



С.С. БЕССОНОВА

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СКИФОВ



АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ АРХЕОЛОГИИ

С. С. БЕССОНОВА

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СКИФОВ

КІЕВ
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, направлениях важнейших культурно-исторических связей, семантике культовых изображений.

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

Ответственный редактор *А. С. Русаков*

Координаторы *Д. С. Раевский, Е. В. Черненко*

Редакция литературы
о социальных проблемах
и рубежных странах,
археологии и документалистике

0507000000-213 62-82
М221(04)-83

Издательство «Наукова думка», 1983

В древних доклассовых и рабиеклассовых обществах религиозные представления не составляли, как правило, замкнутых догматических систем, но являлись органической частью общественно-го сознания.

Как древнейшая и наиболее удаленная от базиса форма идеологической надстройки религия была «фантастическим отражением в головах людей тех вспыхивших 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 произведениях народного искусства. Поэтому исследование религиозных представлений перекрывает связь с исследованием иных надстроековых 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 иудеоевропейских народов.

ВВЕДЕНИЕ

Ираноязычие скифов доказано лингвистами еще в прошлом столетии (Ф. Мюллер, К. Мюлленгоф, 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 скифологию 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; 7].

Для изучения скифской религии мы 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 паративные источники. Из них наиболее ценные сведения о скифской религии содержатся в IV книге «Истории» Геродота, в отрывках из сочинений Псевдо-Гиппократа «О воздухе, водах и местностях», «Исторических библиотек» Диодора Сицилийского, в некоторых новеллах 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 времена ираноевропейской 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 отославшихся к ним Упанишад и Брахман. Более поздние индийские и иранские религиозные тексты и эпические произведения также содержат интересующие 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. Нариду с общеиранскими чертами в нем содержатся черты, сближающие его с эпосом европеических народов [195; 119]. Ф. Энгельс писал, что «первоначальные религиозные представления, по большей части общие каждой

* В работе использованы следующие издания: Ригведа [122], Ахтаришведа [37], Упанишады [343], Грихтья-сутры [177], Авеста [81; 43; 44; 68]; отрывки из Бундахшина и Девкарда приведены по: [392; 442].

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

данной родственной группе народов, после разделения таких групп развиваются у каждого народа своеобразно, соответственно вынужден 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 атрибуцию 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, различные культуры верхушки скифского общества и его штатов он понимал не только в плане социальном, но и культурном. Собственно «скифской» М. И. Ростовцев считал только культуру верхушки общества, пришлой кочевнической ираноязычной знать, господствовавшей над покоренным земледельческим населением, с совершением иным культурным* укладом [284, с. 76; 285, с. 308].

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

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 оснащается 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. инвазионное воздействие скифской культуры в этих областях, сопровождавшееся, вероятно, проникновением сюда стенного населения, становится особенностью заметным.

Далее, М. И. Ростовцев отождествлял отдельные моменты скифской религии в частности ее богов (исходя из общих тенденций выводить скифские общественные институты и государственность 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 скифско-религии и культуры в целом в частоте времени представляется более сложной. Прежде всего, принципиальное зна-

* В основном эту точку зрения разделяет О. Н. Трубачев, который выстает выделить скифском этническом массиве реликты индогерманского 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 прародине иранских и ирано-иранских народов, которые их прародиной 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, Персию, Среднюю Азию и на восток до границ Китая [12]. Появление же скитов из 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. Абасова и Э. А. Грантовского о постоянном присутствии их в Восточной Европе по крайней мере со второй половины II тыс. до н. э., устанавливаемом на основе скито-европейских изоглосс [10, с. 120; 11, с. 10], лингвистических и археологических данных [98, с. 356—359]. Иранцами были, очевидно, и непосредственные предшественники скитов в Северном Причерноморье — киммерийцы [439; 113, с. 241; 425; 10, с. 126; 11, с. 11; 99, с. 80—81].

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

* В. В. Иванов и Г. В. Гамкрелидзе [87] выдвинули новую теорию о путях продвижения иранцев с их прародины 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.

ской (скифской) ветви иранского этнического массива, находившегося «в ареале Востока и Запада» [10, с. 86, 135, 142; 284 а, с. 76] и сохранившего 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 скитологии наибольшее признание получили две основные теории происхождения скитской культуры. Одна из них, условно именуемая «автохтонной» и имеющая наибольшее число сторонников, исходит из непрерывного развития скитской культуры в Северном Причерноморье (исследования Б. И. Грекова и М. И. Артамонова). Вторая — «центрально-азиатская» — доказывает появление основных элементов скитской 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 скитской культуре как привнесенных черт (оружие, конский убор, звериный стиль в искусстве), так и местных. Дело в том, какие именно элементы считать определяющими для скитской 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 скитов несомненное влияние оказало переднеазиатское искусство, в особенности позднехеттское и урартское, а также оформленвшееся ранее на той же основе искусство ираноязычных мидийцев [34, с. 218—236; 284 а; 182]. Сказанное относится к стилистическому облику скитского искусства в целом и иконографии его антропоморфных образов. Что же касается происхождения отдельных об-

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

После возвращения из Передней Азии скифы некоторое 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, покоренное скифами, в большинстве своем также было проповедным, 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 выделились основные сословия [321, с. 3—28]. 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, вносили три функции: магико-юридическую (мистическая и административная); финансовой 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 мяфе 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 ираноязычных обществ, где четко отражена сословно-кастовая 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 изменились [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 привлекали зарубежными исследователями в полно 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; 40; 409; 119], В. И. Абаев [4; 5; 8], Е. М. Малетинский [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 осетин 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 признаны учеными. Наибольшей критике подвергся тезис [97, с. 15] о реальном существовании в Скифии времен Геродота и Лукиана замкнутых сословно-кастовых групп [407]. Положение о соотнесенности трех космических зон 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 памятившейся 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-полити-

ческом строе общества Д. С. Раевский в конечном итоге объясняет ее соотнесенностью 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 выявление 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, испытавшая влияние со стороны аттического мира, распространилась на широкой территории, нивелируя соседние культуры.

Автор благодарит за помощь в подготовке работы А. С. Русяеву, Е. В. Чернякую, 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 первостепенное 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 скитов. Тем большее значение приобретают данные мифология и теология. Из них первостепенное значение имеют легенда о происхождении скитов и краткое описание скитского пантеона, оставленное Геродотом.

Так называемая легенда о происхождении скитов остается неоценимым источником для суждения о религиозных воззрениях скитов 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]. Скитские предания многослойны и представляют сплав 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 скитов в трех версиях: первая условно называется скитской (Herod., IV, 5–7), вторая — эллинской (Herod., IV, 8–10), третью можно назвать историческим преданием (Herod., IV, 11–12). К последнему близко приводимое Геродотом (IV, 13) предание Аристея Проконесского, но

противниками скифов в нем называли 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), Ферекида Лерийского (Theog., fr. 113), Помпона Мели (Pomp. Mela, II, 11), в надписи на Tabula Alba (IG, XIV, 1293).

По исследованию этих преданий имеется обширная литература. Наиболее значительными являются работы В. Али [381], А. Кристенсена [392], Ж. Дюмезила [400; 406; 407], М. Моле [442], В. Бранденштайн [386], М. И. Артамонова [29, 30], Б. И. Гракова [94], С. А. Жебелева [127], М. Ф. Болтепко [62, 63], Э. А. Грантовского [97], В. И. Петрова и М. Л. 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 исчерпывающие освещены в указанной выше литературе. Легенда рассматривается прежде всего как источник для определения религиозных воззрений скифов. Многое в этом плане сделал Д. С. Раевский [272], собравший и рассмотревший все варианты вместе с их фрагментами как источник для реконструкции скифской мифологии. Применение структурно-типовидного 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, возражение. 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 эллиптизацией большинства версий), так и тем обстоятельством, что рациональный эпос и мифология вообще трудно отличить 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 «киричников» мицроздания 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. Арифмоз предания (а оно изо всех версий наиболее информативно) обусловлен его бытованием в качестве религиозного мифа, а также тем обстоятельством, что в основе его лежит генеалогический сюжет — древнейшая разновидность мифологии. Участие в скифской генеалогической легенде верховного божества (Зевса) указывает на высшую ступень мифотворчества, а такие моменты, как введение элементов историзма, преобладаю-

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

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

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

щая роль героя-богатыря, который за-
слоняет фигуру первого человека и творца
(«эллинская» версия Геродота,
а также версии Диодора и Флакка),
вполне могут соответствовать героичес-
кому эпосу.

Так как все версии легендры 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 (Негод., IV, 11–12), одинаково передаваемое как скифами, так и эллинами. Этому преданию отдает предпочтение и Геродот. Характерно также указание на тысячелетний срок, прошедший со временем царствования первого человека Таргитаи до похода Дария. Тысячелетние циклы были характерны для членения легендарной истории Ирана. Тем самым царствование Таргитаи отнесено к первому циклу — «доисторическим», мифическим временем. 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 частойчивое подчеркивание автохтонности скифов все 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 (Негод., IV, 5), несмотря на более чем тысячелетнюю историю. Это противоречие легендарной и «исторической» традиций подтверждает мнение о том, что генеалогические легенды Геродота (особенно «эллинский» 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 представляя, 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. Мифические и исторические данные соединены, видимо, самим Диодором [272, с. 55].

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

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

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

Но скифские генеалогические легенды уже переросли рамки мифа творения. Если выделить главную тенденцию обеих геродотовых 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 раппного иранского эпоса» [195, с. 186]. Этот мотив также довольно выражателен 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 — Колаксия и его действиях. Этногенетический и социальный мотивы легенды можно считать «частными случаями» осмысливания 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 этногенетических мифов. Они существуют параллельно с развитыми космогоническими, но пафос преобразования хаоса в космос представлен в них в отраженном 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 настроены 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 незыблемость и святость. Сама же легенда, в том виде, в каком ее передает Геродот, уже движется по пути (в особенности «эллинской» версии) к волшебной сказке и героическому эпосу. По этой легенде можно липнуть 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. Отождествление его с Гераклом по «эллинской» 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, существующего в копной ионозисе, подобно кочевнику. Функциональная близость этих двух образов очевидна, хотя полное тождество и не обязательно. Геракл ве 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 действиям одного из его знаменитых подвигов, а именно, к победе над Герионом. 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 нартского 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 амееевой матери* трех сыновей, их испытание и победа младшего, ставшего первым царем. Расхождения 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-

* Исследователи сопоставляют союз Геракла в амееевом божестве с персонажами иранской мифологии — мужскими божествами, которое почиталось как «угодяющее быков», в иранских со амелими [232, ч. 3, с. 129; 272, с. 56]. Однако, за исключением свидетельства Фирмика Материна в скифской легенде, амееевость иранского персонажа в иранской мифологии или изобразительном искусстве никогда не зафиксирована.

ной представляется принадлежность двух вариантов легенды, то 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 Таргитай трактуется из иранского как «долгомошный» [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-первоцрепца. Три его сына, имена которых лингвисты трактуют как Глубы-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, возвращалась 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 архаистического образа амееевы 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 — пимфа, скидна. Их стойкое единство — 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

* Если исходить из гипотезы об индоарийском этносе как более древнем по сравнению с иранским, то может представлять интерес сопоставление имени Таргитай с именем месотики Таргатао из рассказа Полиена [63, с. 42; 124, с. 65; 469, S. 54], которое О. Н. Трубачев трактует как индоарийское [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 «зеллинской» версии. Змеедева одна владеет страной, по ее наставлению Геракла вступает с пей в брак, она же дает сыновьям имена и распоряжается их судьбой, правда, по указанию их отца*. Сыновья змеедевы и Геракла по существу вступают 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, чьи всецело одиозного, характерны либо самостоятельное порождение потомков, либо брак с волшебной девой, либо инцест. В принципе инцест в среде богов и героев — обычное явление (именно как прерогатива божества). Брак первой человеческой пары в иранских сказаниях нередко представлен как инцестуозный. Чаще

это брат и сестра — ведические Яма и Ями, иранские Яим и Яимак, Машай и Машайла, наартские Сатапа и Урызмаг. На высшем уровне — уроние божеств — представлена более древняя разновидность инцеста типа мать — сыны, отец — дочь [392, в. 1, р. 31, 51, 110—116; 392, в. 2, р. 22; 118, с. 181—187; 119, с. 79—80]. Это, например, брак Ормузда (исба) и его дочери Слендарт-мат (земли), в результате которого родился прототип человека, великан Гайомард. Семя Гайомарда оплодотворило его мать-землю и дало 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 и в скифской космогонии — по аналогии с указанный иранской версией Денкарда. Обращает на себя внимание следующий факт: в скифском пантеоне Зеис 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: явно чужеродного существа. Намек на инцест мифологических героев усматривают в следующих обстоятельствах: в тождественности женских персонажей разнлиных 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 двояко. Упоминание женских предков вовсе не обязательно в генеалогиях обществ с патриархальным счетом родства. Тем более упоминание супруги

* 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 на благо Скифу» (Негод, IV, 10).

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

первого человека (если она вообще была) в легенде, главный акцент в которой сделан на происхождение социально-политического 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], жившие начало рода нартов, 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 Митры 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 Кумарби [222, с. 72; 224, с. 86]; Кай Сиавахша, сына Кай Уси (Яшт, XIX, 54—63) и др. Ис миссии характерно чудесное рождение потомков одиоником отцом в космогонических мифах: у скандинавского великана Имира (лингвистическая параллель индоиранского Имы-Ямы). «дочка и сын возникли под мышкой, когда же с ногой шестиглавого сына турсу родили» [313, «Речи Вафтруднира», 33]. Из тела принесенного в жертву Гайомарда, праобраза 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 Опию (Негод, IV, 78). Опия была мачехой Скила, а в представлении древних брак с мачехой

также приравнивался к инцесту [14, с. 90—103]. Опия, в отличие от двух других известных нам жен царя Аризифа, была скифянкой, 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 Хаошыняхом [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-праородителям все же образ Траэтаопы-Феридуна, благодаря мотиву трех сыновей и их испытания. Но ни Хаошыних, ни Траэтаона нигде не предстают как первые люди, в отличие от скифского Таргитая. Был ли это архаический образ, аналогичный Гайомарду иранской мифологии — праобразу человека? Скифские герои обрамжают лишь отдельные его черты: связь рождения Таргитая с водным источником, быки, которых гонят 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 Фраваши, мифических царей возглавляет Яма. Здесь же упоминается (Яшт, XIII, 87) Гай-Мартана (Гайомард), «который первым слышал мысли и учения Ахура-Мазды и из которого (Ахура-Мада) создал ... семью 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 Хаошыних, 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 близнецового мифов.

не столько первый человек, сколько «шатриарх» [94, с. 18], и в этом плане может быть соонстивлен с образами «старейших патров» — Урызмагом, Урхагом и т. д.*

Для исследования комплекса скифского первочеловека большой интерес представляет образ **Колаксая**. 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 первопредка Таргитая. Создается впечатление, что в скифской мифологии он был не мече, а может и более значительной фигурой, чем Таргитай. О существовании эпического цикла, связанныго 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 воинский предводитель и богатырь.

Ряд функций у Таргитая и Колаксая 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 встроены в управляемые страной, о чём в тексте Геродота (IV,5) сохранилось упоминание — «в их царствование...». Главная функция

XVII, 24, 25). В этих генеалогиях мотивы творения мира и людей практически отсутствуют, главные их темы — борьба за фари, смеша династий. Позднее, в эпоху реставрации архангельской вранской мифологии слова возникают образы Гайомарда и Имы (Джемшида), которые объединяют в себе черты первого человека, культурного героя, а также творца (Бундхашни, 31, 6—7; Девкард, VIII, 13, 2—8; VII, 1, 9—16).

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

Колаксая (по Геродоту) — устройство социума: владев магическими дарами, он получает первоочную 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 Колаксая пошел род скифских царей (воинов), а от его братьев, добровольно уступивших ему власть, роды других составляй общества: жрецов, земледельцев и скотоводов [392, в.1, р. 137—138; 400, р. 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 вадении даров с неба, это — продолжение повествования о деятельности Колаксая [272, с. 110 и сл.]. Следовательно, в числе его действий было и учреждение этого празднества. Таким образом, образ Колаксая, имеет ярко выраженные черты культурного героя, что согласуется с отнесением его к кругу солнечных божеств и героев. Само имя Колаксай трактуется как Солнце-царь [5, с. 229, 243; 97, с. 19—20]. «Быстрононгие колаксаевы кони» у Алкмана — метафора солнца.

Ряд выразительных моментов связывают Колаксая с такими персонажами иранской мифологии, как авестийский Има и вартийский Сослан. Има и его ведический аналог Яма принадлежали к кругу божеств*, почитавшихся различными этническими группировками индо-иранцев в период их близких контактов [114, с. 154; 195, с. 181]. Поэтому присутствие аналогичного образа в мифологии скифов довольно вероятно. Как и Яма, Има теснейшим образом связан с культом предков (Яшт, XIII, 130 и сл.). Его родословная — «сыны Вшвапгвата» — и

* Согласно Э. Бенвенисту, постоянный эпитет Имы «Хшахта» — существительное со значением «правитель» [112, с. 364].

развернутые эпитеты — «светлейший среди рожденных», «солнцеподобный среди людей» (Яспа, 9,5) — указывают на его солнечную природу. В авестийской традиции Ийма 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 надзорщиком телесного, смертного мира (Видевдат, II, 24, 25), т. е. посредником между богами и людьми, согласно иранской концепции царской власти. Выразительна его роль как демиурга и культурного героя. Ахура-Мазда передал ему магические золотые предметы, с помощью которых Ийма 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 суворой зимы. Согласно позднейшей традиции он — владелец всех магических предметов [392, в.2, р. 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 полезных злаков, плуг и другие орудия земледелия [10, с. 50]. Три сокровища партов были известны как «сокровища Сослана».

Остается неясным, были ли в числе действий Колаксая первая вспашка и запряжка быков [215, с. 50]. Во всяком случае, если в скифском кочевом обществе первое из упомянутых действий 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 «эллинской» версии*.

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

Можно такие провести аналогии между способами выделения земельных наделов Иймой и Колаксаем: в обоих случаях мерой стороной надела является «конский бег», а сам надел разделяется на три части. Ийма разделил на три части подземную вару, «четырехугольную, со стороны в конский бег» (Видевдат, II, 33—38), а Колаксай — все свое патство ***. Характерно, что позднейшая иранская традиция связывает установление государства [110, с. 15] и введение Ноуруза (новогоднего празднества домусульманского периода) с именами первых царей — Каюмарса и Джемшида (Гайомарда и Иймы), что отобразилось

* Черты баготырства были и в образах Колаксая (Val. Fl., VI, 48—60) и Сослана, что было неподобно в героническую эпоху, но все главные подвиги партов, например, совершил не Сослан, а Батрадз.

