем самым предопределял свою «долю», так как арханческому мышлению сон представлялся не только как эквивалент производительного акта, но и как предлюдия смерти, временная смерть [348, с. 83] *. Был ли это сон пахара, потерявшего силы во время ритуальной вспашки земли [22, с. 20], или сон стража, первым терявшего силы во время бодрствования [96а, с. 45]?

Ритуальная вспашка была составной частью царской идеологии у многих древних народов, в том числе у древних греков, колхов, иранцев, индийцев и т. д. Она приравнивалась к супружеству (Видеянт, III, 25—27): через нее осуществлялся священный брак царя и матери-земли. Цари же были первыми людьми, научившимися пахать землю

* Ср.: в древнеиндийском обряде посвящения в ученики брахмана формула «Не спи!» означала «Не умирай!» [177, с. 148].

(Авест, Йима или Хунонг в Шахнамэ, греческий Триптолем и т. д.). Обряд священной пахоты, совершаемой «царем», был обязательным элементом годовых народных празднеств у славян [258, с. 49], фракийцев [129, с. 31—46], кабардинцев [18, с. 265—269]. Вполне возможно, что она входила и в ритуал скифского праздника.

Однако этот обряд вряд ли связан с ритуальным сном воле священного золота, который выпадал на долю «заместителя» царя. С большим основанием можно утверждать, что речь идет именно об охране святынь. «Упомянутые золотые предметы скифские цари тщательно охраняли...» (Herod., IV, 9). Бодрствование здесь играет роль испытания, а сон — как нарушение табу, влекущее за собой смерть.

Значение ритуального сна как предлюдии смерти прослеживается в среднеазиатских преданиях, связанных с празднествами культа плодородия. В рассказе Страбона о происхождении персидского праздника «сакая», который древняя традиция упорно связывает со скифами или саками [101], сообщается об избитии воинами Кура уснувших от опьянения саков (Strabo, XXIII, 20—22). В средние века в Хорезме существовал праздник Минач-Ахиб («ночь Минны»), суть которого состояла в оплакивании женского божества плодородия, выступающего в легенде царицей или знатной женщиной по имени Мина, которая погибла, опьянев и уснув на земле в холодную весеннюю ночь [56, с. 257]. В обоих случаях присутствует мотив пира и опьянения как причины сна и затем гибели, вернее, жертвоприношения.

Объезд «царем» своих владений может рассматриваться в нескольких планах. В космогоническом плане это путешествие царя-солнца Колаксия [272, с. 111 и сл.]. В иранской традиции ему соответствовал черед трона царя, имевшего солярную символику [449, р. 85—87]. Чествование священного

«трона Джемшпада», на котором тот путешествовал подобно «второму солнцу», согласно преданию, положило начало празднованию Поуруза [69, с. 117]. Йима (Джеминид), выйдя в поодель и идя путем солнца, впервые взрзал золотым солнцем [221, с. 50]. В индийской традиции некоторые параллели даст, очевидно, путешествие коня в ритуале ашвамедха, соотносящееся с годовым циклом «правления» священного царя, которого этот конь замещал в жертвоприношении [138, с. 94]. В скифском ритуале в основу объезда «царем» — всадником своих владений, очевидно, положен дневной цикл солнца [272, с. 112].

Само слово «царь» в индоевропейских языках восходит к корню «проводить пограничные линии прямыми чертами». Тем самым отделялось внутреннее, свое, от внешнего, чужого, священное от мирского [89, с. 60]. Наделение «царя» священным участком можно рассматривать и как своего рода «земельную инвентитуру», вручение одного из знаков власти. Мерой надела «царя» был «конский бег», а сам его надел — это падел кочевника.

Ритуальное убийство «царя» (заместителя реального царя) не входило в программу весеннего праздника, оно совершалось до истечения года, скорее всего через полгода (ср. античные апфестерии, кронии и сатурналии, персидские сакайи и Мехреган) [68, с. 97]. 15 октября, т. е. через полгода после весеннего праздника, совершалось жертвоприношение священного коня equus osterber в Риме в честь Марса [136, с. 52; 138, с. 107]. Есть основания полагать, что скифское осеннее жертвоприношение «царя» сопровождалось жертвоприношением коня. О совместности этих двух жертв * свидетельствуют следующие данные: а) роль коня в выделении

* Индоевропейские аналоги см. в работах Иванова [138, с. 92—109] и Раевского [276].

царского участка; б) сведения Геродота о жертвоприношениях всадников вместе с конями на «поминках» царя; в) изображения всадников в сценах священного брака (особенно мерджанский ритон); г) захоронения верховных коней вместе с «конюхами» в царских курганах.

Итак, судя по письменным данным, основу скифского праздника составляли обряды обновления сил природы, олицетворяемой «священным» царем, а также обновление всего жизненного цикла в природе и в обществе. В нем сочетались как земледельческие мотивы (почитание земли, плуг в числе священных орудий), так и скотоводческие (способ выделения падежа «царя»).

Кроме сведений Геродота, источником для изучения скифского культа плодородия служат некоторые элементы погребального обряда и данные изобразительного искусства. В них отражены, кроме официальных моментов, древние народные традиции, которые именно в области аграрно-скотоводческих обрядов ближе всего соприкасаются с официальной религией. Проявления культа плодородия в упомянутых источниках сводятся к следующему:

1) Обряд погребения умерших в глубоких катакомбах, в просторных камерах уподобляет их хтоническим божествам. 2) Обилие украшений и орнаментов, которые в целом составляют магическую систему изображений растительного, животного и солярного характера, связанную с почитанием важнейших объектов культа плодородия — воды, земли, растений и солнца. Это узоры в виде бегущей волпы, вихревой розетки, треугольника или ромбической сетки с точками в каждой ячейке, цветы, розетки — древние символы из арсенала культа плодородия. Обилие растительных орнаментов и узоров несомненно появляется в погребениях кочевых скифов под влиянием оседлого земледельческого населения.

Более сложную символику имели антропоморфные изображения. Это, в первую очередь, сцены священного брака — так называемые сцены приобщения богини, а также изображения менад, украшавшие женские головные уборы. Как бы ни трактовать значение священного брака, сама иконография этой сцены, равно как и изображение менад, заимствованы из арсенала аграрной обрядности. Впрочем, значение этих условных культово-мифологических композиций для суждения об удельном весе аграрных моментов в скифском культе не следует переоценивать. Так, в папикапейском склепе Алфестерия аналогичная фигура сидящего женского божества изображена рядом с кочевнической юртой — так называемый условный реализм [283, с. 172—175]. О значении скотоводческих культов в официальной идеологии косвенно может свидетельствовать большое число изображений Владычицы зверей в окружении диких животных. Культ домашних животных развился из культа дикой природы, различными проявлениями которого пронизано мифологическое мышление скифов.

Более ярко отражены в памятниках изобразительного искусства элементы скотоводческой обрядности. Речь идет о таких широко известных находках, как серебряная амфора из Чертомлыка и пекторали из Толстой Могины и Большой Близицы. Сакральный смысл «сцен из жизни скифов», помещенных на этих изделиях, предполагался не раз. В первой из них видят в основном жертвоприношение солнечному божеству Тагмасаду — родоначальнику царских скифов [270, с. 275; 219; 220, с. 132—133] или шире — жертвоприношение коля в день наступления солярного нового года [179, с. 68—75]. Сцена, помещенная в верхней фризе пекторали, вернее, ее центральная часть, трактуется как ритуальное действие, совершаемое в определен-



Рис. 3. Амфора из кургана Чертомлык. Фрагмент верхнего фриза.

ный календарный момент [234, с. 191—204; 273, с. 130]*.

Трактовка центральной сцены чертомлыцкого фриза (рис. 3) как сцены жертвоприношения коyla очень вероятна**, так как значение конской жертвы в индоиранских ритуалах, в том числе в царских, было очень велико [202, с. 28—35; 138, с. 92—110, 181, с. 110—113]. Именно такое толкование более всего оправдывает ритуальное заголение правой части туловища у человека, приготовившегося совершить это действие [220, с. 132].

Не исключено и предположение о трактовке этой сцены как ритуального клеймения скота, которое составляло и до сих пор составляет один из важнейших элементов весеннего празднества

у скотоводческих народов. Само клеймение имело утилитарное назначение [305, с. 210—218], но оно сопровождалось магическими действиями, направленными на увеличение приплода. В Иране до сих пор существует весенний праздник наложения тавра на животных — отголосок старинного «праздника» животных [240, с. 36]. Наиболее торжественные действия пастушеских праздников, например праздника святого Георгия у южных славян*, связывались с узловыми моментами производственного процесса: весенний выгон скота на пастбища; появление приплода у скота, начало доения и употребления в пищу молочных продуктов. К ям приурочивались различные ритуализированные действия: сбор лекарственных растений, клеймение скота, обрядовый убой первого ягненка, обрядовое угощение и другие элементы календарного праздника, в том числе аграрные и имеющие отношение к магии брака и плодородия [163, с. 25—38]. Аналогичное весеннее празднество в честь святого Юрия (Георгия) было и у других славянских народов [140, с. 63—64].

Сцену весеннего выгона скота на паст-

* Св. Георгий (Егорий) считается покровителем лошадей.

* Для этой сцены пока не удастся найти убедительные аналогии в мифологии или ритуале индоиранских народов. Одна из последних трактовок — о связи с энарейским комплексом [220, с. 140—143].

** Не кажется убедительным предположение Л. Стофапи [314, с. 16] и Д. С. Раевского [272, с. 52] о том, что здесь воспроизведена переданная аятычными авторами легенда об ибридинге царских коней. У нас нет данных, что это действие входило в состав ритуализированных, а ведь именно это условие являлось необходимым при культовой трактовке «жанровых» изображений.



Рис. 4. Пектораль из Большой Близницы.

бище можно видеть на пекторали из Большой Близницы, где изображены овцы и козы, резвящиеся между цветущими растениями (рис. 4). Первое доение скота и кормление молодняка изображено, на наш взгляд, на верхнем фризе пекторали из Толстой Могилы, где помещены последовательно кобылица, кормящая жеребенка, корова с телятком, пастух, доящий овцу, и коза с козленком (рис. 5). Сам порядок размещения животных от центра к краям в целом соответствует иерархии животных при жертвоприношениях, принятой, например, в древнеиндийских и некоторых других религиозных системах [138; 273]. Что касается центральной сцены, то сакральный смысл ее остается неяс-

ным, но она должна согласовываться с сюжетами боковых изображений, составляя с ними смысловое единство. Скорее всего, в ней следует видеть изображение какой-то легенды о деяниях первопредков — культурных героев. Например, среди славных деяний иранского Хушан-шаха, одного из первых легендарных царей, было искусство шить одежду из овчины, которому он обучил остальных людей [302, с. 295].

В свете сказанного выше заслуживает самого пристального внимания тот факт, что в индоевропейской мифологии покровителями животноводства были именно парные божества, они же имели самое тесное отношение к царской власти, представляя два ее аспекта.

Все упомянутые находки происходят из погребений высшей скифской аристократии (из них Чертомлык несомненно царского погребения) и имели явно парадное назначение. Следовательно, изображенные на них сцены, несмотря на их жанровость (если принять предложенное толкование), есть по сути своей ритуализированные действия, т. е. многократно

повторяемые с определенной сакральной целью. Наибольшей же сакральностью обладали, как известно, действия, воспроизводящие события изначального времени, в том числе действия повогодного ритуала. Это было не просто повторение сакральных действий, совершенных при творении мира божеством или героем, но в то же время новое творе-

Рис. 5. Пектораль из Толстой Могины.



пле мира, обновление всего природного жизненного цикла [105, с. 87].

Я не берусь утверждать, что три фриза амфоры, равно как и три фриза пекторали, связаны с тремя зонами космоса, а символика всего изображения в целом имеет космогоническое значение [179; 234, с. 197; 273]. Но сцены с изображением скотоводческих обрядов имели, несомненно, прямое отношение к началу солнечного года, по аналогии с подобными же архаическими обрядами индоевропейских народов. К таким празднествам относились хеттские PUNULLIA и латинские pagilia, а также генетически связанные с ними обряды весеннего праздника у славянских народов [140, с. 63—64; 335, с. 139—142; 163].

Существенным моментом этих праздников были огненные ритуалы — зажигание «весенних огней» и (по крайней мере у хеттов и славянских народов) борьба со змеем. Эти праздники обладали максимумом сакральности, были годовыми праздниками, знаменовавшими появление нового небесного огня. Об этом свидетельствует, в частности, участие царя и царицы в хеттском ритуале; римские pagilia, которые были по существу праздником пастухов, приурочивались ко дню основания города, 21 или 15 апреля [335]. В апреле проводились обряды, совпадавшие с сезонным скотоводческим циклом, у славян, 27 апреля — у белорусов и 15 апреля — у балтийских славян [138, с. 106—107]. Скифский праздник в своей основе был календарным празднеством, соответственно в его ритуале, скорее всего, перешли различные мифы: космогонический, соларный, аграрный и т. д., как это имело место в новогодних празднествах хеттов, иранцев и других древних народов.

В древнем Иране новогодний ритуал состоял из ряда более или менее самостоятельных праздников, которые не были объединены темой одного героя. Так, если введение Ноуруза связыва-

лось с Яймой и Гайомардом, то в эпизодах победы над чудовищем и священного брака фигурирует уже другой герой, Траэаона-Феридун. Ноуруз начинался с победы героя Траэаона-Феридуна над драконом Ажи-Дахакой [472, р. 252—253]. Именно этот момент как один из наиболее существенных для царской идеологии (второй такой момент — перенос трона как путешествие царя-солнца) неоднократно воспроизводился в иранском религиозном искусстве, в том числе на рельефах персепольского дворца, воздвигнутого, как полагают, специально для проведения коронационных торжеств, приурочиваемых к Ноурузу [208, с. 109—110].

Сложным был и ритуал хеттских PUNULLIA, включавших инсценировку драконоборческого мифа, огненные ритуалы и т. д. [138, с. 109, см. 107]. Миф о борьбе бога грозы использовался как этнологический аргумент ритуала перехода к Новому году [355, с. 126]. В гимнах Ригведы таким аргументом выступает победа Индры над драконом, скрывающим воду [122, с. 44].

«Драконоборческий» миф был, очевидно, и в ритуале скифского праздника и играл в нем видную роль. Кроме приведенных аналогий об этом свидетельствует большая популярность сцен борьбы героя с чудовищем в скифском искусстве. Наиболее вероятно видеть в этом герое-победителе Геракла или Таргитая [94], в котором воплощались индоевропейский комплекс победоносного божества Индры-Веретрагны. Роль этого сюжета в царской идеологии возрастает с усилением государственности и централизованной власти [94].

С большой долей вероятности с культом плодородия можно связать изображения танцующих менад (рис. 6). Они найдены в трех степных курганах IV в. н. э. (Деев, Гайманова Могила, Делисова Могила) и одном лесостепном (Рыжановский). Все изображения очень схожи между собой, но выполнены тро-



1



2



3



4



5

Рис. 6. Танцующие менады.

1, 2 — Гаймянова Могила; 3 — Денисова Могила; 4 — Большая Бланица; 5 — Деся курган.

мя различными штампами. Атрибуты и облик менад, по сравнению, например, с аналогичными персонажами из Большой Бланицы (рис. 6, 4), свидетельствуют о явном стремлении приблизить их к портам скифского культа. У них нет тимпанов, своеобразна форма тирсов — в виде ветви с побегами, заканчивающимися чем-то вроде раскрытого бутона. Не совсем обычным для менад атрибутом являются и козлиные головы

в их руках. Козел, как одно из древнейших домашних животных, был атрибутом и символом бога растительности и плодородия. Жертвоприношения козла известны и у скотоводческих народов, в частности в Средней Азии, где козлодрачие было распространенным архаическим ритуалом [326, с. 284]. Архаичность его подтверждается связью этого обычая со свадебным обрядом, например, у туркмен [326, с. 284], горных та-

жиков [15, с. 74—75], каракалпаков [205, с. 307, 313].

Изображения менад были украшениями женских головных уборов, причем они ни разу не встречены вместе или хотя бы в одном кургане с украшениями с изображениями сцен «приобщения». Территориально хронологически и те и другие погребения не различались. Вероятно, роль носительниц этих уборов в культе была различной. Характерно также, что в трех случаях эти погребения были самостоятельными, совершенными в отдельных камерах и один раз погребение вшито в камеру с мужским захоронением. Можно допустить, что эти женщины были участницами экстатического ритуала культа плодородия, может быть, даже жрицами*.

Сходство скифских менад с украшениями из Большой Близницы не может, конечно, служить доказательством наличия у скифов элевсических мистерий, ведь и украшения из Большой Близницы, строго говоря, отражают лишь дионисийские элементы, которым богат элевсидский цикл [412, в. 5, р. 254—257]. Геродот не упоминает Диониса среди скифских богов. Напротив, скифы, по его словам, осуждают греков-оливиополитов за вакхическое иступление во время празднования Дионисий (Herod., IV, 79). Однако пример Скиа указывает не только на враждебное отношение скифов (или их части) к дионисийским мистериям, но и на проникновение этого культа в среду скифской ании (Herod., IV, 78—80).

* Сопладение с украшениями головных уборов из Большой Близницы, где погребены представительницы эллинизированной скиндской ании, бывшие жрицами культа, близкого к числу элевсидских мистерий [249], не может служить решающим аргументом. Но и пренебрегать им не следует, учитывая идеологическую близость представлений, связанных с культом плодородия (ср. мерджанский ритон и карагодеуашская пластина), а также одинаковый примерно уровень развития скифского и скинд-мекетского общества.

Основа для восприятия элементов греческого культа Диониса была заложена в самой скифской религии, в ее древнейших формах, восходящих к экстатическому шаманскому ритуалу [31, с. 85]. Существование в Северном Причерноморье задолго до появления здесь греков местного хтонического божества производительных сил природы, близкого эллинистическому Дионису, предполагали М. И. Ростовцев [284, с. 196—197; 460, с. 30], В. Д. Блаватский [57, с. 133], а также Д. Б. Шелов [358, с. 62 и сл.]. В эпоху эллинизма культ Диониса распространился по всей периферии античного мира [317, с. 307]. С усилением эллинизации скифской культуры, а также роли земледелия и оседлости, в скифскую среду могли проникать и отдельные элементы дионисийских мистерий, что подтверждается также анализом сцен «приобщения богине». Фрагмент статуэтки танцующей женщины в развевающемся платье («вакханка») был найден в числе прочих культовых терракот в святилище VI—V вв. до н. э. на Бельском городище [369, с. 207, рис. 5, 10]. Среди зооморфных статуэток есть и фигурки козлов [369, с. 200]. Исследователи предполагают существование здесь развитого культа «местного Диониса», изображения которого видят в италийских статуэтках [369, с. 207; 22, с. 30].

Не совсем ясным остается отношение к новогоднему празднеству так называемых сцен приобщения богине. Содержание их могло быть многоплановым, учитывая древность и сложность персонажей этого акта (см. главу IV).

Символика брака и плодородия наиболее ярко представлена в изображениях на мерджанском ритоне и сахновской пластине, найденных на территории царства савдов и Лесостепной Скифии, т. е. на территории оседлых земледельческих племен. Для них наиболее вероятна связь с новогодним обрядом священного брака богов.

Глава IV

КУЛЬТОВО- МИФОЛОГИЧЕСКИЕ АНТРОПОМОРФНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ. ЗВЕРИНЫЙ СТИЛЬ И ПРОБЛЕМА АНТРОПОМОРФИЗАЦИИ СКИФСКОГО ИСКУССТВА

Звериный стиль — наиболее яркое явление в скифском искусстве. Долгое время велись споры о его происхождении, сочетании в нем исконных, скифских и заимствованных — переднеазиатских и эллинистических образов [151]. До последнего времени существовали две наиболее популярные гипотезы: переднеазиатского — имеющая большее число сторонников и наиболее аргументированная, и центральноазиатского происхождения основных мотивов звериного стиля [297, с. 5—6]. Однако в последние годы исследователей интересует прежде всего проблема «прочтения» звериного стиля, т. е. смыслового содержания его отдельных образов и всего звериного стиля в целом. И здесь также существует значительное расхождение во взглядах [272, с. 4—7], что связано с недостаточной еще изученностью духовной культуры скифского общества.

Для всех так называемых архаических обществ, включая и скифское, была характерна такая форма общественного сознания, в которой вся природа, все космические и социальные силы выступают в звериных обликах [58, с. 21—22; 193, с. 258]. Эта форма общественного сознания, несомненно, древнее антропоморфного восприятия природы, так как представления о сверхъестественном на ранней ступени развития человеческого общества неизбежно принимают форму «природного», т. е. противоположных человеку существ. В то же время, перасчлененность представлений о природе и обществе привела к тому, что природа, в том числе и животные «в течение длительного времени служили некоей наглядной парадигмой, отношения между элементами которой могли использоваться как определенная модель жизни человеческого общества и природы в целом (прежде всего в аспекте плодородия и цикличности)» [338, с. 440].

Образы скифского искусства звериного стиля рассматривают иногда как эле-

меньшие тотемы [123, с. 55; 200, с. 144—145]. Согласно этой точке зрения, полиморфные образы, характерные для этого искусства на его позднем этапе, представляли соединения племенных или родовых тотемов. Менее категорично это мнение выражено у М. И. Артамонова. Он считал образы звериного стиля зооморфными, восходящими к тотемным предкам, которые на известном этапе в развитии религиозного мышления превратились в олицетворение стихийных явлений, в образы космического значения, т. е. это более высокая по сравнению с тотемизмом ступень, недалекая, однако, от него отстоящая. Зооморфные образы богов, как считает М. И. Артамонов, почтались гораздо больше. «Звериный пантеон скифской религии много богаче антропоморфного» [31, с. 83].

Слово «пантеон» применено здесь, очевидно, условно. В скифской религии был один пантеон из семи лысых богов, о котором упоминает Геродот, но в нем, судя по всему, не было места богам в облике животных. Почитание животных, суверенно-мифическое отношение к ним особых сомнений не вызывает — слишком велика их роль в скифском искусстве, а следовательно в религии и мифологии. Но какова была основа скифской зоолатрии?

Если говорить о тотемизме как основе скифской религии и искусства, то такое мнение вполне правомерно, так как стадии тотемизма прошли все общества, что не могло не сказаться на религиозных и иных идеологических представлениях. Тотемистические представления, например, лежали в основе всей греческой религии [330, с. 120].

Основа тотемизма — вера в сверхъестественную связь, существующую между группами людей и группой материальных предметов, чаще всего видом животных. А поскольку охота была для раннеродовых охотничьих общин основным источником жизни, то и зверь становится одним из звеньев цепи рож-

дений и перевоплощений живых существ [254, с. 1974].

В условиях разложения родового строя тотемические верования изживают себя, перерастая постепенно в антропоморфный культ природы и стихий, с одной стороны, и в культ животных (зоолатрия), имеющий мало общего с тотемизмом, — с другой. Сохраняются лишь поздние, не типичные проявления тотемизма либо его пережитки: вера в оборотничество, почитание культурных героев с чертами тотемных предков и зверей — хозяев природных стихий.

Если обратиться к нарративным источникам, то в легендах о происхождении скифов, в передаче античных авторов, тотемистические представления составляли глубокий пласт. Это полуженщина-полужмья, от которой рождаются родоначальники царского рода или нескольких родов. Характерно также, что само название «сколоты» производилось скифами от имени мифического царя (Herod., IV, 6; Diod., II, 43) *, а не от названия животного.

Что касается скифов, то речь может идти лишь о пережитках тотемистических представлений, потерявших связь с родовыми формами культа. К ним можно отнести идеи взаимного превращения животного, человека и растения (полиморфные образы очень характерны для скифского искусства), идеи первородного животного, олицетворявшего мировое дерево (олень, конь). Эти идеи устойчиво сохраняются и в поздних религиях, особенно в шаманских [138]. Уже в ранний период существования скифо-сакского звериного стиля выделяется группа образов, общих для всей территории Евразии: олень, хищник кошачьей породы, голова и копыта коня [151, с. 26], что опять-таки не характер-

* Тотемистическая основа предполагается для общего названия среднеазиатских скифов — «сана»: «олень» [5, с. 137; 10, с. 105] или «собака» [475, S. 98—102].

но для тотемизма с его выделением локальных групп тотемов. Нельзя также забывать и о том, что звериный стиль, как и вся скифская культура, был по-возрожденным [297, с. 7], следовательно, отражал идеологические представления именно эпохи ранних кочевников.

Наиболее сложной остается проблема «иротения» образов звериного стиля, так как образы животных в идеологии древнего мира обладали разнообразными функциями [338]. Наиболее приемлемой представляется точка зрения на скифский звериный стиль как простейшую знаковую систему [379, с. 131—132; 178, с. 52—51; 123, с. 54; 193, с. 264], где отдельные изображения являются знаками-копиями объекта, а их части — знаками-индексами. При таком понимании образов скифского искусства изображение неотделимо от объекта и также одушевлено.

Что касается функционального назначения образов звериного стиля, то общепризнано представление о его магическом значении [379, с. 131—132; 96а, с. 99—100]. Но отрицая магического значения образов звериного стиля, некоторые исследователи отдают предпочтение мифологическому их истолкованию [179; 181, с. 97 и сл.; 272, с. 74; 275; 16; 193, с. 259]. Но мифологическое содержание понимается по-разному. Большинство ученых считают звериные образы — инкарнациями (воплощениями) различных богов и героев, мифологических персонажей [355, с. 129; 208, с. 119; 178, с. 51; 181]. Классический пример архаического представления о божестве у древних иранцев — последовательные перевоплощения бога Веретрагны в Авесте (Яшт, XIX). Художественное мышление иранцев было образным и символическим. Научение памятников иранской письменности, прежде всего Ригведы и Авесты, показывает, что звериные образы выступают в них не только в качестве сравнений-эпитетов, но и прямыми двойниками божеств или

явлений природы: орел — солнце, солнце-Индра, Индра-бык, туча — дойная корова [122, с. 65, 67; 179а, с. 54—55]. Именно мифологическое содержание и обеспечило, очевидно, такую популярность образов звериного стиля в скифском искусстве. Что касается образов и композиций, заимствованных иранцами в Передней Азии (грифоны, сцены терзания и борьбы зверей), то скифы, усвоив восточную символику (переработанную в духе иранской мифологии), приспособили ее к своей мифологии [34, с. 222, 235; 208, с. 107—108; 178; 179а, с. 59; 182; 73; 275].