** Особенно показательно, что это сходство устанавливается совпадением ряда эпизодов скифской легенды и II фаргарда Видевдата, который признается сейчас одним из древнейших фрагментов дозороастрейского апоса [192, с. 114].

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

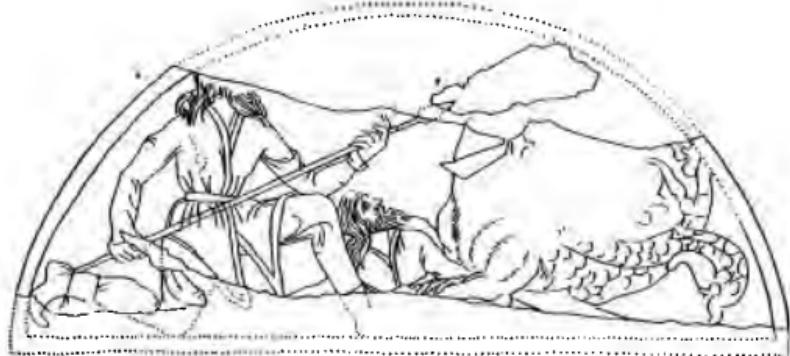


Рис. 1. Поединок героя и чудоища. Гайманова Могила.

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

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

Образы Иимы, Колаксая и Сослана объединяют 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 поги, 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 жертву

всадников (ср. с траурным «копем» Сослана) устанавливались на четырех колыях, к которым были прикреплены половники колес (Нерод., IV, 72). К этому же семантическому кругу относится и предание о гибели Иимы, распиленного пополам братом Спийтуром 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 Колаксая 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 кошней врагов. В скифском изобразительном искусстве IV в. до н. э. есть два оригинальных сюжета на тему гибели героя в борьбе с чудоицем. Это изображение на щитках серег из Половецкого края и костяной пластине из Гаймановой Могилы (рис. 1). Особенno интересна последняя сцена, в которой объединены два действия: поражение героя в

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

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

Кроме того, образы Таргитая (Геракла) и Колаксая 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 при鄢ой — дискутируется давно [94; 127; 328]. Новое толкование вопроса предложено Д. С. Распесским — с точки зрения сосуществования в мифологии скифов двух традиций, отражающих две различные социальные модели: более архетипическую 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 (авхаты, паралаты, катари и трасши — палы, напы);

* Вознеделие родословной родо-племенной знати к солнечным божествам — общая тенденция, отмечаемая уже с эпохи бронзы [325, с. 38].

** Прямых доказательств такого разделения функций скинфских героев нет, оно выводится на основе типологических языковых параллелей. В нартском эпосе таково примерно соотношение двух главных богатырей Соссана и Батрадза. Первый с чертами солнечного божества, второй — гроозового. А в авестийском — Иймы и Траэтаны.

в способах сакральных испытаний. Д. С. Раевский справедливо оставляет открытый 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 «ломко традиционной трехчленной структуры общества, о замалчивании или даже о попытке отрицания самостоятельной роли жречества» [272, с. 79].

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

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

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, в. 1, р. 137—138; 400, р. 114—124; 407, р. 187, note I; 119, с. 155—158; 383, р. 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 легенд не принесли существенных результатов.

Мотив волшебных даров широко представлен в мировом фольклоре. Их добывание является одним из главных действий 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). Особенено наглядно это избраничество 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, амазонка, 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, I) [330, р. 288; 414, р. 245].

В «скифской» же версии легенды хранители 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, в. 5, р. 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 спод они называют Зевсом» (Нерод., I, 131). В одном из древнейших разделов Аисты магические дары посыпает Имре Ахура-Мазда (Видевдат, II), в античных преданиях чаще всего Зевс [158, с. 98; 119, с. 156—157]. В пумерском предании (царские) инициии по падению лежали перед богом на небе [414, р. 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 патрилинейным 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. Предпосылке божества, давшее Колаксаю перацельскую 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: «плут ярмо, секира и чаша, Но, как убедительны доказал Э. Бенвенист, плут и ярмо могли обозначать одно целое [333, р. 533].

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

Скорее, в этом предании отражены общеиранские представления ** о фарне — некой безличной силе, небесной благодати (имеющей огненную природу, а иногда и вполне конкретное материальное воплощение) ***, исходящей 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 Марцеллина (Ашт. Marc., XXIII, 6, 34) о хрилопом 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 правители, которые владели фарном после Ахура-Мазды. В их числе вторым, после Хаоччильхи Парадаты, назван Иима. [195, с. 181—182]. А покровительницей царя выступает богиня Ардисура Анахита, дарующая им фарн. Скифскому преданию, по-видимому, наиболее соответствует архаическое иранское сказание о ниспослании Ахура-Маздой золо-

тых магических предметов Ииме, 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 окружён тайной. Геродот скромно сообщает о нем: «Упомянутые священные золотые предметы скифские цари тщательно охраняли и с благоговением почтити 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 дни объехать на коне» (Нерод., 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 культурами плодородия и вошедшее органически в ритуалы утверждения и обновления царской власти.

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

В легенде испытание сыновей Геракла — оносящивание 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 почеты, как богам [414, р. 245; 106, с. 169].

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

*** В среднеиранский период фарн извес-
тен как отдельное божество.

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

В эпохе индоевропейских народов, в том числе тех, с которыми предки скифов имели контакты: хеттов, древних греков, а также иудеев, лук связан с мотивами властями брака. С помощью стрельбы из лука происходит добывание невесты и царства: состязание женихов Пенелопы (Одиссея, XX — XXII), Драупади (Махабхарата, I, 176—182), поединок хеттского царевича Гурпанаха [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 хозяйственной богиней*. Во всяком случае, здесь очевидны следы обычая получения власти через женщину, восходящего к традициям сакральных царей.

Лук являлся символом военного сословия в эпоху, когда колесницы и всадники были основной боевой силой. И как таковой в индоиранском мире он был одной из инигий 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].

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

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 древнеиранской церемонии коронации рахасайя, в древнеегипетском ритуале священного брака богов [429, р. 109, 119]. Аналогичный обряд, возможно, представлялся 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 (бляшки из Куль-Обы, монеты Атей), в том числе в сценах охоты (сосуд из Солохи, пластина из Гююнкы); 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 много гранечна 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 оружи

* Ссылка Д. С. Раевского на габиановскую ташу цеверса (см. ниже).

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

Исследователи в основном сходятся во мнении, что «эллинский» вариант, связанный непосредственно с кочевыми царскими скифами, играл большую роль в царской идеологии и более соответствовал 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 расчленить их практически невозможно. И все же «скифский» вариант легенд 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 празднества, а также тем обстоятельством, что оно, подчеркивая единство происхождения всех частей скифского союза, могло претендовать на роль обще斯基фского. Эллинская же версия, содержащая элементы волшебной сказки, скорее эпическая, вариативная, что и обеспечило ей большую популярность в античном мире, в фольклоре которого были известны сходные мотивы и сюжеты, а также преимущественное отражение в искусстве и монетной чеканке *. Эта легенда отражала западное направление культурно-исторических связей паселения архаической Скифии.

* Такова же примерно судьба двух вариантов предания о сыновьях Феридуна: широко известной эзяческой традиции, отраженной у Фирдоуси, и греческой версии Бундахишина и Девкарда о виспославии Слова сыновьям Фретона и установлении «закона арийцев» [442, р. 456—457].

Глава II

СКИФСКИЕ БОЖЕСТВА

Геродот характеризует скифскую религию следующим образом: «Скифы почитают только следующих богов: ирскими — Гестию, затем Зевса и Гею (Гея у них считается супругой Зевса); после них — Аполлона и Афродиту Небесную, Геракла и Арея. Этих богов признают все скифы, а так называемые царские скифы приносят жертвы еще и Посейдону. На скифском языке Гестия называется Табити, Зевс (и, по-моему, совершенно правильно) — Панай, Гея-Ани, Аполлон — Гойтоспр, Афродита Небесная — Аргимаса, Посейдон — Тагимасад» (Негод., 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. Раевским [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-ольвионополит [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 Ариапифа). И им не обязательно было вступать с Геродотом в долгие богословские споры о природе скифских богов. За два века сосуществования скифской и эллинистской культур в Северном Причерноморье

греки извергали отождествили местных богов с эллинскими, аналогично тому, как это было в Египте, где Геродот приводил 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 седьмидесятке, 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]. Этих семидесяти 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 религии. М. И. Ростовцев предполагал даже прямое заимствование главнейших культов, например верховного божества неба Ахура-Мазды. Э. Бонцаль характеризует скифскую религию как «природную», во 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 выделена главная особенность скифской религии времен Геродота — перерастание родоплеменных культов в союзоплеменной и выделение пантеона верховных богов [123; 252]. Неверным, однако, представляется мнение

[252, с. 22—23] о преобладании в религии скифов родовых форм культов и об узакоплеменной 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 если 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 дозороастрийского Ирана, для которых характерно олицетворение сил природы (небо, земля) или социальных категорий (домашний очаг, война). Специфика скифского пантеона — высокое положение женских божеств — он спранедливо 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 культуры» (точнее «племенная религия») вполне

* О правомерности этого термина см.: Токарев 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 обществ, подошедших к созданию государства. Соответственно некоторые из них составляли «скорее переходные формы к религиям классового общества» [324, с. 16—17 и сн. 27].

О культурах (функциях) скифских божеств мы можем судить в основном по их именам, которые приводят Геродот (IV, 59). Он же частично расшифровывает эти имена, указывая на их греческие аналогии, что увеличивает возможности анализа на функциональном уровне. Наименее выдражен 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, Ареи).

Совершенно очевидно, что имена скифских богов, передаваемые Геродотом, в большей или меньшей степени эллинизированы. 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, соотнесение 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 (Табит). Это божество скифы чутут «более всего» и соответствует опо греческой Гестии (Herod., IV, 59). Царь Иданфирс, отвечая Дарию на его вызов, своими владыками называет «Зесса, моего предка, и Гестию — царицу 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 вызывало 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, р. 107; 123, с. 50; 252, с. 22; 215]. И иногда в культе Гестии подчеркивается хтоническая сущность как повелительницы духом предков, по аналогии с римской Вестой [123, с. 501, черты покровительницы земледелия [366, с. 197; 367, с. 166—167].

По существу, упомянутые исследователи считают Табити одной из разновидностей 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 всём государстве [31, с. 58]. Высказываются мнения, что Табити была прародительницей [31, с. 58], всеобщей матерью [252, с. 23] или даже матрилинейным предком каждой семьи [96 а, с. 86]. Однако у нас нет данных о столь значительных иерархиях матриархата в идеологии скифов. Культ предков, судя по всему, был у них чисто патриархальным.

Репретильным противником трактовки образа Табити как божества очага с чертами прародительницы выступил Д. С. Раевский, отстаивающий tolkovanie этого образа как божества огня во всех его проявлениях, включающее кроме домашнего очага жертвенный огонь, огонь небесный, в том числе солярный [272, с. 92]. Признавая соответствие Табити греческой Гестии, он считает, что Геродот при отождествлении скифской и греческой богинь имел в виду архаичное 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. Боницля [385, S. 323], 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 связи имени Табити с санскритским корнем *-lap-* в значении «греть», «нагревать», «ожечь» и аналогичным иранским корнем *-tar-* [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 Тарас («жар», «тепло») — один из существенных элементов ведической космологии, тесно связанный с солнечным светом, а также с понятием горячего вачала как порождающего жизнь и обновляющего ее (ср. эпитеты бога Агни — *tarasvat*, *tapishta* (Ригведа, VI, 4—5). Скорее всего, имя Табити следует рассматривать как эпитет-приложение к слову «божество». Как «огревательница» трактуют это имя Якобсон и Абаси [10, с. 112], Г. Виденгрен 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, означающие 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 снова обратиться к анализу этих образов, тем более, что с Гестией сравнивает скифское божество и Геродот.

В античной теософии Гестия — одино 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 апосе Махабхарата. Это дочь солнца Тадати, которую Ж. Дюмезиль по функциональному сходству соотносит с героиней осетинского народного эпоса Ацырухс [13, с. 229].

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

Очаг как источник огня (жизни) был местом почитания предков, возглавляемых, однако, не Гестией, а божественным «отцом семейства» — Зеасом Отеческим, у которого искала покровительства. В гомеровских гимнах он упоминается с эпиклесой ἑφέστιος и ἀχέστιος [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 пепелей и идентифицировавшейся с Матерью Ларов [459, p. 310]. Сохранились отчетливые следы почитания ее вместе с мужским божеством Налесом — олицетворением священной змеи как покровительницы пищи [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 передала 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 — Кесопонт, Диодор (Diod., I, 94) — определяли почитание персами огня как почитание Гестии. Интересен контекст этого сообщения у Кесопонта: «Персы молятся отеческой Гестии и Зевсу отеческому и другим богам» (Киронедия, VI, 1, 1); «Кир прежде почтил жертвами Гестию, 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 огни названы пятнадцатью по счету (Негод., 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 кульп был сконцентрирован исключительно на огне. Древняя традиция явно не соответствует тому доминирующему положению, которое кульп 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 давна сложная классификация огней, упоминается огонь Varhrān — «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 чишу другим богам, первого жреца (Ригведа, VI, 9), хранителя священного ана-ния, посредника между богами и людьми. В традиционной классификации ведических богов он занимает главное ме-сто среди божеств, относящихся к асм-ной сфере [422, с. 44; 65, с. 34], и в то же время он присутствует на небе, в водах. Тройственность — «три головы», «троя-кий свет» и т. д. — характерна для не-го черта (Ригведа, X, 45). В культовой практике почитание Агни — это в основ-ном почитание огня жертвеннего алтаря. Большая огненная жертва «агништома» относилась к числу централизованных ритуалов [432, р. 346]. Значительная роль Агни в культовой практике объяс-няется прежде всего исключительно большим значением жертвоприношений в ведийской религии. Такие его качест-ва, как абстрактность и вездесущность, способствовали возникновению теософ-ских концепций об огне как основе ми-роздания, что отразилось в поздних гим-нах Ригведы и в других сочинениях [336, с. 35]. Хотя Агни и стоит «во главе» и имеет эпитеты «царь над вищами»* (Ригведа, II, 2, 3), он никогда не вы-ступает как глава пантеона, «царь бо-гов».

Вопрос об отношении Табити к ин-доиранским культурам огня смыкается фактически с вопросом о ее положении в скифской религии. Высокое положе-ние огня в системе скифских религиоз-ных представлений («почитают более всего») объясняется, таким образом, почитанием его как священной стихии, общим для всех индоиранских (индоев-ропейских вообще) народов.

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

главами пантеонов, верховными божест-вами. Сближениею скифской Табити с ведическим Агни и иранским Атаром мешает и то обстоятельство, что Таби-ти — женское божество. Огнь, как ак-тивное 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 воз-жигание огня на алтаре рассматривалось как соитие, где женщина соответствовала алтарь, а мужчина — 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 связанны с очагом и именем комплексом представлений, прежде всего с культом предков. Харак-терно, что в итоге философских спеку-ляций в античной философии проочно утвердилось отождествление двух глав-ных порождающих начал — Огня и Зем-ли [422, р. 385 sq.]*. Следует вспомнить богиню Анахиту в иранской религии, тесная связь которой с огненной сти-хиеей вызвала к жизни гипотезу о ней как о древней богине огня [432, р. 353—355]. Теория эта не получила призна-ния, Анахиту считается главным обра-зом богиней плодородных вод. В хет-тской религии центральной фигурой была солнечная богиня Хебат, или «бо-гиня из Арины», называемая в надписях «царицей земли хеттов, неба и земли, госпожой царей и цариц» [429,

* В античном мире теософские концепции «мировой Гестии», огни как основной косми-ческой силы получают законченное выраже-ние лишь у философов эллинистическо-рим-ского периода. Не последнюю роль сыграло при этом представление об очаге как сакраль-ном центре [454, S. 2643—2644]. Что касается времен Геродота в более раннего периода, то имеются сведения лишь об элементах физ-ической доктрины, универсального присутствия огня (т. е. как основы жизненной силы) в со-чинениях натурфилософов, появившихся, оч-евидно, под иранским влиянием [399, р. 203].

* «Виша» — viṣas — дом, семья, род, племя, подданные царя и люди вообще [231, с. 51]. Этот эпитет, следовательно, тождествен эпите-ту 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 Арины (имя скифской богини и наличие в пантеоне Аргимасы, более близкого аналога божеств типа Арины).

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 привалом 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, очажные щипцы. Но и эти находки немногочисленны. Более отчетливо прослеживаются следы солярного культа: колыцевые 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 времеви в Лесостепи [366, с. 194—195; 367, с. 205—233].

В рассказе Геродота (IV, 69) о казни эпареев огонь выступает как орудие ордальй, божьего суда, что находит аналогии 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 аргументировано 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 эллиптическое время.

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

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

Огнь Гестии в афинском пританее и очаг Весты в Риме считались преемницами древнего царского очага, храм Весты находился рядом с царским дворцом [412, в.5, р. 347—350; 413, р. 200—206]. В древнегреческих ритуальных текстах о культе огня, имевшего индоевропейскую основу, упоминаются поклонения обожествленному Трону и Очагу, причем поддержание огня в очаге знаменует благополучие страны и связало с сохранением родовой и государственной традиций, т. е. с соблюдением завещания царя [134, с. 266—268]. Но несомнена их теснейшая связь с личностью царя, а через него — с представлениями о благополучии всего народа. Это характерная черта комплекса сакральных царей или культа воцарей, в котором царь — физический носитель беозащитности и благополучия всего народа, и в первую очередь плодородия земли.

Связь Табиты-Гестии с царским очагом и личностью царя ясно проступает в рассказе Геродота о клятвах «царскими гестиями» (Нерод., IV, 68). Нет достаточных 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 не оговаривает значение термина «гестии», то его следует понимать в его исконном, привычном для современников Геродота значении: клятвы очагом (жертвеником, алтарем) или его божествами. Так понимали это место В. Ф. Миллер и Ж. Дюмезиль, сравнивавшие скифскую клятву со священной клятвой осетров [233, с. 205; 119, с. 37], а также специалисты-филологи, обычно переводящие это словосочетание как «божествами царского очага» [111, с. 674].* В этой связи интересно привести рассказ Геродота об основании македонской династии Пердиккой: он трижды зачерпнул ме-

чом золу из царского очага и положил себе за паузу, тем самым получив право на обладание царским очагом (*εστίαν*) и всем царством (Нерод., VIII, 137—138) [158, с. 93—94]. Теснейшая связь между обрядом, совершенным у царского очага, и царской властью здесь очевидна.

Почему «гестий» несколько? Вряд ли это было «множество священных очагов» [366, с. 194] или множество родовых очагов, объединенных в политическом и религиозном смысле очагом царским. Речь идет о совершении конкретных объектах почитания. Множественность «гестий», на наш взгляд, лучше всего согласуется с представлениями о родовых божествах — охранителях очага [1323]*, которые отождествлялись с ним.

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

Остается рассмотреть титул Табиты «царица». Обычно именно в нем видят указание на главенство Табиты в скифском пантеоне, понимая слово «царица» в его традиционном значении «владычица», «повелительница». Именно в таком значении этот термин неоднократно применяет Геродот (I, 184—187, 205—208, 211—214).

Табиты называна «царицей скифов» потому, что она искони принадлежала

* Сходное толкование предложил Б. Н. Граков [90а, с. 86] по аналогии с несколькими «нимфами домашнего очага» в древнегреческой религии. Ср. с клятвой древних греков, где *πατρών εστίαν* означает «очагом отчего дома» [111, с. 674].

к числу богинь — «царица», «владычница» или «матерей». Эти эпитеты по существу были синонимами, что яствует из изучения института «священных цариц» [387]. Эпитеты «царица» и «владычница» 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, французская Бендида, 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 кульп плодородия в широком смысле этого слова [451, р. 109—119].

В последнее время одной из основ скифской концепции царской власти как божественного 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 ниспослание божеством через своего земного партнера (царя или царицу) различных благ обществу, которое те представляли — от военного mightства 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 Афиной [432, р. 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 скотов, где Геракл вступает в брак со змеевкой, владеющей страной, рассказ Флакка о рождении Колакса от брака Юпитера и пимы с двумя змеями, а также сцены «приобщения божеству» в пасхальном искусстве, хотя последние имели в основном эсхатологическое значение (об этом см. ниже). Исследователи (Д. С. Раевский, И. Маразов) подчеркивали политический смысл священного брака как средства приобретения царем сакральной власти. И. Маразов называет священным браком иллеструющий брак первого героя-прапородителя и его матери — Великой Богини [216, с. 5] и трактует основной смысл ритуала скифского праздника как священный брак родоначальника скотов Колаксая и Табиты, 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 Табиты (на мифологическом уровне — Табиты и Колаксая) он реконструирует на основе отождествления Табиты со священным золотом и трактовки титула «царица скотов» 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.]. Но 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-прапородительницей, а своеобразная «духовная инвеститура», 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 Колаксаем, предположение о союзе его с божеством огня логично. Предания о браке солнечных или иных астральных божеств (чаще солнца и месяца) хорошо известны в фольклоре индоевропейских народов. В осетинском народном эпосе, например, герой Сослан, который был, возможно, типологическим двойником Колаксая, 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 отступает на второй план, а на первый выдвигается символика культа плодородия, в основном вегетативная, тесно переплетающаяся с астральной **. Из символики 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 символики в основе скифского праздника [272, с. 110 и сл.], а также солярный характер образов Колаксая и

Табити, 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 скучны, стройность и логичность реконструируемой на этой основе солярной (или иной) концепции священного брака не может служить гарантой 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 архетипических мифов.

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

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

* Не может служить надежной аналогией и приведенная Д. С. Раевским аналогия из древнеиндийского посвящительного ритуала раджасуйя, где царь перед коронацией совершает сложный обряд отречения от воинской власти и церемония в жреческую под покровительство Агни — воплощению жреческой функции, что выражалось в закреплении союза мирской власти в лице царя с властью сакральной, в лице жреца, и происходило это с использованием терминологии брачного ритуала [272, с. 102]. Однако ритуал раджасуйя, как и другие кшатрийские обряды посвящения, подвергся значительной брахманской переработке и переосмыслению [74, с. 146]. К тому же, ритуал раджасуйя, 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 праского Поупуза было несколько центральных действующих лиц, одно из которых изображало царя — Солнце, а другое (и с ним отождествлялся царь) — героя Траэтакуна, побеждающего дракона, убийцу солнечного героя Иими и вступившего в брак с освобожденными женами дракона [472, р. 252–253].

бога или героя в священном браке. Этому препятствует, прежде всего, малая антропоморфность образов богинь 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, олицетворившей в индоевропейской мифологии женское начало в природе. Во все очага (алтари) 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 (алтари) как сакрального центра (жильща, 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 существости 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 вынести заключение о совпадении функций женских божеств огня и земли в ритуале скифского праздника [215, с. 50]. Связующим звеном между этими двумя стихиями могла быть амей (один из признаков скифской богини земли), что подтверждается типологическими параллелями из античных религий [387, р. 18, 21; 470, р. 65, tab. 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 Табити, вопреки мнению ряда исследователей [92, с. 20—21; 367, с. 194; 272, с. 95 и сл.]. Этому предположению препятствует, прежде всего, слабо выраженная антропоморфность божества огня, в особенности индопранских. 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 полуостровной Афродитой-Аргимасой, 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 Табити «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 Агил, который имел эпитет «царь над винами», т. е. над всеми людьми (Ригведа, II, 2,8), или «царице земли хеттов» Хебат. Это не обязательно официальный глава пантеона, но одно из могущественных божеств, кульп которого обладал наибольшей сакральностью.

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

организма и вселенной), архаические представления о богине-подательнице цици и благополучия. Общественная роль этого культа в скифском обществе была очень высока. Она объясняется главным образом культом царского очага, так как скинфские 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 н. 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 неминуемо 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, на которого нам известен состав скифского пантеона. В основе сведений Геродота лежал, очевидно, лингвистический 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, Табити не была и божеством земли или богиней плодородия: в скифском пантеоне были еще две богини, олицетворяющие именно эти функции, — Али и Аргимпаса.

Али (Аль, 'Аліа) (у Геродота отождествляется с Землей Гъ, разночтение — Г'їп.) — Она — супруга Зевса-Папая. Исследователи указывают в основном

на созвучие с авестийским арі «вода» [469, S. 11; 447, S. 254; 5; 474, р. 159]. Аналогии в балтийских [252, с. 25] и германских [385, S. 338] языках могут свидетельствовать, что имя относится к времевам индоевропейской языковой общности. Можно считать установленным, что в иранской [9, с. 449; 474, р. 254] и вообще ирано-европейской традиции [252, с. 25; 434, р. 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, искога 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 скинфскую Али с одним из наименее персонифицированных божеств греческого пантеона. Г'я — древний хтонический 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 скинфских богов, принадлежали к младшему поколению. Возможно поэтому Геродот и счел нужным оговорить супружеские отношения Папая-Зевса и Али-Геи. Союз земли и неба, первоначальной божественностью пары, как источник всего живого, представлен почти во всех древних индоевропейских космогониях. В иранской мифологии мать-земли представлена божеством Арматай, которая иногда предстает как супруга верховного бога Ахура-Мазды (Яшт, XVII). В древнеиндийской мифологии существовало понятие «dyava-prthivi» «небо-земля», как источник всего живого [142, с. 528]. Особую роль союз цела и земли играл в шаманских религиях, представляя в них главное божество.

* Ср.: в индийской мифологии «апсарас» — 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 Ахахиты — олицетворения плодородных вод [6, с. 31—33] и всеобщего порождающего начала вообище.

В скифской мифологии Земля выступает в виде таких персонификаций, как змеедева, «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 воядными кверху руками, вырастающая из растительных побегов (блюдо из Чертомлыка), или полурастительные «земсевогие» существа (см. главу V).

Что касается вопроса о связи этого божества с каким-либо племенем [123, с. 50—51], то сама постановка вопроса вполне нравомерна. 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 (‘Арғимпаза, вариант — ‘Артимпаза, чтение лучших рукописей — ‘Арілпаза) [127, с. 34]. Геродот отождествляет ее с Афродитой Уранией. Исследователи трактуют это имя с позиций иралистники, особенно вторую часть. Заслуживают внимания сопоставления с группой иранских слов, образованных, как и в случае с именем Папай, от корня *-ра-*. К. Мицленгоф [443, С. 571] сопоставлял эту часть слова с санскрит-

ским *-рае-* (смотреть) и зендским *raithya* (власть, искровительство) или *paiti-pačti* (охранять), В. Томашек — с иранским *raua* — пастильце [469, С. 11—12]. От этого же корня происходит и иранское *pati* — «господин» [5, с. 176] и ведическое — *pati-*, 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 ощутимых результатов. Маркварт предлагал трактовать имя из иранского *argind* (охраняющий) и *-ра-* (скот) как «охраняющая скот» [469, С. 12]. Л. А. Ельницкий [123, с. 48] приводит интересные сопоставления литературной традиции об аргиплеах и скифских знарях, однако связь последних с племенем аргипеев остается недоказанной [469, С. 11—12].

Вариант имени Аргимпаса привлек 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 эвов» [9, с. 449—450], которую Нюберг считал богиней плодородия и покровительницей брачующихся [447, С. 66, 262]. Соответственно имя Артимпаса он переводил как «та, которая обращает внимание на плодородие» [447, С. 254]. Культ этого же божества (‘Г’ю), отождествляемого им с Афродитой, Абаев предполагает у согдаев [9, с. 449]. В морально-этическом плане, как «дающая законы», трактовали это имя М. Фасмер [469, С. 12], В. Юрьевич [375, с. 15] и др.

В рукописях Геродота вариант имени Артимпаса мог попасться по аналогии с именами греческо-малоазийских божеств, таких как лидийская Артима и греческая Артемида. Известна надпись из Тускулана римского времени с посвящением «богине Артимпасе» и «Зевсу отцовскому и Артимпасе» [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, которым она даровала искусство гадания (Herod., IV, 67). «Женскую болезнь» навлекла на них богиня сирийского города Аскалона за разграбление ее храма (Herod., I, 103). Из них наиболее ценные первое и третье свидетельства, так как они вводят скифское божество в круг великих богинь плодородия, почитавшихся в Передней Азии. В другом месте Геродот (I, 131) прямо говорит о заимствовании персами культа Урании от ассирийцев (Мильтита), 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, Апахита, кульп которой вместе с культом Митры восстановил и возвеличил Артаксеркс II [342, с. 148]. Известны отождествления Апахиты — покровительницы скота, небесных вод и плодородия [426] с Афродитой и Афиной [432, р. 354]. Сейчас исследователи склоняются к мысли о принципе, переднеазиатском характере этого божества [429, р. 132; 112, с. 355]. Тем не менее в облике Апахиты, отраженном в Аве-

сте, ярко выражены черты божества, тесно связанныого с верованиями местного скотоводческого населения [447, S. 216], что может свидетельствовать о слиянии заимствованного культа Апахиты 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 святыни божеству

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

* С. А. Жебелев [127, с. 53] видел в ней месопотамскую Иштар, авторы «Русских древностей» — один из несчислимых 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 аскалонский храм, по Геродоту (I, 105), был древнейшим местом почитания Урания.

Особый интерес представляет сопоставление культов Афродиты-Аргимпасы и Афродиты-Анатуры, 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, № 971, 972]. В одной из надписей IV в. до н. э. Афродита имеет уже двойной эпитет — Урания, владычица Анатура [КБН, № 1111]. 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 Анатура» засвидетельствован лишь во II в. до н. э. [КБН, № 75]. Следовательно, существовало различие между культурами Афродиты европейской части Боспора и его азиатской части. Исследователи предполагают, что в основе культа Афродиты Анатуры лежал культ местного божества [31, с. 71; 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 западноонтийских 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 проникновение восточного влияния произошло позже, несомненно одно, что культа боспорской Афродиты Анатуры 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 только с легендой Геродота (IV, 8—9) о амеедеве и Геракле, сколько с хетто-хурритской легендой о богине Ишаре, обманом погубившей дракона и его детей [224, с. 14].

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 Деркето, 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 альянса 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 синдо-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 эпите Анатура отражение имени скифской богини Али не представляются убедительными. Этот культовый эпитет был известен и в других местах античного мира, а атавиология его была неясна не только Страбону, но и другим древним авторам [412, в. 2, р. 657].

вто, 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 соответству Афродите Небесной, божеству с развитой иконографией. Индоевропейские же аналоги Табиты и Апи, как уже упоминалось, относились к числу наименее персонифицированных 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 куль Аргимпасы, судя по его ранним связям с царским культом (жрецами этого культа были могущественные энари, близкие к царскому дому), мог превратиться к IV в. до н. э. в куль богини-покровительницы царской династии. Аналогичные превращения произошли с функционально близкими Аргимпасе божествами — Анахитой в Ирапе [282, с. 14] и с Афродитой Уралтий 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 — военная (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 синкогезии 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 (но с преобладанием одной), Дюмезиль относит индийских Сарасвати и Драупади, авестийских Апахиту и Арамати, русскую Юону и осетинскую героиню Сатаву [119, с. 245—246].

Конечно, предложенная схема является лишь гипотезой, требующей дополнительных обоснований. Однако характер скифских богинь, соотнесенных 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 племенным божеством, а с созданием пантеона произошло частичное ограничение их функций и при этом четче обозначилась их первоначальная связь с инкарнанными стихиями*.

— **Папай (Палаюс).** Геродот (IV, 59) сопоставляет его с Зевсом и называет супругом Апи-Геи. Скифы их почитают вслед за Табиты. В другом случае (Нерод., IV, 12) Илданфирс называет Зевса своим предком. Как прародитель скифов Зенс выступает в легенде Геродота, и как прародитель их царей — в легендах Диодора Сицилийского и Валерия Флакка. Исследователи более или менее единодушины 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 Папаем. Вероятно, за этим крылась не только ассоциация идей, но и созвучие с греческим лέπτα [127, с. 32]. Вторая трактовка [469, S. 15; 98, с. 259] представляется более убедительной, так как эпитеты «хранитель», «защитник» очень часто применяются к верховным божествам, в том числе индоиранским. Оба слова — и «отец», и «защитник» — восходят к арийскому корню -ра- «стержень», «части» [5, с. 56]. Архаические эпитеты царя в Ригведе и Авесте — гора — «спаситель», «охранитель» [339], от этого же корня и ведическое -pati- «властитель», «господин» [231, с. 10].

Как супруг Апи-Геи и прародитель скифов Папай споранедливо считается, согласно с общеиндоевропейскими представлениями, олицетворением неба [5, с. 242; 9, с. 449; 272, с. 46—48]. Античные авторы — Геродот, Ксенофонт (Книопедия, 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 (Нерод., IV, 127).

Удельный вес Папая-Зеуса 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, наподобие греческого Зевса. Изображением Папая-Зеуса можно считать фигуру бога-творца на навершии из уроч. Лысая Гора близ Днепропетровска (рис. 2) [31, с. 75; 96а, с. 83].

Фрагмент такого же навершия был найден в насыпи кургана у с. Марьяновка Днепропетровской обл. [483]. Центральный ствол сливается с фигурой мужского итифаллического божества, от основания ствола отходят четыре ветви с идущими по ним фигурами четвероногих животных. Это изображение мирового дерева со всеми присущими ему атрибутами, известными в индоевропейской мифологии. Центральная фигура — несомненно бог-творец, бог неба, громовержец, божество плодоносящих сил природы. Над головой его изображен — 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 полумесяцев и круглые, символизирующие, пессомицено, гром и небесные светила.

Такое толкование подтверждается мифологическими параллелями. В индоевропейской 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.

связал обширный комплекс шаманских представлений о божестве, заполняющим собой вселенную [334, с. 20 и сл.]. На этом дереве парадит 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 (нанр, 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 «царь птиц», 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 Напай, судя по всему, не был единственным божеством, связанным с культом дерева и орла. Другим таким божеством был бог-воитель Ареи, в культе которого отчетливо прослеживаются черты шаманского комплекса.

(**Гойтосир**) (*Οὐτόσιρος*), вариант **Гоитоборос** — наименее ясное божество скифского пантеона. Неясна и этимология имени. Вторую его часть — *σιρος* — исследователи единодушно сопоставляют с обычным эпитетом авестийских богов *sura* — «могучий» [9, с. 450] или с древнепарсийским *sura* — «герой» [232, ч. 3, с. 132; 252, с. 28]. Что касается первой части имени, то с позиций иранистики оно не поддается убедительной трактовке. Предприимчив Марквартом и поддержанное М. Фасмером сопоставление с иранским и авестийским *gaeba* — «все добро, все имущество» (*Gaeatosura* — «добром или крупным скотом богатый»), — сравнивается с авестийским *gaosura* — «богатый коровами» [469, S. 13]. Это сравнение явно ориентировано на эпитеты авестийского Митры, божества, идентифицировавшегося впоследствии с Аполлоном: «дающий прекрасное богатство», «владеющий обширными частицами» (Яшт, X). В. И. Абаев [9, с. 450; с. 142] отстаивает тождество Гойтосира со знаменитым арийским богом Вайю (*Vayukasura* — «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 древнепарсийского божества Вайу (ведический *Ваю*) прослеживаются в именах мифических исполнительных существ различных иранских народов: «ваюга» у осетин, «войт», «хойт» 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 общиноевропейского культа Митры главнейшей 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. 299], а Митра в Ригведе и Авесте тесно связан с пебом, солнцем, скотом [170, с. 83]. Отсюда и четырехконная колесница Митры и Гелиоса, и соотнесенность 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 доказательства, как легенда о жреце Аполлона гиперборейце Абарице, 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 шаманскими поэмами см.: *Medii H. Scythica*. — In: *Heg-*

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

Вопрос о воплощениях этого божества в изобразительном искусстве почти не разработан. После исследования Б. Н. Грекова [97] изображения героев, сражающихся с чудовищами, отождествляли с Гераклом-Таргитаем. Лишь недавно Н. А. Онейко удалось убедительно доказать, что в североизвестноморском искусстве IV в. до н. э. можно выделить сцены «охоты Аполлона», явившиеся 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 боспорского Аполлона, но и скифского Аполлона-Гойтосира [245, с. 153—159].

Аполлона-Гойтосира можно видеть в лучнике, охотящемся на олена, на золотой акурной пластине из кургана у с. Гюновка, 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 змеедевы. Геродот не приводит скифского имени божества, очевидно потому, что функционально он близок греческому Гераклу, культа которого быстро распро-

рас. *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].