Так, сцены терзания и борьбы зверей находят объяснение среди дуалистических концепций индоиранских народов. Наиболее общее толкование этих сцен — непрерывность жизненного цикла, возрождение через уничтожение. На разных уровнях эта тема могла восприниматься или как апофеоз весны (связь с календарным циклом и с астральной символикой), или как победа божества, героя или царя над силами зла и тьмы (ассоциация с космогоническим актом творения, жертвоприношением или одоление военного могущества в победе [179; 182; 73, с. 252; 273; 276, с. 82].

Связь этих сцен с царским культом не вызывает сомнений, поскольку встречаются на таких царских вещах, как пectorаль из Толстой Могины, среди табуировок, покрывавших тело царя в одном из Назарыкских курганов [182, с. 81].

Остается открытым вопрос, можно ли считать скифское искусство звериного стиля стабильной знаковой системой, выраженноем скифской мифологической модели мира [276, с. 74]. В целом это мнение не противоречит упомянутым выше мифологическому и магическому значению образов звериного стиля. Так, в фольклоре многих народов, в том числе индоиранских, образы животных и птиц связаны с определенной зоной

космоса, представленного мировым деревом, где кропа символизирует верхний мир, ствол — средний и корни — нижний [225, с. 41; 138, с. 114—115; 236, с. 65—66]. Это скорее не модель, а «образ мира» [73, с. 256]. Что же касается использования образов животных как зооморфного кода для условно-символического описания мира [338, с. 441], то у нас нет достаточно надежных данных для такого утверждения, хотя наличие классификационных рядов в ведической традиции делает постановку вопроса правомерной [273, с. 129; 274, с. 69—70].

Возвратимся, однако, к проблеме антропоморфизации скифского искусства, которая включает в себя два основных аспекта: степень развития антропоморфных представлений о мире и степень религиозности скифского искусства. Духовная культура скифов изучена еще недостаточно, но сказанное выше о зооморфном восприятии мира исключает существование чисто жанровых, как зооморфных, так и антропоморфных сюжетов в их искусстве. Убедительные обоснования религиозной основы скифского искусства приводит Д. С. Раевский [272, с. 10—12].

Что же касается развития антропоморфных представлений о мире, то имеется достаточно оснований полагать, что здесь греческое влияние не было решающим. Антропоморфные представления о богах, как упоминалось выше, существовали у индоиранцев уже в период сложения Ригведы (а боги были олицетворением природных и социальных сил). Уровень развития скифской религии предполагал существование официального пантеона высших антропоморфных богов. Но большое количество зооморфных образов в искусстве еще не свидетельствует о зооморфном по преимуществу представлении о богах.

Многочисленные примеры сосуществования зооморфного и антропоморфного символизма дают гимны Ригведы,

других ведических текстов и древнерусский эпос [138; 179а; 236, с. 67—68].

Распространенное мнение [31, с. 82—83; 123, с. 52; 58, с. 17; 355, с. 129] о том, что антропоморфное восприятие мира и представление о богах как антропоморфных существах представляет собой результат переработки скифской религии под греческим влиянием, справедливо подвергает сомнению Д. С. Раевский [274]. Конечно, без соседства греческих полисов с их развитым антропоморфным искусством не было бы такого разнообразия антропоморфных форм и сюжетов скифского эллинизованного искусства, и процесс его развития протекал бы по иному. Однако полная смена мировоззрения под влиянием лишь внешних импульсов была бы невозможной в условиях скифского кочевого общества, консервативного в сфере духовной жизни. Речь может идти о культурных традициях, о традициях искусства [274, с. 69], о «греческом оформлении скифской религии», но не о «переработке под греческим влиянием» [31, с. 82].

Антропоморфизация скифской религии была длительным и сложным двусторонним процессом, в котором играли роль и уровень взаимопроизношения двух идеологий, и расцвет северопричерноморской торевтики, и изменения социально-политического строя варварского общества. Сближению двух идеологий способствовало и то обстоятельство, что греческая религия, как и скифская, относилась к разряду «естественных», т. е. ей также было свойственно обожествление природных стихий и социальных явлений.

Есть прямые свидетельства Геродота, что в VI—V вв. до н. э. скифы не знали антропоморфных изображений богов и враждебно относились к чужеземным заимствованиям в области культа и обычаев вообще (Herod., IV, 76, 78—79). Подобный процесс взаимного «отталкивания» культур был характерен на ранней стадии эллинизации и для

других областей античной периферии [171, с. 51]. Однако факт сопоставления скифских и греческих богов в сочинении Геродота, судьба Алахарсиса и Скила, поплавление художественных изделий типа келермесского зеркала свидетельствуют о рано начавшемся процессе взаимопонимания двух идеологий. Очевидно, решающие изменения в идеологии скифов относятся ко времени переднеазиатских походов [144, с. 227], хотя в этот период скифы еще не были «готовы» к восприятию антропоморфного искусства.

Антропоморфизация скифского искусства начинается в V в. до н. э. [94, с. 12; 144, с. 227], что совпадает также со значительными изменениями в искусстве ассирийского стиля [148, с. 83; 33, с. 28—29, 31]. Для этого периода характерно большое количество как бы «переходных» зооантропоморфных изображений (фантастические существа типа сфинксов, горгон, сидеилов, боролатых рогатых голов и т. д.), происходящих из эллинизированных погребений скифов европейского Босфора и скифо-меотов.

Антропоморфные образы скифских богов широко представлены в памятниках искусства лишь со второй половины IV в. до н. э., когда создается своеобразное греко-варварское «койне», в котором греческая форма органически сочетается с скифо-меотским и скифским содержанием [58, № 2, с. 21; 244, с. 84]. Одна из причин появления антропоморфных изображений и сюжетов в скифском искусстве заключается в том, что зооморфные образы мало приспособлены для повествовательных изображений [379; 272, с. 178; 274, с. 69—70], для воплощения мифологических сюжетов, призванных утвердить прежде всего идею усиления царской власти [34, с. 235; 272]. Нужно также учитывать и известную «моду» на вещи с греческим изображением, обладание которы-

ми было, очевидно, престижным для их владельцев — скифской знати *.

Образы скифских богов дошли до нас в изделиях из драгоценных металлов и в мелкой пластике. Нельзя, конечно, исключать предположение, что некоторые из них существовали и в массовом народном искусстве (ажурные пластины типа александрической или гонимской могли восходить к деревянной резьбе или аппликациям из кожи и войлока, столь характерным, например, для алтайских кочевников скифской эпохи), однако очевидно, что в основном они были принадлежностью искусства, ориентированного на высшие слои общества. Изделия с антропоморфными, а равно и зооморфными изображениями встречены пока исключительно в богатых погребениях.

Ниже рассматриваются некоторые наиболее значительные образы и композиции скифского искусства культово-мифологического содержания.

Владычица азерей. Наиболее ранние композиции этого типа представлены на зеркале и ритоне из Келермесского кургана № 1, датируемого концом VII в. до н. э. **

Зеркало, изготовленное греческим мастером, отражает идеологию верхушки скифской знати Прикубанья, хотя в нем уже пропикли передне- и малоазий-

* Мы не касаемся сложного вопроса о том, знали ли скифы греческую мифологию, понимали ли они эти изображения или воспринимали их как иллюстрации к мифам о скифских героях. Мнение, которого придерживается Д. С. Раевский [277], представляется очень спорным. Как известно, некоторые скифские цари еще во времена Геродота не были чужды эллинической культуре, следовательно, могли знать и самые популярные сказания о греческих героях.

** М. И. Максимова [210; 211] датировала зеркало 70—80-ми годами VI в. до н. э. В настоящее время Л. В. Конейкина датирует зеркало в ритон последней четвертью VII в. до н. э. К концу VII в. до н. э. относят конский убор из кургана № 1 М. К. Галашлы.



Рис. 7. Зеркало из Келермесского кургана.

ские, а также эллинистические элементы [210, с. 301—305].

Изображения на зеркале представляют систему магического характера, целый пантеон божеств или демонов, подчиненных женскому божеству (рис. 7; 8). Классическая иконография этого божества сложилась в греко-восточном искусстве в VIII в. до н. э. и существовала до VI в. до н. э. В литературе за этим образом утвердилось название Владычица зверей [464]. Несомненно связь этого образа с искусством и религией Передней Азии, его отождествляют с Кибелой и Артемидой [455]. Пантеры были его наиболее древними атрибутами.

М. И. Максимова верно указала истоки отдельных сюжетов изображений на

зеркале в древнем месопотамском искусстве, но вне ее поля зрения осталась целая группа хронологически более близких памятников, в которых обнаруживаются интересные аналогии как отдельным образам, так и композициям скифских памятников. Имеется в виду серия изображений на луристанских бронзах, и прежде всего на дисковидных и ажурных головках крупных юнгов булалок, которые датируют началом I тыс. до н. э. [452]. Заслуживает внимания точка зрения о связи луристанских памятников с древнеиранскими [208, с. 108; 59] или даже скифскими религиозными представлениями [423, р. 63—64; 418, р. 105; 347, с. 95].

Главная особенность декора келермесского зеркала — членение его по-

верхности на восемь секторов объясняется не техническими причинами [210, с. 284], а идеологическими. Число четыре (или восемь как кратное четырем) наиболее тесно связано с символикой мирового дерева. С помощью четырехчастных структур классифицировались и описывались элементы мира: страны света, временные отрезки (времена года, суток и т. д.), небесные тела, стихии и так далее [334, с. 70—71]. Четвертичность стала одной из наиболее ярких и часто повторяющихся характеристик в искусстве и мифологии мирового дерева как обозначение статической целостности, идеальной устойчивой структуры [332, с. 94—95]. Простейшая схема мира — круг с вписанным в него

крестом. Во многих традициях зеркало чаши, шаманский бубен обозначались как вселенная [133, с. 116, 168 и сл. 334, с. 40—41]. Такую же символику имело и членение круглой поверхности завершившей ручек зеркал северовосточной морской типа из скифских погребений VI в. до н. э. на Северном Кавказе [71 рис. 14.4]. Их боковые ручки в виде двух столбиков, украшенных сверхдисками, разделены на восемь секторов. Можно указать ряд предпосылок и италийских аналогий начала I тыс. до н. э. с радиальным членением поля изображения и помещением деталей композиции в треугольных секторах вокруг центральной солитарной эмблемы: розетки-звезды, круга, антропоморфног

Рис. 8. Детали кельмесского зеркала (1, 2).





Рис. 9. Ритон № 1 из Келермесского кургана.

1 — деталь; 2 — обкладка деревянного сосуда из кургана Шахан (по А. П. Манцевич).

лика. На чаше финикийско-арамейского стиля [450, р. 783, fig. 550] в восьми секторах, объединенных шестидлущевой звездой, расположены антропоморфные композиции: почитание сидящего женского божества, борьба двух героев с грифоном, а также одиночные мужские и женские фигуры.

Поверхность луристанских головок крупных вотивных булавок разделена обычно на секторы: диски, разделенный на четыре сектора, в центре — круг, от которого отходят четыре луча. В секторах помещены две геральдические пары грифонов, бородатые «сфинксы», козлы; диск из восьми секторов, в каждом из них — треугольный луч, отходящий от круглого лика солярного божества, которое, таким образом, окружено восьмилучевой звездой [421, fig. 92, 49].

Интересной типологической параллелью является бронзовая модель пещины из Этрурии (III в. до н. э.), на которой изображен диск с кружком посредине, разделенный на шесть секторов. В секторах — имена злых и добрых божеств [388, 1966, с. 192].

На ассирийском диске так же по кругу изображены семь знаков зодиака, обозначающие имена богов, в центре — астральные символы [292, с. 194].

Недавно в кургане середины — третьей четверти VII в. до н. э. у хут. Красной Знамя в Ставрополе было обнаружено еще одно раннескифское изобра-

жение женского божества — на обойме от дышла повозки [251, с. 15—19]. В. Г. Петренко справедливо сопоставляет «это уникальное для скифского искусства изображение какого-то астрального божества» (в круге, обрамленном лучами) с изображением ассирийской богини Иштар. Однако предложенная автором паходки графическая реконструкция изображения вызывает сомнения. Изображение плохо сохранилось, но за правым плечом богини отчетливо видна изогнутая линия, скорее всего это изображение узкого крыла, поднятого вверх. Второй его край отходит от крапты (вряд ли это «рогатая тигра»). Если наше предположение верно*, то это изображение свидетельствует о наиболее раннем сложении иконографии скифского крылатого божества на основе переднеазиатского прототипа.

Келермесское аскало представляет интерес еще в одном аспекте. С. С. Сорокин проследил время появления в искусстве древних народов Азии и Египта первых геральдических композиций с центральным доминантным элементом. Он справедливо усматривает связь между использованием таких композиций и вообще семантической разномасштабностью в искусстве и изменениями в

* Ср., например, изображение Иштар с двумя выступающими лучами за спиной, напоминающим крылья, на рельефе из Эшшувны [398, fig. 68].

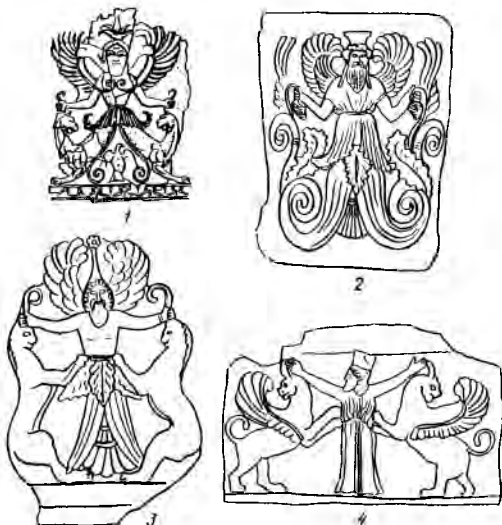


Рис. 10. Изображения полуантропоморфных божеств.

1 — Олиф, V—IV вв. до н. э. (по Д. Робинсону); 2, 4 — Афинский музей, IV в. до н. э. (по Г. Мебиусу); 3 — Эрмитаж, III в. до н. э. (по Г. Мебиусу).

идеологии общества, а именно появлением деспотической власти с ее регламентацией господства и подчинения. По наблюдениям исследователя, на территории Центрального и Восточного Ирана памятники искусства с семантической разномасштабностью и особым значением позиции не встречаются вплоть до VIII—VI вв. до н. э., т. е. до ассирийских и персидских завоеваний [307].

Следовательно, келермесское зеркало может служить еще одним косвенным аргументом существования деспотической власти у скифов в VII в. до н. э.

Таким образом, наиболее ранние изображения Великой Богини в скифском искусстве несомненно имеют отношение к центральной власти. Они встречаются на вещах из «царских» погребений, что дает основание считать это божество

покровителем царского рода, аналогично Иптару у хеттов [135, с. 36] и иранской Аناهите — покровительнице царей. В скифском пантеоне таким божеством могла быть Афродита Небесная — Аргимнаса, божество по природе своей явно восточного происхождения.

Ритон № 1 из Келермесса имеет форму рога тура, характерную для ритонов Скифии. Подробное исследование этого памятника обнаруживает тесную связь общего замысла всего декора со скифской идеологией [211].

Центральное место, как и на зеркале, занимает изображение крылатого божества в позе «коленопреклоненного бега», держащего за лапы двух унастных грифонов [211, с. 230, рис. 11, 1]. Божество одето в восточную распахивающуюся внизу одежду, украшенную узором из меандров. Верхняя половина туловища не сохранилась, на месте головы можно различить изображение глаза, уха и нескольких завитков, указывающих, что голова была повернута вправо (рис. 9, 1). Это божество, песнопение, близко изображенному на зеркале (обычно их отождествляют), по его иконографии заслуживает специального рассмотрения. Во-первых, на ногах божества небольшие крылышки, что характерно в античном искусстве для изображения Медузы и Гермеса, но не Владычицы зверей. Во-вторых, для нее не характерна и поза «коленопреклоненного бега», более обычная для иных персонажей, например, Медузы, Ники.

В-третьих, грифоны как животные Владычицы зверей вообще не характерны для греко-восточного искусства*. Здесь, однако, известен образ Владыки зверей — андрогинного божества, судя по изображению на базе колошны IV в. до н. э., из Афин (рис. 10, 4). Известны (рис. 10, 2, 3) и полурастительные изображения подобного божества, по кры-

латого: держащего двух рогатых львов или побегу ажанфа, вырастающие из его тела [440, Taf. XIX]. На пластинках из Олифа [458, р. 31, fig. 6] бородастое божество ниже пояса оканчивается двумя протомами львиных грифонов, которых оно держит за рога, и растительными побегами (рис. 10, 1).

Наиболее близкими аналогиями келермесскому изображению являются композиции на луристанских дисках — герой, чаще рогатый, иногда итифаллический, с двумя побежденными зверями (львами, быками) в позе коленопреклоненного бега [421, fig. 34—36, 81]. Особенно интересна композиция (рис. 11), где четырехкрылое бородастое мужское божество в восточной одежде держит за задние лапы льва и грифона [419, р. 74, fig. 96]. Таким образом, не исключено, что на зеркале и ритоне изображены две ипостаси — мужская и женская одного и того же божества, которое мыслилось как андрогинное.

Очень близкая келермесской, по стилизованная, композиция на небольшой золотой пластине — украшении деревянного сосуда (?) из разграбленного погребения кургана Шахан, или Семикопенный, близ ст-цы Тульской Майкопского р-на [213, с. 34—35, рис. 7, 11]. Божество изображено также в позе коленопреклоненного бега, в одежде с узорчатой каймой по краю, за плечами загнутые вверх крылья, по бокам львы, которых оно держит за передние лапы (рис. 9, 2). Не совсем понятны завитки, отходящие от головы. Более всего они, на наш взгляд, напоминают изображение змей в волосах Медузы, которая изображалась в аналогичной позе, со змеями, птицами или животными в руках, с крыльями за плечами и иногда с крыльшками на ногах (ОАК 1860, табл. IV, 6; 164, рис. 100). Таким образом, создается впечатление, что иконография двух последних из рассмотренных нами образов божеств из скифских погребений в некоторой степени близка иконогра-

* Редким образцом является изображение крылатой богини с грифонами на печати из Киосса [411, р. 24, fig. 28].



Рис. 11. Головка воткнутой булавки. Луристан.

фии Медузы в античном искусстве VI в. до н. э.

Архаистический тип Владычицы зверей представлен на ажурных пластинах и бронзовых навершиях из Александропольского кургана, датируемого концом IV в. до н. э.* Особо интересно

* Ажурные пластины (2 экз. и несколько обломков) и навершия (2 экз.) найдены у южной полы кургана, в крепиде, в специальной каменной загородке из четырех вертикальных плит, перекрытых камнем. В комплексе также входила навершия в виде стили-

ажурные пластины, на которых богиня изображена с обнаженной верхней частью туловища, в длинной юбке с расходящимися в стороны полами (рис. 12, 1)

зованного мирового дерева с тремя отростками и сидящими на них птицами с кольчужками в клювах; навершие с втулкой в виде бубенца, украшенного фигурной волнающей птицей; бронзовые подвески в виде кружков и лунниц; железное кольцо, обтянутое золотом; два крючка: золотой и серебряный, один конец которого в виде головы фантастического животного с птичьим клювом, а другой — в виде оленя; согнутый из



Рис. 12. Владычица зверей.

1, 2 — Александропольский курган.

Над плечами стилизованные узкие крылья, покрытые параллельными насечками. Грудь обозначена двумя кружочками, под платьем видны ноги. На голове невысокий плоский убор, украшенный вертикальными насечками. По бокам стилизованные протоы оленей, причем руки богини сливаются с рогами животных *.

Крылья служили признаком архаического образа малоазиатской и греческой Владычицы зверей, уже исчез-

нувшего к этому времени. Греческие изображения Владычицы зверей с оленями вообще крайне редки [455, p. 28, fig. 44]. Олень более обычен для греческой Артемиды и близкого ей малоазиатского божества карийцев, делегов или хеттов, с которыми она слилась в культе Артемиды Эфесской. О возрастании популярности этого культа в позднеэллинистическое и римское время свидетельствуют частые воспроизведения эфесского идола (рис. 13) на монетах различных центров [412, p. 482; Coin. р., p. B, 32; DS, p. 147, fig. 2383].

Изображения божества между двумя протомами оленей известны также на Кавказе. Из собрания П. С. Уваровой известна бронзовая поясная пряжка (рис. 14) в виде двух протом фантастических оленей и женской фигуры с воздетыми руками, восседающей на них [МАК, VIII, 1900, табл. CXXXIV, 4]. Наиболее ранние из подобных пряжек могли относиться ко времени появления скифов на Кавказе, хотя основная масса их датируется III в. до н. э. — I в. н. э. [322, с. 59—60]. Есть все основания

лезный гвоздь, обтянутый серебром; серебряная литая ручка (ДГС, I, табл. I, 2; ЗРАО, VII, 1895).

* Пластини железные, сверху плакированные золотом, снизу — серебром. Судя по мелким отверстиям по краям, они крепились к какой-то основе. Соединение в одном изделе трех металлов подчеркивает его культовый характер [138, с. 96; 181, с. 112].

предполагать генетическую связь иконографии образа божества между симметрично расположенными протомами животных в искусстве Скифии и Кавказа с памятниками типа луристанских бронз *. Среди последних, насколько нам известно, нет композиций с оленями, но есть изображения женского или мужского божеств (рис. 15), сидящих или стоящих на «зооморфном троне», образованном протомами двух животных — коней [420, tab. XI, 5; 453, Taf. XXIV, 2; 419, p. 46, fig. 55, 358]. А семантическое тождество коней и оленей в композициях, восходящих к схеме «животное у мирового дерева», доказывається достаточно убедительно [138, с. 113—114; 181, с. 104—106, 113].

Изображение богини на бронзовых нагрудниках из Александропольского кургана повторяет ту же схему, но оно значительно более стилизовано (рис. 12, 1). Иногда эту фигуру называют змееногой, полагая, что в руках она сжимает концы змеиных ног [31, с. 69; 243, с. 176]. Вероятнее, однако, что это также богиня со зверями по бокам, которые почти сливаются с ее платьем. Бугорки-выступы на месте голов животных позволяют сравнить эту композицию с сильно стилизованными изображениями богини с кошками на сарматских изделиях [296, рис. 32, 34]. Руки богини упираются в бока аналгично некоторым мужским каменным изваяниям [243, с. 167], а также павкааским бронзовым вотивным фигуркам эпохи поздней бронзы — раннего железа (МАК, VIII, с. 64, рис. 60; 230, с. 285, рис. 4, 1—3; 172, с. 31—40).

Таким образом, набор культовых предметов из Александропольского кургана составляет тесно взаимосвязанный комплекс, характерный для ипдонран-

ских религий: небесные светила, мировое дерево с птицами, а также его семантический эквивалент — богиня с оленями или другими животными. Божество с оленями можно считать воплощением Аргимпасы [31, с. 68—69; 243, с. 168; 83, с. 289] — богини животного и человеческого плодородия, позаимствовавшей некоторые черты культа и иконографию переднеазиатской Владычицы зверей *. Отождествление с богиней Апи [196а, с. 83] менее убедительно, так как Владычица зверей — воплощение ипного (живородящего) аспекта плодородия, хотя происходит она от тех же Великих Богинь, обязанных своим могуществом связи с землей.

Владычица зверей в позе оранты. Этот образ представлен на однотипных золотых подвесках к головному убору («серьгах»), найденных в трех скифских погребениях IV в. до н. э.: Мастюгпнском кургане, кургане у с. Любимовка, Толстой Могиле (рис. 16).

Изображения вызывают ассоциации с образом античной Кибелы [214, с. 37; 199, с. 34; 250, с. 31], однако ряд иконографических особенностей свидетельствует о значительной трансформации античного прототипа, в результате чего он приблизился к схеме, более приемлемой для изображений скифских божеств. Уже сама иконографическая схема — богиня в позе оранты, сидящая на двух львах, — не характерна для античного искусства.

Зооморфный троп, на котором сидят богиня, напоминает изображения Кибелы эллинистическо-римского периода. Однако в античной иконографии львы возле трона Кибелы всегда изобража-

* Предположение о генетической близости кавказских бронз южанского времени и более поздних луристанских давно известно в науке [424, S. 91—106].

* Есть основания полагать, что в культе скифской Владычицы зверей наиболее древним животным был олень, а кошачий хяпник — заимствование из переднеазиатского искусства. К IV в. до н. э. возрождается, очевидно, древняя традиция изображения божества, возможно, не без влияния иконографии Артемиды Эфесской.



Рис. 13. Эфесский идол. Монета Адриана.

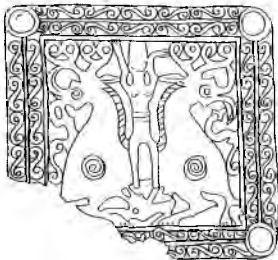


Рис. 14. Кавказская поясная пряжка.

лись в фас, изредка богиня сидит на одном льве [476, S. 174—175]. На Боспоре культ Кибелы известен по крайней мере с V в. до н. э. [85, с. 136], но широкое распространение получил с III—II вв. до н. э. [465; 261, с. 13]. Аналогичная картина наблюдалась в Ольвии [288, с. 35—40]. Главными атрибутами богини были тимпан и чаша, лев чаще изображался в виде маленькой фигурки, лежащей на коленях богини [260, табл. 36, 6; 40, 5; 190, табл. 16, 5, 6; 17; 18, 1, 2; 34, 3; 288, рис. 1—3]. Редкие изображения с двумя львами позднееллинистического времени из Керчи имеют мало общего с интересующей нас схемой [165, табл. II, 2; 304, табл. 64].