страпился по всему эллинистическому миру, слившись с образами аналогичных божеств или героев, восходивших к образу общесиндоевропейского божества Индры-Веретраги.

Это победоносное божество представлено во всех индоевропейских пантеонах: ведический Иядра, авестийский Веретрагна, греческий Геракл, хеттский Тешуб, скандинавский Тор, а также в мифологическом эпосе: авестийские Хаошьяних, Трастаона и Керсаспа, ведический Тритта и так далее. Главной его функцией была победа над трехголовым драконом и освобождение воды [384]. Освобождение Гераклом коней в результате брака со змеедевой 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 Врятры 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 отесняются его на второй план. Варианты различны: ведический Варуна был постепенно отнесен воинственным Индрой [121, с. 113—129], в авестийской теологии функции творца мира и людей были монополией Ахура-Мазды, а бог победы Веретрагна как будто вовсе не имел космогонических функций. Не имел космогонических функций и греческий Геракл при ярко выраженных чертах общескифского победоносного божества.

В скифской мифологии комплекс Инды-Веретраги был представлен образом Геракла (и, возможно, пыами

персонажами, в частности Ареем]. 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-полубогом, как в античной религии (Нерод., II, 43–44), или, аналогично ведическому Индре, вырос до размеров космической фигуры, главного персонажа не только мифологии, но и религии?

Последнего мгновения 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 космогническими 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 павершиях), 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, во в скитской религиозной системе был персонажем одного из нижних иерархических уровней. К тому же уровню эпико-мифологических персонажей относились и аналоги Таргитая в скитском Геракла из иранского эпоса: Траатаона, Хотьянах.

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

С этим деревом, очевидно, наилучше тесно связаны образы Папая-Зевса и Арея.

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

Таким образом, скитский 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).

Арея (Ἄρης). Среди прочих скитских культов, Геродот выделяет кульп Арея, что уже само по себе свидетельствует о его особой роли. Именно этому божеству скиты сооружали «алтари», а жертвоприношения ему отличались особой вынужденностью и жестокостью. «В каждой скитской области по окружам воздвигнуты такие святилища Аресу: горы хвоста пагромождены одна на другую на пространстве длиной в шириной

* Подробнее см.: *Бессонова С. С. Делкі релігійні аспекти скіфської ідеології*.—Археологія, 1980, вип. 34, с. 10–11.

точти в 3 стадии, в высоту же меньше. Наверху устроена четырехугольная площадка: три стороны ее отвесны, а с четвертой есть доступ. От пенигоуды сооружение постоянно оседает, и потому приходится ежегодно наваливать сюда полгораста возом 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 спачала окропляют вином, и жертвы закалываются над сосудом. Затем несут кровь на верх кучи хвороста и окропляют ею меч... А позади 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 некогда Геродот, источника), Помпоний Мела, Климент Александрийский, со ссылкой на Эвдокса, и повторяющий его Арионий, 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, и 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 табуировало; 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 Арея и скифского.

Каковы бы ни были причины умолчания Геродота об имени скифского бога, несомненно значительное функциональное совпадение культов греческого и скифского Арея. Может быть, именно этим и объясняется отсутствие имени скифского бога в рассказе Геродота (ведь имя, 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 сранительно рано, на стадии сложения политеизма. Мистический военный дух древние приписывали влиянию божественных сил. Так, у древних иллийцев и греков специальные божества войны были известны уже на индо-иранской стадии [121]. Но чисто «военные» божества в истории религии, пожалуй, не известны. Военная функция обычно сосуществует с другими, менее ясно выраженным, 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 Арея, то, как предполагают, первоначально он был божеством ветров и бур [415, S. 486]. Предполагается также его северное, фрако-фригийское происхождение [412, v. 5, p. 399]. Ко временам Геродота Ареи был известен в основном как воебудданное 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 [111, с. 232].

гов [412, в. 5, р. 405]. На холме близ Тегеи почитался Арея Афнейос («богатый», «обильный»), культа которого имел хтонический оттенок (Равс., VIII, 44, 7).

Таким образом, сущность культа скифского Арея — «бурного Арея иомадов» (так он назван в боспорской эпиграфике) [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 Батрадза-мечя из осетинского народного эпоса прослеживаются также на Кавказе. Батрадз совершает наиболее славные подвиги народом. Но особенно интересно для нас сказание о его восхождении на костер-жертвеник, сооруженный народами по его приказанию из сотни возов древесного угля. Батрадз 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 Батрадза. Батрадз велит скеч-лучшие одежды предполагаемых убийц его отца и этим поплом засыпать меч Хамыца (очевидно, воткнутый в землю) [13, с. 228]. На основании этих эпизодов Ж. Дюмезиль справедливо заключает, что мифологическое содержание образа Батрадза, имевшего черты грозового божества, близко скифскому Арею, тощнее, что Батрадз — 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 эпистатическими 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 мифологема о жертвоприношении богу на его гигантском жертвенике, 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 поклонение 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 жертвеника в сочетании с вертикально укрепленным на вершине мечом. Подобные сооружения находят многочисленные типологические параллели.

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

трупных кампаний [26, с. 199 и сл.]. Понятие алтарей Арея с шаманскими сооружениями народов Сибири обратило внимание еще А. А. Спивака [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 [168].

Обычай изображения человеческих рук на святынях 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 покорной смерти для врагов-членников.

Таким образом, четырехугольные алтари из хвоста с укрепленным на вершине мечом воспроизводили 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 Арея относится к божествам средней зоны* — воздушной, что дает ключ к пониманию семантики этого образа, его исходных природных функций**. Сама пропадающая божество к воздушной сфере, связывающей землю и небо и играющей особо важную роль в космогониях [19, с. 42—43], определяет высокий удельный вес его культа.

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

* Эта сторона культа Арея 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].

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

Что касается генезиса скифских алтарей Арея, то они, возможно, восходят к почитанию священных гор, общему для индоиранского мира [66], или к культовым сооружениям типа обово или оваа тюркоязычных народов Сибири. Последние представляли собой кучу из камней или сухих веток, сооружаемые на вершинах 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» Арея были в каждом поме. Грандиозность празднеств в честь Арея, также как и трудоемкость поддержания в порядке его «алтарей», свидетельствует, что номы в данном случае — крупные территории племен [309, с. 119—120]. «Алтари» Арея были, очевидно, своего рода знаками основных воинских подразделений скифского царства и местом почитания божества — охранителя территории племен. Именно такой характер носило поклонение мечу у алаков. «У алаков голый меч вонзают в землю, по варварскому обычью и поклоняются ему как Марсе, покровителю страны, по которой кочуют (Ант. Marc., Res Gestae, XXXII, 2, 23) [183, с. 46].

Археологически святыни Арея не прослеживаются, но известны довольно многочисленные подтверждения культа оружия: это находки оружия в погребении в «рабочем положении», т. е. воткнутые в землю или поставленные остройю вниз, реже вверх. Чаще всего в таком положении встречаются копья 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 вредо-

всной силы «опасных покойников», для символического прокалывания врача, как жертвоприношение божеству и т. д.

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

В исследовании культа Арея наибольее сложным является вопрос о его происхождении. Был ли это древний общиранийский культ войны или скифы заимствовали его после отделения от основного иранского массива? Данные свидетельствующие, что уже на индоиранской стадии происходит выделение специальных божеств войны (ведический Индра, авестийский Варетрагна [121]). Существовала мифологема о боге или герое-громовинке, драконоубийце, воине, покровителе военной аристократии. Через осетинского Батрадза, который благодаря надежным лингвистическим и фольклорным параллелям считается воплощением иранского бога войны Варетрагвы [179, с. 60; 195, с. 185] или даже ведического Индры [409, р. 570—575], скифский Ареи мог восходить в своей основе к этим божествам. Что же касается почитания меча как одного из эзжнейших проявлений этого культа, то ни в индоиранском, ни в общиранийском эпосе он не зафиксирован. Единственным свидетельством является сообщение Климента Александрийского о почитании меча персами, мидийцами и сарматами [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 центральноевропейским изоглоссам [119, с. 185]. Вроме образования этой изоглоссы неясно. Области Средней Европы и

Северных Балкан были местом, где зафиксирован 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. Найдки мечей в кинжалов 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 боге-мече распространился вначале в землю хеттов, а оттуда в русле культурных заимствований — через Кавказ или Балканский полуостров в Причерноморские степи *.

В культе скифского Арея, 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 исключной, в воинские божества (божества ассирийцев, германцев, ведический Индра). Таковы, например, «агарарно-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 покушается 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 оттесняют верховного бога на второй план (Варуна — Ишха; Ахура-Мазда — Митра), что отражало важность военной функции в жизни этих обществ [121].

Геродот называет Арея последним в числе семи скифских верховных богов, что вряд ли соответствовало удельному весу его культа в общественной жизни. Возвышение Арея вполне естественно в так называемую героическую эпоху скифской истории, когда идеалы воинского сословия приобретают общенациональный характер, когда «война и организация для войны... становится регуляриями 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 Арея, он следует за тройкой верховных божеств. Однако отождествлять Арея с Гойтосиром [19, с. 45—46] нет достаточных оснований. При таком отождествлении в скифском пантеоне остается только шесть богов, тогда как именно семибожие приписывается 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 позиционной степени связан с грозой и ветрами — обычной чертой индоиранских божеств войны — из атмосферных явлений он более всего имел отношение к солнцу.

Тагимасад (Θαγιμασάδος, разночтения — Θαγιμασσα, Θαγιμασάδας) — Посей-

дон. Трактовка имени этого божества всторочаст, пожалуй, наибольшее трудности [127, с. 36; 469, S. 13, 15, 18]. М. Фасмер [469] считал вторую часть имени — *σάδος* характерной для фракийских греческих 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 имён остается, однако, не ясной.

Не большие 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 почтили лишь царские скифы (Herod., IV, 59). Последнее указание следует сопоставить с особой ролью Гермеса у фракийцев — его чутут 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 плодоносящей воды, не только морей, но и рек и вообще всех пресных потоков [412, v. 4, p. 4—6]. Посейдон теснейшим образом связан с такими богинями, как Ге, Деметра, Гера, Медуза — его возлюбленная, Афина — его дочь (Herod., IV, 180), из них некоторые имеют змеиные черты — Медуза, Афина, Черная Деметра. Если же учсть 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-прадорителя и покровителя социальных и политических общностей. В Афинах он очень близок и почти тождествен хтоническому герою — предку Эрихтонию, рожденному Гесей или богиней-эмсей Афиной [412, в. 4, р. 95; 60, с. 158 и сл.], а также имеет близкое отношение к рождению легендарного объединителя Аттики Тезея, известного как прадоритель 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 Гишиос). Этот культ, по мнению Фарпелла, происходит из Северной Греции в Фессалии и связан с легендой о сокровении 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 фигалийская легенда о преследовании Посейдоном Черной Деметры, привившей облик кобылицы (Paus., VIII, 42).

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

* При этом обычно ссылаются на указание Геродота о жертвоприношении массагетами коней солнечному божеству (Нерод., I, 206). Однако коней приносили 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 Тритонидой (Нерод., IV, 176—180). И Посейдон здесь именно водное божество: ему совершают жертвоприношения жители вокруг озера Тритониды, от сопла с богиней этого озера рождается Афина (Нерод., IV, 180, 188).

«Водный» и «конский» аспекты культуры греческого Посейдона связаны с обычаем приносения 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 Стимон в Фессалии, очевидно, согласно местному обычая (Нерод., VII, 113). Однако и в индоиранских религиях образ коня также имеет самое непосредственное отношение к воде [181, с. 98—99], хотя олицетворением водной стихии чаще выступает бык *. В Авесте упоминается «быстроконный» дух воды Арам Напат (Яшт, V, 72; Ясна, 2, 5; 65, 12, 13), герой Тишитрия, побеждающий демона засухи, предстает в образе белого коня (Яшт, XIV, 9). Б. А. Литвинский сравнивал Посейдона с иранским Мазедом и индийским Варупой — 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 скифам-царским наравне с другими индоиранцами **. Под-

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

* Греческий Посейдон мыслился в основном быком. В агорастийских текстах первородный бык, положивший начало всему сущему, родился в центре земного мира, на берегу большой реки Дайтия (Бундхиши, I, А 21) [339, с. 81].

** Морским богом считает скифского Посейдона и Ж. Дюмезиль [119, с. 220], указыв-

тверждением имению такого толкования этого образа является изображение про-тому крылатого коня с «плавниковообразным воротником» на знаменитой амфо-ре из Чертомлыка, в котором исследователи видят Тагимасада [270, с. 275; 219, с. 25; 220, с. 132]. Понимание этого об-раза как преимущественно водного су-щества кажется наиболее приемлемым.

Открытым остается вопрос о связи скифского Тагимасада с божествами ме-стного доскифского населения. В об-ласти так называемой Археической Скифии Геродот отметил две легенды, а кроме того, два топонима, связанные с конями. Это, прежде всего, пещера в Гилее, где змеедева скрывала копей Геракла, а также легенда о диких белых конях, обитающих у озера под названием «Мати Гинаниса», из которого вытекает эта скифская река (Нерод., IV, 52). Мыс между Гинанисом и Борисфеном назывался мысом Гипполая, и на нем на-ходилось святилище Деметры (Нерод., IV, 53). На территории царских скифов протекала река Гинакирис, на берегу которой находилось «Ахиллово ристалище» (Нерод., IV, 53). Эти названия, если они даже принадле-жали доскифскому населению, свиде-тельствуют прежде всего об олицетворе-нии 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, культа которого был известен в приморской ча-сти Археической Скифии [289] и кото-рый назван Алкеем еще в VII в. до н. э. «Владыкой Скифской земли» [188, 1947, № 1, с. 297]. Общими у этих двух пер-сонажей были такие существенные чер-ты, как хтонизм, связь с водной стихи-ей, с женским божеством.

Прямое отождествление двух персо-

нажей на осетинского «владыку пролива», «вож-дя рыб» [5, с. 237] как на возможного фольк-хрного преемника этого божества.

нашей встречает, однако, следующие изображения*. Во-первых, культ божест-ва-покровителя племени быц, скорее всего, исконным для скифов-царских, присоединенных в Причерноморье с восто-ка. Он мог лишь слиться с культом апа-логичного местного божества**. Во-вто-рых, царские скифы обитали на землях к востоку от Днепра. Правда, следы культа Ахилла как приморского боже-ства прослеживаются и в районе Ким-мерийского 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 (зна-менитые гориты из царских курганов) боспорского производства. Возможно, в обоих случаях речь идет об одном куль-те местного приморского божества, вос-ходящего к доскифскому периоду и свя-занного либо с киммерийцами ***, либо с синдами, гипотеза об индоарийском 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 вы-делить такие аспекты, как почитание плодоносящей водной стихии как перво-источника жизни и покровительство коням. Эти аспекты, соответствовавшие сущности культа греческого Посейдона, не противоречили и нормам иран-ских религий. Что касается отождест-

* См. также: Русалева А. С. Вопросы разви-тия культа Ахилла в Северном Причерно-морье. — В кн.: Скифский мир. Киев, 1975, с. 176—177.

** Ранее можно было высказано предполо-жение о том, что Тагимасад был местным доскифским божеством [48, с. 10]. Однако за недостатком датных от него приходится отка-заться.

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

вления Тагимасада с конкретными божествами этих религий, то оснований для этого слишком мало. Как божество-покровитель господствующего племени Тагимасад должен был играть видную роль и в царской идеологии. Некоторые исследователи считают Тагимасадом бога-предка, изображенного на культовых предметах из сицио-меотских погребений (см. ниже). Однако у вас 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, упомянутые 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 семью 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 Тагимасада, 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» — Папая и Ани, а «после них» — Гойтосира, Аргимпасу, Герак-

ла, и Арея [272, с. 119–123; 217, с. 118–120].

Само число семь в высшей степени характерно для изображения 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 Ани 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 отождествляется со средней зоной (Арея?). Во-вторых, все схемы остается Табити-Гестия. Выделение ее в особый, высший «разряд» вообще спорно. Скорее, это некое противопоставление внутри верхней триады богов, которая выступает единой.

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

* «Мировое дерево» и его локальные варианты («лесное жилище», «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 норм. Характерно само вступление: «Скифы почитают...». И дальше идет описание жертвоприношений скифским богам (Негод., 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: «Клянусь Зевсом, Землей, Солнцем, Девой, богами и богинями олимпийскими и героями...» (ИРЕ, I², № 401). В. В. Латышев склонен был усматривать в почитании Земли и Солнца, не характерном для греческой религии, влияние соседних скитов (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 скитскому порядок упоминания божеств зафиксирован в древнекритских клятвенных формулах: вначале Гестии, затем Зевс и Гера, далее Аполлон и Афина (294, с. 52). Порядок перечисления божеств почти совпадает со скитским (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 Огнь, Земля, т. е. триада наиболее сакрализованных природных стихий индоевропейских религий.

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

Наиболее перспективной представляется попытка структурного (иерархического) описания скитской 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, предвестительной — 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 напрямами текстов; степень актуальности для человека [139, с. 185].

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 (установившиеся три «разряда» божеств). Если выделение 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 количественное положение Арея в этой системе. Оно объясняется, очевидно, тесной связью его с божествами более никакого иерархического уровня («ареями» — покровителями отдельных племен), не вошедшими в официальный пантеон. В восточнославянской RS это уровень II. Божества этого уровня характеризуются большей специализированностью и связью преимущественно с менее официальными формами жизни коллектива (с замкнутыми микроподгруппами), 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 Арея) 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 Арея 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 Табити-Гестия, которая получила важные социальные функции (хозяйственные и юридические), по сохранила тесную связь с природной стихией (ог-

нем) и с «гестиями» семейно-родовых коллективов. Отсюда ее передовое положение (как богини 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 ацико-мифологических преданий (соответственно уровень IV RS) [139, с. 189—190]: мифологические существа чудесной природы (эмедева, 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 эмедевы, а образы героев-предков — излюбленные 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 (Праведность, Благая 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 временам индоиранской общности [170, с. 81—83].

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

Какое божество можно считать главой скифского пантеона? На этот счет у нас нет определенных сведений. Во всяком случае, бряд ли таким божеством могла быть Гестия, вопреки распространенному 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 ираноевропейской общности идея верховного суверенитета воплощалась в мужском божестве — Митре. Позднее в иранском мире это Митра, а в ведическом Митра-Варуна, оттесненные затем Индрой. Но стояли во главе пантеона ни иранская Аахахта, ни могущественные женские божества Переднего Востока типа Иштар, Пинтиль 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-Пацая и Гестии-Табити, представлявших ее различные аспекты (магический — Табити и административный — Папай). По справедливому заключению В. И. Абасова [9, с. 499], в скифском пантеоне «старый матриархальный мир как бы вступал в компромисс с новой патриархаль-

ной идеологией», что, ковечно, не обязательно свидетельствовало о высокой роли женщины в общественной жизни.

Социальное оформление культов. 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. Раевский [272] считают возможным сравнивать скифских жрецов с словно-кастовыми группами древних иранцев и индийцев. Ж. 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 венценосными и ворожеями ираноевропейцев Севера и Востока Европы языческих времен. Большинство же исследователей приходит к выводу о высоком социальном положении скифского жречества, составлявшего четко выраженную прослойку или словесную 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 анареев-андрогинов (Герод., I, 105; IV, 67). Нет сомнения, что это те же анареи, евнухи, эпарты и могущественные люди, о которых пишет Псевдо-Гиппократ. Возможно, оба автора пользовались одним и тем же источником, а именно Гекатеем [127, с. 34].

Анареи были лишь одной из категорий предсказателей, тесно связанный с культом Афродиты-Аргимасы. 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 главаествующего племени, городской общины и т. д. (ср. с попытками установления верховенства Мардука в Вавилоне и Ашшурба 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 частниц *μεν* — *δε* (Нерод., IV, 67). И далее Геродот везде предпочитает беаликое «предсказатели», но не «энареи». Возможно, они считались наиболее могущественными и опасными, подобно «превращенным» шаманам народов Севера, и потому более других привлекли внимание античных исследователей. Энареи, судя по Геродоту, воссоздали свою родословную к знатным родам — участникам переднеазиатского похода. Вполне возможно, что первоначально они, аналогично персидским магам, были жрецами одного из влемен или родов (123, с. 48; 272, с. 157), однако имя их вряд ли происходит от названия племени. Скорее это произошло, связанное с их андрогинностью — «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-Гиппократа, были общескифским явлением — они могли быть жрецами одного из племен или племениного союза. Родословная энареев и их близость к царскому дому позволяет предполагать их принадлежность к племени скифов-царских.

Обычай энареев довольно близок шаманским. Это, прежде всего, представление об избранничестве — 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.

* В. Ф. Миллер сравнивал этот способ с «железским» гаданием с холстом у осетия (233, с. 393).

Следует специально подчеркнуть, что травестиям энареев связан с полной перемены образа жизни, исходя привычек и психики. Такое «превращение пола», широко известное у подавляющего большинства народов Севера, связано именно с шаманством (370, с. 157—159). Институт «превращенных мужчина» в сочетании с травестизмом был также широко распространен в иронии 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 — верховая езда, а главный ее признак — половое бессилие. «...Эти болезни есть и у скифов, и они более всех похожи на свинухов». Климент Александрийский говорит об Анахарсисе как об «учителе женской болезни для ирочных скифов», который «сам сделался женоподобным в Эладе» (188, 1948, № 2, с. 280).

Для нас существенно указание на связь энареев с культом женского божества Афродиты (Нерод., I, 105) или Матери богов, за приверженность к которому погиб Анахарсис. Климент Александрийский приписывает Анахарсису попытки введения мистерий Пессинунтской богини — одной из форм Кибелы. Вполне правомерно предположение о связи энареев с двупольными оргиастическими культурами шаманского типа (98, с. 304—305). Ночное богослужение Анахарсиса, совершающееся в уединенной лесной местности и сопровождавшееся аккомпанементом тимпанов, причем одежда его была украшена изображениями богини (Нерод., IV, 76), напоминает, как спорадично заключил М. И. Артамонов (31, с. 85), шаманские кампании.

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

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

Кроме эндреев, у скифов были и другие категории «предсказателей», функции которых в сообщении Геродота не отграничены четко от функций эндреев. Функции эти сводились к следующему: 1) гадание о воле богов и изречение пророчеств, за которые им иногда приходилось расплачиваться жизнью как «лжеепророкам». Скорее всего, это были военные 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 Арею. Военная магия и прописание 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 (Нерод., 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) грациозные картины царских похорон и поминок, сооружение и охрана гробниц, также предполагают существование специальной категории служителей культа, ведавших этими обрядами. Ими 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 эндреевские 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 взывая к соответствующему божеству, затем мясо варят в котлах и бросают на землю часть жертвенного мяса, посыпаемого божеству (Нерод., IV, 60). Без участия жрецов ночной богослужение в честь Матери Богов совершил Анахарсис. В сцене циршества жертвоприношения на сакхонской золотой пластине (см. ниже) все участники этого действия одеты в обычные скифские костюмы, в том числе жертвователь, пе-сущий барана.

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

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

* Именно так переводится этот термин Геродота (ἐ βῶν). Перевод Г. А. Стратановского — «жрец» — вряд ли убедителен.

ному с общественным культом. Об этом свидетельствуют значительное развитие племенных культов (см. культ Арея) 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 скіфов, 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 древнеиранским правителям, власть военную и религиозную [472, р. 251]. В особе царя воплощалось благополучие всей страны, что выражалось в культе священного царского отчата, верховными жрецами 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 иноzemных религий (убийство Анакариса царем Савлием). Во времена Геродота были обычными столкновения между царями и жречеством, терявшим свое былое могущество [272, с. 160]. Можно также предполагать и разлоглажия 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 эллинизированных изображений богов в IV в. до н. э.

Наряду с царем видную роль в культе играла племенная знать. Номархи руководили ежегодными празднествами, на которых чествовали вином отличившихся воинов (Herod., IV, 66). Эти организации напоминают воинские (мужские) союзы, аналогичные нартским пихасам [4, с. 58—60] и «сельским воинствам» у грузин с их обрядами «очищения героя чашами» [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 хоронились отдельно (ср. находки культовых предметов, в том числе наверший с изображением божеств, в насыпи Александровского и Марьиновского курганов). Однако малочисленность подобных погребений не позволяет сделать определенных выводов, поскольку необходимо детальное исследование инвентаря и обряда всех погребений. При исследовании 'ко-

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

Глава III

ФОРМЫ СКИФСКОЙ РЕЛИГИИ

крайних 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 обычая, включающий, кроме религиозных действий, ряд бытовых обычая, 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 группы, 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 иатроциии [167, с. 109—110].

Остается неясным, участвовала ли в похоронной церемонии вся община или только ближайшие родственники, члены семейство-родственной группы. Погребения царей превращались в события общескифского апачения — погребальный кортеж проходил через территории всех подвластных племен, которые должны были присматривать процессию и выделять представителей для участия в погребальной церемонии (Негод., 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 «счастливых» 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 (Негод., IV, 71, 73). Сорок дней путешествия умершего возможны лишь при бальзамировании покойника или в зимнее время. Был ли бальзамирование было доступно рядовым скифам, поэто-му 40 дней можно рассматривать просто как срок, по истечении которого кончалось последнее общение с умершим.

Очень интересно сообщение Геродота об обрядах, совершившихся через год после смерти скифского царя (в литературе за пятью утверждилось не совсем точное определение — «поминки»). Умершие имели 50 лучших слуг-юношей из числа свободных скифов и 50 самых красивых коней, делали из них чучела и расставляли вокруг кургана, укрепив каждого коня на двух кольях и двух полосниках колес (Негод., IV, 72). Этот обряд перекликается с обычаем объезда могилы умершего, известным, например, тюркоязычным народом Саяно-Алтая, как древним, так и современным. Иордан сообщает о скачках всадников вокруг шатра с телом Атиллы [153, с. 117—118]. У современных народов Саяно-Алтая родственники объезжали могилу по ходу солнца сразу же после погребения или через год. Этот обряд назывался 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 предзначался, очевидно, эскорт из 50 всадников, «посыпаемый» 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 огня в этом вознесении была минимальной и к IV в. до н. э. этот обряд в степной 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) 1473, р. 809; 119, с. 43—44). Тело же умершего оставалось навечно «жить» в кургане, где погребальным камерам с IV в. до н. э. придавался вид кочевнической кибитки. Такое «разделенное» представление о посмертной судьбе умершего — жизнь на небе, и в могиле — характерно для мышления многих народов. У скифов, судя во все-

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

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

В панtheonе 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 идее посмертного воздаяния. Довольно выразительно отражены в скифском погребальном культе представления о смерти как воскрешении к новой жизни, о возрождающей роли жертвы. Это, прежде всего, копские 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 со-прикосновения с учением мистов.

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

гичных верований других индоиранских народов. Особенно цепкие данины, виду большого сходства погребальных обрядов скифов и осетин, имеются в партском 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, героялизованных умерших, во главе с первым умершим, первым человеком и культурным героем. Это ведический Яма (Ригведа, X, 14, 2), авестийский Яма, осетинский Сослан, восходящий к древнейшим пластам индоиранской мифологии. В скифской мифологии это мог быть Колаксай или аналогичный ему образ, послуживший прообразом в сценах «приобщения богини».

Культ предков — понятие очень широкое. Следует различать материнско-родовой кульп семействных святынь и хранителей, не связанный с почитанием реальных родопачальниц [323, 360], и кульп семейственно-родовых предков, характерный для патриархального рода. Суть этого культа — в поклонении умершим прародителям и сородичам, в совершении умилостивляющих обрядов для обеспечения их покровительства. С идеологической точки зрения образ почитаемого предка слагается в основном из трех представлений: о душе умершего, тотемическом прародителе в семейственно-родовом покровителе [324, с. 266—274]. Поэтому он обнаруживает наиболее тесную связь с погребальным кульпом и кульпами 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 царских похорон у скифов в ряде деталей совпадает с древнегреческим обрядом ашвамедха [179, с. 73—74].

стабилизованными 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 атипический состав кочевых общин.

О существовании у скитов различных форм почитания умерших есть следующие свидетельства. Царь Идаифирс советует Дарию: «Если бы вам крайне необходимо было ускорить сражение, то вот: есть у нас гробницы предков; разыщите 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 Илутарха: «Скифы гордятся своими могилами» [189, с. 289]. Амазонки заявляют скитским 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 скитском обычаях припесения умерших («хорошим людям») жертв, как богам. «Не худо было бы, если бы и покойники были к нам благосклонны» [188, 1948, № 1, с. 305].

Почитание скитских «отцов» можно, очевидно, сравнить с культом отцов в ведическом обществе. Это — не чтование 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 нестроту 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 скитов, 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. Фраваш — источник всего, что существует, они творят будущие рождение (Яшт, XIII; Яспа XXVI). Основная их функция — защита. Они все время сражаются с джами за свою родную землю, за свой родной дом. «...Они подобны доблестному воину, который, перенопсаный, обороняет свое нажитое имущество» (Яшт, XIII, 45, 67—68).

Для скитского 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 обычаях 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 почитания, 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 почитания к возрасту не существовало. Нарты осыпают насмешками состарив-

шегося Урымага и даже хотят его убить [119, с. 99]. В Австе (Виделдат, 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 обычай существовали, например, у сакского племени массагетов, а также у индийского племени наядев (Herod., I, 216; III, 169—170). Ритуальное умерщвление людей при первых признаках старости или ножильых 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 передки 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, принадлежавших к верхушке воинского сословия.

Культ героев в скифском обществе имел гораздо большее общественное значение, чем культ предков. Несмотря на взаимосвязь культа 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 анатов в большей степени, чем для простого народа, которому более присуще анимистическое почитание умерших как духов, способных управлять природными стихиями [103, с. 83].

В понятие культа героев входит почи-

тание 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 Мнесиппа 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 Пилад. Они не были близнецами, по суть их культа — парность и взаимовыручка — вполне соответствует близнецовым божествам типа греческих Диоскуров, постоянный эпитет которых — «помогающие» [370, с. 75; 374, с. 134—136].

Культ богов-близнецов для иранского мира характерен менее, чем для других индоевропейских народов [168, с. 267]. Однако в мифологии сказания о близнецах представлены достаточно ярко. В Австе это два главных духа-антагониста: Ахура-Мазда и Ангра-Майнью, у народов — старейшие герои Урымаг и Хамыц, Ахсар и Ахсартас и др.

Думается, что изображения так называемых побратимов — двух скифов, пьющих из одного ритона, — могли быть изображениями близнецовых или парных божеств-героев. Они найдены в Куль-Обе и в Солохе (ДБК, табл. XXXII, 10; ОАК, 1913, с. 44, рис. 57), в Бердлинском кургане, на сахновской пластине они включены в многофигурную композицию пиршества, а на пластине из Карагодеуанах 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 Владымировка [174, табл. 2, с. 168—169], Широкое и Любимовка (антропологические определения выполнены С. И. Круц).

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 своими 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 (Нововасильевка, 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 Трехбратного 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 (Нововасильевка, курган 2 Христофоровской группы [485]). В кургане Двугорбая Могила изваяние лежало на древнем горизонте под крепидой у западной цоколи кургана, где обычно расположены проход к могилам. Рядом были совершены в неглубоких ямах погребения четырех людей, явно принесенных в жертву при совершении центрального погребения [482].

Аналогию находим в нартском эпосе: Сырдона ставят у ног погребенного Сослана, его врага, 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 переданными военными и магическими атрибутами, а также с гепитадами, свидетельствующие о героизации отдельных умерших, в которых воплощалась идея рождения и защиты.

Культ вождей, генетически и морфологически близкий системе тайных союзов, явился 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 вождей, выделенные С. А. Токаревым [324, с. 337—338]: а) сверхъестественная санкция его авторитета, опиравшегося на магическую силу или поддержку могущественного духа (ср. овладение фарном Колакасем);

б) почитание умерших вождей, превращающихся в опасных и сильных духов. Картини пышных похорон и номиник скифских царей свидетельствуют 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 обычаем захоронения шаманов в глухих, мало посещаемых местах у сибирских народов [42, 116, с. 82]). Вторая причина единности 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 гестиями», 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 «лиженорокон» (Herod., IV, 59).

Естественным результатом развития культа вождей в его «безусловной» форме была идея обожествления царей. Дискуссионным является вопрос об «общепранской основе» и «восточных влияниях» в скифских представлениях о божественности царской власти [272, с. 161—163; 309, с. 47, 237]. «Божественность», «богодатливый 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 заключенное выражение в учреждении официального культа царей в ахеменидскую 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. Но 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 усиливается во времена Атей* [94; 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 в различных стадиях развития, вне зависимости от рода их деятельности и географических условий, так как в основе его лежит одна идея — обеспечение материальными 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 Боспоре, где царь Перисад, скончавшийся в 338 г. до н. э., объявил себя богом (Strabo, VII, 4, 4). С ним же связана попытка установления единоличного правления, т. е. тиараческих порядков, что привело к междуусобной войне его наследников (Diad., XX, 22—24).

** Происхождение от богов само по себе сюда не может свидетельствовать об обожествлении царя. Все зависит от дистанции между богами и людьми. На божественное происхождение, в отличие от Иранфириса, не претендовал во-один персидский или ассирийский царь, они были лишь избранниками 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].

Культ плодородия имеет 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.

Автчные 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. Андриненко, обратившими особое внимание на древность традиции аграрного культа в Северном Причерноморье [368] и на особую роль обряда священной вспашки в скифском празднике [22, также 215].

Можно считать надежно установленной трактовку этого праздника как новогоднего [272, с. 110—113]. Этот праздник с его обычаем избрания временного «царя» целиком подходит под категорию обрядов умирающей и воскресающей природы [29, с. 4—19; 402, с. 221; 272, с. 110—113]. Его можно трактовать как новогодний, что свидетельствует о существовании в Скифии традиции сакрализации царей. Он знаменовал 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 существуют. В основе своей это праздник календарный, но с наступлением нового года, как наиболее сакральной точкой времени 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 проводились 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 обще斯基фский 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 Эксампей был одним из важных религиозных центров так называемой Архаической Скифии, что было связано как с его пограничным положением между скифами-пахарями и алазоцами, так и прохождением здесь важных торговых путей [361, с. 502—504]. Но был ли он обще斯基фским религиозным центром времен Геродота? Во всяком случае, Геродот, подробно рассказывая о котле, ни словом не 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 Геррос и простирались до Мсотийского озера и Танаиса (Herod., IV, 20). Здесь были и так называемые царские владения, однако вряд ли подлежит 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 Архаической 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 проводился перед перекочевкой, т. е. на зимниках, то следует признать, что местом его проведения скорее могли быть степные районы, куда скифы откочевывали на зиму.

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

ещаря» 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 благополучие существование скифского царства. Что же касается остальных действий, то их, судя по всему, исполнял «заместитель царя, 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 цицестуозный оттенок — он воспроизводил первый брак героя-праородителя и породившего его божества земли [215, с. 50—51]. Такое толкование следуют признать наиболее убедительным, так как оно подтверждается надежными индоевропейскими параллелями: это уже упоминавшееся оплодотворение земли семенем убитого Гайомарда и другие аналогии [194, с. 211]. Уснувший возле золота «царь» тем самым предопределял свою «долю», так как архаическому мышлению сон представлялся не только как эквивалент производительного акта, но и как прелюдия смерти, временная смерть [348, с. 83] *. Был ли это сон пахаря, потерявшего силы во время ритуальной вспашки земли [22, с. 20], или сон стражи, первого 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 (Виденщ., 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 сля!» означала «Не умриай!» [177, с. 148].

(Авест, Има или Хушенг в Шахнаме, греческий Триптолем и т. д.). Обряд священной пахоты, совершающейся «царем», был обязательным элементом новогодних 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 возле 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 прелюдии смерти прослеживается в среднеазиатских преданиях, связанных с праздничными культурами плодородия. В рассказе Страбона о происхождении персидского праздника «сакайя», который древняя традиция упорно связывает со скифами или саками [101], сообщается об избиении воинами Кира уснувших от опьянения саков (Strabo, XXXIII, 20—22). В средние века в Хорезме существовал праздник Минач-Ахиб («путь Мини»), суть которого состояла в оплакивании женского божества плодородия, выступающего в легенде царицей или эпатной женщивкой по имени Мина, которая погибла, опьянев и уснула на земле в холодную весеннюю ночь [56, с. 257]. В обоих случаях присутствует мотив цара и опьянения как причины сна и затем гибели, вернее, жертвоприношения.

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

«трона Джемшпа», на котором тот путешествовал подобно «второму солнцу», согласно преданию, положило начало празднованию Ноуруза [69, с. 117]. Има (Джемшид), выйдя в полдень и идя путем солнца, впервые взрвал землю золотым солнцем [221, с. 50]. В пидайской традиции некоторые параллели дают, 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 «семельную инвестицию», 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 празднества, оно совершалось до истечения года, скорее всего через полгода (ср. античные апфестерии, кронии и сатуриалы, персидские сакайи и Мехреган) [68, с. 97]. 15 октября, т. е. через полгода после весеннего праздника, совершалось жертвоприношение священного коня equus octofer 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 мердиканский ритон); г) захоронения верховых 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 (почтание земли, плуг в числе священных орудий), так и скотоводческие (способ выделения вадела «царя»).