Важной деталью являются воздетые вверх руки божества, так называемая поза оранты, или моления — древний ритуальный жест, засвидетельствованный еще в неолитических изображениях Чатал-Гююка [437, fig. 23, 27, 28, 38, 40], где он олицетворял жепское плодородие, и трактуется как моление о ниспослании небесной влаги или плодородия вообще. Он известен также на неолитических памятниках Европы [291, с. 26, рис. 1; 446, p. 75—101,

fig. 7, 1—7; 352, с. 170 и сл.; 175, с. 41, рис. 4] и Ирана [380, p. 202, fig. 41]. В критомикенском искусстве в позе оранты изображалась Владычица зверей [444, p. 308, fig. 89] или богиня, поднимающаяся из земли [411, p. 15, fig. 16]. В древнегреческом искусстве в позе оранты изредка изображались божества, поднимающиеся из земли или воды — Ге, Кора, Деметра, держащие в руках колосья или иные плоды земли [444, p. 16, 18]. В широком смысле это молитва, обращенная к небу, символ возрождения [348, с. 121]. Среди скифских памятников наиболее близко античным образцам изображение божества на серебряном блюде из Чертомлыка, которое касается краев калафа (калаф — символ плодородия) пальцами поднятых рук — «моление об изобилии».

Однако в античном искусстве интересующего нас времени поза оранты не характерна для Владычицы зверей. У наших же орант кисти рук хотя и касаются краев калафообразных уборов, сам жест имеет несколько иной отпечаток — главное внимание уделено непропорционально большим кистям рук, которые напоминают полураскрытые бутоны,

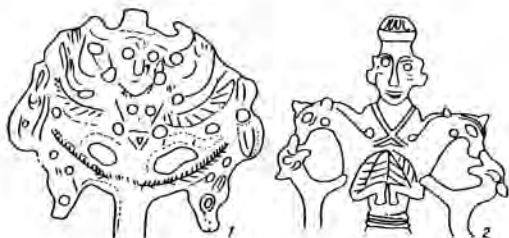


Рис. 15. Владычица зверей.

1 — Луристан; 2 — Заковказье, VIII—VII вв. до н. э.

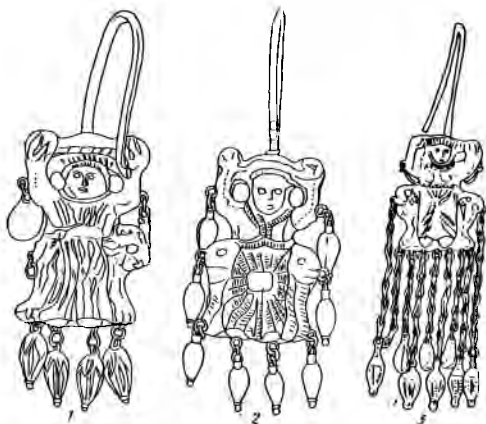


Рис. 16. Владычица зверей в позе оранты.

1 — Любимовка; 2 — Толстая Могила; 3 — Машютинский курган.



Рис. 17. Луристанское паверние.

сам же калаф иногда вообще исчезает (мастигиинские серьги). Наиболее интересными аналогиями являются упоминавшиеся кавказские прижки с изображением оранты между двумя протомами оленей с соприимными знаками на боках (см. рис. 4) или позади быка [МАИ, VIII, табл. СXXXIV, 2]. Близкие образы известны среди памятников типа джурдистанских бронз. Это изображения орант двух типов: облаченные мужские и женские фигурки [419, p. 53, fig. 65; p. 377, fig. 494—495] и крылатые рогатые женские божества, напоминающие паверния типа «тотемического древа» (рис. 17) с ветвями в виде звериных голов на длинных шеях [419, p. 46, fig. 54]. Последние можно считать моделью мирового дерева, которое в индоевропейской мифологии часто отождествляется с жещиной или андрогинным существом и по сторонам которого расположены животные. В скифском пантеоне образ богини-оранты, сидящей на львах, более всего мог соответствовать небесной Афродите-Аргимласе, покровительнице животного и человеческого плодородия, божеству, имевшему в своем облике явные передневносточные черты.

В целом иконография рассмотренного образа достаточно выразительно отражает пегреческие традиции, связанные с памятниками кавказского круга и с джурдистанскими бронзами. К таким особенностям относятся иератичность стили, строгая фронтальность и симметричность композиции, поза оранты в сочетании с чертами Владычицы зверей и богини растительного мира («проросшие» кисти рук) — одицетворения мирового дерева. Этот образ можно объединить в одну группу с александрийскими пластинами и паверниями, которые гораздо меньше зависели от античного искусства, а иконографическую схему можно считать нормой скифского культового искусства.

О том, что эта композиция была, очевидно, искони присуща иракскому ис-

куству свидетельствуют более поздние среднеазиатские изображения божеств: херезмийской Наны-Апахиты, стоящей или сидящей на льве, с символами солнца или луны в воздетых руках [117, с. 79, рис. 4], а также согдийских богов на зооморфных тронах [362].

Иератичность стили изображения, его объемность и неоднократное копирование образа позволяют предположить, что прототип его мог восходить к культовой статуе. Предположение о наличии у скифов в IV в. до н. э. монументальной скульптуры не стоит исключать. В это время скифские каменные изваяния приобретают характер примитивных статуй [373, с. 225 и сл.; 255, с. 108; 256].

И все же больше данных в пользу боспорского происхождения прототипа северг. Кроме эллинизованного облика божества (особенно любимовская серга) об этом свидетельствуют реминисценции этого образа на Боспоре в период возрождения местных догреческих культов в официальной религии [84, с. 83, рис. 76; 363, с. 19, рис. 8; 291, с. 254—255, рис. 1].

Змееногая богиня относится к числу наиболее сложных образов скифской религии и изобразительного искусства. В целом можно считать установленным, что существовала генетическая связь между изображениями IV в. до н. э. и персонажами легенд о происхождении скифов, где фигурируют «полузмея-полулюди» Ехидна, «рожденная землей дева» со змеиным туловищем, нимфа Ора с двумя змеями (вместо ног) [460, р. 107; 143, с. 198; 266, с. 215; 267; 215, с. 46—47; 272, с. 52—53].

Что касается иконографии этого образа, то термин «змееногая богиня» зачастую прилагается к различным фантастическим существам, вовсе не имеющим змеиных черт. Исследователи справедливо подчеркивают два его основных аспекта: растительный и звериный [143; 253]. Изучение иконографии памятников IV—III вв. до н. э. позволяет сде-

лать следующие выводы. Собственно змееногими можно считать лишь часть изображений (рис. 18—20), в которых почти полностью отсутствовали растительные черты. Два наиболее ярких образца этой группы происходят из скифских погребений. Это золотые бляшки из Куль-Обы и конский налобник из Цымбаловой Могила*. Менее выразительные изображения известны из стелы Усть-Лабинской на Кубани [ОАК за 1909—1910 гг., с. 214, рис. 245], из херсонесского склепа № 1012 [267, с. 102, рис. 2], а также на Большой Близницы [ОАК за 1866 г., табл. 1, 37] (рис. 20, 1, 2).

На кульбовских пластинках запечатлен наиболее «скифский» облик этого образа, воспринимающегося в данном случае, благодаря обилию деталей и их выразительности, как определенный персонаж. Это яркий образец переплетения греческих и скифских представлений. Греческий мастер придал змееному божеству несвойственные ему малюющие птичьи крылышки и птичий хвост, сблизив тем самым с сиреной. Все изображения обнаруживают несомненные восточные (иранские?) черты: составные части этого образа — львы и грифоны** — являлись спутниками Владычицы (или Владыки) зверей; рогатые львы — характерный образ ахеменидского искусства, а рогатый змей упоминается в Авесте (Яшт, XIX, 40); растущие из плеч головы львиноголовых грифонов имеют близкие аналогии в иранском эпосе: злодей Аки-Дахака, убийца Джемшида, ямса на плечах драконов головы [345, с. 57; 270, с. 273—274]. В изобразительном искусстве последняя деталь находит параллели лишь в лурдистанских павершиях (см. рис. 17) [419, р. 46, fig. 54; 207, рис. 275].

* Аналогичный налобник найден в Толстой Могила [235, с. 39, рис. 23].

** Грифоны являлись спутниками этого божества лишь на лурдистанских бронзах.



Рис. 18. Конский набоежник из Цымбаловой Могины.



Рис. 19. Змеягоная богиня. Куль-Оба.

Набор животных в изображениях змеягоной богини строго определен: львиные и орлиноголовые грифоны, змеи [358, с. 66—69]. Они размещены в три яруса: сверху львиные головы, расположение голов орлиных грифонов и змей непостоянно. Отсюда следуют два вывода: трехчленное вертикальное членение звериного пантеона было нормой (ср. три уровня животных при маровом дереве) [334, с. 65]; львы были главными животными этого божества *.

Скифская змеягоная богиня — хтоническая развоядность Владычицы зверей типа Рея, Кябелы и т. д., наиболее соответствующая ее мифологическим полиморфным образам типа греческой Ехидны, Медузы и др. ** Этим объясняется, очевидно, совпадение элементов иконографии Медузы и Владычицы зверей на келермесском ритоне и пластинке из кургана Семьколенный.

Ближе к античным образам иконография изображений, в которых наиболее выражены растительные черты и орнаментальность (рис. 21; 22). Они также хтонические существа, олицетворение порождающей силы земли, откуда их тесная связь с погребальным культом (три изображения служили украшением саркофагов), а также черты сирепы — демона смерти, приданные им в ряде случаев (изображения из Гаймановой Могины и др.) [228, рис. 9, с. 93].

Интересны херсонесские изображения, в которых соединены животные и растительные черты: змеи *** в сочета-

* Такой набор зверей не характерен для переднеазиатской Владычицы зверей. Чаше грифоны представлены как агрессивные существа в сочетании с муниским или андрогинным божеством.

** По различным версиям, Ехидна была матерью чудовищ Ортра, Кербера, Скилла, Лернейской гидры, Химеры, Сфинкса, Немейского льва и т. д., а Медуза — крылатого копия Пегаса и чудовища Хрисаора [206, с. 63—64; 62, с. 46].

*** Н. В. Пятыхина [266] реконструировала одно из изображений на терракотовой пластинке как змеягоное божество с бычьей

нии с полуантропоморфным-полурастительным существом (рис. 22, 3) на блишках из раскопок 1891 г.^{*}, крылатые львиные грифоны по сторонам аналогичного существа на карнизе из раскопок 1905 г. (рис. 20, 2). Они позволяют заключить, что при всем различии животного и растительного аспектов четкой грани между ними не было. Разнообразие типов змееногого божества в Херсонесе очень показательно, также как и близость херсонесских и кульбских образцов — оно может свидетельствовать о принадлежности этих персонажей мифологии местного, тавро-скифского населения.

В образах скифских «змееногих» персонажей наиболее существенной представляется связь с культом дерева, что особенно характерно для изображений с растительными побегами вместо ног и в виде четырех- или шестикрылой пальметки. Типологическими аналогиями можно считать изображения священного дерева на печатах IV—III тыс. до н. э. из Мохенджо-Даро с двумя бычьими головами, вырастающими из ствола дерева или с женской рогатой фигурой между ветвями [346, с. 41, рис. 2; 436, р. 63, pl. XIX, 18], в особенности сирокхеттские изображения первой покевины II тыс. до н. э. женского (реже мужского) божества, недавно отделившегося от образа дерева. Это божества с крыльями и змеиными ногами, иногда рядом с божеством дерево, а по бокам священные животные [346, с. 21]. Ж-образная форма изображений скифских божеств соответствует знаку мирового дерева в его архавической форме [138, с. 120]. По этой же схеме построены и изображения



Рис. 20. Змееногая богиня.

1 — Большая Близня; 2 — некрополь Херсонеса.

змееногих персонажей: загнутые вверх крылья и руки симметричны двум парам точно так же загнутых драконообразных шей в нижней части туловища (от этой схемы несколько отступают изображения на надобниках из Цымбаловой и Толстой могил, но и здесь те же три пары звериных голов).

Следует, однако, заметить, что в индоиранской и индоевропейской традициях львы и грифоны почти не связаны с мировым деревом. Здесь иной набор: птицы, парнокопытные (козел, олень, конь, корова), змеи, а ствол дере-

головой. Однако убедительные аналогии [308] подтверждают отношение этого образа к разряду сиреп.

* Эта иконографическая схема становится преобладающей в изображении змееногого существа в искусстве Северного Причерноморья в первые века н. э. (ОАК, 1860, табл. I, XXVI, 8; ОАК, 1891, с. 56, № 35; 100, с. 219).

* Сиро-хеттские печати являются обычными находками в могилах Северного Кавказа [346, с. 39], в культурном отношении тесно связанного со Скифией.



Рис. 21. Полуантропоморфное божество. Гайманова Могила.

на отождествляется с человеком, чаще женщиной [334, с. 65; 138, с. 112—116; 121—122].

Скифские и луристанские изображения божества-дерева с львиными грифонами можно, очевидно, соотнести с хеттской традицией, в которой упоминается о кошачьих хищниках как о брачных партнерах древа жизни [337, с. 397].

Луристанские памятники подтверждают также, что в скифских изображениях змееногой богини основной аспект — порождение [272, с. 53]. Прежде всего, во всех случаях головы животных или растительные побеги направлены вниз по отношению к телу женщины, т. е. они вырастают из него, а не наоборот. Поза женщины с разведенными в стороны и поднятыми кверху руками и погамп — так называемая поза деторождения, что засвидетельствовано неолитическими изображениями Чатал-Гююка в Передней Азии [437, р. 109, fig. 23; р. 125, fig. 38]. Среди луристанских памятников есть аналогичное изображение рождения человеческого существа [421, fig. 77]. Следовательно, можно полагать, что такой же смысл имели изображения по схеме луристанские изображения типа «тотемического древа», увенчанные кры-

латыми рогатыми женскими фигурами, с подчеркнутыми признаками пола, из которых вырастают звериные головы на длинных шеях [419, р. 46, fig. 54].

Таким образом, в скифских «змееногих» изображениях и аналогичных луристанских памятниках соединена схема женщины — мирового дерева и Владычицы зверей. На наш взгляд, в этих полиморфных образах отражена идея последовательных перевоплощений (растения — змеи — птицы — звери — человек). Подобные идеи отражены во многих мифологических системах. В славянском фольклоре главная роль в перевоплощениях и связях с миром предков принадлежала образам змей и мирового дерева [75, с. 37—38]. И вообще растительные формы жизни считались первой, низшей ступенью жизни [337, с. 396]. Представления о рождении людей из деревьев существовали, например, в эддической мифологии, а также у народов Сибири [225, с. 42]. Хозяйкой родового или шаманского дерева у эвенков была мать-зверь [24]. У этих деревьев обитают также женские духи, рождающие души или покровительствующие родам (в скандинавской мифологии им соответствуют «порны», дарители

личной судьбы [225, с. 42]. Образ мирового дерева, рождающего все сущее известен и в иранской мифологии — это «дерево всех семян» в Авесте. Сохранился и вариант иранского предания о происхождении первой человеческой пары из растений [392, р. 36].

Отсюда, очевидно, тесная связь изображений полурастительных-полузооморфных существ с погребальным культом — как изображение духов-хранителей, связанных с миром предков, обеспечивающих непрерывный цикл жизни, возрождение. Это, таким образом, амбивалентные существа: с одной стороны, демоны смерти, с другой — гении плодородия. Синкретизм греческих и скифских представлений при создании этих образов был, по-видимому, естественным. В греческой народной религии также известны женские полуженские существа — добрые гении виноградинок [328, с. 236].

В полиморфных скифских изображениях «змеедев» можно видеть и отражение эстетических моментов религии. Черты дерева-духа или шире — духа «ясерождущего» дерева хорошо согласуются с присутствием в композиционной структуре изображений «змеедев» такого элемента, как человеческая голова. Это маска или голова сатириобразного существа в руке змеедевы из Куль-Обы, а также бляшки в виде двух аналогичных голов в херсонесском склепе № 1012, найденные вместе с изображениями змеедев. Отрубленная голова являлась элементом женского оргиастического культа Восточного Средиземноморья античного времени [26, с. 17; 132, с. 120—121]. Голова в архаических представлениях была одним из символов рождения, главным средоточием жизни. Мотив убийства и последующего воскрешения бога прослеживается почти по всем разнолидностям культа Великой Богини, причем в культе Вла-

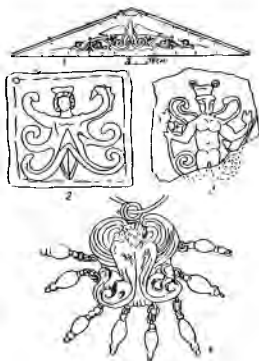


Рис. 22. Полуантропоморфные боги.

1 — Гаманский саркофаг 1868 г.; 2 — ст.-в. Елизаветинская; 3 — некрополь Херсонеса; 4 — с. Бутормы.

дыци зверей бог погибает от хищного животного *.

Мужское божество выступает здесь как олицетворение активной производительной силы природы, которая воспринималась как гибнущая. В дионисийских мифах одним из центральных моментов является растерзание Диониса титанами (или титанессами), причем существенная роль в его убийстве и воскрешении принадлежала его жене-сестре [350, с. 105—106; 412, р. 172]. Сам Дионис — ученик Силена и один из Силефов [412, р. 248]. Фригийский Силен (или Сатир) Марсий — друг или жрец

* Л. Я. Штернберг выдвинул интересное предположение — убийство молодого бога диким зверем есть не что иное, как убийство своего избранника Великой Богиней, которая первоначально имела облик зверя [370, с. 174—175].

Кибелы был распят на дереве Аполлоном, снявшим с него шкуру и оскопившим его [350, с. 54—55, 69]. Мотив бог-жертвы, висящего на мировом дереве, является одним из составных элементов образа мирового дерева [138, с. 75—78; 334, с. 54, 77]. В данном случае эквивалентом мирового дерева выступает женское божество.

Есть основания полагать, что паредором женского змеяного божества было мужское божество со звериными чертами, олицетворявшее производительные силы природы и сходное поэтому с низшими эллинскими божествами типа силенов и сатиров. Образ человека-зверя относился, наряду с образом змеи, к разряду второстепенных персонажей скифской религиозной системы — к «демонам» природы. Широкое распространение изображений сатириподобных существ, в том числе на боспорских монетах, в IV в. до н. э. и своеобразие их иконографии позволяли Д. Б. Шелову высказывать справедливое предположение, что иконография этого образа сложилась уже в V в. до н. э. под влиянием местных религиозных представлений [358, с. 64]. Кроме изображений, приведенных в статье Д. Б. Шелова и относящихся в основном к IV в. до н. э., можно назвать еще несколько находок V в. до н. э., происходящих из эллинизованных скифских и скифо-меотских погребений. В нимфейском кургане 24, 1876 (60—50-е годы V в. до н. э.), в насыпи найдены две одинаковые терракотовые фигурки стоящих силенов [295, с. 55, рис. 23, 21*]. В числе украшений головного убора в этом кургане и в кургане 17, 1876 были золотые бляшки в виде голов обезьян [295, рис. 24, 6; 38, 4], которые могли восприниматься как изображения молодых силенов. Во втором Семибратнем кургане, откуда происходит фиала с

изображением голов сатиров [ОАН за 1876 г., табл. III, IV, 9], были найдены золотые пластинки в виде сатириподобных бородатых и усатых голов с бычьими рогами*.

Таким образом, находки из нимфейских и Семибратнего курганов являются как бы связующим звеном между «силенами» келермесского зеркала и сатирами и силенами боспорского искусства IV в. до н. э., когда вырабатывается их иконография** и отношение к культу более очевидно (см. Культ плодородия). Плющевый венок — атрибут культа Диониса, появившийся в иконографии сатиров на пантикапейских монетах в 30—40-е годы до н. э. [358, с. 64], не оставляет сомнений в принадлежности их к этому древнему пластич. верованиям.

Сидящая богиня и предстоящий герой. Наиболее простой вариант этой иконографической схемы представлен на бляшках, найденных в погребениях степной Скифии: Куль-Обе, Чертомлык, Верхнем Рогачике, Черном Мордвиновском, Мелитопольском курганах, кургане № 4 в уроч. Носаки, бокомом погребения Огуза. Это захоронения высшей знати, но, очевидно, разного ранга, судя по различной высоте курганов и сложности погребального ритуала. На бляшках изображены: слева сидящая женщина в скифском наряде с зеркалом в руке, перед ней стоит юноша в скифской одежде, без оружия и пояса, вьющий из ритона (рис. 23, 1, 2). Бляшки выполнены одним или несколькими очень близкими штампами различной степени сработанности. Они ни разу не найдены in situ, но наиболее вероятно их принадлежность к украшениям голов-

* Эти маски более похожи на изображения речных божеств, однако в эллинском искусстве существовали сходные изображения рогатого Диониса-быка с плющевым венком в волосах [412, табл. XXXIV, B].

** О ее связи с боспорской монетной чеканкой см.: [285, с. 443; 359, с. 140; 242, с. 48—49].

* Возможно, удвоение это не случайно. Ср. с двумя «силенами» на келермесском зеркале.

ных уборов, что подтверждается, в частности, находкой в IV камере Чертомлыка, где четырехугольные бляшки с аналогичными, но несколько отличными композициями украшали покрывало головного убора «царицы».

Что касается иконографии персонажей на бляшках, то женская фигура, несмотря на скифский наряд, может быть сопоставлена с каноничными для античного искусства V—IV вв. до н. э. изображениями на надгробных и росписях склепов стоящих и сидящих женщин с зеркалом в руке [356, рис. 84; 431, Taf. 14]. На рельефе из Вилла Альбаи V в. до н. э. (рис. 24, 1) в подобной позе изображена Афродита, сидящая подле алтаря с зеркалом в руке. Под ее креслом сидит заяц — животное, тесно связанное с эротической символикой [457, p. 131]. В росписи на италийской вазе [350, с. 44] изображены Афродита, сидящая с зеркалом в руке, и Адонис, подносящий ей зайца (рис. 24, 2). Известны и изображения сидящих женщин с зеркалом и фиалой * на монетах второй половины V в. до н. э., воспроизводящие статуарные типы [456, taf. XXI, 476]. Таким образом, ближайшие прототипы этой фигуры следует искать в античной иконографии. Изображение же юноши, пьющего из ритона перед лицом сидящего божества, для античного искусства, насколько нам известно, не характерно, хотя в целом ритоны обычны для хтонических божеств и героизированных умерших [397, S. 2486 — 2516].

Иная композиция на бляшках из IV камеры Чертомлыка, где справа от богини изображен стилизованный факел (или алтарик), а слева — мужская фигура с округлым сосудом в руке (рис. 23, 3). Существует мнение, что богиня изображена сидящей и в нижней части фигуры показаны кончики ее ног огром-

* Ср. с двумя атрибутами богини на саконской пластине.



3

Рис. 23. Приобщение к божеству.

1 — Куль-Оба; 2 — Первый Мординковский курган; 3 — Чертомлык.

ных размеров, выступающие из-под одежды [243, с. 170]. На наш взгляд это изображение протомы божества подражающее распространенным античным терракотам V—III вв. до н. э. [259 табл. 36, 1—4; 260, табл. 39, 3; 298



Рис. 24. Афродита с зеркалом.

1 — рельеф из Виллы Албани (по С. Рейнаку); 2 — роспись на итальянской вазе (по Дж. Фрэзеру).



2

табл. 34, 2]. Сходство подчеркивают и соединяющие руки, которые, правда, сложены на животе, тогда как у античных протом они касаются груди. Статуэтки-полуфигуры применялись в греческом искусстве для изображений хтонических божеств [70, с. 48—49]. Факелы были атрибутами многих античных божеств, в том числе Артемиды, Кибелы *, Деметры, Персефоны. В северонричерноморской торевице IV в. до н. э., известны изображения Кору с факелом у плеча: чисто эллинические по стилю бляшки из Большой Близицы [ОАК за 1865, атлас, табл. II, 8] и эллинические же, но значительно более стилизованные изображения из Елизаветовского кургана, где голова Кору изображена строго в фас [283, табл. IX, 1; 242, с. 66, рис. 13]. Факел был атрибутом Кору-Персефоны — божества подземного мира, а также других хтонических божеств.

* Близкая чертомлыкской композиции на пятах спетильников римского времени из Ольвии: сидящая Кибела, слева Атис, справа факел, по сторонам богини два льва [161, с. 72, рис. 17].

Таким образом, эта сцена имела, скорее всего, асхтологический оттенок.

Сидящая богиня и предстоящий скиф с ритонам включены также в многофигурную композицию на пластине от головного убора из сахновского кургана (рис. 25). Эта сцена, однако, отличается рядом деталей: у женщины в руках зеркало и сосуд, мужчина коленапреклоненный, с бородой, в подпоясанном кафтане, на боку — горит с луком, в руках ритон и посох (скипетр?). Справа от центральной сцены — музыкант, «виночерий», а слева — слуга с опахалом, два скифа, пьющие из одного ритона («побратимы») и два скифа с жертвенным бараном, т. е. в целом это — сцена пиршества-жертвоприношения, сопровождающего действие центральных персонажей. Не случайно сюда включена и популярная группа «побратимов» — она облегчала узнавание смысла изображения, в котором большинство фигур, обычные, очевидно, для скифского ритуала, по необычны для искусства.

Уникальность композиции, нечеткость изображения и некоторые противоречия

в сведениях об условии находки породили сомнения в подлинности пластины [282, с. 13], которые в значительной степени рассеиваются при обращении к отчету о раскопках [АЛЮР, 1901, с. 209—215] и детальном рассмотрении изображений [53; 354]. Скифский облик всех персонажей и их атрибутов в сочетании со сложностью ракурсов и поз, соблюдение пропорций человеческих фигур свидетельствуют, что пластина была сделана греческим мастером в соответствии с идеологическими представлениями верхушки скифского общества. Возможно, эта композиция — копия какого-то более совершенного произведения, например, сцены, помещенной на металлическом сосуде. Пока же она остается уникальной для Скифии IV в. до н. э. В целом она ближе памятникам персидоэллистского искусства, например, сцене иршества царя Астиагата на порталах дворца в Кара-Тепе (около 700 г. до н. э.), выполненной в вавилонско-финикийском стиле [398, р. 125].