Кроме сведений Геродота, источником для изучения скифского культа плодородия служат некоторые элементы погребального обряда и датные 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, связанные с почитанием важнейших объектов культа плодородия — воды, земли, растений и солнца. Это узоры в виде бегущей волны, вихревой розетки, треугольника или ромбической сетки с точками в каждой ячейке, цветы, розетки — драгоценные 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, заимствовали 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 пантическом скеле Аифстрия 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 кослепни 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 Могилы и Большой Близницы. Сакральный смысл «сцен из жизни скифов», помещенных на этих изделиях, предполагался не раз. В первой из них видят в основном жертвоприношение солнечному божеству Тагимасаду — родопачальнику царских скифов [270, с. 275; 219; 220, с. 132—133] или шире — жертвоприношение коня в день наступления солярного нового года [179, с. 68—75]. Сцена, помещенная в верхней фризе пекторали, вернее, ее центральная часть, трактуется как ритуальное действие, совершающее 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 копия очень вероятна **, так как значение копской 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 старицкого «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 ним 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]. Аналогично весеннее празднество в честь святого Юрия (Георгия) было и у других славянских народов [140, с. 63—64].

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

** Не кажется убедительным предположение Л. Страффа [314, с. 16] и Д. С. Раевского [272, с. 52] о том, что здесь воспроизведена переданная античными авторами легенда об инбридинге 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.

Сцена весеннего выгона скота на пастбище

* Св. Георгий (Егорий) считается покровителем лошадей.



Рис. 4. Пектораль из Большой Близинцы.

бщее можно видеть на пекторалах из Большой Близинцы, где изображены овцы и козы, резвящиеся между цветущими растениями (рис. 4). Первое доспине скота и кормление молодняка изображено, на наш взгляд, на верхнем фризе пекторали из Толстой Могилы, где поменяны последовательно кобылица, кормящая жеребенка, корова с теленком, 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 древневавилойских 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 знати (из них Чертомлык несомненно царское погребение) 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 почтогодного ритуала. Это было не просто повторение сакральных действий, совершенных при творении мира божеством или героем, по в то же время новое творе-

Рис. 5. Пектораль из Толстой Могилы.



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

Я не берусь утверждать, что три фриза амфоры, равно как и три фриза пекторалии, связанны 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 архантескими обрядами индоевропейских народов. К таким празднествам относились хеттские PURULLIA в латинские *parilia*, 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 головными праздниками, знаменовавшими появление нового небесного огня. Об этом свидетельствует, в частности, участие царя и царицы в хеттском ритуале; римские *parilia*, которые были по существу праздником пастухов, приурочивались к 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, переплетались различные мифы: космогонический, солярный, 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 связы- лось с Йимой и Гайомардом, то в эпизодах победы над чудовищем и священного брака фигурирует уже другой герой, Траатаона-Феридун. Ноуруз начинялся с победы героя Траатаона-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-солица) 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 PURULLIA, включавших инсценировку драконоборческого мифа, огненные ритуалы и т. д. [138, с. 109, сн. 107]. Миф о борьбе бога грозы использовался как этиологический 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 воплощался индоевропейский комплекс победоносного божества Индры-Верстрагны. Роль этого сюжета в царской идеологии возрастает с усилением государственности и централизованной власти [94].

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



Рис. 6. Танцующие менаады.

1, 2 — Гафимова Могила; 3 — Денисова Могила; 4 — Большая Близница; 5 — Дсев курган.

мя различными штампами. Атрибуты и облик менаад, по сравнению, например, с аналогичными персонажами из Большой Близницы (рис. 6, 4), свидетельствуют о ярком стремлении приблизить их к нормам скифского культа. У них нет тимпанов, своеобразна форма тирсов — в виде ветви с побегами, заканчивающимися чем-то вроде раскрытоого бутона. Не совсем обычным для менаад 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 калодрахие было распространенным архаическим ритуалом [326, с. 284]. Архаичность его подтверждается связью этого обычая со свадебным обрядом, например, у туркмен [326, с. 284], горных тад-

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

На изображениях 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 и 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 вспущено 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 элевсинских мистерий, ведь и украшения из Большой Близницы, строго говоря, отражают лишь дионаисийские элементы, которыми богат элевсинский цикл [412, в. 5, р. 254—257]. Геродот же упоминает Диониса среди скифских богов. Напротив, скифы, по его словам, осуждают греков-ольвийонитов за вакхическое исступление во время празднования Дионисий (Герод., IV, 79). Однако пример Скила указывает не только на враждебное отношение скифов (или их части) к дионаисийским мистериям, но и на проникновение этого культа в среду скифской анати (Герод., IV, 78—80).

* Совпадение с украшениями головных уборов из Большой Близницы, где погребены представительницы эллиптической синийской знати, былинные жрицами культа, близкого и числу элевсинских 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 карагаудеушихся пластики), а также олианковый примерно уровень развития скифского и синийско-местского 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 эллинскому 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 распространялся 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 дионаисийских мистерий, что подтверждается также анализом сцен «приобщения богине». Фрагмент статуэтки танцующей женщины в разевающемся плате («вакханка») был найден в числе прочих культовых терракотов 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 итифалических статуэтках [369, с. 207; 22, с. 30].

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

Символика брака и плодородия наиболее ярко представлена в изображениях на мерджанском ритоне и сакновской пластине, найденных на территории царства синдов 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 — панболее яркое явление в скифском искусстве. Долгое время велись споры о его происхождении, в сочетании в нем исконных, скифских и заимствованных — передневосточных 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 архангельских обществ, включая и скифское, была характерна такая форма общественного сознания, в которой вся природа, все космические и социальные силы выступают в звериных обличьях [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 пеизажно принимают форму «природного», т. е. противоположных человеку существ. В то же время, нерасчлененность 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 иллю-

менные 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, недалеко, однажды, от него отстоявшая. Зооморфные образы богов, как считает М. И. Артамонов, почтились гораздо больше. «Звериный пантеон скифской религии многое богаче антропоморфного» [31, с. 83].

Слово «пантеон» применено здесь, очевидно, условно. В скифской религии был один пантеон из семи высших богов, о котором упоминает Геродот, но в нем, судя по всему, не было места богам в обличье животных. Почтение животных, суеверно-магическое 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 стадию 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 охотничих общин основным источником жизни, то и зверь становится одним из звеньев цепи рож-

дения 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. Сохраниются лишь поздние, не типичные проявления тотемизма либо его пережитки: вера в оборотничество, почитание культурных героев с чертами тотемных предков и аврой — 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-полузмея, от которой рождаются родопачальники царского рода или несколько 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, олицетворяющего мирное 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 копыто коня [151, с. 26], что оять-таки не характер-

* Тотемистическая основа предполагается для общего названия средневизантийских скифов — «саказ»: «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 во-вообразованием [297, с. 7], следовательно, отражал идеологические представления именно эпохи ранних кочевников.

Наиболее сложной остается проблема «прочтения» 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 — иникарзации (войлоцепиями) 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 Ветерграгы в Авесте (Лшт, XIX). Художественное мышление индоиранцев было образным и символичным. Изучение памятников индоиранской письменности, прежде всего Ригведы и Авесты, показывает, что звериные образы выступают в них не только в качестве сравнений-эпитетов, но и примыкающими двойниками божеств или

явлений природы; орел — солнце, солнце-Индра, Индра-бык, туча — дождя 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 анофеоз 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 олицетворение военного могущества в победы [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 пектораль из Толстой Могилы, среди татуировок, покрывавших тело царя и один из Назырыкских курганов [182, с. 81].

Остается открытым вопрос, можно ли считать скифское искусство звериного стиля стабильной знаковой системой, выражением 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 мирным деревом, где крона 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 антропоморфизаций 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 зооморфизме 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 эллинизированного 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 взаимопроникновения двух идеологий, и расцвет северопричерноморской торентики, и изменения социально-политического строя варварского общества. Сближение 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 культов и обычаях 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, попадание художественных изделий типа келермесского зеркала свидетельствуют о рано начавшемся процессе взаимонироиновения 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.

Антрапоморфизация скифского искусства начинается в V в. до н. э. [94, с. 12; 144, с. 227], что совпадает также со значительными изменениями в искусстве звериного стиля [148, с. 83; 33, с. 28–29, 31]. Для этого периода характерно большое количество как бы «переходных» зоантрапоморфных изображений (фантастические существа типа сфинксов, горгоп, силенов, бородатых рогатых голов и т. д.), происходящих из эллинизовированных погребений скифов европейского Боспора и синдо-меотов.

Антрапоморфные образы скифских богов широко представлены в памятниках искусства лишь со второй половины IV в. до н. э., когда создается своеобразное греко-варварское «кайне», в котором греческая форма органически сочетается с синдо-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 в в массовом народном искусстве (ажурные пластинки типа александрийской или гюновской могли восходить к деревянной работе или апликации из кожи и войлока, столь характерном, 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 зверей. 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 Ирикубаша, хотя в нео уже проявили передне- и малоазиат-

* 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 знакомы греческой культуре, следовательно, могли знать и самые популярные сказания о греческих героях.

** М. И. Макспимова [210; 211] датировала зеркало 70–80-ми годами VI в. до н. э. В настоящее время Л. В. Конопкина датирует зеркало и ритон последней четвертью VII в. до н. э. К концу VII в. до н. э. относит конский убор из кургана № 1 Л. К. Галашина.



Рис. 7. Зеркало из Келермесского кургана.

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

Изображения на зеркале представляют систему магического характера, цепь 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]. Несомненна связь этого образа с искусством и религией Персидской Азии, его отождествляют с Кибелой и Артемидой [455]. Наптеры были его наиболее древними атрибутами.

М. И. Максимова верно указала источники 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 образом, так и композициям скифских памятников. Имеется в виду серия изображений на луристанских бронзах, и прежде всего на дисковидных и ажурных голонках крупных воинственных булавок, 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 вписаным в него

крестом. Вс в многих традициях зеркало чайна, шаманский бубен обозначали как вселенную [133, с. 116, 168 и сл. 334, с. 40—41]. Такую же символику имело и членение круглой поверхности паверший ручек зеркал североевропейского типа из скифских погребений VI в. до н. э. на Северном Кавказе [7: рис. 14,4]. Их боковые ручки в виде двух столбиков, украшенных сверх дискаами, разделены на восемь секторов. Можно указать ряд персидско-иранских и итальянских аналогий начала I тыс. н. э. с радиальным членением поля и обрамления и помещением деталей из позиции в треугольных секторах вокруг центральной солярной эмблемы: розетки-звезды, круга, антропоморфного

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





Рис. 9. Ратон № 1 из Келермесского кургана.

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

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

Поверхность луристанских головок крупных вогнутых булавок разделена обычно на секторы: диск, 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 печени из Эtrурии (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. Красное Знамя в Ставрополье было обнаружено еще одно рациескифское изобра-

жение женского божества — на обойме от дышила 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 находки графическая реконструкция изображения вызывает сомнение. Изображение плохо сохранилось, но за правым плечом богини отчетливо видна изогнутая липия, скорее всего это изображение узкого крыла, поднятого вверх. Второй край отходит от края тиары (вряд ли это «рогатая тиара»). Если наше предположение верно *, то это изображение свидетельствует о наиболее раннем сложении иконографии скифского крылатого божества на основе переднеазиатского прототипа.

Келермесское зеркало 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 изменившимися в

* Ср., например, изображение Иштар с дуниями выступами-лучами за спиной, напоминающими крылья, на рельефе из Эшнунны [398, fig. 98].

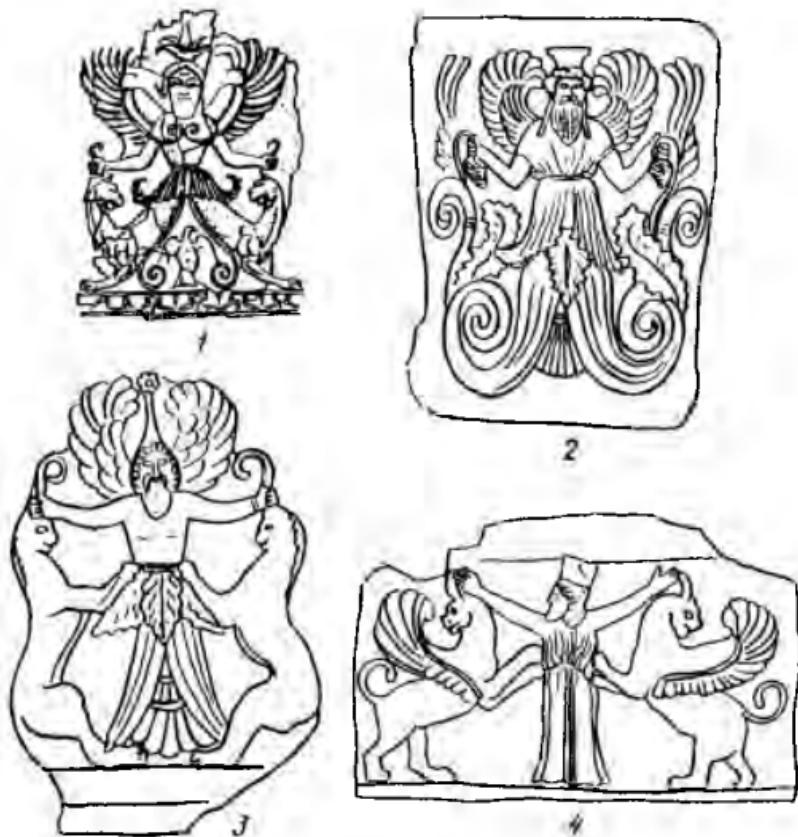


Рис. 10. Изображения полуантропоморфных божеств.

1 — Олини, V—IV вв. до н. э. (по Д. Гоблисону); 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 позиций 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 скитов в VII в. до н. э.

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

покровителем царского рода, аналогично Иитари у хеттов [135, с. 363] и японской Анахито — 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 унаشتых 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, несомненно, близко изображенному на зеркале (обычно их отождествляют), но его иконография заслуживает специального рассмотрения. Во-первых, на ногах божества небольшие крыльшки, 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 Владычицы зверей — андрогинного божества, судя по изображению на базе колонны IV в. до н. э., из Афины (рис. 10, 4). Известны (рис. 10, 2, 3) и полурастительные изображения подобного божества, по кри-

латого: держащего двух рогатых львов или побеги аканфа, вырастающие из его тела [440, Тaf. XIX]. На пластинах из Олинфа [458, р. 31, fig. 6] бородатое божество ниже цояса оканчивается двумя протомами львиных грифопов, которых оно держит за рога, и растительными побегами (рис. 10, 1).

Наиболее близкими аналогиями келермесскому изображению являются композиции на луристанских дисках — герой, чаша 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 бородатое 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 стилизованной, композиция на небольшой золотой пластине — украшении деревянного сосуда (?) из разграбленного погребения кургана Шахан, или Семикоппий, близ ст. 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 Кносса [411, р. 24, fig. 28].



Рис. 11. Головка воронякой булавки. Луристан.

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

Архаистический тип Владычицы звезд представлена в ажурных пластинах и бронзовых навершиях из Александровского кургана, датируемого концом IV в. до н. э.* Особенно интересны

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

запанного мирового дерева с тремя отростками и сидящими на них птицами с колокольчиками в клювах; навершие с втулкой в виде бубенца, украшенного фигурной волнивающей птицей; бронзовые подвески в виде кружков и луний; железное полымя, обтянутое золотом; два крючка: золотой и серебряный, один копец которого в виде головы фантастического змияного с птичьим клювом, а другой — в виде оленя; согнутый же

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



Рис. 12. Владычица зверей.
1, 2 — Александрийский журан.

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

Крылья служили признаком архаистического образа малоазийской и греческой Владычицы зверей, уже исчез-

лезный гвоздь, обтянутый серебром; серебряная лягушка ручка (ДГС, I, табл. I, 1, 2; ЗРАО, VII, 1895).

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

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

Изображения божества между двумя протомами оленей известны также на Кавказе. Из собрания И. 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. СXXXIV, 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

предполагать генетическую связь иконографии образа божества между симметрично расположеными протомами животных в искусстве Скифии и Кавказа с памятниками типа луристанских бронз*. Среди последних, насколько нам известно, нет композиций с одеяниями, 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, р. 46, fig. 55, 358]. А семантическое тождество коней и одеяний в композициях, восходящих к схеме «животное у мирового дерева», доказывается достаточно убедительно [138, с. 113—114; 181, с. 104—106, 113].

Изображение богини на бронзовых навершиях из Александровского кургана повторяет ту же схему, но оно значительно более стилизовано (рис. 12, 1). Иногда эту фигуру называют змееподобной, полагая, что в руках она склоняет концы амесвидных 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 конями на сарматских изделиях [296, рис. 32, 34]. Руки богини упираются в бока аналогично некоторым мужским каменным вазаляниям [243, с. 167], а также кавказским бронзовым вотивным фигурам эпохи поздней бронзы — равногого железа [МАК, VIII, с. 64, рис. 60; 230, с. 285, рис. 4, 1—3; 172, с. 31—40].

Таким образом, набор культовых предметов из Александровского кургана составляет тесно взаимосвязанный комплекс, характерный для индоиран-

ских религий: пебестые спетила, мирное дерево с птицами, а также его семантический эквивалент — богиня с оленями или другими животными. Божество с оленями можно считать воплощением Артимпасы [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 [96а, с. 83] менее убедительно, так как Владычица зверей — воплощение иного (живородящего) аспекта плодородия, хотя происходит она от тех же Великих Богинь, обвязанных своим могуществом связями 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.: Мастюгинском 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 трон, на котором сидит богиня, напоминает изображения Кибелы эллинистического-римского периода. Однако в античной иконографии львы возле трона Кибелы всегда изобража-

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

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



Рис. 13. Эфесский идол. Монета Адриана.

лись в фас, изредка богиня сидит на одном льве [476, S. 174—175]. На Боспоре кульп 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; 201, с. 13]. Аналогичная картина наблюдалась в Ольвии [288, с. 35—40]. Главными атрибутами богини были тимпан и чаща, 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—31]. Редкие изображения с двумя львами позднескифийского времени из Керчи имеют мало общего с интересующей нас схемой [165, табл. II, 2; 304, табл. 64].

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

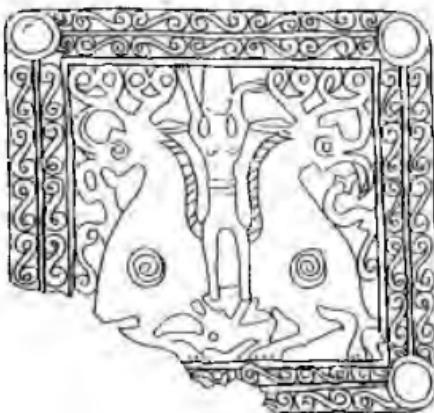


Рис. 14. Кавказская поясная пряжка.

fig. 7, 1—7; 352, с. 170 и сл.; 175, с. 41, рис. 4] и Ирана [380, р. 202, fig. 41]. В критомикенском искусстве в позе оранты изображалась Владычица зверей [444, р. 308, fig. 89] или богиня, поднимающаяся из земли [411, р. 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, р. 16, 18]. В широком смысле это молитва, обращенная к небу, символ возрождения [348, с. 121]. Среди скифских памятников наиболее близко античным образом 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 оттенок — главное внимание уделено непропорционально большим кистям рук, которые напоминают полураскрытые бутоны,



Рис. 15. Владычница зверей.
1 — Луристан; 2 — Закавказье, VIII—VII вв. до н. э.

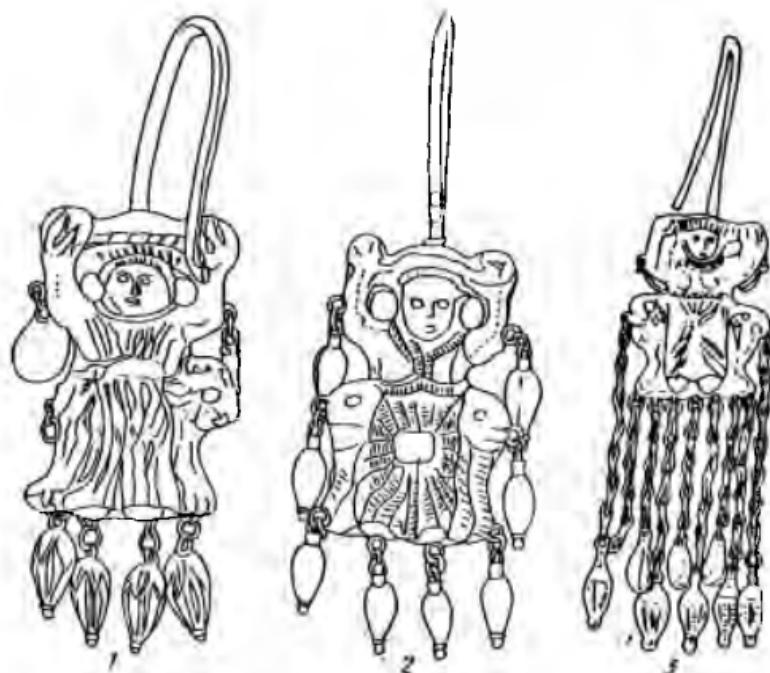


Рис. 16. Владычница зверей в позе оранты.
1 — Любимовка; 2 — Толстая Могила; 3 — Маstryутинский курган.



Рис. 17. Луристанское вазерштие.

сам же калаф никогда вообще исчезает (мастюгинские серьги). Наиболее интересными аналогиями являются упомянутые кавказские прижки с изображением оранты между двумя протомами оленей с сопричными знаками на боках (см. рис. 4) или поаады быка [МАК, VIII, табл. CXXXIV, 2]. Близкие образы известных среди памятников типа луристанских бронз. Это изображения орант двух типов: обнаженные мужские и женские фигурки [419, р. 53, fig. 65; р. 377, fig. 494—495] и крылатые рогатые женские божества, нечающие павершия типа «тотемического дрена» (рис. 17) с ветвями в виде звериных голов на длинных шеях [419, р. 46, fig. 54]. Последние можно считать моделью мирового дерева, которое в индоевропейской мифологии часто отождествляется с женской или андрогинным существом и по сторонам которого расположены животные. В скифском пантеоне образ богини-оранты, сидящей на львах, более всего мог соответствовать небесной Афродите-Аргимпасе, покровительнице животного и человеческого плодородия, божеству, имевшему в своем облике явные переднеосточные черты.

В целом иконография рассмотренного образа достаточно выразительно отражает пегреческие традиции, связанные с памятниками кавказского круга и с луристанскими бронзами. К таким особенностям относятся ператичность стиля, строгая фронтальность и симметричность композиции, поза оранты в сочетании с чертами Владычицы зверей и богини растительного мира («проросшие» кисти рук) — олицетворения мирового дерева. Этот образ можно объединить в одну группу с александрионольскими пластиками и павершинами, 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 иранскому ис-

кусству свидетельствуют более поздние среднеазиатские изображения божеств: хорезмийской Нации-Анахиты, стоящей или сидящей на льве, с символами солнца или луны в воздетых руках [117, с. 79, рис. 41], а также согдийских богов на зооморфных тронах [362].

Нератичность стиля 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 саргов. Кроме эллинизированного облика божества (особенно любимовская серыга) 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 «полудева-полузмея» Ехидна, «рожденная землей дева» со змениным 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 спрашивают, 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 образа этой группы происходят из скифских могильников. Это золотые бляшки из Куль-Обы и конский налобник из Цымбаловой Могилы *. Менее выразительные изображения известны из станицы Усть-Лабинской на Кубани (ОАК за 1909—1910 гг., с. 214, рис. 245), из херсонесского склепа № 1012 [267, с. 102, рис. 2], а также из Большой Близницы (ОАК за 1866 г., табл. I, 371) (рис. 20, I, 2).

На кульбаках пластинах запечатлен наиболее «скифский» облик этого образа, воспринимающегося в данном случае, благодаря обилию деталей и их выразительности, как определенный персонаж. Это яркий образец перенесения греческих и скифских представлений. Греческий мастер придал змееногому божеству несвойственные ему маленькие птички крыльышки и птичий хвост, сблизив тем самым с спреноидом. 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 львяно-головых грифонов имеют близкое аналогии в иранском языке: злодей Ажи-Дахака, убийца Джемшида, имел на плечах драконьи головы [345, с. 57; 270, с. 273—274]. В изобразительном искусстве последия деталь параделла лишь в луристанских павершиях (см. рис. 17) [418, р. 46, fig. 54; 207, рис. 275].

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

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



Рис. 18. Конский налобник из Цымбаловой Могилы.



Рис. 19. Змесногая богиня. Куль-Оба.

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

Скифская змееногая богиня — хтоническая разновидность Владычицы зверей типа Реи, Кибелы и т. д., наилучше 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 пластиинке из кургана Семиколенный.

Ближе к античным образцам иконография изображений, в которых наилучше выражены растительные черты и орнаментальность (рис. 21; 22). Они также хтонические существа, олицетворение порождающей силы земли, отсюда их тесная связь с погребальными культурами (три изображения служили украшением саркофагов), а также черты сирены — демона смерти, прианные им в ряде случаев (изображения из Гаймановой Могилы 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 мужским или андрогинным элементом.

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

*** Н. В. Пятышева [266] реконструировала одно из изображений на терракотовой пластиинке как змееногое божество с бычьей

вии с полуантропоморфным-полурастительным существом (рис. 22, 3) на блиниках из раскопок 1891 г.*, крылатые львинные 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 кульбоских образцов — оно может свидетельствовать о принадлежности этих персонажей мифологии местного, тавро-скифского населения.

В образах скифских «змесногих» 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 печатях 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, пл. XIX, 18], в особенности сиро-хеттские изображения первой царевны 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 архаической форме [138, с. 120]. Но этой же схеме построены и изображения



Рис. 20. Змесногая богиня.
1 — Большая Близница; 2 — непрономы.
Херсонеса.

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

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

головой. Одноко убедительные аналогии [308] подтверждают отождество этого образа и разряду сирен.

* Эта иконографическая схема становится преобладающей в изображениях змесногих существ 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 могильниках Северного Кавказа [346, с. 39], в культурном отношении тесно связанного со Скифияй.



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 грифами 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 змениной 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. Ноги женщины с разведенными в стороны и поднятыми кверху руками и погами — так называемая цоза деторождения, что засвидетельствовано неолитическими изображениями Чатал-Гуюка в Нередись 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 близкие по схеме луристанские изображения типа «стомического дерева», 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 «змеинотих» 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 змея 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 эдической мифологии, а также у народов Сибири [225, с. 42]. Хозяйкой родового или шаманского дерева у зенцов 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 ми-рового дерева, рождающего все сущее известен и в иранской мифологии — это «дерево всех семян» в Авесте. Сохранился и вариант иранского предания о про-исхождении первой человеческой пары из растений [392, р. 36].

Отсюда, очевидно, тесная связь изо-браний полурастительных-полузо-морфных существ с погребальным куль-том — как изображение духов-храните-лей, связанных с миром предков, обе-спечивающих непрерывный цикл жизни, возрождение. Это, таким образом, амби-валентные существа: с одной стороны, демоны смерти, с другой — гении плодо-родия. Синкетизм греческих и скиф-ских представлений при создании этих образов был, по-видимому, естествен-ным. В греческой народной религии также известны женские полузмениные существа — добрые гении виноградни-ков [328, с. 236].

В полиморфных скифских изображе-ниях «змеедев» можно видеть в отраже-нии экстатических моментов религии. Черты дерева-духа или шире — духа «свергающего» дерева хорошо согла-суются с присутствием в композицион-ной структуре изображений «змеедев» такого элемента, как человеческая голо-ва. Это маска или голова сатирообразно-го существа в руке змеедевы из Куль-Обы, а также бляшки в виде двух анало-гичных голов в херсонесском склепе № 1012, найденные вместе с изображе-ниями змеедевы. Отрубленная голова являлась элементом женского оргиасти-ческого культа Восточного Средизем-номорья античного времени [26, с. 17; 132, с. 120—121]. Голова в архаических представлениях была одним из симво-лов рождения, главным средоточием жизни. Мотив убийства и последующе-го воскрешения бога прослеживается почти во всех разновидностях культа Великой Богини, причем в культе Вла-

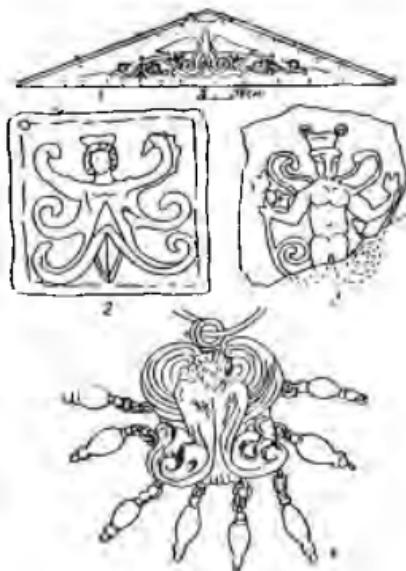


Рис. 22. Полуантропоморфные божества.

1 — Гаманский саркофаг 1868 г.; 2 — стела Елизетинская; 3 — некрополь Херсонеса; 4 — с. Вторы.

дичицы зверей бог изогивает от хищного животного *.

Мужское божество выступает здесь как олицетворение активной производи-тельной силы природы, которая воспри-нималась как гибнущая. В дионисий-ских мифах одним из центральных мо-ментов является растерзание Диониса титанами (или титанессами), причем существенная роль в его убийстве и вос-крешении принадлежала его жене-сестре [350, с. 105—106; 412, р. 172]. Сам Дионис — ученик Сидена и один из Си-дев [412, р. 248]. Фригийский Силен (или Сатир) Марсий — друг или жрец

* Л. Я. Штернберг выдвинул интересное предположение — убийство молодого бога ли-ким 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 осколившим его [350, с. 54—55, 69]. Мотив богажертв, висящего на мировом дереве, является одним из составных элементов образа мирового дерева [138, с. 75—78; 334, с. 54, 77]. В данном случае анималевтом мирового дерева выступает женское божество.

Есть основания полагать, что пародом женского змеиного божества было мужское божество со звериными чертами, олицетворявшее производительные силы природы и сходное поэтому с низшими эллинскими божествами типа силенов и сатиров. Образ человека-аверя относился, наряду с образом змеедевы, к разряду второстепенных персонажей скифской религиозной системы — к «демонам» природы. Широкое распространение изображений сатироподобных существ, в том числе на боспорских монетах, в IV в. до н. э. и своеобразие их иконографии позволяли Д. Б. Шелову высказать 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 аллизированых скифских и сицио-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, 2] *. В числе украшений головного убора в этом кургане и в кургане 17, 1876 были золотые бляшки в виде голов обезьяны [295, рис. 24, 6; 38, 4], которые могли восприниматься как изображения молодых силенов. Во втором Семибратнем кургане, откуда происходит фиала с

изображением голов сатиров [ОАИ за 1876 г., табл. III, IV, 9], были найдены золотые пластинки в виде сатироподобных 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 пантиакейских монетах в 30—40-е годы до н. э. [358, с. 64], не оставляет сомнений в принадлежности к этому древнему пласту верований.

Сидящая богиня и предстоящий герой. Наиболее простой вариант этой иконографической схемы представлеи на бляшках, найденных в погребениях степной Скифии: Куль-Обе, Чертомлыке, Верхнем Рогачике, Первом Мордвиновском, Мелитопольском курганах, кургане № 4 в уроч. Носаки, боковом погребении 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, пьющий из ритона (рис. 23, 1, 2). Бляшки выполнены одним или несколькими очень близкими штампами различной степени сработанности. Они ни разу не найдены *in situ*, по наиболее вероятна 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.

пых уборов, что подтверждается, в частности, находкой в IV камере Чертомлыка, где четырехугольные бляшки с аналогочными, 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 надгробиях и росписях склепов стоящих и сидящих женщин с зеркалом в руке [356, рис. 81; 431, Тaf. 14]. На рельефе из Вилла Альбани V в. до н. э. (рис. 24, 1) в подобной позе изображена Афродита, сидящая подле алтари с зеркалом в руке. Под ее креслом сидит заяц — животное, тесно связанное с эротической символикой [457, р. 131]. В росписи из итальянской вазы [350, с. 44] изображены Афродита, сидящая с зеркалом в руке, и Адонис, подносящий ей вайца (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, тaf. 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, несмотря на то что 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-



Рис. 23. Приобщение к божеству.

1 — Куль-Оба; 2 — Первый Мордвиновский нургун; 3 — Чертомлык.

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

* Ср. с двумя атрибутами богини на сакновской пластине.



Рис. 24. Афродита с зеркалом.

1 — рельеф из Вилла Албана (по С. Решаку); 2 — роспись на итальянской вазе (по Дж. Фрезору).

табл. 31, 2]. Сходство подчеркивают и соединенные руки, которые, правда, склонены 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 северопричерноморской торевтике IV в. до н. э., известны изображения Коры с факелом у плеча: чисто греческие по стилю бляшки из Большой Близницы [ОАК за 1865, атлас, табл. II, 8] и греческие же, но значительно более стилизованные изображения из Елизаветовского кургана, где голова Коры изображена строго в фас [283, табл. IX, 1; 242, с. 66, рис. 13]. Факел был атрибутом Коры. Персефоны — божества подземного мира, а также других хтонических божеств.

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



2

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

Сидящая богиня и предстоящий скиф с ритоном включены также в многофигурную композицию на пластиине от головного убора из сахновского кургана (рис. 25). Эта сцена, однако, отличается рядом деталей: у женщины в руках зеркало и сосуд, мужчина коленопреклоненый, с бородой, в подпоясании кафтане, на боку — горит с луком, в руках ритон и посох (скипетр?). Справа от центральной сцены — музыкант, «виночерпий», а слева — слуга с овощами, два скифа, пьющие из одного ритона («побратья») и два скифа с жертвенным барабаном, т. е. в целом это — сцена пиршества-жертвоприношения, сопровождающего действие центральных персонажей. Не случайно сюда включена и популярная группа «побратьев» — она облегчала узнавание смысла изображения, в котором большинство фигур, обычны, 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. 131), которые в значительной степени рассеиваются при обращении к отчету о раскопках [АЛЮР, 1901, с. 209—215] и детальным 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 помешенной на металлическом сосуде. Пока же она остается уникальной для Скифии IV в. до н. э. В целом она ближе памятникам переднеазиатского искусства, например, сцене приношества царя Астиавата на порталах дворца в Кара-Тепе (около 700 г. до н. э.), выполненной в арамейско-финикийском стиле [398, р. 125].

Перейдем к анализу содержания изображений. Подобные сцены релагионного 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), «священная беседа», «причастие», «священный брак». Идеи и образы, связанные

с этими сценами, присутствовали 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 Кипеллы и Аттиса, Афродиты и Адониса и т. д., т. е. богиня и ее молодой возлюбленный (плюща сын-супруг), умирающий и воскресающий герой. Священный брак имел мистический оттенок, а его идеи смыкались с хтоническими культурами. Отсюда возможность использовать символику этих обрядов в погребальных культурах и в обрядах инвестиции.

В науке уже давно утверждалось мнение, что упомянутые композиции скифского и синдо-меотского искусства имели иульово-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 проповеди богине царя или просто миста, или адорации, аналогичный взаимному мистическому приобщению при клятвенно-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 сцены на мерджанском ритоне [282, с. 7]. Причем главным аргументом в пользу такого толкования в конечном счете послужило сходство мерджанского всадника и всадника на карагодеуашском ритоне в сцене инвеституры [282, с. 138]. Появление этих сцен в греко-скифском искусстве он связывал с переднеазиатским, в частности с позднехеттским искусством, приводя в качестве аналогии рельеф из Мараша или Малатии с изображением жреца или миста, пьющего перед сидящей богиней [282, с. 7]. Термин «приобщение», как наиболее нейтральный, получил признание (в дальнейшем им будем пользоваться и мы). М. И. Аргаманов определяет эти сцены как «приобщение к божеству через вкушение жертвенной пищи» [31, с. 62], Б. Н. Граков — как «обряд приобщения к власти и покровительству богини» [96а, с. 83]. Таким образом, версия об инвеституре 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 путей (см. ниже).

Самого пристального внимания заслуживает точка зрения исследователей, которые главным содержанием сцен «приобщения» считали аскатологическое [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 женского 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 [DS, IV, р. 1424–1425; 413, р. 93; 201, с. 97 и сл.]. Это, например, волшебное зеркало Александра Македонского в иранской традиции [392, в. 2, р. 131–133] или зеркало нартской Сатаны, 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 смотрения в зеркало — младенец Загрей был растерзан титанами, когда смотрел в зеркало [206, с. 147, 172].