Перейдем к анализу содержания изображений. Подобные сцены религиозного искусства, в которых участвуют два главных персонажа, стоящие или сидящие друг против друга, чаще всего изображали два божества или божество с предстоящим почитателем. Историки религии дают этим сценам различные названия: «адорация» (т. е. моление), «священный разговор», «притрастие», «священный брак». Идея и образы, связан-

ные с этими сценами, ярко представлялись в переднеазиатских религиях второй половины II тыс. до н. э., а также в религии и искусстве Эгейского мира и поздней Греции [444; 350], где они имели прямое отношение к аграрным мистериям.

В сценах священного брака участвовали обычно пары типа Кибелы и Аттисы, Афродиты и Адониса и т. д., т. е. богиня и ее молодой возлюбленный (иногда сын-супруг), умирающий и воскресающий герой. Священный брак имел мистический оттенок, а его идеи смыкались с хтоническими культами. Отсюда возможность использовать символику этих обрядов в погребальных культах и в обрядах инициации.

В науке уже давно утвердилось мнение, что упомянутые композиции скифского и синдо-мексского искусства имели культово-мифологическое содержание, а женская фигура, изображенная сидящей в иератической позе, являлась популярным скифским божеством [329; 282]. Что касается смысла изображения, то трактовки исследователей далеко не однозначны, хотя имеют точки соприкосновения. Наиболее полно исследование М. И. Ростовцева [282], мнение которого долгое время оставалось самым авторитетным. Он видел в этой сцене акт приобщения богине царя или просто миста, или адорации, аналогичный взаимному мистическому приобщению при княжеском договоре [282, с. 6—7, 13—14].

Рис. 25. Сахновская пластина.



Им же было высказано предположение, что это могли быть сцены «приобщения к власти» [282, с. 139], на котором он не настаивал, но считал «очень вероятным» и относил в основном к толкованию сцен на мерджаиском ритоне [282, с. 71]. Причем главным аргументом в пользу такого толкования в конечном счете послужило сходство мерджаиского всадника и всадника на карагодеуашском ритоне в сцене иявеституры [282, с. 138]. Появление этих сцен в греко-иранском искусстве он связывал с переднеазиатским, в частности с позднеехетским искусством, приводя в качестве аналогии рельеф из Мараша или Малатии с изображением жреца или миста, пьющего перед сидящей богиней [282, с. 71]. Термин «приобщение», как наиболее нейтральный, получил признание (в дальнейшем им будем пользоваться и мы). М. И. Артамонов определяет эти сцены как «приобщение к божеству через вкушение жертвенной пищи» [31, с. 62], Б. П. Граков — как «обряд приобщения к власти и покровительству богини» [96а, с. 83]. Таким образом, версия об иявеституре не была забыта, а в последнее время ей отдают предпочтение [181, с. 111; 272, с. 95; 216, с. 5], причем различные исследователи выводят заключение о получении власти из различных идей (см. ниже).

Самого пристального внимания заслуживает точка зрения исследователей, которые главным содержанием сцен «приобщения» считали эсхатологическое [473, р. 808; 31, с. 64—65]. Д. С. Раевский [272] предлагает трактовку символики этой сцены из индо-иранской символики брачных обрядов.

Глубокая древность сцен «приобщения» свидетельствует о сложности и многогранности связанных с ними представлений. Поэтому первым шагом в анализе этих сцен должно быть выяснение семантики основных атрибутов — зеркала, сосуда, ритона.

Зеркало. В семантике зеркал можно выделить два основных значения:

символ солнца, плодородия, эротики и жеского начала. Данные этнографии и семантики украшения зеркал, а также сама его форма свидетельствуют, что зеркало воспринималось как изображение солнца или солнечного божества [27, с. 18; 300, с. 116], ему приписывалась способность влиять на плодородие и повышение сексуальной силы [201, с. 103]. В этом значении зеркало играло особую роль в свадебных обрядах, в том числе у иранских народов [86; 205, с. 320—325; 272, с. 97—100];

магический и мантический предмет, способный отражать целый мир и предсказывать прошлое и будущее, содержащий образ и душу человека [ДС, IV, р. 1424—1425; 413, р. 93; 201, с. 97 и сл.]. Это, например, волшебное зеркало Александра Македонского в иранской традиции [302, в. 2, р. 131—133] или зеркало нартской Сатапы, взглянув в которое, она видела все на свете [4, с. 36]. В античных философских учениях зеркало использовалось как символ, в котором можно было созерцать вечность и сущность всего. Отсюда роль зеркала в орфическом учении о возрождении к новой жизни после смерти, а также в орфических мистериях, причем характерно, что в легендах обыгрывается именно момент зрительного в зеркало — младенец Загрей был растерзан титанами, когда смотрел в зеркало [206, с. 147, 172].

О гадапиях с зеркалом в святилище Деметры в Патрах сообщает Павсаний (VII, 21, 42). В хеттской мифологии известен образ «первоначальных богинь Подземного царства» (аналогичных греческим наркам). Одна из них держит веретено, другие — «наполненные зеркала» (очевидно, миски, наполненные водой, в которых все отражается) [106, с. 169—170].

Оба упомянутых значения зеркала хорошо прослеживаются в скифо-сармат-

ских и сакских женских погребениях, где зеркало было одним из постоянных атрибутов *. У сарматов прослеживается связь зеркал с погребениями жриц [299, с. 152]. Зеркала как принадлежность шаманов встречаются нигде в мужских сакских погребениях [17, с. 22—23, 41]**.

Таким образом, зеркало в руках богини на скифских изображениях было, скорее всего, ее постоянным атрибутом, выражающим ее функции. Вряд ли можно согласиться с мнением, что зеркала всегда были атрибутами определенной ситуации, т. е. бракосочетания, даже в тех случаях, когда богиня изображена одна, как на «перстне Скила» [272, с. 99]. В переднеазиатском искусстве и искусстве иранских народов эллинистического времени известны многочисленные изображения богинь с зеркалами [398, pl. 127; 421, pl. 195, 196; 263, с. 127, рис. 6, 7; 239, с. 120—121; 28, с. 93—94]. Также встречаются изображения двух сидящих или стоящих друг против друга женщин, у одной из которых в руках зеркало [428, S. 27, Taf. 18; 440, Taf. V, 3].

Особенно выразителен найденный в Керчи рельеф первых веков нашей эры с изображением сидящего хтонического божества с зеркалом в одной руке и змеей у трона. По сторонам — Гермес и жепская фигура, очевидно Гекаты [363, с. 16—17, рис. 6] ***.

* Известны также редкие находки зеркал в погребениях девочек (курган 4, погребение 6 из группы Первого Моргалинского кургана, погребение 5 кургана Вининая Могила) и мужчин: в Николаевском могильнике на Днестре [229, с. 135], в кургане 6 у г. Иданава [353, с. 177].

** Ср. изображение мага с зеркалом на рельефе персепольского дворца [395, fig. 10, XXVf].

*** По определению В. В. Шкорпила, это Сабазий. Но на весточном рельефе не видно ни бороды, ни фригийского колпана. Композиция полностью соответствует подпалеолитическим рельефам с изображениями Кибелы, Гермеса и Гекаты [161, рис. 10—12].

Следует, однако, отметить, что в интересующее нас время изображения божеств с зеркалами на Боспоре не известны. Таким образом, зеркало в рассматриваемых сценах приобщения — атрибут именно скифского божества.

Округлый сосуд. Семантика чаши во многом совпадает с семантикой зеркала. В равной степени они использовались для гадания (ср. «наполненные зеркала» как магические чаши зеркала в хеттском мифе). Образ чаши-мира встречается в Ригведе — это Дхишана, богиня плодородия и в то же время чаша для возлияний [340, с. 74]. В персидских текстах упоминается чаша в числе магических предметов, созданных Иимой, и обладавшая той же силой, что и зеркало Александра [392, vol. 3, p. 129—133]. Чаша была в числе атрибутов, полученных первым царем Скифом от Геракла (Herod., IV, 10). Геродот называет этот сосуд *φιάλη*, т. е. это какой-то открытый широкогорлый сосуд без ручки, но его упоминание на обычной скифской посуде, а также то, что чашу не носили, а клали на пояс, не подтверждается археологически. Возможно, Геродот имел в виду обычай определенной части общества, например, священнослужителей, носивших на поясе сосуды — атрибуты культа. На поясе могли также носить ритуал, во всяком случае, находки votivных ритопов — подвесок к поясу — известны среди кавказских древностей скифского времени [466, Abb. 52—54].

Сосуды шаровидной формы широко использовались в культе других иранских народов — мидийцев [268, с. 139], персов [395; 422, S. 158]. Скифские культовые металлические сосуды типа кубков округлой формы со слегка отогнутым горлом восходят к местным формам предскифского времени [149, с. 13—15]. В раннескифский период они богато орнаментированы, причем их орнаментика состоит из символов солнца, земли, растительности, жепского начала [22, с. 14—18]. Нет единого мнения по вопросу о том, считать ли скифские округ-

лые сосуды атрибутом желского божества (как считает большинство исследователей) или мужского [31, с. 79]. Д. С. Раевский [271, с. 66; 272, с. 58—61] связывает эти сосуды с культом Геракла — Таргитая. Действительно, известны изображения скифов с округлым сосудом в руке [ДБК, табл. XXXII, 2; 282, табл. II, 6, 7], а также скифа, подносящего сосуд богине (пластина из Карагодеуашха, бляшка из IV камеры Чертомлык). Однако сосуд в данном случае, скорее всего, не атрибут мужского божества, а атрибут ситуации, чаша для возлияний (ср. изображение мага с пучком прутьев и сосудом на пластинке из амударьинскогоклада). Известны и женские изображения с ритомами, хотя преимущественно «мужское» назначение ритомов несомненно, также как несомненна и связь сосудов округлых форм с женским началом в культе. Роль священного сосуда связана с культом священного напитка, а уже через него — с широким кругом представлений.

Ритомы. Независимо от того, считаются ли скифские ритомы заимствованным с Востока [149, с. 13] или предполагается их местное происхождение [211, с. 215—216], уже в VI в. до н. э. их культовая роль весьма вероятна (келермесский ритон, изображения на скифских каменных изваяниях). Ритуальное назначение имел огромный карагодеуашский ритон IV в. до н. э. с изображением двух противостоящих всадников.

Ритоны были культовыми сосудами в соседних со Скифией Фракии и на Северном Кавказе. Особенно интересна серия кавказских бронзовых вотивных фигурок. Это мужские итифаллические статуэтки с ритоном возле рта, вторая рука согнута в локте и поднята вверх (жест адорации или моления), на талии четко обозначен пояс [466, S. 127—130, Abb. 25, 26, 27, 29]. На одной из фигурок на спине S-видные спиральные

знаки [466, Abb. 25, в]. Это божество должно быть близким хтоническим божествам растительности и плодородия типа Диониса — Осириса, которые также изображались итифаллическими*. Вполне вероятно, что ритон здесь выступает как мужской символ, поскольку он (рог) известен как символ совокупления с эпохи палеолита [332, с. 84—85]. Античный рог изобилия был обычным атрибутом героизированных умерших и хтонических божеств в Греции, а также во Фракии (атрибут Хероса). Известны сцены бракосочетания Диониса и Керы, где у Диониса в руке рог, а у Керы — цветы (рис. 26) [412, vol. 5, tab. XXXV]. Ритон был принадлежностью мистерий, особенно велика его роль в мистериях Митры [282, с. 8].

Таким образом, анализ деталей сцен «приобщения» свидетельствует, что их символика могла соответствовать как обрядам плодородия, так и представлениям о загробном существовании как о воскрешении к новой жизни. Обряды «смотрения в зеркало» и вкушения специального напитка [272, с. 96—98] также равно характерны для обрядов брака и смерти. Момент «священной трапезы», присутствующий во всех без исключения сценах «приобщения» следует подчеркнуть особо («смотрение в зеркало» есть лишь на бляшках типа кульбских и на сахновской пластине). Было бы преждевременным отбрасывать ее «эсхатологический» смысл на том основании, что в древних представлениях противопоставлялось зеркало (какместилище души) и смерть [272, с. 96—97], тем более, что не делалось четкого различия между жизнью и смертью (рождение — начало умирания, а смерть — начало возрождения к новой жизни). Об этом же свидетельствует использование символов жизни и плодородия в погребальном культе [254; 273]. Вкушение ритуального на-

* В комплексе с мужскими встречаются иногда и фигурки богинь, сидящих на троне.

питка обязательно в брачных церемониях, но в индоиранской традиции хорошо представлено и другое его назначение — получение личного бессмертия. Мотив «небесного причастия», «напитка бессмертия» перед троном божества хорошо представлен в зороастризме [473, р. 808—809]. Отсюда роль вина, воды и ритуальных сосудов в погребальном культе персов [280, с. 376, 387], а также значение ритуала питья воды в древнеиндийском ритуале посвящения в ученики брахмана. Формула «пей воду!» означала «не умирай!» [177, с. 147—148].

Представление о священной трапезе как гарантии бессмертия в высшей степени характерно и для античной религии. Сцены священной трапезы особенно часты на надгробиях эллинистическо-римского времени, когда распространяются мистические учения. Торжественное приобщение к божеству, заключающееся в питье ячменной браги из священной чаши — один из основных обрядов элевсинских мистерий [250, вып. 3, с. 179]. Священная трапеза умершего — это героизация в прямом смысле слова: и приобщение его к божеству и приобретение бессмертия, благодаря вкушению ритуальной пищи [397, с. 2486—2516]; [348, с. 65—66]. Особое значение придавалось воде как напитку бессмертия, с этой целью помещали в могилы сосуды с водой [306, с. 71—74].

На наш взгляд, в изображениях сцен «приобщения» типа кульбовских отчетливее всего выражен их мистический характер: зеркало, священная трапеза, молодость мужского персонажа и отсутствие у него оружия и пояса; мистический характер мог иметь и ритон как атрибут героизированного умершего. Не противоречит этому толкованию и брачная символика атрибутов. У нас нет прямых данных о распространении у скифов мистических учений, но сам характер этих учений позволяет предполагать, что некоторые черты учения мистов о загробной жизни были известны скифам



Рис. 26. Союз Керы и Диониса.

[31, с. 85]. В основе этого учения лежали чрезвычайно древние и широко распространенные идеи об умирающем и воскресающем божестве. Орфические идеи, обладавшие большой притягательной силой, были распространены в северопричерноморских городах [283, с. 369; 290]. О вере в посмертное существование душ свидетельствует и гипертрофированная роль погребального культа в среде скифской анат. Сам факт принадлежности этих украшений к погребальным объектам подтверждает их прямое отношение к погребальному культу. Главное их назначение — обеспечение покровительства богини в загробном мире, вечной жизни.

Что касается богини с зеркалом (или с зеркалом и сосудом), то исследователи видят в ней либо Табита [367, с. 167; 272, с. 95—109], либо Аргимпасу [282, с. 16; 31, с. 65], в изображениях богини с

факелом — Табитя [329, с. 44; 31, с. 64].

Очевидно, богиня с зеркалом должна скорее соответствовать Афродите-Аргим-



Рис. 27. Пластина из Карагодеуашка.

пасе. Во-первых, ее облику приданы черты греческой Афродиты. Во-вторых, иконография этого образа сложилась в районе контакта скифо-меотской и эллинистической культур — на Боспоре, где был очень популярен культ Афродиты Урании. В-третьих, скифская Аргимпаса, подобно иранской Анахите, была с давних пор, по крайней мере с VII в. до н. э., покровительницей скифских царей. Кроме того, божества огня типа Гестины, Весты, ведического Агни относились к наименее антропоморфизированным, тогда как Анахита, например, единственный образ в иранской религии с развитой иконографией.

Можно согласиться с мнением М. И. Ростовцева, что это божество следует видеть во всех сценах «приобщения» богине [282, с. 16].

Могущественные божества жизни и плодородия всегда имеют хтонический характер, который был весьма существенным в культе Восточной Афродиты [418, vol. 2, p. 651]. В Авесте эсхатологические представления связывались прежде всего с Анахитой — божеством небесных вод и плодородия. Она — священный источник, в котором возрождаются все живые существа. Перед ней в загробном мире душа умершего предстает в виде молодого человека [278, с. 29]. Умершие женщины изображались на оссуариях в образе Ардвисуры Анахиты [278, с. 82].

В скифских сценах «приобщения» мужской персонаж явно подчиненная фигура (в некоторых случаях это подчеркивается разномасштабностью изображения). По общему мнению, это скорее герой, чем божество, первый человек и первый умерший, он же первый царь и предок-родоначальник. В этой сцене он выступает как наездник богини, который по мифологическим канонам должен иметь черты солнечного божества, олицетворявшего обновление в природе. Это мог быть Колаксей или аналогичский ему персонаж [272].

В сакском мире излюбленным образом для представления умерших предков был Сиявуш — популярное дозорострийское божество солнца и подземного мира, который почитался как основатель хорезмийской династии и культ которого имел ярко выраженный мистический характер [326, с. 203—205; 115, с. 34—44]. На блашках типа кульбских сцена мистического приобщения передана наиболее реалистически. В остальных случаях мужской персонаж обычно с бородой и при оружии, что придает всей сцене несколько иной оттенок. Например, на сахновской пластине при тех же атрибутах богини лук и, возможно, жезл в руках мужчины как символы власти придают изображению более прокламативный характер.

Богиня и Диоскуры. Единственная композиция подобного рода известна на золотой пластине от женского головного убора из кургана Карагодеуаша (рис. 27).

Пластина служила украшением острокопечного головного убора, аналогичного тому, который украшает голову женщины — центрального персонажа композиции нижнего яруса пластины. Совпадает даже такая деталь, как членение пластины на три яруса. В верхнем ярусе изображена женская фигура в греческом хитоне и гиматии, окутывающем плечи и нижнюю часть фигуры.

В среднем ярусе — фигура в хитоне, стоящая в позе, запряженной парой лошадей. Голова непокрыта, прическа в виде пышных локонов, как и у верхней фигуры.

Главное значение, несомненно, имела композиция нижнего яруса (рис. 28). Все персонажи ее представлены в «скифских» костюмах. В центре в торжественной позе сидит женщина в «скифском» наряде. Справа и слева от нее на той же скамье сидят двое молодых безбородых мужчин. В правой руке женщина держит верхний край ритона, который ей протягивает сидящий слева



Рис. 28. Богиня и Диоскуры. Деталь пластины из Карагодеуаша (по А. П. Манцевич).

от нее юноша. В отличие от женщины, они сидят в более свободных позах (реконструкция Е. С. Матвеева) [212, с. 130, рис. 2].

У сидящего слева юноши к паборному поясу прикреплен горит — деталь, не отмеченная прежними исследователями. А. П. Манцевич полагает, что это край плаща [212, с. 132]. Но, во-первых, кроме этого конца, никаких признаков плаща больше нет. Во-вторых, по форме и размерам этот предмет очень напоминает горит, что подтверждается его положением слева у пояса и в особенности рядом выразительных деталей, которые особенно ясны на рисунке-реконструкции Е. С. Матвеева. Одна из стенок горита прямая, что вряд ли оправдано при изображении края плаща. Двойной контур горита — обозначение отделения для стрел, а край «руки» — прямоугольный клапан с застежкой в углу. И главное, и на рисунке, и на фото хорошо видно крепление горита к поясу [284, табл. I—III; 54, с. 53, рис. 11]. Таким образом, он имеет те же атрибуты — лук и ритон, что и партнер богини на сахновской пластине.

Менее ясна правая фигура. В правой руке у него округлый сосуд, который он

протягивает женщине, левая поднятая рука сливается с линией ее плеча. На левом боку у него не совсем попятный «край плаща», который очертанием и положением очень напоминает горит, хотя и гораздо больших размеров, но не имеет никаких характерных признаков горита. Это мог быть или сильно стилизованный горит, или гориту и краю плаща приданы одинаковые очертания для симметрии.

На заднем плане стоят две фигуры, видимые по грудь. Обе они безбородые и в башлыках. Вряд ли правая фигура — женщина в капишоне, персходящем в накидку [212, с. 132]. Такая одежда не известна по изображениям, скорее всего, это тот же башлык со спаускающимися на грудь концами, и скифский кафтан (отвороты его ясно видны). М. И. Ростовцев полагал, что обе стоящие фигуры — жрицы [282, с. 10; 460, р. 104—105]. Из-за нечеткости изображений одежду этих персонажей нельзя определять с уверенностью как мужскую или женскую. Так как все они безбородые, то это либо юноши, либо женщины.

Пластина разделена на три яруса орнаментальными поясами: в верхнем — овы, в среднем — два грифона в геральдических позах возле чаши с огнем или фимбратерия, в нижнем — чередующиеся женские маски и букарии, что напоминает роспись Казанлыкского склепа — фриз с чередующимися розетками и букариями [212, с. 136, рис. 6]. В целом это символы жизни и возрождения (головы, овы), а также смерти (грифоны).

К толкованию изображений пластины обращались многие исследователи [185, табл. III, I, с. 8, 78; 282, с. 9—16; 31, с. 60; 212, с. 128—138], однако тема далеко не исчерпана. Культурный характер сцен, изображенных на пластине, не вызывает сомнений*. Фигура «верхнего

яруса» имеет некоторое иконографическое сходство с греческой Тихе [282, с. 14—15; 460, р. 105; 144, с. 237; 212, с. 131]. Фигура второго яруса напоминает архаические изображения Гелиоса [460, р. 105] или Ники [212, с. 131], но без обычных атрибутов — лучистого венца и крыльев. Вполне убедительно предположение о существовании античных скульптурных прототипов этих божеств [144, с. 237], а также женского божества из нижнего яруса [460, с. 87], композиция которого также не избежала античного влияния. Что же касается центральной женской фигуры, то еще М. И. Ростовцев отметил ее восточную торжественность и ритуальность [284, с. 120—121].

Трактовка всех изображений пластины как единого целого сложна, однако мнение об эсхатичности композиции в целом вряд ли обосновано [144, с. 237]. Как общая композиция изображения, так и ее составляющие элементы находят объяснение в рамках индоевропейских (и индоиранских) эсхатологических представлений об апофеозе умерших.

Прежде всего, трехчленное деление композиции по вертикали — обычное явление при изображении пространства в искусстве и мифологии мирового дерева (см. выше), поэтому предположение о соответствии трех ярусов пластины трем космическим зонам [92, с. 21] представляется верным. Сама треугольная форма пластины может означать гору (эквивалент мирового дерева). В различных мифологических системах треугольник символизировал, наряду с тремя космическими зонами, также триаду жизнь — смерть — новая жизнь [336, с. 273]. Структура изображения вполне соответствует и семантическому значению его отдельных элементов. Начнем по порядку, с нижнего яруса.

также А. П. Машинич [212, с. 132], которая, однако, указывала на связь всех сюжетов с заупокойным культом.

* Как жанровую центральную сцену трактовал А. С. Лаппо-Данилевский [185, с. 8], а

Согласно Ростовцеву, здесь представлена сцена адокации, или вручения богиней власти молодому знатному скифу с ритомом в руку [282, с. 14—15; 460, р. 104—105], и рядом — жрец-евнух со священным напиком в шаровидном сосуде. Мнение Ростовцева было в целом принято остальными исследователями, обращавшими главное внимание на определение богини: «верховная синдомеотская богиня» [144, с. 240], «царица скифов Табити» [31, с. 64], «Афродита Урания или Анатура» [58, № 4, с. 29].

Фигуры богини и сидящего слева от нее молодого скифа с ритомом и горитом полностью соответствуют уже упомянутым композициям «приобщения богине» (чертомлицкая бляшка), отличие заключается в том, что здесь мужчине двое, причем второй также с сосудом, но шаровидным, и, возможно, с ритомом. На наш взгляд, на карагодеуашской пластине оба мужских персонажа должны рассматриваться как равноправные партнеры богини, т. е. равные по рангу и принадлежащие к миру богов или героев*. Для индоевропейских религий особенно характерны тройцы божеств: Великой богини и двух богов-близнецов. Это индийские Ашвины, греческие Диоскуры и т. д. Колесница Ашвинов имеет три сиденья, с ними едет лучезарная женщина, «дочь Солнца» Сурья (Ригведа, IV, 43, 2), они же являются сватами Сомы (Луны) перед Сурьей (Ригведа, 85, 9). В ритуале вакхического персидского праздника сакайя, происхождение которого связывают со скифо-сакским миром, были представлены брак Алахиты с богами плодородия Хорвататом и Амзретатом (божества, аналогичные Ашвинам и Диоскурам) и смерть царя [279, с. 275—283]. В силу дуалистичности близнецы связаны как с жизнью и плодородием,

так и со смертью. Несомненно также отношение богов-близнецов к царскому культу (см. Култ героев). Не исключено, что это то же удвоение божеств, как и на карагодеуашском ритоне, а также на «дакийских иконках», где они отражают символику дуализма, свойственную мистерияльным культам [448, р. 68] и, по существу, могут быть соотношены с персонажами типа Диоскуров или кабиров. В целом изображение можно трактовать «как небесную свадьбу», непременным атрибутом которой является и солнечная колесница [142, с. 529].

На композицию нижнего яруса карагодеуашской пластины прямое влияние, несомненно, оказал сюжет богини и Диоскуры, который был очень популярен в искусстве Восточного Средиземноморья эллинистической эпохи и корни которого восходят к глубокой древности [391]. Отзвуки этого же сюжета можно видеть в изображениях на серебряной чаше согдийского производства, связываемых со свадебным обрядом [340, 311]. Среди этих сцен есть копии эллинистических образов, а также местные композиции [471, р. 307—320, fig. 13—16, 20—23]. Особый интерес представляют сцены, где женская фигура представлена в окружении двух облаженных мужских (рис. 29), причем один из них, держащий в руке посох Диоскура, касается рукой головы жещины [340, табл. 17].

Двум фигурам на заднем плане можно дать следующие толкования. Если принять трактовку сцены как свадебного лира богов, то можно вспомнить иракский обычай X в., упоминаемый Макдиси [152, с. 130]. При заключении брака играют важную роль два старика из семей жениха и невесты. Более приемлемым, однако, кажется предположение, что четыре фигуры из окружения богини (независимо от сюжетной трактовки) представляли как бы «космологическую рамку» для центральной фигуры: четыре

* Их равенство подчеркивается тем, что она изображены сидящими на одной скамье с богиней.



Рис. 29. Богиня и Диоскуры. Согдийская чаша.

сторонны света, четыре сезона и т. д. [141, с. 114]. Их можно сравнить с четырьмя фигурами (четыре сезона) на митраистских рельефах, где они также окружают фигуру бога, причем две из них — Диоскуры [389, р. 159—161, р. XXIII]. Что касается второго яруса, то, как уже упоминалось, здесь можно видеть солнечную колесницу — непреходящий атрибут сцен вознесения в индоевропейской мифологии — с Гелиосом в качестве возничего *. В верхнем ярусе изображена женская фигура, отдаленно напоминающая греческую Тяхе. Если принять это отождествление (а оно не бесспорно), то и оно не противоречит версии о вознесении, так как образ Тяхе-фортуны использовался для представления умерших и имел самое непосредственное отношение к смерти и рождению [427, р. 1265—1266].

Композиция карагодеуашской пластины имеет довольно близкие аналогии в изображениях на свинцовых плитках из Подулавья, так называемых дакийских иконках, связанных с мистериальными культами [282, табл. II—VII; 448, taf. 1]. Они чаще всего трех- или четырехъярусные, но главное, это совпадение иконографических схем и элементов композиции. В нижнем ярусе представлена сцена мистической трапе-

вы, в которой участвуют трое, причем две сидящие по краям фигуры (поп их неясен) повернуты к сидящей в центре женщине; по бокам стоят обнаженные «мисты». Во втором ярусе, в центре — женская фигура, которая близка фигуре «Тяхе» из верхнего яруса карагодеуашской пластины; по ее сторонам два всадника с жезлами адорадины, под погами лошадей — рыба и человеческое тело (ср. с двумя всадниками на карагодеуашском ритоне). В верхнем ярусе — солнечное божество на колеснице (рис. 30). Такое совпадение вряд ли случайное. Оно должно свидетельствовать о преемственности идей. Но на карагодеуашской пластине иное соотношение функций божеств. На ней особенно подчеркнута роль богини и вообще изображений нижнего яруса (на дакийских иконках эта роль принадлежит Солнцу).

Таким образом, общая композиция и сюжеты карагодеуашской пластины обнаруживают сходство, с одной стороны, с эллинистическими сюжетами (пиршество богини и Диоскуров, вознесение на колеснице, богиня судьбы), которые в целом характерны для погребальных и мемориальных памятников, объединенных темой апофеоза; с другой — явное сходство с дакийскими иконками, где этот набор сюжетов является каноническим, а содержание объясняется из восточных культов с большим удельным весом иранского компонента [282, с. 30 и сл.; 448]. Для композиции нижнего яруса вполне вероятно ипсиранское содержание, сводящееся к свадебному пиршеству богини и двух богов-близнецов. Возможно, карагодеуашская пластина была одним из ранних образцов подобных композиций *. Языком мифа

* И. А. Лелеков высказал мысль о возможности существования древнего иранского иконографического прототипа для карагодеуашских вазелияков [196, с. 46]. Вполне вероятно, что такие же прототипы существовали и для сложной композиции пластины. Через несколько столетий эта композиция «возродилась» на дакийских иконках.

* Вряд ли в колеснице изображена сама богиня — этому противоречит эллинистический набор персонажа и отсутствие головного убора.

о бракосочетании солнечной богини и богов-близнецов, о ее путешествии в солнечной колеснице передается мысль об апофеозе умершей, ее путешествии на небо в обитель богов. Вся символика пластины подчинена теме возрождения: треугольная форма, трехчленность по вертикали, сцена бракосочетания, повозка с возничим, изображение ов, масок и бубанцев.

Отдельные элементы композиции пластины имеют аналогии среди скифских и фракийских памятников этого времени: в сюжете росписи Казанлыкского склепа с изображением апофеоза умершего фракийского дикста III в. до н. э. [212; 77; 216], а также в изображении героизированной умершей в повозке из Трехбратнего кургана.

Сидящая богиня и всадник. Эта сцена, имеющая разные смысловые оттенки, помещена на оковке мерджанского ритона и на трехбратнем рельефе.

На мерджанском ритоне новыми элементами рассмотренной выше сцены являются дерево, конский череп и конь (рис. 31). Присутствие дерева подчеркивает значение этой сцены как брачного союза [348, с. 93—94, 222; 138, с. 89]. Семь ветвей дерева и отсутствие на нем листьев — признаки, характерные для мирового дерева [138, с. 87—89; 334, с. 48—49, 56]. Кол с конским черепом свидетельствует о важной роли конского жертвоприношения в культе этого божества и особом значении конской головы в ритуале, а также выделяет хтонический характер персонажей. Это изображение подчеркивает тесную взаимосвязь таких элементов как богиня, дерево жжани, жертвенный столп, конь, «царь».

Исследователи справедливо отмечают своеобразие этой сцены — местную одежду и атрибуты божеств — и видят в них верховную сидно-меотскую богиню и местного бога-героя [144, с. 240; 31, с. 62—63, 82; 58, № 2, с. 18; № 4, с. 29, 33; 243, с. 172, 176—177]. Иератичность



Рис. 30. Свинцовая пластинка из Матровице.

поз обеих персонажей и устойчивость иконографии их образов (воспроизведение на боспорских надгробных рельефах первых веков н. э.) позволили сделать вывод о существовании культовых статуй как образца для изделий торевтики [144, с. 241; 145, с. 59]. Однако вряд ли стоит преувеличивать роль древнеэстонского искусства в создании иконографии мерджанской богини. Можно отметить большую близость этого изображения тинам сидящих богинь, известных среди терракот с V в. до н. э. Особенно интересна терракота местного производства из Нимфея середины V в. до н. э. [298, табл. 28, 8]. В выработке иконографии этого культового образа большую роль сыграла статуя Матери Богов работы Агоракрыта, широко воспроизводившаяся по всему античному миру [462, S. 1—26].

Что касается иконографии конного бога-героя, то несомненно его близость аналогичным образам на спидских (карагодеушских ритон) и скифских (трехбратний рельеф) памятниках IV в. до н. э. А вся композиция в целом имеет



Рис. 31. Оновка рѣтона на Мерджанского кургана.

более широкие аналогий — от Алтая (пещерный Пазырыкский курган *) [31, с. 62—63; 286, с. 90, рис. 133] до Фракии [78, рис. 209]. Во фракийских же памятниках, в отличие от скифо-сакских, богиня представлена стоящей перед всадником, который в этих сценах является главной фигурой **.

Сцена на мерджанском ритоне послужила М. И. Ростовцеву основанием для трактовки всех аналогичных сцен «приобщения» как инвеституры, «приобщения верховной богиней царя к власти»

[282, с. 139]. Е. Е. Кузьмина главным содержанием этой сцены считает жертвоприношение коня при коронации, аналогично древнеиндийской ашвамедхе [181, с. 111]. Главная цель конской жертвы в ашвамедхе — достижение царем бессмертия с помощью коня, который отправлялся во владение верховного бога; царь как бы умирал и заново воскресал в образе коня, заменившего человеческую жертву [138, с. 98], т. е. героизация выступает как необходимое условие получения полноты власти царем. В этом обряде идеи власти и героизации теснейшим образом связаны с асхатологическими представлениями. Поэтому наиболее убедительной представляется точка зрения М. И. Артамонова, полагавшего, что своей устойчивостью композиция на мерджанском ритоне и подобные ей были обязаны тесной связи с заупокойным культом с самого ее возникновения [31, с. 65]. Только вряд ли образцами служили

* На основании данных радиоуглеродного анализа этот курган датируется не V, а IV в. до н. э. [34, с. 151].

** Ср. изображение на перстне из Рахмат-Али, где богиня с жестом властителя шествует впереди всадника [34, табл. VIII, 10], а также более поздние посвященные рельефы, где она подносит руку к морде скачущей лошади [76, с. 197, рис. 197; с. 204, рис. 199]. К последним памятникам наиболее близко изображение на позднеантичном эфесском рельефе [255].

изображения на золотых бляшках, естественнее предположить обратное: золотые бляшки копируют монументальные каменные рельефы, типа рельефа из Трехбратнего кургана.

На трехбратнем рельефе (рис. 32) новой деталью композиции, по сравнению с мерджанской, является повозка, запряженная четверкой лошадей, в которой сидит женщина [50; 52]. Ее облик близок изображениям божеств на бляшках типа кульобских и сахновской пластине, отличаюсь от них отсутствием плаща с декоративными рукавами, т. е. он более аллигизован. Изображения божеств в повозках, напоминающие ранние изображения Гелиоса, известны в памятниках местного искусства Северного Причерноморья — во втором ярусе карагодеуашской впадины, а также на литой форме из Ольвии [72]. Повозка с лошадьми также изображена на реверсе монеты Скилура, на аверсе которых изображение головы женского божества [349, с. 44—55, рис. 1, 2, 3; 2, 5—8).

Повозка на трехбратнем надгробном рельефе безусловно связана с большим значением повозок и лошадей в погребальном ритуале скифо-сакских племен, что в свою очередь объясняется важной ролью коня и повозки в идеологии индоиранских народов [447, S. 287; 204; 178; 181]. Конь в индоевропейских мифологических теснейшим образом связан с женскими божествами [138, с. 112—116, 121—122]. Иногда богиня изображалась восседающей на колеснице, как, например, ведическая богиня зари Ушас (Ригведа, III, 61, 2; VII, 75, 4, 6) и дочь солнца Сурья (Ригведа, X, 85), а также иранская Анахита, колесница которой запряжена белыми конями, а дядема украшена изображением колесницы (Яшт, V, 30). Однако, в интересующее нас время изображения женских божеств в повозках для иранского мира, за исключением Северного Причерноморья, не характерны. Можно назвать



Рис. 32. Рельеф из Трехбратнего кургана.

более поздние изображения бактрийского [265, с. 125], кушанского [31; с. 204—205, рис. 33, 6—2] и сасанидского [347, рис. 91] искусства. В античном искусстве восседающими на колесницах, иногда изображались Кора и Деметра [467, р. 43, pl. 17], более другие греческие богини именными откошени к лошади.

Трехбратний рельеф представляется особый интерес как яркое свидетельство героизации умерших. Женская фигура помещена в панаикс (модель храма) — схема, обычная для так называемых синдских надгробных стел IV в. до н. э. [145, рис. 4]. Но в то же время панаикс воспринимается как крытый верх повозки, что делает очевидным сходство ее с «передвигающимся храмом, жилищем бога» [348, с. 209—211, 214]. Интересной аналогией явятся восточные

римское изображение сцены апофеоза умершего императора, в которой он изображен в храме-повозке, влекомой квадригой слонов. Выше представлено его вознесение на небо в колеснице, а в самом верхнем ярусе — он же на небе среди сонма богов [449, p. 60, tab. 36]. В Иране аналогичные сцены апофеоза с сильно усложненной символикой, где фигурирует храм-повозка, известны с сасанидского времени [449, p. 41; 347, рис. 90; 91] и позже [362]. Таким образом, это наиболее раннее в иранском мире изображение храма-повозки, представляющее развитие идеи священной колесницы. Фигура возничего подчеркивает движение повозки, а это, в свою очередь — символ жизни и возрождения (ср. Субала Унанишада, 1, 7). В интересующее нас время повозки были известны на надгробных памятниках в Передней Азии [283, с. 178; 450, vol. 3, p. 612, 616; 419, p. 350, fig. 445; 164, рис. 284], Этрурии [468, S. 153] и Фракии [390, p. 239—240, fig. 89—91]. По сути существенно отличаются от нашего рельефа. На них изображены траурная процессия, или часть ее, куда включены, кроме повозки с умершим, верховые лошади, всдомые на поводу, и колесницы. На трехбратнем же рельефе изображен иной сюжет — прощание или встреча двух божеств (или божества и героя). Эта сцена имела песомпенно устойчивое культовое содержание, но смысловые оттенки могли быть различными, как и при воплощении в искусстве любой сложной мифологемы. В данном случае песомпенно назначение памятника как надгробного. Об этом свидетельствуют нахождение памятника в насыпи кургана, помещение женской фигуры в паникос и, наконец, жест, которым соединены руки мужчины и женщины, может быть истолкован как жест посвящения или брачный [177, с. 202]. Аналогичным жестом соединены, например, руки главных персонажей — умершего династа и его жены — в росписи

казанлыкской гробницы [77]. Вряд ли в этой сцене можно усматривать, как полагает И. Маразов [216, с. 5], сочетание свадебного пира героя и богини-матери с инициацией. Эсхатологический характер сцены выражен довольно отчетливо: священная трапеца, траурный жест женщины и печальное выражение ее лица, остриженные в знак траура волосы служанок. Скорее здесь можно усматривать сочетание брачной церемонии и поминального пиршества. Соответственно и сцену на трехбратнем рельефе можно трактовать как встречу богини и героя (или двух божеств).

Символика трехбратнего рельефа свидетельствует об особом положении лица, которому он был посвящен. Наиболее вероятно все же, что он был воздвигнут в честь женщины, чей облик, судя по найденному в погребении головному убору, соответствовал изображению на рельефе и которая могла быть жрицей этого божества. Это — наиболее ранний образец местной скульптуры с сюжетной композицией культового-религиозного характера, с изображением всадника в частности. В дальнейшем этот сюжет сохранился и на боспорских надгробьях, но уже в упрощенной схеме — сидящая в кресле женщина и перед ней всадник [145, рис. 74, 75].

Таким образом, в рассмотренных сценах «приобщения» нашли отображение такие взаимосвязанные идеи как мистическое приобщение, священный брак, героизация умершего, возможно инициация. Эти идеи свойственны многим религиям, поэтому для их воплощения легче всего было найти соответствие в античной иконографии, «перевод» скифских идей на художественный язык иной культуры мог быть довольно точным. В зависимости от атрибутов и деталей сюжета эти сцены могли иметь различный оттенок: мистическое приобщение (бляшки типа кульбосских); священный брак, связанный, возможно, с новогодним празднеством (сахповская

пластина, обивка ритона из Мерджап); героизация умерших (карагодауашская пластина, трехбратний рельеф).

Особый аспект вопроса — отношение этих изображений к царской идеологии. Можно ли их рассматривать как свидетельство существования у скифов концепции божественного происхождения царской власти? Прежде всего, следует оговорить, что находки с изображениями спен «приобщения» не обязательно связаны с верховными царями. Под «царями» здесь следует подразумевать представителей знати высшего ранга, может быть, происходящих из рода царских скифов, а также синдо-матов, чьи представления в области царского культа, судя по всему, очень близки скифским. Речь, следовательно, идет о культе героизированных умерших, имевшем ярко выраженную социальную окраску. Золотые украшения с магическими изображениями божеств должны были гарантировать личное бессмертие царям и знати (они встречаются лишь в богатых погребениях), сохранение в потусторонней жизни земных привилегий.

Характерно также, что сцены «приобщения» помещались на украшениях головных уборов женщин, захороненных вместе с мужчинами. Ни в одном случае нельзя с полной уверенностью говорить об одновременности женских и мужских захоронений. Ясно лишь, что женщины были связаны с погребенными мужчинами братскими отношениями, то ли прижизненными, то ли посмертными. В то же время в заведомо самостоятельных женских погребениях такие украшения не встречены ни разу. Создается впечатление, что существовала определенная связь между погребениями «царей» и ритуальными женскими головными уборами. Иногда, как это можно предполагать для погребения в Медитопольском кургане, с «царем» клался лишь женский головной убор, имевший магическую силу. Вполне вероятно, что умерший таким образом



Рис. 33. Обкладка ритона из Карагодеуаш (по М. И. Ростовцеву).

вступал в определенные взаимоотношения с божией через посредство женщины — жены или наложницы, которая имела какое-то отношение к культу могущественного женского божества.

Два противостоящих всадника. Этот сюжет представлен на обкладке ритона из кургана Карагодеуаш [282, табл. 1]. Всадники в одинаковых скифских костюмах изображены на спокойной стоящих лошадях. У левого всадника в левой руке скипетр (или коше), в правой — ритон. Фигура второго всадника сильно повреждена, левая рука не видна, правая согнута в локте и поднята вверх в жесте адорации, или моления. Под ногами лошадей трупы обезглавленных врагов. Композиция была повторена на обкладке дважды — видны задние ноги еще двух лошадей, направленных в обратную сторону. Между крупами лошадей видны стилизованные растительные побеги (рис. 33). Ближайших аналогий сюжету в искусстве этого времени нет, хотя отдельные элементы известны. Это, прежде всего, сцена торжества персидского царя над повержен-

ными врагами на ахеменидских цилиндрах [395, р. XVI], образующих симметричную композицию, с двумя трупами внизу и фигурой воина, поднявшего руку в жесте адорации. В позе адорантов-всадников изображались иногда героизированные умершие на античных надгробиях начала IV в. до н. э. [397, S. 2557—2558, Abb. 4].

По аналогии с сасанидскими рельефами упомянутое изображение рассматривают как сцену инвеституры [282, с. 30—31, 138; 92, с. 25; 272, с. 61]. Правда, она отличается атрибутами (в иранском мире это посох, скипетр, кольцо), к тому же, отсутствует момент вручения этих атрибутов. Главные атрибуты здесь скипетр и ритон, который считается также важным символом власти для иранского мира [282, с. 138; 181, с. 109]. Наиболее приемлемо толкование этой инвеституры как мистической, заключающейся в приобщении к власти, через вкушение священного напитка, по аналогии с мистериями Митры [282, с. 138; 474, S. 172; 59, с. 38—44].

Сходство с памятниками культа Митры действительно налицо: побежденные враги, ритоны *, удвоение божеств-всадников. Возможны две трактовки сцены: победоносное божество, податель победы (или победитель зла), демонстрирующий свое благоволение к царю или вождю-победителю. Ритон здесь не только символ царской власти, но и атрибут бога или героя с мистическими чертами. Это могла быть и сцена чествования победителя побежденным, где оба представлены в виде героев. В любом случае тема победы и военного триумфа, соединенная с героизацией вождя-победителя, преобладает. А единичность изображения на ритоне, принадлежавшем местному вождю, подчеркивает его прямое отношение к царской идеологии, к концепции о победе как не-

обходимом условии царской власти, которая была общей для всего эллинистического мира [170, с. 215].

Отождествление карагодеуашского божества-всадника с известными нам скифскими божествами очень условно, так как ритон найден на меотской территории. Распространять эти представления на скифов можно лишь с известной оговоркой, учитывая иранский характер изображения. Наиболее правомерно отождествление карагодеуашского бога с верховными божествами типа Пацай — Зевса или Аполлона — Гойтосира [282, с. 5—6; 31, с. 76—77], который соответствовал иранскому Митре — божеству, в котором еще со времен илдо-европейской общности воплощалась идея царской власти [59, с. 40—41]. Особенно возрастает роль Митры в царской идеологии Ирана с IV в. до н. э. [432, р. 354; 347, с. 166—167]. Правда, для западных иранцев изображения конного Митры в этот период не характерны [394; 181, с. 107], но в скифо-меотском мире, не имевшем прочной традиции антропоморфных изображений божеств, Гойтосир мог вполне принять облик всадника-героя.

Что касается соотношения севернопричерноморских богов-всадников с фракийским, то вопрос остается открытым, однако несомненно, что они имели ряд общих моментов, обусловленных содержанием аристократического культа героев-всадников IV в. до н. э. (за исключением мерджакского ритона), отличается от фракийских и является местным вариантом образа героизированного всадника известного в V—VI вв. до н. э. в искусстве Греции и всей периферии античного мира. Совпадение иконографии всадников на карагодеуашском ритоне и трехбратнем рельефе свидетельствует о существовании общего прототипа, скорее всего, культовой статуи боспорского производства [52].

Всадники-охотники. Выделяются следующие варианты: героическая охота —

* Из-за повреждения ритона неясно, был ли он у правого всадника.

единоборство с фантастическим хищником (Солоха), вероятно, сюжет героического эпоса, имеющий близкие аналогии в изображении охоты на ножнах меча из амударьинского клада [94]; всадник, замахнувшийся дротиком на зайца (Куль-Оба) — эпизод героического эпоса о войне с Дарием или вариант генеалогической легенды (?) [181, с. 109]. Этот сюжет имеет аналогии в сцене охоты на диске из амударьинского клада, на александропольских бляшках, возможно, тот же сюжет для просто изображение героя (ср. с изображением на монете персидского сатрапа Эвагора II) [395, таб. XXIX, II]; всадник, охотящийся на оленя возле дерева (Гюновка)

[64]. Сюжет встречен в скифском искусстве впервые. Золотая ажурная пластина, наложенная на цветную кожаную основу синего цвета, дерево украшено вставками красного цвета (рис. 34). Этот сюжет был широко распространен в искусстве и мифологии, в том числе на Кавказе и в Иране. Дерево в данном случае не просто элемент пейзажа, но существенная деталь композиции. Его ветви стилизованы под пальметты и оленьи рога, в вырезках пальметок — красный цвет, следовательно, это «дерево жизни». В иранской мифологии олень, как и конь, теснейшим образом связан с культом мирового дерева [138, с. 113—115]. На Кавказе изображение рогов

: Рис. 34. Пластина из кургана у с. Гюновка.



олени и дерева жизни в одной манере является древней фольклорной традицией [248, с. 16—17], что подтверждается и археологическими находками, относящимися к раннескифскому времени [147].

Таким образом, это — сцена охоты на волшебного оленя, живущего возле дерева жизни (ср. в кавказском фольклоре олень—зооморфное олицетворение божества зверей [248, см., с. 15], сохраняющаяся в позднескифском искусстве. Это рельеф II в. н. э. из сел Пощовка [372] и Марьино [371] *. Гюновская находка свидетельствует, что сцены охоты на оленя вряд ли следует связывать с фракийским влиянием. Во фракийском

искусстве олень не был объектом охоты всадников, известны лишь изображения пеших охотниц, поражающих оленей из луков. Последние подражают статуарным типам греческой Артемиды-охотницы [382]. Скифский всадник, охотящийся на оленя, может быть, очевидно, отождествлен с божественным лучником и охотником Аполлоном-Гойтосиром или его мифологическим эквивалентом. Н. А. Овайко убедительно доказала, что изображения героя, сидящего на грифоне и охотящегося на оленя (навершие из Слоновской Близницы, медальон из Дуровского кургана), являются варварской переработкой сцены «охоты Аполлона» [245, с. 153—159]. Вполне убедительно и предположение о связи этих изображений с мифологическим циклом Аполлона Гиперборейского, к которому был близок не только образ боспорского Аполлона, но и скифского Аполлона-Гойтосира [438].

* Человек и олень изображены также на бронзовом зеркале из фойдов Донецкого музея (с пририсовкой этого изображения меня любезно ознакомил сотрудник музея В. Подобед). Стилистически оно относится к кругу кавказского искусства эллинистической эпохи.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На основании изложенного можно сделать следующие выводы. Скифская религия достигла стадии развитого политеизма. Это племенная религия с тенденцией к созданию национально-государственной религии. Высокое развитие таких форм религии, как культ героя и вождей, племенного бога-воителя характерны для стадии раннего государства.

Преобладающей формой религии был культ племенного бога-воителя, что являлось отражением значения племени как военной и социальной единицы, а также могущества племенной военной знати. В скифской религиозной системе выделился общегосударственный пантеон высших богов, возглавляемый триадой богов. Высокое положение древних жеских божеств свидетельствует о матриархальных пережитках в религии.

Скифская религия в целом была иранской, но ее облик существенно отличался от религии Персии. В ней наиболее выражены черты периода индоиранской и индоевропейской общности, очевидно за счет слияния с религиозными представлениями доскифского населения Северного Причерноморья.

Скифская религия — это религия кочевников-скотоводов, что сказалось в слабом развитии обрядности и в богатой зооморфной символике искусства. Однако скифы в период переднеазиатских походов несомненно испытали влияние новых представлений о власти над оседлым населением, новой традиции и новой символики. Эта тенденция усилилась к IV в. до н. э. «Естественный демократизм» кочевого общества был к этому времени уже значительно потеснен деспотическими порядками. Разлад родовых связей отразился в почитании героев и вождей, распространении мистических учений в среде знати.

Уровень развития скифской религии соответствовал развитию антропоморфных представлений о мире. В первую

очередь, антропоморфизация коснулась образов и сюжетов скифов-царских, утверждению которых в целом и служило антропоморфное искусство.

Для воплощения местных религиозных представлений, находившихся на сравнительно высоком уровне развития, характерно использование готовых иконографических схем греко-восточного искусства. Причем, скифские и синдо-меотские культовые изображения ока-

зываются в ряде случаев древнейшими среди аналогичных памятников синкретического иранского искусства. Представляет интерес сходство некоторых иконографических схем с памятниками религиозного искусства кавказского круга и луристанскими бронзами, что подтверждает мнение о кавказской направленности важнейших культурно-исторических связей в период становления скифской религии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Энгельс Ф. Анти-Дюринг.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд., т. 20, с. 5—338.
2. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и кон- классической немецкой философии. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21 с. 269 317.
3. Энгельс Ф. Происхождение семьи, част- ной собственности и государства.— Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 23 178.
4. Абаев В. И. Нартский эпос.— Изв. С- ЦИИ, 1945, 10, вып. 1,— 80 с.
5. Абаев В. И. Осетинский язык и фоль- клор.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949.— Т. 1.— 601 с.
6. Абаев В. И. Скифский быт и реформ- Зороастра.— Arch. Orient., Praha, 1956, s- 24, N1, с. 23—58.
7. Абаев В. И. Проблемы нартского эпоса.— В кн.: Нартский эпос. Орджоникидзе- Сев.-Осет. кн. изд-во, 1957, с. 34—36.
8. Абаев В. И. Историко-этимологический- словарь осетинского языка — М.: Л.: Из- во АН СССР, 1958 — Т. 1. 655 с.; Т. 2. М.- Наука, 1973. 448 с.; Т. 3. Л.: Наука, 1974- 358 с.
9. Абаев В. И. Культ семи богов у скифов — В кн.: Древний мир. М.: Изд-во вост. лит- 1962, с. 445—450.
10. Абаев В. И. Скифо-европейские изоглос- сы: На стыке Востока и Запада.— М.- Наука, 1965.—168 с.
11. Абаев В. И. О некоторых лингвистических- аспектах скифо-сарматской археологии.— В кн.: Проблемы скифской археологии- М.: Наука, 1971, с. 10—13. (МНА; № 177)
12. Абаев В. И. К вопросу о прародине и- древнейших миграциях индоиранских на- родов.— В кн.: Древний Восток и антич- ный мир. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972- с. 26—37.
13. Абаев В. И. Жорж Дюмезиль. Предания- Скифии и соседних народов: Ред. нр.: Georges Dumézil. Romans de Skythie et- d'alentour.— Paris: Payot, 1978.—380 p.— НАА, 1979, № 3, с. 227—232.
14. Аверинцев С. К истолкованию мифа об- Эдипе.— В кн.: Античность и современ- ность. М.: Наука, 1972, с. 90—103.
15. Азарханянц О. Е. На Памире.— М.: Нау- ка, 1975.— 198 с.
16. Акишев К. А. Семантика и функция ис- кусства «звериного стиля» саков Семире- чья.— В кн.: Тез. докл. конф. «Ранние- кочевники Средней Азии и Казахстана». Л., 1975, с. 18—18.
17. Акишев К. А. Курганы Иссык.— Искус- тво — Искусство саков Казахстана.— М.: Искусство, 1978.— 131 с.
18. Акритис П. Г. Аграрный праздник в Ка-

- барде.— Учен. зап. Кавказ. ИИИ, 1948, т. 5, с. 265—269.
19. Алексеев А. Ю. О скифском Аресе.— АСГЭ, 1980, вып. 21, с. 39—47.
 20. Алексеев Н. А. Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири.— Новосибирск: Наука, 1980.— 317 с.
 21. Археологическая летопись Южной России.— Киев: Беляшевский, 1901.— Т. 3, с. 209—215.
 22. Андреев В. П. Земледельческие культы племен лесостепной Скифии VII—V вв. до н. э.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук, Харьков, 1975.— 32 с.
 23. Анисимов А. Ф. Семейные «хранители» у венок и проблема гелезиса культа предков.— СЭ, 1950, № 3, с. 28—43.
 24. Анисимов А. Ф. Шаманский чум и проблема происхождения шаманского обряда.— Тр. ИЭ. Новая сер., 1952, 18, с. 199—239.
 25. Анохин В. А. Монеты Атея.— В кн.: Скифские древности. Киев: Наук. думка, 1973, с. 20—41.
 26. Антонова Е. В. О характере религиозных представлений неолитических обитателей Анатолии (по материалам Чатал-Хююк и Хаджилара).— В кн.: Культура и искусство народов Средней Азии в древности и средневековье. М.: Наука, 1979, с. 17—33.
 27. Арунчик Д. Н. Очерк шаманства у енисейских остяков.— МАЭ, 1914, т. 2, с. 1—89.
 28. Арсениева Т. М., Шелов Д. Б. Исследования Танаиса.— АО 1973 г. М., 1974, с. 93—94.
 29. Артамонов М. И. О земледелии и земледельческом празднике у скифов.— Учен. зап. Ленингр. ун-та, 1948, № 95. Сер. вст. наук, вып. 15, с. 3—20.
 30. Артамонов М. И. Этногеография Скифии.— Учен. зап. Ленингр. ун-та, 1949, № 85, с. 129—171.
 31. Артамонов М. И. Антропоморфные божества и религия скифов.— АСГЭ, 1961, вып. 2, с. 57—87.
 32. Артамонов М. И. Сокровища скифских курганов в собраниях Государственного Эрмитажа.— Прага; Ленинград: Артия: Сов. художник, 1966.— 120 с. 331 табл.
 33. Артамонов М. И. Скифо-сибирское искусство звериного стиля.— В кн.: Проблемы скифской археологии. М.: Наука, 1971, с. 24—35. (МПА; № 177).
 34. Артамонов М. И. Сокровища саков.— М.: Искусство, 1973.— 280 с.
 35. Арутюнов С. А. Этнографическая наука и культурная динамика.— В кн.: Исследования по общей этнографии. М.: Наука, 1979, с. 24—60.
 36. Археологія Української РСР.— К.: Наук. думка, 1971.— Т. 2, 504 с.
 37. Атхарваведа: Изб./Пер. с санскрита, комм. и вступ. статьи Т. Я. Елизааренковой.— М.: Наука, 1976.— 406 с.
 38. Байбаков Е. Н. Происхождение эллинистического культа царей.— В кн.: Сборник в честь Бузескула В. П. Харьков, 1914 (Тиз. «Печат. дело»), с. 767—791.
 39. Вардавелидзе В. В. По этапам развития древнейших религиозных верований и обрядовое графическое искусство грузинских племен.— Тбилиси: Изд-во АН ГССР, 1957.— 305 с.
 40. Валеницкий А. М. Хуттальская лошадь в легенде и историческом предании.— СЭ, 1948, № 4, с. 162—167.
 41. Бенвенист Э. Очерки по осетинскому языку.— М.: Наука, 1965.— 168 с.
 42. Верштан А. Н. Золотая диадема из шаманского погребения на р. Кагарлянке.— КСИИМК; 1940, вып. 5, с. 23—31.
 43. Бертельс Е. Открытки из Авесты.— Восток, 1924, кн. 4, с. 3—12.
 44. Бертельс Е. Э. История персидско-таджикской литературы.— М.: Изд-во вост. лит., 1960.— 556 с.
 45. Бессонова С. С. Зображення Афіни за матеріалами Північного Причорномор'я.— Археологія, 1975, 17, с. 23—38.
 46. Бессонова С. С. Образ собако-птаха в мистецтві Північного Причорномор'я скифської пори.— Археологія, 1977, 23, с. 10—24.
 47. Бессонова С. С. Скифський Арій.— В кн.: Археологічні дослідження на Україні в 1976—1977 рр.: Тез. докл. XVII конф. ІА АН УССР. Ужгород, 1978, с. 60—61.
 48. Бессонова С. С. Релігійні представлення населення степної Скифії: Автореф. дис. ...канд. вст. наук.— Київ, 1979.— 21 с.
 49. Бессонова С. С. Деякі релігійні аспекти скифської ідеології.— Археологія, 1980, 34, с. 3—17.
 50. Бессонова С. С. О скифских половах.— В кн.: Древности Степной Скифии. Киев: Илун. думка, 1982, с. 102—117.
 51. Бессонова С. С. Серги и изображение Владычцы аврер на скифских погребениях IV в. до н. э.— В кн.: Новые памятники древней и средневековой художественной культуры. Киев: Наук. думка, 1982, с. 18—36.
 52. Бессонова С. С., Кирилин Д. С. Надгробный рельеф из Трехбратнего кургана.— В кн.: Скифы и сарматы. Киев: Наук. думка, 1977, с. 128—139.
 53. Бессонова С. С., Раваский Д. С. Про зо-

- лоту пластин в Сакхивки.— Археология, 1977, 21, с. 39—50.
54. *Bidzela* B. I. Дослідження Гайманової Могили.— Археологія, 1971, 1, с. 44—56.
 55. *Видиаль В. В., Болтрик Ю. В., Мовалевский В. В., Савосский В. П.* Курганный могильник в урочище Носаки.— В кн.: Курганный могильник Расные Могила в Носаки. Киев: Наук. думка, 1977, с. 61—158.
 56. *Вирруни Абурейхан.* Избранные произведения.— Ташкент: Изд-во АН УССР, 1957.— Т. 1. 487 с.
 57. *Блаватский В. Д.* Античная археология Северного Причерноморья.— М.: Изд-во АН СССР, 1961.— 239 с.
 58. *Блаватский В. Д.* Воздействие античной культуры на страны Северного Причерноморья.— СА, 1964, № 2, с. 13—26; № 4, с. 25—35.
 59. *Блаватский В. Д.* Сцена инвентуры на картодеуашском ритоне.— СА, 1974, № 1, с. 38—44.
 60. *Богачевский В. Л.* Земледельческая религия Афин.— Зап. ист.-филос. фак. Императ. Петрогр. ун-та. Пг., 1916, с. 130—241 с.
 61. *Болдырев А. В.* Отражение древних культурных традиций в классической литературе Ирана.— В кн.: История иранского государства и культуры. М.: Наука, 1971, с. 250—261.
 62. *Богаченко М. Ф.* Herodoteanae.— Одесса: Одес. археол. музей, 1960, с. 33—55 (МАСП; Вып. 3).
 63. *Богаченко М. Ф.* Herodoteanae. Одесса: Одес. археол. музей, 1962, с. 16—32 (МАСП; Вып. 4).
 64. *Болтрик Ю. В., Отрощенко В. В., Савосский В. П.* Исследования Рогачевского курганного поля.— АО 1976 г. М., 1977, с. 268—270.
 65. *Бонгард-Левин Г. М.* Древнеиндийская цивилизация: Философия. Наука. Религия.— М.: Наука, 1980.— 332 с.
 66. *Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А.* От Скифии до Индии: Загадка история древ. ариев.— М.: Мысль, 1974.— 124 с.
 67. *Бонгард-Левин Г. М., Налин Г. Ф.* Древняя Индия: Ист. очерк.— М.: Наука, 1969.— 736 с.
 68. *Бразинский В. С.* Из истории таджикской народной поэзии.— М.: Изд-во АН СССР, 1956.— 496 с.
 69. *Бразинский В. С.* Исследования по таджикской культуре: К пробл. межкультур. связей народов Снв. Востока.— М.: Наука, 1977.— 288 с.
 70. *Бриггова Н. Н.* Греческая терракота.— М.: Искусство, 1969.— 180 с.
 71. *Бромлей Ю. В.* Этнос и этнография.— М.: Наука, 1973.— 283 с.
 72. *Бурачко П.* Общий каталог монет, при надлежностях афинским колониям, существовавшим в древности на северо-востоке Черного моря в пределах нынешней Южной России.— Одесса, 1884.— 291 с. XXXII табл.
 73. *Вазнер Г. К.* Судьба образов звериного стиля в древнерусском искусстве.— В кн.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976, с. 250—257.
 74. *Васильков Я. В.* Происхождение сюжета Кабратипарвы (Махабхарата, 3, 39—45).— В кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М.: Наука, 1974, с. 139—158.
 75. *Велецкая Н. Н.* Языческая символика славянских архаических ритуалов.— М.: Наука, 1978.— 214 с.
 76. *Венедиков Я.* Святительство при Ляляче.— Изв. Археол. ин-т. София, 1952, кн. 18, с. 195—213.
 77. *Венедиков Н.* Тракийската гробница край Казанлък.— София: Фотошадат, 1974.— 11 пл.
 78. *Венедиков Я., Герасимов Т.* Тракийское искусство.— София: Бълг. художник, 1973.— 407 с.
 79. *Виноградова В. В.* Центральный и Северо-Восточный Кавказ в скифское время (VII—V вв. до н. э.).— Грозный: Чечено-Ингуш. кн. изд-во, 1972.— 389 с.
 80. *Вирсаладзе Е. В.* Нартский эпос и охотничьи сказания в Грузии.— В кн.: Сказания о нортах — эпос народов Кавказа. М.: Наука, 1969, с. 245—254.
 81. *Всеобщая история литературы* / Под ред. В. Ф. Корша.— СПб., 1880.— Т. 1. Ч. 1.
 82. *Высотская Т. Н., Лобода Н. Я., Скорый С. А.* Раскопки Усть-Альинского городища и некрополя.— АО 1978 г. М., 1977, с. 280—289.
 83. *Вяльмичина М. Н.* Ранние памятники скифского звериного стиля.— СА, 1963, № 2, с. 289—290.
 84. *Гайдукевич В. Ф.* Илурат. Итоги археологических исследований 1948—1953 гг.— М.: Л., 1958.— 355 с.— (МНА; № 85).
 85. *Гайдукевич В. Ф., Михаловский К.* Мир-мений в свете советско-польских исследований 1956—1958 гг.— В кн.: Исследования по археологии СССР. Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1961, с. 127—138.
 86. *Галунов Р. А.* Средняя периодическая свадьба.— МАЭ, 1930, т. 9, с. 187—197.
 87. *Гайдукевич Т. В., Виноков В. В.* Древняя Передела Азия и ядроевропейская проблема. Временные и ареальные характеристики общеноевропейского языка

- по лингвистическим и культурно-историческим данным.— ВДИ, 1980, № 3, с. 3—27.
88. Гамкина О. Д. Киевский музей истории чужих драгоценностей.— Киев: Мистецтво, 1974.— 21 с., 173 ил.
 89. Гарценберг Л. Г. Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках.— Л.: Наука, 1971.— 274 с.
 90. Гиндин Л. А. Миф о поединке и мифология поллода на материале I—III гомеровских гимнов.— В кн.: Славянское и балканское языкознание: Антич. балканистика и сравн. грамматика. М.: Наука, 1977, с. 96—117.
 91. Гомер. Одиссея / Пер. с древнегреч. В. А. Жуковского.— М.: Госполитиздат, 1959.— 336 с.
 92. Городцов В. А. Дако-сарматские элементы в русском народном творчестве.— Тр. ГИМ, 1926, вып. 1, с. 7—36.
 93. Гочева З. Боги франкицев и скифов по сведениям Геродота. Фрако-скифские культурные связи. София, 1975, с. 142—152. (Studia Thracica; Т. 1).
 94. Гракс В. Н. Скифский Геракл.— КСИИМК, 1950, вып. 34, с. 7—13.
 95. Гракс В. Н. Каменное городище на Днепре.— М.: Изд-во АН СССР, 1954.— 240 с.— (МИА; № 36).
 96. Гракс В. Н. Легенда о скифском царе Арианте.— В кн.: История, археология и этнография Средней Азии. М.: Наука, 1968, с. 101—115.
 - 96а. Гракс В. Н. Скифы.— М.: Изд-во Моск. ун-та, 1971.— 168 с.
 97. Грантовский Э. А. Индо-иранские касты у скифов.— М.: Изд-во вост. лит., 1960.— 22 с.— (XXV МКВ. Докл. делегации СССР).
 98. Грантовский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии.— М.: Наука, 1970.— 395 с.
 99. Грантовский Э. А. О восточноиранских племенах кушанского ареала.— В кн.: Центральная Азия в кушанскую эпоху. М.: Наука, 1975, т. 2, с. 76—83.
 100. Грач Н. Л. Раскопки в Нимфее.— АО 1966 г. М., 1967, с. 218.
 101. Григорьев В. В. О скифском народе саках.— СПб., 1871 (Тип. Императ. акад. наук).— 203 с.
 102. Гринцер П. А. Эпос древнего мира.— В кн.: Типология и взаимосвязь литератур. М.: Наука, 1971, с. 155—204.
 103. Гумилев Л. П. Древние тюрки.— М.: Наука, 1967.— 504 с.
 104. Гуревич А. Я. Богатство и дарение у скандинавов в раннем средневековье (некоторые проблемы структуры феодальных обществ).— Сред. века, 1968, вып. 31, с. 180—198.
 105. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры.— М.: Искусство, 1972.— 348 с.
 106. Геттербокс Г. Г. Хеттская мифология.— В кн.: Мифология древнего мира. М.: Наука, 1977, с. 161—196.
 107. Древности Боспора Киммерийского, хранящиеся в Государственном Эрмитаже: В 2-х т. с атласом.— Сиб., 1854.— Т. 1. CLIV+280 с.; Т. 2. 340 с.
 108. Древности Геродотовой Скифии: Сб. описаний археол. раскопок и находок в черноморских степях. СПб., 1866.— Т. 1, 28 с.— Т. 2. 1872.— 118 с. с рис. (МАР; № 2).
 109. Дискуссионные проблемы отечественной скифологии: (По материалам обсуждения за «Круглым столом», орг. ред. журн. «Народы Азии и Африки». Статья и высказывания).— НАА, 1980, № 5, с. 102—130; № 6, с. 67—102.
 110. Дорри Дж. Персидская сатирическая проза.— М.: Наука, 1977.— 216 с.
 111. Древнегреческо-русский словарь: В 2-х т.— М.: Гос. изд-во нац. и иностр. словарей, 1958.— Т. 1. 1043 с.; Т. 2. 1905 с.
 112. Древнее М. Мифология древнего Ирапа.— В кн.: Мифология древнего мира. М.: Наука, 1977, с. 337—365.
 113. Дьяконов И. М. История Мидии.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956.— 485 с.
 114. Дьяконов И. М. Восточный Ирап до Кира: (К возможности новых постановок вопр.).— В кн.: История иранского государства и культуры. М.: Наука, 1971, с. 122—154.
 115. Дьяконов М. М. Образ Сяввуша в среднеазиатской мифологии.— КСИИМК, 1950, вып. 9, с. 34—44.
 116. Дьяконова В. П. Погребальный обряд тульцев как историко-этнографический источник.— Л.: Наука, 1975.— 164 с.
 117. Дьяконова Н. В., Смирнова О. И. К вопросу о культе Наны (Анахиты) в Согде.— СА, 1967, № 1, с. 74—83.
 118. Дюмезиль Ж. Брат и сестра (абхазские сказания о нартах).— Изв. СОИИИ. 1968, 27, с. 181—187.
 119. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология.— М.: Наука, 1976.— 273 с.
 120. Елагина Н. Г. О родоплеменной структуре скифского общества на материалах четвертой книги Геродота.— СЭ, 1963, № 3, с. 76—82.
 121. Елизааренкова Т. Я. Еще раз о ведическом божестве Варуна (Vāruṇa).— В кн.: Труды по востоковедению. Тарту, 1968, т. 1, с. 113—120 (Учен. зап. Тарт. ун-та; Вып. 201).
 122. Рязанова. Избр. гимны / Пер., коммент. и вступ. ст. Т. Я. Елизааренковой.— М.: Наука, 1972.— 418 с.

123. Ельницкий Л. А. Из истории древнескифских культов.— СА, 1960, № 4, с. 46—55.
124. Ельницкий Л. А. Скифские легенды как культурно-исторический материал.— СА, 1970, № 2, с. 64—74.
125. Ельницкий Л. А. Скифия Евразийских степей: (Историко-археол. очерк).— Новосибирск: Наука, 1977.— 256 с.
126. Жданко Т. А. Номадизм в Средней Азии и Казахстане: (Некоторые ист. и этногр. проблемы).— В кн.: История, археология и этнография Средней Азии.— М.: Наука, 1968, с. 274—281.
127. Жебелев С. А. Северное Причерноморье.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1953.— 388 с.
128. Журавлев А. Ф. Охранительные обряды, связанные с падежом скота, и их географическое распространение.— В кн.: Славянский и балканский фольклор. М.: Наука, 1978, с. 71—94.
129. Загайская Т. Д. О происхождении некоторых элементов кукольного обряда у болгар: (К вопросу о французских традициях у народов Юго-Восточной Европы).— СЭ, 1967, № 3, с. 34—46.
130. Загайская Т. Д. Некоторые древнебалканские элементы в фольклоре и этнографии южных славян и восточных романцев.— В кн.: Этническая история и фольклор. М.: Наука, 1977, с. 185—202.
131. Зограф А. Н. Античные монеты.— М.: Л., 1951.— 263 с.— (МИА; № 16).
132. Иванов В. В. Дионис и парадонизмизм.— Баку, 1923, с. 120—121.
133. Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954 — 838 с.
134. Иванов Н. В. Культ огня у хеттов.— В кн.: Древний мир. М.: Изд-во вост. лит., 1962, с. 266—272.
135. Иванов В. В. Хеттский язык.— М.: Изд-во вост. лит., 1963.— 222 с.
136. Иванов В. В. Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии.— ТЗС, 1969, т. 4, с. 44—69. (Учен. зап. Тарт. ун-та; Вып. 236).
137. Иванов В. В. Об одном типе архаических знаков искусства и пиктограммы.— В кн.: Ранние формы искусства. М.: Искусство, 1972, с. 105—133.
138. Иванов В. В. Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от асва — «конь» (жертвоприношение коня) в дерево asvattha в древней Индии.— В кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М.: Наука, 1974, с. 75—138.
139. Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семантические системы.— М.: Наука, 1965.— 246 с.
140. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей.— М.: Наука, 1974.— 342 с.
141. Иванов В. В., Топоров В. Н. Структурно-типологический подход к семантической интерпретации произведений изобразительного искусства в диахроническом аспекте.— ТЗС, 1977, вып. 8, с. 103—119.
142. Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология.— В кн.: Мифы народов мира.— М.: Сов. энциклопедия, 1980, т. 1, с. 527—533.
143. Иванова А. П. Местные элементы в декоративной скульптуре Боспора.— СА, 1951, 15, с. 188—203.
144. Иванова А. П. Образы местной мифологии в искусстве Боспора.— Учен. зап. Лeningr. ун-та, 1954, № 160. Сер. ист. наук, вып. 20, с. 224—262.
145. Иванова А. П. Скульптура и живопись Боспора.— Киев: Изд-во АН УССР, 1961.— 152 с.
146. Ильинская В. А. Скифские курганы около г. Борзполя.— СА, 1966, № 3, с. 152—171.
147. Ильинская В. А. Навершия из Майкопского и Новочеркасского музеев.— СА, 1967, № 4, с. 293—301.
148. Ильинская В. А. Образ кошачьего хищника в раннескифском искусстве.— СА, 1971, № 2, с. 64—85.
149. Ильинская В. А. О священной чаше у скифов.— В кн.: Античные города Северного Причерноморья и варварский мир: Крат. тез. докл. к науч. конф. Л.: Гос. Эрмитаж, 1973, с. 13—15.
150. Ильинская В. А. Раннескифские курганы бассейна р. Тясмин.— Киев: Наук. думка, 1975.— 214 с.
151. Ильинская В. А. Современное состояние проблемы скифского звериного стиля.— В кн.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976, с. 9—29.
152. Иностранцев К. Материалы из арабских источников для изучения Сасанидской Персии: Приметы и поверья.— ЗВРАО, Спб., 1908, т. 18, вып. 2/3, с. 113—132.
153. Иордан о происхождения и деяниях гетов / Вступ. статья, пер. с латыни к коммент. Е. Ч. Скрижинской.— М.: Изд-во вост. лит. 1960.— 436 с.
154. Казаров Е. Г. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции.— Спб., 1913 (Сенат. тип.).— 326 с.
155. Карышковский Н. О. О монетах с над-

- письмо EMINAKO.— СА, 1960, № 1, с. 179—195.
156. *Катанов М. Ф.* Образцы народной литературы тюркских племен.— Сиб., 1907.— Ч. 9.
 157. *Ксенофонт.* Кириопедия.— М.: Наука, 1976.— 332 с.
 158. *Клиппер В.* Сказочные мотивы в «Истории» Геродота.— Киев, 1903. (Тип. Импер. ун-та).— 220 с.
 159. *Кировое Ю. В.* Этногенетические процессы в древней Америке.— В кн.: Проблемы истории и этнографии Америки. М.: Наука, 1979, с. 133—141.
 160. *Кобылина М. М.* Новый памятник боспорского искусства — стела Агафа.— ВДИ, 1948, № 4, с. 85—90.
 161. *Кобылина М. М.* Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века н. э.— М.: Наука, 1978.— 215 с.
 162. *Ковб Ю. I.* Некрополь Ольвии V—IV ст. до н. э.— К.: Наук. думка, 1974.— 181 с.
 163. *Колеев Г. А.* Георгиев день у южных славян (обычай, связанные с животноводством).— СЗ, 1978, № 2, с. 25—38.
 164. *Колпинский Ю. Д.* Искусство Эгейского мира и Древней Греции.— М.: Искусство, 1970.— 90 с., 318 ил.— (Памятники мирового искусства).
 165. *Кондаков Н. П.* Греческие терракотовые статуэтки в их отношении к искусству, религии, быту.— ЗООИД, 1879, 11, с. 75—179.
 166. *Коротков Н.* Краткая заметка о современном состоянии панамаства у сибиряков, живущих в Илийском округе и Тарбагатае.— Сиб., 1912.
 167. *Косев М. О.* Семейная обстановка в патристичии.— М.: Изд-во АН СССР, 1963.— 219 с.
 168. *Косиленко Г. А.* Серебряная ваза с Дюскурами.— СА, 1968, № 2, с. 266—269.
 169. *Косиленко Г. А.* Царская власть и ее обоснование в ранней Парфии.— В кн.: История иранского государства и культуры. М.: Наука, 1971, с. 213—218.
 170. *Косиленко Г. А.* Ранние этапы развития культуры Митры.— В кн.: Древний Восток и античный мир. М.: Наука, 1972, с. 75—83.
 171. *Косиленко Г. А.* Эллинистическая эпоха в современной науке (некоторые проблемы).— В кн.: Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов советского Востока.— М.: Наука, 1976, с. 45—52.
 172. *Круглов А. П.* Культурные места горного Дагестана.— КСИИМК, 1946, вып. 12, с. 31—40.
 173. *Крупнов Е. Н.* Древняя история Северного Кавказа.— М.: Изд-во АН СССР, 1960.— 520 с.
 174. *Круц С. И.* Палеоантропологические материалы Верхнетарасовской экспедиции 1973—1974 гг.— В кн.: Курганы юга Днепровщины. Киев: Наук. думка, 1977, с. 151—171.
 175. *Крыжелев В. А.* История религии: В 2-х т.— М.: Мысль, 1975.— Т. 1. 409 с.
 176. *Крыжелев Л. П.* Керносский идол (стела).— В кн.: Энеолит и бронзовый век Украины. Киев: Наук. думка, 1976, с. 36—46.
 177. *Кудрявский Д.* Исследования в области древнеиудейских домашних обрядов.— Юрьев, 1904.— 260 с.
 178. *Кузьмина Е. Е.* О синкретизме образов скифского искусства в связи с религиозными представлениями иранцев.— В кн.: Тез. докл. III Всесоюз. конф. по вопр. скифо-сарм. археологии (скифо-сиб. левир. стиль). М.: Изд-во АН СССР, 1972, с. 51—52.
 179. *Кузьмина Е. Е.* О семантике изображений на Чертомлыкской вазе.— СА, 1976, № 3, с. 68—75.
 - 179а. *Кузьмина Е. Е.* Скифское искусство как отражение одной из групп индоиранцев.— В кн.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии.— М.: Наука, 1976, с. 52—65.
 180. *Кузьмина Е. Е.* Семантика изображения на серебряном диске и некоторые вопросы интерпретации амулярного иклада.— В кн.: Искусство Востока в античность. М.: Наука, 1977, с. 16—25.
 181. *Кузьмина Е. Е.* Конь в религии и искусстве сарматов и скифов.— В кн.: Скифы и сарматы. Киев: Наук. думка, 1977, с. 96—120.
 182. *Кузьмина Е. Е.* Древнеиранские и персидские элементы в искусстве ирано-аланских народов первой пол. I тыс. до н. э.— В кн.: III Всесоюз. конф. «Искусство и археология Ирана и его связи с искусством народов СССР в древнейшие времена». Тез. докл. М., 1979, с. 42—45.
 183. *Кулаковский Ю. А.* Алапы по сведениям классических и византийских писателей.— Киев, 1899 (Тип. Импер. ун-та).— 73 с.
 184. *Лаппо-Данилевский А. С.* Скифские древности.— Сиб., 1887 (Тип. Ф. Блаженного в Кр).— 193 с.— (ЗОРСА; Т. 4).
 185. *Лаппо-Данилевский А. С.* Курганы Карагодузских.— Сиб., 1894.— 193 с. (МАР; вып. 13).
 186. *Латышев В. В.* Известия древних писате-

- лей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе: В 2-х т. — СПб., 1893—1906. — Т. 1. Греческие писатели, 1893—1900, 1948 с.; Т. 2. Латинские писатели. 1904—1906, 271 с.
187. Латышев В. В. Гражданская присяга херсонесцев. — В кн.: ПОНТИКА: Изборник науч. и крит. статей по истории, археологии, географии и эпиграфике Скифии, Кавказа и греч. колоний на побережьях Чер. моря. СПб.: Императ. археол. комис., 1909, с. 142—167.
 188. Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе: 2-е изд. ВДИ, 1947, № 1; 1949, № 4.
 189. Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе: Доп. — ВДИ, 1952, № 2, с. 265—323.
 190. Леев Е. И. Терракоты из Ольвии. — В кн.: Терракоты Северного Причерноморья. М., 1970, ч. 1, с. 33—56. (САИ; Вып. Г1-11).
 191. Лелеков Л. А. К истолкованию погребального обряда в Тагискене. — СЭ, 1972, № 1, с. 128—131.
 192. Лелеков Л. А. К оценке исторических судеб восточности в Средней Азии и т.п. до и п. н. э. — В кн.: Тез. докл. сессии, посвящ. итогам полевых археол. исслед. 1972 г. в СССР. Ташкент, 1973, с. 114—116.
 193. Лелеков Л. А. Наследие звериного стиля в искусстве Средневековья и Древней Руси. — В кн.: Скифо-Сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976, с. 258—270.
 194. Лелеков Л. А. Рец. на кн.: Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен (опыт реконструкции скифской мифологии). — М.: Наука, 1977. — 195 с. — НАА, 1978, № 1, с. 208—213.
 195. Лелеков Л. А. Ранние формы иранского зпоса. — НАА, 1979, № 3, с. 173—188.
 196. Лелеков Л. А. Преемственность символических образов в культуре Ирана. — В кн.: III Всесоюз. конф. «Искусство и археология Ирана и его связь с искусством народов СССР с древнейших времен»: Тез. докл. М., 1979, с. 46.
 197. Лелеков Л. А. Агия. — В кн.: Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1980, т. 1, с. 120.
 198. Лелеков Л. А., Раевский Д. С. Скифский расказ Геродота: Фольклор, элементы и ист. информативность. — НАА, 1979, № 6, с. 68—78.
 199. Лелеков О. Скарби курганів Херсонщини. — К.: Мистецтво, 1974. — 113 с.
 200. Либерав П. Д. Локальные особенности звериного стиля средневековой культуры и отражение связей с внешним миром. — В кн.: Скифо-Сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976, с. 138—140.
 201. Литвицкий Р. А. Зеркало в зероунии древних ферганцев. — СЭ, 1964, № с. 97—104.
 202. Литвицкий Р. А. Кангюско-сарматски фарк. — Душанбе: Дониш, 1968 — 119 с.
 203. Литвицкий Р. А. Пампрская космологи (опыт реконструкции). — Страны и народы Востока, 1975, вып. 16, с. 251—259.
 204. Лобачева Н. П. Свадебный обряд хорсминых узбеков. — КСНЭ, 1960, вып. 1, с. 43—47.
 205. Лобачева Н. П. Различные обрядово-комплекс в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана. В кн.: Домусульманские верования и обряды в Средней Азии. М.: Наука, 1971, с. 298—333.
 206. Лосев А. Ф. Античная мифология в историческом развитии. — М.: Учпедг. РСФСР, 1957. — 597 с.
 207. Лукоич В. Г. Искусство Ирана. — В кн.: Искусство древнего Востока. М.: Искусство, 1968, с. 105—121 (Памятники мирового искусства).
 208. Лукоич В. Г. Искусство древнего Ирана (основные этапы). — В кн.: История иранского государства и культуры. — М.: Наука, 1971, с. 105—121.
 209. Материалы по археологии Кавказа. М. 1900. — Вып. 8, 234 с.
 210. Максимова М. П. Серебряное зеркало в Келермесе. — СА, 1954, вып. 21, с. 281—305.
 211. Максимова М. П. Ритон из Келермеса. — СА, 1956, вып. 25, с. 215—235.
 212. Манцевич А. П. О пластине из курган Караголеуаш. — АСГЭ, 1964, вып. 1, с. 128—138.
 213. Манцевич А. П. Деревянные сосуды скифской эпохи. — АСГЭ, 1966, вып. 8, с. 23—31.
 214. Манцевич А. П. Мастюгинские курганы по материалам из собрания Государственного Эрмитажа. — АСГЭ, 1973, вып. 17, с. 12—46.
 215. Маравос П. За семантиката на женски образ в скифското изкуство. — Проб. изкуство, София, 1976, № 4, год. 9, с. 45—52.
 216. Маравос П. Хиерограмаля от Летница. — Археология, София, 1976, год. 18, кн. 4, с. 1—13.
 217. Маринович Л. П., Кошляков Г. А. О структуре скифского пантеона. — В кн.: История и культура античного мира. М.: Наука, 1977, с. 118—121.
 218. Марков Г. Е. Некоторые проблемы общественной организации кочевников Азии. — СЭ, 1970, № 6, с. 79—89.

219. *Мачинский А. Д.* О смысле изображений на некоторых произведениях греко-скифской торевтики и о значении их для понимания истории скифов IV—III вв. до н. э.— В кн.: *Античные города Северного Причерноморья и параварский мир*: Крат. тез. докл. и науч. конф. Л.: Гос. Эрмитаж, 1973, с. 25—26.
220. *Мачинский Д. А.* Пектораль из Толстой Могила и женские божества Скифия — В кн.: *Культура Востока. Древность и раннее средневековье*: Сб. статей. Л.: Аврора, 1978, с. 131—150.
221. *Мелетинский Е. М.* Место нарских сказаний в истории эпоса.— В кн.: *Нартский эпос. Орджоникидзе: Сев.-Осет. кн. изд-во*, 1957, с. 38—73.
222. *Мелетинский Е. М.* Происхождение героического эпоса.— М.: Изд-во вост. лит., 1963—462 с.
223. *Мелетинский Е. М.* О древнейшем типе героя в эпосе тюрко-монгольских народов Сибири.— В кн.: *Проблемы сравнительной филологии*. М.; Л.: Наука, 1964—443 с.
224. *Мелетинский Е. М.* Мифы древнего мира в сравнительном освещении.— В кн.: *Типология и взаимосвязи литератур древнего мира*. М.: Наука, 1971, с. 68—130.
225. *Мелетинский Е. М.* Скандинавская мифология как система.— ТЭС, 1975, вып. 7, с. 38—51.
226. *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа.— М.: Наука, 1976—406 с. (Исслед. по фольклору и мифологии Востока).
227. *Мелетинский Е. М.* Палеоазиатский мифологический эпос.— М.: Наука, 1979—229 с.
228. *Мелюкова А. И.* Раскопки курганов у с. Буторы Григорьевского района.— В кн.: *АНМ*, 1972 г. Ишмиев: Штатинца, 1974, с. 84—85.
229. *Мелюкова А. И.* Посвящение в могильник скифского времени у села Николаевка.— М.: Наука, 1975—259 с.
230. *Мергелидзе Н. В.* Археологические находки в Дидо.— СА, 1951, вып. 15, с. 281—291.
231. *Миллер В. Ф.* Очерки арийской мифологии.— М., 1876 (Тип. Миллера).— Т. 1. 379 с.
232. *Миллер В. Ф.* Осетянские этюды: В 3-х ч.— М., 1881—1887. Ч. 1. 1881. 164 с.; Ч. 2. 1882. 302 с.; Ч. 3. 1887. 216 с.
233. *Миллер В. Ф.* Черты старины в сказаниях и быте осетян.— ЖМНП, 1882, 222, авг., с. 191—207.
234. *Мозолевский Б. М.* Синтез скифо-античной думки. До интерпретации пекторали из Толстой Могила.— Всесвіт, 1978, № 2, с. 191—204.
235. *Мозолевский Б. М.* Товста Могила.— К.: Наук. думка, 1979—250 с.
236. *Моров Е. Л.* Следы шаманских представлений в эвхейской традиции древней Руси.— В кн.: *Фольклор и этнография*. Л.: Наука, 1977, с. 64—72.
237. *Мураш В. Ю.* Скифы на Северном Кавказе (VII—V вв. до н. э.).— Археология, 1978, 27, с. 22—35.
238. *Мураш В. Ю.* Степная Скифия VII—V вв. до н. э.: Автореф. дис. ... канд. ист. наук.— Киев, 1979—21 с.
239. *Мухитдинов Х. Ю.* Терракоты Саксонхура и их интерпретации.— В кн.: Тез. докл. сессии, посвящ. итогам полевых археол. исслед. 1972 г. в СССР. Ташкент, 1973, с. 120—121.
240. *Никитина В. Б.* Литература Ирана.— В кн.: *Литература Востока в средние века*. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1970, т. 2, с. 29—40.
241. *Новосадский Н. Я.* Орфические гимны.— Варшава, 1900. (Тип. Варш. учеб. округа).— Т. 4. 242+LXXXIV с.
242. *Онайко Н. А.* Античный импорт в Приднестровье и Побужье в IV—II вв. до н. э.— М.: Наука, 1970—212 с.— (САИ; Д1-27).
243. *Онайко Н. А.* Антропоморфные изображения в меото-скифской торевтике.— В кн.: *Художественная культура и археология античного мира*. М.: Наука, 1976, с. 166—179.
244. *Онайко Н. А.* О воздействии греческого искусства на меото-скифский звериный стиль: (К постановке вопр.) — СА, 1976, № 3, с. 76—88.
245. *Онайко Н. А.* Аноллов Гиперборейский.— В кн.: *История и культура античного мира*. М.: Наука, 1977, с. 153—160.
246. *Осетинские нарские сказания*.— М.: Сов. писатель, 1949—311 с.
247. *Отроченко В. В., Савоский И. П., Томашевский В. А.* Курганная группа Рясные Могила у с. Балки.— В кн.: *Курганные могильники Рясные Могила и Цосаки*. Киев: Наук. думка, 1977, с. 16—60.
248. *Папцова Л. Н.* К истории художественного ремесла колхидской и хабаской культур: Автореф. дис. ... канд. ист. наук.— Тбилиси, 1975—30 с.
249. *Передавальская А. А.* Терракоты из кургана Большая Близица и Гомеровский Гимн Деметре.— Тр. ГЭ, 1962, т. 7, с. 46—91.
250. *Петренко В. Г.* Украшения Скифия VII—III вв. до н. э.— М.: Наука, 1978—143 с.— (САИ; Д4-5).
251. *Петренко В. Г.* Изображение богини Иштар из кургана в Ставрополье.— КСИА, 1980, вып. 162, с. 15—19.

252. Петров В. П. Импа скифских божеств у Геродота.— *Археология*, 1963, т. 15, с. 19—32.
253. Петров В. П., Макаревич М. Л. Скифская гвевалогическая легенда.— *СА*, 1963, № 1, с. 20—31.
254. Петрухин В. Я. Миф о воскресающем звере и происхождение одного жертвенного ритуала.— В кн.: *Проблемы истории СССР*, изд. 4-е. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1974, с. 33—55.
255. Попова Е. А. Рельеф с городища «Чайка».— *СА*, 1974, № 4, с. 222—230.
256. Попова Е. А. Об истоках традиций и эволюции форм скифской скульптуры.— *СА*, 1976, № 1, с. 108—122.
257. Путешествие в Восточные страны Платона Карпиния и Вильгельма Рубрика.— М.: Географиз, 1957.— 270 с.
258. Пропл В. И. Русские аграрные праздники.— Л.: Наука, 1963.— 320 с.
259. Пруцко В. И. Терракоты из Тиритаки.— М.: Наука, 1970, с. 90—94 (САИ; Г1-11. Ч. 2).
260. Пруцко В. И. Статуэтки из Мирмекия.— М.: Наука, 1970, с. 94—100 (САИ; Г1-11. Ч. 2).
261. Пруцко В. И. Терракоты городов и поселений Боспора как исторический источник: Автореф. дис. ... канд. ист. наук.— М., 1974.— 21 с.
262. Путилов В. Н. Проблемы типологии этнографических связей фольклора.— В кн.: *Фольклор и этнография: Связи фольклора с древними представлениями и обрядами*. Л.: Наука, 1977, с. 12—43.
263. Пузаченкова Г. А. Маргитанская богиня.— *СА*, 1958, № 29/30, с. 119—140.
264. Пузаченкова Г. А. Халчаянская Афина.— *ВДИ*, 1963, № 2, с. 155—166.
265. Пузаченкова Г. А. О культах Бактрии в свете археологии.— *ВДИ*, 1974, № 3, с. 125.
266. Пятшшева Н. В. Культы греко-тавро-скифского божества в Херсонесе.— *ВДИ*, 1947, № 3, с. 213—218.
267. Пятшшева Н. В. Материал склепа № 1012 и его значение для истории Херсонеса антиквистического времени.— В кн.: *История и культура Восточной Европы по археологическим данным*. М.: Сов. Россия, 1971, с. 89—109.
268. Раздвинина З. П. История Мидии, второго наивысшего царства и возникновение персидской державы.— СПб.: Изд-во А. Маркса, 1903.— 522 с.
269. Раевский Д. С. Скифский мифологический сюжет в искусстве и идеология царства Атек.— *СА*, 1970, № 3, с. 90—101.
270. Раевский Д. С. Скифо-авестийские мифологические параллели и некоторые сюжеты скифского искусства.— В кн.: *Искусство и археология Ирана: Всесоюз. конф.*: Докл., 1969. М.: Наука, 1970, с. 275—280.
271. Раевский Д. С. О семантике одного из разновид скифского искусства.— В кн.: *Новое в археологии*. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972, с. 63—68.
272. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен: (Опыт реконструкции скиф. мифологии).— М.: Наука, 1977.— 216 с.
273. Раевский Д. С. Из области скифской мифологии (опыт семантической интерпретации пекторали из Толстой Могилы).— *ВДИ*, 1978, № 3, с. 115—133.
274. Раевский Д. С. «Скифское» и «греческое» в сюжетных изображениях на скифских древностях (к проблеме антропоморфизации скифского пантеона).— В кн.: *Актуальность и античные традиции в искусстве и культуре народов Советского Востока*. М.: Наука, 1978, с. 63—71.
275. Раевский Д. С. О ирициях преобладающих в скифском искусстве зооморфных мотивов.— В кн.: *III Всесоюз. конф. Искусство Ирана и его связь с искусством и родов СССР с древнейших времен*: Тез. докл. М., 1979, с. 73—74.
276. Раевский Д. С. Об интерпретации памятников скифского искусства.— *НАА*, 1977, № 1, с. 70—82.
277. Раевский Д. С. Эллинистические боги в Скифии?— *ВДИ*, 1980, № 1, с. 49—71.
278. Рапопорт Ю. А. Из истории религии древнего Хорезма (оссуарии).— М.: Наука, 1971.— 128 с. (Тр. ХАЭИ; Т. 6).
279. Рапопорт Ю. А. К вопросу о дионисийском культе в священной дворце Топракан-калы.— В кн.: *Актуальность и античные традиции в культуре и искусстве народов Советского Востока*. М.: Наука, 1978, с. 275—284.
280. Розенберг Ф. А. О ниле и нирах в персидской национальной эпосе.— *Музеи этнографии и этнографии при Рос. акад. наук*, 1918, 5, вып. 1, с. 375—394.
281. Розенфельд Л. З. Великаны в таджикском фольклоре и топонимике.— В кн.: *Фольклор и этнография*. Л.: Наука, 1972, с. 92—96.
282. Ростовцев М. И. Представление о монархической власти в Скифии и на Востоке.— *ИАК*, СПб., 1913, 49, с. 1—62, 133—140.
283. Ростовцев М. И. Античная декоративная живопись на юге России.— *Соб.:* Императ. Археол. комис., 1913.— *Атлас*. 11 табл.; Т. 1, 1914, XVII+537 с.
284. Ростовцев М. И. Воронский серебряный сосуд.— *МАР*, 1914, вып. 34, с. 79—9.

- 284а. *Ростовцев М. П.* Эллинизм и иранство на юге России.— Пг.: Огни, 1918.—189 с.
285. *Ростовцев М. И.* Скифия и Боспор.— Л.: Изд-во Рос. Акад. истории матер. культуры, 1925.— 621 с.
286. *Руденко С. И.* Горноалтайские находки и скифы.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952.— 266 с.
287. *Руденко С. И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960.— 359 с.
288. *Русская А. С.* Культ Кибели в Ольвии.— Археология, 1972, 7, с. 35—45.
289. *Русская А. С.* Вопросы развития культа Ахилла в Северном Причерноморье.— В кн.: Скифский мир. Киев: Наук. думка, 1975, с. 174—185.
290. *Русская А. С.* Орфизм и культ Диониса в Ольвии.— ВДИ, 1978, № 1, с. 87—104.
291. *Рыбаков Б. А.* Космогония и мифология земледельцев неолита.— СА, 1965, № 1, с. 13—33.
292. *Сабаян Д. Ч.* История древней Ассирии.— М.: Наука, 1979.— 248 с.
293. *Сальников А. Г.* Монеты скифских царей, чеканенные в Ольвии.— ЗОАО, 1960, 1, с. 85—85.
294. *Семенов Д. А.* Несколько слов о древнеиранских клятвоприсяжных формулах.— ЗРАО, 1994, 7, вып. 1/2, с. 52.
295. *Силингьева Л. Ф.* Некрополь Нимфея.— М.; Л., 1959, с. 5 — 107 (МИА; № 69).
296. *Силицкий И. С.* Археологические раскопки на территории Нижнего Поволжья. Саратов, 1917 (Тип. № 1 Полиграфиздата).— 134 с.
297. Предисловие.— В кн.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976, с. 5—8.
298. *Скубнова В. М.* Терракоты из Нимфея.— В кн.: Терракоты Северного Причерноморья. М.: Наука, 1970, с. 83—89 (САИ; Г1-14. Ч. 2).
299. *Смирнов К. Ф.* Савроматы.— М.: Наука, 1964.— 379 с.
300. *Смирнов К. Ф.* Бронзовое зеркало из Мечетсая.— В кн.: История, археология и этнография Средней Азии. М.: Наука, 1968, с. 116—127.
301. *Смирнов К. Ф., Попов С. А.* Сарматское святилище огня.— МИА, 1969, № 169, с. 210—216.
302. *Снесарев Г. П.* Реликты домусульманских верований у узбеков Хорезма.— М.: Наука, 1969.— 336 с.
303. *Соболевский А. И.* Русско-скифские этюды.— Изв. Отд-ния рус. яз. и словесности Акад. наук, 1924, 25, с. 1—44.
304. *Соколов Г. И.* Античное Причерноморье.— Л.: Аврора, 1973.— 191 с.
305. *Соломонович Э. Н.* О тавризмах в Северном Причерноморье: (По поводу некоторых загадоч. знаков).— ИАДК. Симферополь, 1957, с. 210—218.
306. *Соломонович Э. И.* Из истории религиозной жизни в Североострийских городах позднего античного времени (по эпиграфическим памятникам).— ВДИ, 1973, № 1, с. 55—77.
307. *Сорокин С. С.* Отражение мировоззрения ранних кочевников Азии в памятниках материальной культуры.— В кн.: Культура Востока: Древность и раннее средневековье. Л.: Аврора, 1978, с. 172—191.
308. *Сорокина Н. П.* Навстречу боспорскому надгробью с фигурой сирены на собрании Государственного исторического музея.— Тр. ГИМ, 1960, вып. 37, с. 85—98.
309. *Социальная история скифов.*— М.: Наука, 1975.— 343 с.
310. *Спицын А. А.* Шаманизм в отношении к русской археологии.— ЗРАО, 1899, т. 8, вып. 1, с. 169—175.
311. *Стасиский Б. Я.* О датировке и происхождении эрмитажной серебряной чаши с изображением венчания царя.— СГЭ, 1960, 17, с. 67—71.
312. *Стасиский Б. Я.* Кушанская Бактрия: Пробл. истории и культуры.— М.: Наука, 1977.— 296 с. ил.
313. *Старшая Эдда.* Древнескандинавские песни о богах и героях / Пер. А. И. Корсуна.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963.— 259 с.
314. *Стефани Л.* Описание некоторых художественных произведений, найденных в 1864 г. в Южной России.— ОАК за 1864. Спб., 1865, с. 11—35.
315. *Геродот.* История: В 9-ти книгах / Пер. и прим. Г. А. Стратановского.— Л.: Наука, 1972.— 600 с.
316. *Струве В. В.* Этюды по истории Северного Причерноморья, Кавказа и Средней Азии.— Л.: Наука, 1968.— 255 с.
317. *Тарн В.* Эллинистическая цивилизация / Пер. с англ. С. А. Лясковского.— М.; Л.: Изд-во иностр. лит., 1949.— 372 с.
318. *Тереножик А. И.* Скифский курган в г. Медитополе.— КСИА УССР, 1955, вып. 5, с. 23—34.
319. *Тереножик А. И.* Об общественном строе скифов.— СА, 1966, № 2, с. 33—49.
320. *Тереножик А. И.* Скифская культура.— В кн.: Проблемы скифской археологии. М.: Наука, 1971, с. 15—24.
321. *Тереножик А. И.* Общественный строй скифов.— В кн.: Скифы и сарматы. Киев: Наук. думка, 1977, с. 3—28.
322. *Техов Б. В.* Об ажурных поясных пряжках из Юго-Осетии.— СА, 1969, № 4, с. 49—61.

323. *Токарев С. А.* К вопросу о значении женских изображений эпохи палеолита.—СА, 1961, № 2, с. 12—30.
324. *Токарев С. А.* Ранние формы религии и их развитие.—М.: Наука, 1964.—399 с.
325. *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира.—М.: Госполитиздат, 1964.—550 с.
326. *Толстов С. П.* Древний Хорезм.—М.: Полиграфкнига, 1948.—352 с.
327. *Толстой Н. И.* Остров Белый в Таврика на Эвксинском Понте.—Иг., 1918 (2-я Гос. тип.).—162 с.
328. *Толстой Н. И.* Черноморская легенда о Геракле и змедеде.—В кн.: Статьи о фольклоре. М.: Наука, 1966, с. 232—248.
329. *Толстой Н. И., Кондаков Н. П.* Русские древности в памятниках искусства.—СПб., 1889, Вып. 2.—117 с.
330. *Толсон Дж.* Исследования по истории древнегреческого общества.—М.: Изд-во иностр. лит., 1958.—659 с.
331. *Топоров В. П.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева».—ТЗС, Тарту, 1971, т. 5, с. 9—61.
332. *Топоров В. П.* К происхождению некоторых поэтических символов.—В кн.: Ранние формы искусства. М.: Искусство, 1972, с. 77—104.
333. *Топоров В. П.* О космологических источниках раннеисторических описаний.—ТЗС, 1973, т. 6, с. 109—142. (Уч. зап. Тарт. ун-та, вып. 308).
334. *Топоров В. П.* О брахмине. К истокам концепции.—В кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М.: Наука, 1974, с. 20—74.
335. *Топоров В. П.* Хеттск. *raḫlīia*, лат. *rahlia*, *rahlia* и их балканские истоки.—В кн.: Балканский лингвистический сборник. М.: Наука, 1977, с. 125—142.
336. *Топоров В. П.* Геометрические символы.—В кн.: Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1980, т. 1, с. 272—273.
337. *Топоров В. П.* Древне жилии.—В кн.: Мифы народов мира.
338. *Топоров В. Н.* Животные.—В кн.: Мифы народов мира.
339. *Тресер К. В.* Гопатпаша — ластух-царь.—Тр. ОБГЭ, 1940, т. 2, с. 71—85.
340. *Тресер К. В.* Памятники греко-бактрийского искусства.—М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940.—178 с.
341. *Трубачев О. Н.* О синдах и их языке.—ВЛ, 1976, № 4, с. 39—63.
342. *Турев В. А.* История древнего Востока.—3-е изд.—М.; Л.: ОГИЗ, 1936.—Т. 2. 321 с.
343. *Упаишадья* / Пер. с санскрита, предисл. и коммент. А. Н. Сыркина.—М.: Наука, 1967.—310 с.
344. *Филов Б.* Надгробный могилы при Дунавлии в Пловдивско.—София, 1934.
345. *Фирдоуси Абулкасим.* Шахнама / Пер. тадж. (фарс.) под ред. И. Брагинского С. Жерявского.—М.: Изд-во АН СССР, 1957.—Т. 1. 974 с.
346. *Флиттнер Н. Д.* Сиро-хеттские памятники Эрмитажа.—Тр. ОБГЭ, 1939, т. 1, с. 21—43.
347. *Фрай Р.* Наследие Ирана.—М.: Наука, 1972.—468 с.
348. *Фрейдсберга О. М.* Поэтика сюжета жанра.—Л.: Худ. лит., 1936.—450 с.
349. *Фролова Н. А.* Монеты скифского царя Скилура.—СА, 1964, № 1, с. 44—55.
350. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. Вып. 1—4.—Л.: Изд-во науч. о-ва «Атенас», 1929.—Вып. 1. 194 с.; —Вып. 2. 140 с.; —Вып. 3. 198 с.; —Вып. 4. 262 с.
351. *Харко Л. П.* К вопросу о культе Афродиты на Боспоре Климмерийском.—КСИНИИ, 1946, вып. 13, с. 137—141.
352. *Цыбесков В. П.* Обряд Акротия в культуре трипольских племен.—МАН, 1970, вып. 8, с. 170—176.
353. *Черненко Е. В.* Скифский курган V ст. до н. э. поблизу м. Жданова.—Археология, 1970, 23, с. 176—181.
354. *Черненко Е. В., Ключко В. П.* О подлинности золотой пластины из Сакпоя.—СА, 1979, № 4, с. 270—274.
355. *Членова Л. П.* Происхождение и ранняя история племен тагарской культуры.—М.: Наука, 1967.—299 с.
356. *Чубова А. П., Иванова А. П.* Античная живопись.—М.: Искусство, 1966.—194 с.
357. *Шахнович М. И.* Первобытная мифология и философия.—Л.: Наука, 1971.—240 с.
358. *Шелов Д. Б.* К вопросу о взаимодействиях греческих и местных культов в Северном Причерноморье.—КСИНИИ, 1950, вып. 34, с. 62—69.
359. *Шелов Д. Б.* Мопетное дело Боспора VI—II вв. до н. э.—М.: Изд-во АН СССР, 1956.—221 с.
360. *Шилова Б. П.* Истоки культа предков (в материалах сибирских и фанго угорских народов) / Автореф. дис. ... канд. ист. наук.—Л., 1972.—24 с.
361. *Шилик К. К.* Географические аспекты сообщения Геродота о горных источниках на Гипанисе.—В кн.: XIX Международный конгресс антиковедов стран: Тез. докл. Ереван, 1976, с. 502—504.
362. *Шкова В. Г.* К вопросу о культовых следах в согдийской живописи.—СГЭ, 1980, вып. 45, с. 60—63.
363. *Шкорпилов В. В.* Отчет о раскопках в Кер

- чи и на Таманском полуострове.— ИАК, 1914, вып. 56, с. 1—74.
364. *Шмидт А. В.* К вопросу о происхождении персического зверного стиля.— МАЭ, 1927, вып. 6, с. 125—162.
 365. *Шмидт Р. В.* Металлическое производство в мифе и религии античной Греции.— ИГАИМК, 1931, 9, вып. 8/10, с. 13—71.
 366. *Шрамко Б. А.* Следы земледельческого культа у лесостепных племен Северного Причерноморья в раннем железном веке.— СА, 1957, № 1, с. 178—198.
 367. *Шрамко Б. А.* Древности Северского Донца.— Харьков: Изд-во Харьк. ун-та, 1962.— 404 с.
 368. *Шрамко В. А.* Про час появи орного землеробства на півдні Східної Європи.— Археологія, 1972, 7, с. 19—72.
 369. *Шрамко В. А.* Новые находки на Бельском городище и некоторые вопросы формирования и семантики образов зверного стиля.— В кн.: Скифо-сарматский зверный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976, с. 194—209.
 370. *Штернберг Л. Н.* Первобытная религия в свете этнографии.— Л.: Ин-т народов Севера, 1939.— 572 с.
 371. *Шульц П. Н.* Надгробный рельеф из Мариано.— СХМ, 1963, вып. 3, с. 3—10.
 372. *Шульц П. Н.* Надгробный рельеф из с. Поповка.— В кн.: Культура античного мира. М.: Наука, 1966, с. 278—286.
 373. *Шульц П. Н.* Скифские изваяния Причерноморья.— В кн.: Античное общество. М.: Наука, 1967, с. 225—237.
 374. *Шульц П. Н.* Бронзовые статуэтки Диоскуров из Неаполя Скифского.— СА, 1969, № 1, с. 120—136.
 375. *Юргович В.* Об именах иностранных на южных Ольвии, Восточном и других греческих городов Северного Причерноморья. Понтий Евксинского.— ЗООИД, 1872, 8, с. 14—15.
 376. *Яковенко Э. В.* Гравированные костяные пластины из «Гаймаловой Могила».— В кн.: Междунар. конф. античников соц. стран: Теа. докл. Ереван, 1976, с. 534—536.
 377. *Яценко В. Н.* Заметки по греческой лексике и ономастике.— В кн.: История и культура античного мира. М.: Наука, 1977, с. 216—224.
 378. *Яценко И. В.* Скифия в VII—V вв. до н. э.— М., 1959.— 120 с.— (Тр. ГИМ; Вып. 36)
 379. *Яценко И. В.* Искусство скифских племен Северного Причерноморья.— В кн.: Искусство народов СССР. М.: Наука, 1971, т. 1, с. 99—136.
 380. *Ackerman P.* Cult figurines.— In: A survey of persian art from prehistoric times to the present. Tokyo: Meiji-Shobo, 1938, p. 195—223.
 381. *Aly W.* Volksmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seinem Zeitgenossen.— Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.— S. 313.
 382. *Barbulescu M.* Der Dianskult im Römischen Dazien.— Dacia. N. ser., Bucuresti, 1972, 16, S. 203—223.
 383. *Benveniste E.* Traditions indo-iraniennes sur les classes sociales.— JA, Paris, 1938, 230, p. 529—549.
 384. *Benveniste E., Renou L.* Vtrra et Vtrrag-na.— Paris, 1934.
 385. *Bonnell E.* Beiträge zur Altertumskunde Russlands von den ältesten Zeiten bis uns Jahr 400 V. Chr.— St-Peterburg: Stroganoff, 1882.— Bd 1. 504 S.
 386. *Brandenstein W.* Die Abstammensagen der Scythen.— WZKM, 1953.
 387. *Briffault R.* The mothers: A study of the origins sentiments and institutions.— London: Allen; New-York: Macmillan, 1927.— Vol. 3. 196 p.
 388. *Burlan J., Mouchova B.* Zahadni etruskov.— Praha: Mladá fronta, 1966.— 272 S.
 389. *Campbell L. A.* Mithraic iconography and ideology.— Leiden: Brill, 1968.— 444 p.
 390. *Canon M. A.* Macedonia, Thrace and Illyria.— Oxford: Univ. press, 1926.— 357 p.
 391. *Chapoutier Ch.* Dioscours au service d'une déesse.— Paris: Boccard, 1935.— 380 p.
 392. *Christensen A.* Les types du premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des iraniens.— Stockholm: Norsted, 1917.— Vol. 1. 219 p.; Leipzig, 1934.— Vol. 2, p. 196.
 393. *Contenau G.* La civilisation des Hittites et des Hurrites du Mitanni.— Paris, 1948.— 201 p., pl. 18.
 394. *Cumont F.* Textes et monuments relatifs au mystère de Mithra.— Bruxelles, 1899.
 395. *Dalton O. M.* The treasure of the Oxus.— 1-st ed.— London: British Museum, 1926.
 396. *Dalton O. M.* Treasure of the Oxus.— 3-rd. ed.— London: Trustees British Museum, 1964.— 15 p., pl. 78.
 397. *Deneken F.* Heros.— AL, 1884—1890, Bd 1, 2 Ab., S. 2441—2589.
 398. *Deshayes J.* Les civilisations de l'Orient Ancien.— Paris: Arthaud, 1969.— 674 p.
 399. *Duchesne-Guillemin J.* Fire in Iran and in Greece.— East and West. N. ser., 1962, 13, N 2/3, p. 198—206.

400. Dumézil G. La préhistoire indo-iranienne des castes.— JA, Paris, 1930, 216, p. 109—130.
401. Dumézil G. Légendes sur les Nartes, suivies de cinq notes mythologiques.— Paris : 1930.— Vol. 2.
402. Dumézil G. Jupiter, Mars, Quirinus : Essai sur deux indo-européennes de la société et sur les origines de Roma.— Paris : Gallimard, 1941.— 264 p.
403. Dumézil G. L'étude comparée des religions indo-européennes.— Nouv. rev. Française, 1941, 29, p. 385—399.
404. Dumézil G. Les «enarées» scythiques et la grossesse du Narte Hamyc.— Latomus, Brussels, 1946, 5, p. 249—255.
405. Dumézil G. Jupiter, Mars, Quirinus.— Paris : Presse univ. France, 1948.— 190 p.
406. Dumézil G. L'idéologie tripartite des Indo-Européens.— Collect. Latomus, Bruxelles, 1958, 31, p. 80—92.
407. Dumézil G. La société scythique avant elle des classes fonctionnelles?— Indo-Iranian J., 1962, N 5, p. 187—202.
408. Dumézil G. La religion romaine archaïque.— Paris : Payot, 1966.— 492 p.
409. Dumézil G. Mythe et Épopée.— Paris : Gallimard, 1968.— 653 p.
410. Đurić N., Glilić J., Todorović J.— In: Romaja prahistorike. Association des sociétés archéologiques de Yougoslavie. Bèograd, 1975, p. 145—149.
411. Evans A. J. The ring of Nestor.— JHS, Paris, 1925, 45, p. 11—66.
412. Farnell L. R. The cults of Greek states.— Oxford : Clarendon press, 1896—1909.— 1896, Vol. 2.— 560 p.; 1907, Vol. 4.— 457 p.; 1909, Vol. 5.— 495 p.
413. Frazer J. G. The Golden Bough.— In: The magic art and evolution of kings, 1922, vol. 2.
414. Frankfort H. Kingship and the Gods.— Chicago : Univ. Chicago press, 1958.— 350 p.
415. Furtwängler A. Ares.— AL, 1886—1890, Bd. 1, S. 478—494.
416. Getsau. Tabiti.— In: Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft.— Stuttgart, 1932, Reihe 2, Bd. 2.
417. Gernet L. Anthropologie de la Grèce antique: Sur la symbolisme politique: le Foyer commun.— Paris : François Maspero, 1968, p. 382—402.
418. Ghirshman R. Iran.— London : Methuen, 1954.— 430 p.
419. Ghirshman R. Iran Protoiranien, Meder und Achämeniden.— München : Beck, 1964.— 452 S.
420. Godard A. Bronzes du Luristan.— Ars Asiatica, 1931, 17.
421. Godard A. L'Art de l'Iran.— Paris : Arthaud, 1962.— 521 p.
422. Groppe G. Die Funktion des Feuertempel der Zoroastrier.— AMI. Neue Folge, 1969 2, S. 147—173.
423. Grousset R. An outline of the history of Persia : The median period.— In: A survey of Persian art. Tokyo : Meiji-Shoin 1938, p. 62—68.
424. Hantar F. Kaukasus-Luristan.— ESA Helsinki, 1934, 9, S. 47—112.
425. Harmatta J. Studies in the language of Iranian tribes in South Russia.— Acta orient. Acad. sci. hung., 1952, 1, p. 261—314.
426. Herzfeld E. Archeological history of Iran.— London : Oxford univ. press 1935.— 112 p.
427. Hild J. A. Fortuna.— In: DS, 1891 vol. 3, 1, p. 1264—1277.
428. Hitler St. Das Löwentorkon Mykene.— Antike Welt, Jahr. 4, H. 4, 2, S. 21—31.
429. James O. Myth and ritual in the ancient Near East.— London : Thames & Hudson, 1958.— 352 p.
430. Jettmar K. Indo-iranische Traditionen bei Kafirien und Darden.— In: VII MKA3H. M. : Hayka, 1970, S. 78.
431. Knigge U. Der Kerameikos von Athen.— Antike Welt, 1973, Jahr. 4, H. 4, S. 2—20.
432. Kramers J. H. Iranian Fire-Worship.— In: Analecta Orientalia. Leiden : Brill, 1955, p. 342—363.
433. Kümmler H. M. Ersatzrituale für heilischen König.— Wiesbaden, 1967.
434. Littleton K. S. The new comparative mythology.— Berkley : Los Angeles : Univ. California press, 1966.— 235 p.
435. Lommel H. Die Jästs des Avesta.— Göttingen ; Leipzig, 1927.— 280 S.
436. Marshall L. Mohenjo-Daro and the Indus civilisation.— London, 1931.— Vol. 1 364 p.
437. Mellaart J. Catal-Hüyük : A Neolithic town in Anatolia.— London : Thames & Hudson, 1967.— 232 p.
438. Meili R. Scythica.— Z. klass. Philol. 1935, 70, Hermes.
439. Minns E. H. Scythians and Greeks.— Cambridge : Univ. press, 1913.— 720 p.
440. Möbius H. Über Form und Bedeutung der Sitzenden Gestalt in der Kunst des Orients und der Griechen.— AM, 1916 41, S. 119—219.
441. Möbius H. Eine dreiseitige Basis in Athen.— AM, 1926, 51, S. 120—128.
442. Molt M. Le partage du Monde dans la tradition iranienne.— JA, 1952, 240 p. 455—463.

443. *Möllerhoff K.* Über die Herkunft und Sprache der pontischen Scythen und Sarmaten.— In: Monatsbericht der Kaiserlichen preussischen Akademie der Wissenschaft, 1866, S. 549—576.
444. *Nilsson M.* The Minoan-mycenaean religion and its survival in Greek religion.— Lund : Gleerup, 1927.— 582 p.
445. *Nilsson M.* Greek popular religion.— New York, 1940.— 320 p.
446. *Nitu A.* Reprezentările feminine dorsale pe ceramica neo-neolitică carpato-balkanică.— In: Memorie antiquităţii. Bucureşti: Muzeul arheologic: Piatra Neamţ, 1970, vol. 2, p. 75—99.
447. *Nyberg H. S.* Die religionen des alten Iran.— In: MVAG, Leipzig, 1938, 43, S. 190—323.
448. *Ochsenschlager E. L.* Lead plaques of the Danubian Horsemen type at Sirmium.— In: Sirmium. Beograd, 1971, vol. 2, p. 51—66.
449. *L'Orange H. P.* Studies on the iconography of cosmic kingship in the Ancient World.— Oslo, 1953.— 187 p.
450. *Perrot G., Chippiez Ch.* Histoire de l'art dans l'antiquité.— Paris, 1885.— Vol. 3, 921 p.
451. *Popov D.* The Great Mother Goddess Bendida.— In: Thracian legends. Sofia : Sofia press, 1976, p. 105—126.
452. *Porada E.* Nomades and Luristan Bronzes.— In: Dark Ages and Nomads c. B. 1000 B. C. C. Istanbul: Inst. his. et archeol. neerlandais, 1964, p. 70, pl. 20.
453. *Potratz J. A. H.* Über ein corpus aerum Luristanensium.— In: Iranica Antiqua. Leiden: Brill, 1963, vol. 3, fasc. 1, p. 83.
454. *Preuner A.* Hestia.— AL, 1884—1890, Bd 1, Ab. 2, S. 2605—2653.
455. *Radet G.* Cybèle: Etude sur les transformations plastiques d'une type divin.— Hordeaux : Peret, 1909.— 130 p.
456. *Regling K.* Die Antike Münze als Kunstwerk.— Berlin: Leipzig, 1924.— 156 S. Taf. 145.
457. *Reinach S.* Répertoire de reliefs grecs et romains.— Paris : Leroux, 1912.— Vol. 3, 546 p.
458. *Robinson D. M.* Excavations at Olynthos.— Baltimore : Hopkins press, 1941, vol. 10, p. 30—39.
459. *Hass Taylor L.* The Mother of the Lares.— AJA, 1925, 29, p. 299—311.
460. *Rostovtzeff M.* Iranians and Greeks in South Russia.— Oxford : Clarendon press, 1922.— 260 p. XVI, 32 pl.
461. *Roussel P.* L'Hestia a l'Omphalos.— RA, 1911, v. 2.
462. *Salts A. von.* Die Göttermutter des Agorakritos.— JDI, 1913, 28, S. 1—25.
463. *Sarre F.* Die Kunst des Alten Persien.— Berlin : Cassirer, 1923.— 74 S. IX. Taf. 152.
464. *Studzicka Fr.* Kyrene, eine altgriechische Göttin.— Leipzig : Brockhaus.— 224 S. X, mit Taf.
465. *Škorpič V.* Kybelin kult v říši Bosporské.— In: Sborník prací filologických dvornímú radovi prof. J. Královi. Praha, 1913, s. 190—203.
466. *Tallgren A. M.* Caucasian monuments.— ESA, 1930, 5, p. 107—182.
467. *Trendall A. D.* Archaeology in South Italy and Sicily.— In: Archaeological reports for 1972—1973. London, 1973, p. 33—49.
468. *Treue W.* Achse Rad und Wagen : Fündtausend Jahre Kultur- und Technikgeschichte.— München, 1965.— 394 S.
469. *Vasmer M.* Die Iranier in Südrussland. Untersuchungen über die ältesten Wohnsitze der Slaven.— Leipzig, 1923.— Bd. 1, 70 S.
470. *Voutot F.* Femme tenant un serpent.— RA, 1883, 3 ser, août, p. 65 sq.
471. *Wettmann K.* Three «Bactrian» Silver Vessels with Illustrations from Euripides.— Art Bull., 1943, 25, N 4, p. 307—320.
472. *Widengren G.* The Sacral kingship of Iran.— In: Regalia Sacra. Leiden, 1959, p. 242—259.
473. *Widengren G.* Eschatology : Iran.— In: Encyclopedia of World Art. New York etc.: MC Graw-Hill Book co, INC, 1961, p. 808—811.
474. *Widengren G.* Die Religionen Irans.— Stuttgart: Kohlhammer, 1965.— 393 S.
475. *Windeken A. J.* von. Les nomes des Saces et des Scythes.— Beitr. Namenforsch., 1949, 1.
476. *Winter F.* Die Typen der figuralen Terrakotten.— Berlin : Stuttgart : Speemann, 1903.
477. *Zgusta L.* Zwei skythische Götternamen *παλλας* und *Ἀν.* Arc. Orient., Praha, 1933, 21, S. 270—275.
478. *Zgusta L.* Die Personennamen griechischer Städte der nördlichen Schwarzmeerküste.— Praha : Českosl. akad. ved, 1955.— 466 S.

Архивные материалы

479. *Бидиля В. И., Ляшко С. В., Никитенко М. И. и др.* Отчет о работе Запорожской экспедиции в 1974 г.— НА ИА АН УССР, № 1974/10.

480. *Кубышев А. И. и др.* Отчет о работе Харьковской археологической экспедиции в 1974 г.— НА ИА АН УССР, № 1974/8.
481. *Отроченко В. В.* Отчет о работе Запорожской экспедиции в 1976 г.— НА ИА АН УССР, № 1976/6.
482. *Привалова О. Я., Зарайская Н. П., Привалов А. В.* Отчет о раскопках кургана Двугорбая Могилы.— НА ИА АН УССР, № 1977/6. в.
483. *Терецковский А. Ш.* Отчет о раскопках Средне-Днепровской археологической экспедиции.— НА ИА АН УССР, № 1963/8.
484. *Черненко Е. В., Евдокимов Г. Л. и др.* Отчет о работе Верхне-Тарасовской экспедиции в 1973 г.— НА ИА АН УССР, 1973/12.
485. *Шапошникова О. Г.* Отчет о работе Иягульской экспедиции за 1973 г.— НА ИА АН УССР, № 1973/8.
486. *Шапошникова О. Г.* Отчет о работе Иягульской экспедиции за 1975 г.— НА ИА АН УССР, № 1975/3.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АЛЮР	— Археологическая летопись Южной России. Киев.
АИМ	— Археологические исследования в Молдавии. Кишинев.
АО	— Археологические открытия. М.
АСГЭ	— Археологический сборник Государственного Эрмитажа. Л.
ВДИ	— Вестник древней истории. М.
ВИ	— Вопросы истории. М.
ВЯ —	— Вопросы языкознания. М.
ДБК	— Древности Босфора Киммерийского. Сиб.
ДГС	— Древности Геродотовой Скифии. Сиб.
ЖМНП	— Журнал Министерства народного просвещения. Сиб.
ЗВРАО	— Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Сиб.
ЗОАО	— Записки Одесского археологического общества.
ЗООИД	— Записки Одесского общества истории и древностей.
ЗОРСА	— Записки Отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества. Сиб.
ЗРАО	— Записки Отделения русской и славянской археологии. Сиб.
НАДК	— История и археология древнего Крыма. Киев.
НАК	— Известия археологической комиссии.
ИГАИМК	— Известия Государственной академии истории материальной культуры. Л.
Изв. СОНИИ	— Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. Дзуджикау.
КВН	— Корпус Боспорских надписей. М.; Л.
КСИА	— Краткие сообщения Института археологии АН СССР. М.
КСИИМК	— Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М.; Л.

КСИЭ	— Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М.		государственного Эрмитажа. Л.
МАК	— Материалы по археологии Кавказа. Спб.	Учен. зап. ЛГУ	— Ученые записки Ленинградского государственного университета. Л.
МАР	— Материалы по археологии России. Спб.	Учен. зап. ТГУ	— Ученые записки Тартуского государственного университета.
МАСП	— Материалы по археологии Северного Причерноморья. Одесса.	AA	— <i>Archäologischer Anzeiger</i> Berlin.
МАЭ	— Музеи антропологии и этнографии.	AJA	— <i>American Journal of Archaeology</i> .
МИА	— Материалы и исследования по археологии СССР. М.; Л.	AL	— <i>Roscher W. H. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen mythologie</i> . Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner.
МКВ	— Международный конгресс востоковедов.	AM	— <i>Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts Athenische Abteilung</i> .
НАА	— Народы Азии и Африки. М.	DS	— <i>Daremberg Ch., Saglio E. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines</i> . Paris: Librairie Hachette et Cie.
НА ИА АН УССР	— Научный архив Института археологии АН УССР. Киев.	ESA	— <i>Eurasia Septentrionalis Antiqua</i> . Helsinki.
ОАК	— Отчет археологической комиссии. Спб.	IG	— <i>Inscriptiones Graecae</i> .
СА	— Советская археология. М.	JA	— <i>Journal Asiatique</i> . Paris.
САИ	— Свод археологических источников. М.	JDI	— <i>Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts</i> .
СГЭ	— Сообщения Государственного Эрмитажа. Л.	JHS	— <i>Journal of Hellenic Studies</i> .
СХМ	— Сообщения Херсонесского музея. Симферополь.	MVAG	— <i>Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft</i> . Leipzig.
СЭ	— Советская этнография. М.	RA	— <i>Revue archéologique</i> . Paris.
ТЭС	— Труды по знаковым системам. Тарту.	WZKM	— <i>Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands</i> . Wien.
Тр. ГИИ	— Труды Государственного исторического музея. М.		
Тр. ГЭ	— Труды Государственного Эрмитажа. Л.		
Тр. ИЭ АН СССР	— Труды Института этнографии. М.; Л.		
Тр. ОБГЭ	— Труды отдела Востока Го-		

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ

3

Глава I

ЛЕГЕНДА О ПРОИСХОЖДЕНИИ СКИФОВ

10

Глава II

СКИФСКИЕ БОЖЕСТВА

25

Глава III

ФОРМЫ СКИФСКОЙ РЕЛИГИИ

60

Глава IV

КУЛЬТОВО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ АНТРОПО- МОРФНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ. ЗВЕРИНЫЙ СТИЛЬ И ПРОБЛЕМА АНТРОПОМОРФИЗА- ЦИИ СКИФСКОГО ИСКУССТВА

77

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

119

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

121

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

136

Светлана Сергеевна Бессонова

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СИМФО

*Утверждено к печати
Ученым советом
Института археологии
АН УССР*

Редактор

Г. Н. ТЕЛИЖЕНКО

Оформление художника

Г. М. БАЛЮНА

Художественный редактор

С. П. КВИТКА

Технические редакторы

Г. Р. ВОДНЕР, В. А. КРАСНОВА

Корректоры

И. В. ТОЧАНКИНО, Л. В. МАЛЮТА

Информ. бланк № 5052.

Сино в набор 19.01.82. Подп. и печ. 09.02.82.
БФ 00623. Формат 70×90/16. Бум. тип М4 (1. Объем
пол. гарн. Выс. печ. Усл. печ. л. 10,24. Усл. кр.-от.
16,77. Уч.-изд. л. 11,84. Тираж 3550 экз. Зак. 3-65
Цена 4 руб. 70 коп.

Издательство «Наукова думка», 252601, Киев, ГСП
Регина, 3.

Отпечатано с матриц книжной фабрики им.
М. В. Фрунзе ил книжной фабрики «Коммунист»
310012, Харьков-12, Зигальса, 11.

Т. р. 70 к.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СКИФОВ

Монография посвящена исследованию религиозных представлений скифских племен, населявших степи Северного Причерноморья. Основное внимание уделено периоду V—III вв. до н. э., о котором до нас дошла большая часть письменных и археологи-

ческих свидетельств. Скифская религия рассматривается в комплексе, включая мифологию, пантеон, конкретные формы религии, семантику культово-мифологических изображений в искусстве. На основании исследования письменных и археологических памятников сделаны выводы об уровне развития скифской религии и соотношении его с уровнем развития общества, о направленности важнейших культурно-исторических связей. Уточняются и расширяются представления о конкретных проявлениях скифской религии, прототипах и семантике культовых изображений, что в целом открывает новые грани в мировоззрении скифского общества и его истории.

НАУКОВА ДУМКА



С.С. БЕССОНОВА



С.С. БЕССОНОВА

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СКИФОВ