О гаданиях с зеркалом в святилище Деметры в Патрах сообщает Павсаний (VII, 21, 12). В хеттской мифологии известен образ «первоначальных богинь Подающего царства» (аналогичных греческим наркам). Одна из них держит ветретено, другие — «наполненные зеркалами» (оченницы, миски, наполненные водой, в которых все отражается) [106, с. 169–170].

Оба упомянутых названия зеркал 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 иногда в мужских сакских погребениях [17, с. 22—23, 41]**.

Таким образом, зеркало в руках богини на скифских изображениях было, скорее всего, ее постоянным атрибутом, выражением ее функций. 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, пл. 127; 421, пл. 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 пайденский в Керчи рельеф первых веков нашей эры с изображением сидящего хтонического божества с зеркалом в одной руке и амевей у трона. По сторонам — Гермес и женская фигура, очевидно Гекаты [363, с. 16—17, рис. 6]***.

* Известны также редкие находки зеркал в погребениях девочек (курган 4, погребение 8 из группы Первого Мордвиновского кургана, погребение 5 кургана Вишневая Могила) и мужчин: в Николаевском магнитнике на Днестре [229, с. 135], в кургане 6 у г. Жданова [353, с. 177].

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

*** По определению В. В. Шкорпила, это Сабазий. Но на вечетном рельефе не видно ни бороды, ни фригийского колпака. Композиция полностью соответствует позднеаллинистическим рельефам с изображением Кабелы, Гермеса и Гекаты [161, рис. 10—12].

Следует, однако, отметить, что в интересующее вас 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 зеркалами как магические чаши зеркала в хеттском мифе»). Образ чаши-мира встречается в Ригведе — это Дхиншана, богиня плодородия и в то же время чаша для возлияний [340, с. 74]. В персидских текстах упоминается чаша в числе магических предметов, созданных Пимой, и обладавшая той же силой, что и зеркало Александра [392, vol. 3, р. 129—133]. Чаша была в числе атрибутов, полученных первым царем Скифом от Геракла (Herod., IV, 10). Геродот называет этот сосуд фүэлт, т. е. это какой-то открытый шарообразный сосуд без ручек, по его указанию на обычай скифов носить эти чаши на поясе не подтверждается археологически. Возможно, Геродот имел в виду обычай определенной части общества, например, священнослужителей, носящих на поясе сосуды — атрибуты культа. На поясе могли также носить ритон, во всяком случае, находки вогнутых ритонов — 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 с округлой формой со слегка отогнутым горлом восходят к местным формам предскифского времени [149, с. 13—15]. В ранескифский период они богато орнаментированы, причем их орнаментика состоит из символов солнца, земли, растительности, женского начала [22, с. 14—18]. Нет единого мнения по вопросу о том, считать ли скифские округ-

лые сосуды атрибутом женского 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 окружным сосудом в руке [ДБК, табл. XXXII, 2; 282, табл. II, 6, 7], а также скифа, подносящего сосуд богине (пластина из Карагодеушха, бляшка из IV камеры Чертомлыка). 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 амударийского клада). Известны и женские изображения с ритонами, хотя преимущественно «мужское» назначение ритонов несомненно, также как несомнена и связь сосудов окружных форм с женским началом в культе. Роль священного сосуда связана с культом священного папитка, а уже через него — с широким кругом представлений.

Ритоны. Независимо от того, считаются ли скифские ритоны заимствованием 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 (кельмерсский ритон, изображения на скифских каменных изваяниях). Ритуальное назначение имел огромный карагодеушский 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 фигуруок. Это мужские итифаллические статуэтки с ритоном возле рта, вторая рука согнута в локте и поднята кверху (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 сопокупления 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 Коры, где у Диониса в руке рог, а у Коры — 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 «смотрение в зеркало» и вкушение 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 кульбоских и на сакновской пластине). Было бы преждевременным отбрасывать ее «эстетический» смысл на том основании, что в древних представлениях противостояло зеркало (как вместилище душ) 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», «питка бессмертия» перед троном божества хорошо представлен в вороастизме [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 ученики брахмана. Формула «пей воду» означала «не умрай!» [177, с. 147—148].

Представление о священной трапезе как гаранции бессмертия в высшей степени характерно и для античной религии. Сцены священной трапезы особенно часты на надгробиях эллинистического-римского времени, когда распространяются мистические учения. Торжественное приобщение к божеству, заключавшееся в питье ячменной браги из священной чаши — один из основных обрядов славянских 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 питанию бессмертия, с этой целью помечали в могилы сосуды с водой [306, с. 71—74].

На наш взгляд, в изображениях сцен «приобщения» типа кульбских отчетлинее 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 брачный 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. Орические 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 сценам 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 Табиту [367, с. 167; 272, с. 95—109], либо Аргимпасу [282, с. 16; 31, с. 65], в изображениях богини с

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

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



Рис. 27. Пластина из Карагодеуашха.

пассе. 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 Гестии, 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 песчаных вод и плодородия. Она — священный источник, в котором возрождаются все живые существа. Перед ней в загробном мире душа умершего представлена в виде молодого человека [278, с. 29]. Умершие женщины изображались на осуариях в образе Ардвисуры Анахиты [278, с. 82].

В скифских сценах «приобщения» мужской персонаж явно подчиненная фигура (в некоторых случаях это подчеркивается разномасштабностью изображений). 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 парерп богини, который по мифологическим канонам должен иметь черты солнечного божества, олицетворяющего обновление в природе. Это мог быть Колаксай или аналогичный ему персонаж [272].

В сакском мире излюбленным образом для представления умерших предков был Сиявш -- популярное дозороастрийское божество солнца и подземного мира, который почитался как основатель хорезмийской династии и культа которого имел ярко выраженный мистический характер [326, с. 203–205; 115, с. 34–44]. На бляшках типа кульбоских 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 сакновской пластине при тех же атрибутах богини лук и, возможно, жезл в руках мужчины как символы власти придают изображению более прокламационный характер.

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

Пластинка служила украшением остроконечного головного убора, аналогичного тому, который украшает голову женщины — центрального персонажа композиции нижнего яруса пластинки. 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 повозке, запряженной парой лошадей. Голова непокрыта, прическа в виде смычных локонов, как и у верхней фигуры.

Главное значение, несомненно, имела композиция нижнего яруса (рис. 28). Все персонажи ее представлены в «скифских» костюмах. В центре 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 Карагодеулаш (по А. И. 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 и панорому 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 формам 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 «рукава» — 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 сакновской пластине.

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

протягивает женщины, левая поднятая рука сливаются 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, по нее 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, видные по грудь. Обе они безбородые и в башлыках. Вряд ли правая фигура — женщина в капюшоне, персональщик в макиадку [212, с. 132]. Такая одежда не известна по изображениям, скорее всего, это тот же башлык со спускающимися 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 определить 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 поизах возле чаши с огнем или фимиатерии, в нижнем — чередующиеся женские маски и букрании, что напоминает роспись Казацкого склепа — фриз с чередующимися розетками и букрациями [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 истериала. Культовый характер сцены, изображенных на пластине, не вызывает сомнений*. Фигура «верхнего

яруса» имеет некоторое иконографическое сходство с греческой Тише [282, с. 14—15; 460, р. 105; 144, с. 237; 212, с. 131]. Фигура второго яруса напоминает архангельские 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 [160, 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 эзотеричности композиции в целом вряд ли обосновано [144, с. 237]. Как общая композиция изображения, так и ее составляющие элементы находят объяснение в рамках индоевропейских (и яно-иранских) 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, паряду с тремя космическими зонами, также триаду жизни — 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. Манцевич [212, с. 132], которая, однако, указывала на связь всех сюжетов с заупокойным культом.

Согласно Ростовцеву, здесь представлена сцена адорации, или вручения божией власти молодому анатому скифу с ритоном в руко [282, с. 14—15; 460, р. 104—105], и рядом — жрец-евнух со священным напитком в шаровидном сосуде. Мнение Ростовцева было в целом принято остальными исследователями, обращавшимися главное внимание на определение божества: «верхопанна синдо-меотская богиня» [144, с. 240], «царица скифов Табити» [31, с. 64], «Афродита Урания или Анататура» [58, № 4, с. 29].

Фигуры богини и сидящего слева от нее молодого скифа с ритоном и горитом полностью соответствуют уже упомянутымся композициям «приобщения богине» (чертомлыцкая бляшка), отличие заключается в том, что здесь мужчины двое, причем второй также с сосудом, но шаровидным, и, возможно, с ритоном. На наш взгляд, на карагодеуашской пластине оба мужских персонажа должны рассматриваться как равноправные партнёры богини, т. е. равные по рангу и принадлежащие к миру богов или героев*. Для иноевропейских религий особенно характерны троицы божеств: Великой богини и двух богов-близнецов. Это индийские Ашвины, греческие Диоскуры и т. д. Колесница Ашвилов 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 сакай, происхождение которого связывают со скифо-сакским миром, были представлены брак Анахиты с богами плодородия Хорватом и Амэретом (божества, аналогичные Ашвилам и Диоскурам) и смерть царя [279, с. 275—283]. В силу дуалистичности близнецы связаны как с жизнью и плодородием,

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

так и со смертью. Несомненно также отношение богов-близнецов к царскому культу (см. Культ героев). Не исключено, что это то же удвоение божеств, как и на карагодеуашском ритоне, а также на «дакийских иконах», где они отражают символику дуализма, свойственную мистериальным культурам [448, р. 68] и, по существу, могут быть соптнесены 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]. Отзнаки этого же сюжета можно видеть в изображениях на серебряной чаше согдийского производства, связанных со свадебными обрядами [340, 311]. Среди этих сцен есть копии эллинистических образцов, а также местные композиции [471, р. 307—320, fig. 13—16, 20—23]. Особый интерес представляют сцены, где женская фигура представлена в окружении двух обнаженных мужских (рис. 29), причем один из них, держащий в руке посох Диоскура, касается рукой головы женихи [340, табл. 17].

Двум фигурам на заднем плане можно дать следующие толкования. Если принять трактовку сцены как свадебного мира богов, то можно вспомнить иранский обычай X в., упоминаемый Макдиси [152, с. 130]. При заключении брака играют важную роль два старика из семьи 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



Рис. 29. Богиня и Диоскуры. Сарматская чаша.

стороны 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 — неприменимый атрибут сцен вознесения в индоевропейской мифологии — с Гелиосом в качестве возничего*. В верхнем ярусе изображена женская фигура, отдаленно напоминающая греческую Тюхе. Если принять это отождествление (а оно не бесспорно), то и оно не противоречит версии о вознесении, так как образ Тюхе-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 плитах из Подулавья, так называемых дакийских иконках, связанных с мистериальными культурами [282, табл. II—VII; 448, табл. 1]. Они чаще всего трех- или четырехъярусные, но главное, это совпадение иконографических схем и элементов композиции. В нижнем ярусе представлена сцена мистической трапе-

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

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

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

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

о бракосочетании солнечной богини и богов-близнецовых, 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, трехлевиность по вертикали, сцена бракосочетания, повозка с воспоминами, изображение ов, масок и букраинев.

Отдельные элементы композиции пластины имеют аналогии среди скифских и фракийских памятников этого времени: в сюжете росписи Казанлынского склепа с изображением апофеоза умершего фракийского дипаста III в. до н. э. [212; 77; 216], а также в изображении героязированной умершей в повозке из Трехбратного 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 — призраки, 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 жизни, жертвенный столп, конь, «царь».

Исследователи справедливо отмечают своеобразие этой сцены — местную одежду и атрибуты божеств — в видах в них верховную сипдо-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. Свилцовая пластина из Матровицье.

из обоих 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 токаревки [144, с. 241; 145, с. 59]. Однако вряд ли стоит преувеличивать роль древненесточного искусства в создании иконографии мерджанской богини. Можно отметить большую близость этого изображения типам сидящих богинь, пантеона среди терракотов V в. до н. э. Особенno 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 Агоракрита, широко воспроизведенная по всему античному миру [462, S. 1—26].

Что касается иконографии колпого бога-героя, то несомненна его близость аналогичным образам на спидских (карагодеушских ритонах) и скифских (трехбратных рельефах) памятниках IV в. до н. э. А вся композиция в целом имеет



Рис. 31. Основка ритона из Мерджанского кургана.

более широкие аналогии — от Алтая пятый 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 инвестиции, «приобщения верховной богини царя к власти»

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

**) Ср. изображение на перстне из Рахманий, где богиня с жестом властителя шествует впереди всадника [34, табл. VIII, 10], а также более поздние посвящительные рельефы, где она подносит руку к морде скакущей лошади [76, с. 197, рис. 197; с. 204, рис. 190]. К последним памятникам наиболее близко изображение на позднескифском чайкинском рельефе [255].

[282, с. 139]. Е. Е. Кузьмина главным содержанием этой сцены считает жертвоприношение коня при коронации, аналогично древнегреческой ашвамедхе [181, с. 111]. Главная цель ковской 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

изображения на золотых бляшках, естественное предположить обратное: золотые бляшки копируют монументальные каменные рельефы, типа рельефа из Трехбратного 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 кульбских и сахновской пластины, отличаясь от них отсутствием плаща с декоративными рукавами, т. е. он более эллинизирован. Изображения божеств в повозках, напоминающие ранние изображения Гелиоса, известны в памятниках местного искусства Северного Причерноморья — во втором ярусе карагодеушской пластины, а также на литеиной форме из Ольвии [72]. Повозка с лошадьми также изображена на реверсе монет 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 индо-иранских народов [447, S. 287; 201; 178; 181]. Конь в индоевропейских мифологиях теснейшим образом связан с женскими божествами [138, с. 112—116, 121—122]. Иногда богиня изображалась вождедающей 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 диадема 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 позвавть



Рис. 32. Рельеф из Трехбратного 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 вождедающими на колесницах, иногда изображались Кора и Деметра [467, р. 43, пл. 17], более другие греческих богинь имевшая отношение к лошади.

Трехбратний рельеф представляет собой особый интерес как яркое свидетельство герониации умерших. Женская фигура помещена в панкос (модель храма) — схема, обычная для так называемы сидеских надгробных стел IV в. до н. э. [145, рис. 4]. Но в то же время панкос воспринимается как крытый верх повозки, что делает очевидным сходство с «передвигающимся храмом, живущим богом» [348, с. 209—211, 214]. Интересной аналогией являются восточно-

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

казавлыкской гробницы [77]. Вряд ли в этой сцене можно усматривать, как полагает И. Маразов [216, с. 5], сочетание свадебного пира героя и богини-матери с инивеститурой. Эсхатологический характер сцены выражен довольно отчетливо: священница трапеза, траурный жест женщины и печальное выражение ее лица, остиженные в знак траура волосы служанок. Скорее здесь можно усматривать сочетание брачной церемонии и поминального лиричества. 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 сюжетной композицией культово-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 инивеститура. 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 кульбоских); священный брак, связанный, возможно, с новогодним празднеством (сахновская

пластика, обивка ритона из Мерджаи); героизация умерших (карагодуашская пластина, трехкратный рельеф).

Особый аспект вопроса — отношение этих изображений царской идеологии. Можно ли их рассматривать как свидетельство существования у скифов концепции божественного происхождения царской власти? Прежде всего, следует оговорить, что находки с изображениями сцен «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-меотов, 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 пельзя с полной уверенностью говорить об одновременности женских и мужских захоронений. Ясно лишь, что женщины были связаны с погребенными мужчинами брачными 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 Мелитопольском кургане, с «царем» клался лишь женский головной убор, имевший магическую силу. Вполне вероятно, что умерший таким образом



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

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

Два противостоящих всадника. Этот сюжет представлен на обкладке ритона из кургана Карагодуашк [282, табл. 1]. Всадники в одинаковых скифских костюмах изображены на спокойно стоящих лошадях. У левого всадника в левой руке скопет (или копье), в правой — ритон. Фигура второго всадника сильно повреждена, левая рука не видна, правая согнута в локте и поднята кверху 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). Близких 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, pl. XVI], образующих симметричную композицию, с двумя труппами внизу и фигурой воина, поднявшим 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, заключавшейся 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 божества-всадников. Возможны две трактовки сцены: победоносное божество, податель победы (или победитель ала), 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 Панах — Зевса или Аполлона — Гойтосира [282, с. 5—6; 31, с. 76—77], который соответствовал иранскому Митре — божеству, в котором еще со времен илдоевропейской 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 северо-причерноморских богов-всадников к 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 мерджанского ритона), отличающегося 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 амударынского 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 амударынского клада, на александрийских бляшках, возможно, тот же сюжет или просто изображение героя (ср. с изображением на monetе персидского сатрапа Эвагора II) [395, tab. XXIX, III; 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 укращено 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 вырезах пальметок — красный цвет, следовательно, это «древо 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.



оленя и дерева жизни в одной манере налился 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, с. с. 15], сохранившаяся в позднескифском искусстве. Это рельеф II в. н. э. из сел Псоцека [372] и Марьино [371]*. Гюновская находка свидетельствует, что сцены охоты на оленя вряд ли следует связывать с фракийским влиянием. Во фракийском

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

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 Дурновского 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].

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 героев и вождей, племенного бога-воителя характерны для стадии раннего государства.

Преобладающей формой религии был культ племенного бога-воителя, что являлось отражением значания племени как военной и социальной единицы, а также могущества племенной военной знати. В скифской религиозной системе выделялся общегосударственный пантеон высших богов, возглавляемый триадой богов. Высокое положение древних женских 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 паселения 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 испытывали 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 despотическими порядками. Распад 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 концепция классической немецкой философии. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21 с. 269—317.
3. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21, с. 23—178.
4. Абаев В. И. Нартский эпос.— Изв. С НИИ, 1945, 10, вып. 1.— 80 с.
5. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1949.— Т. 1.— 601 с.
6. Абаев В. И. Скифский быт и реформы Зороастра.— Arch. Orient., Praha, 1956, с. 24, № 1, с. 23—56.
7. Абаев В. И. Проблемы наартского апоса.— В кн.: Нартский апос. Орджоникидзе Сев.-Осет. кн. изд-во, 1957, с. 34—36.
8. Абаев В. И. Историко-этимологический словарь осетинского языка.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958.— Т. 1. 655 с.; Т. 2. М.: Наука, 1973. 448 с.; Т. 3. Л.: Наука, 1973. 358 с.
9. Абаев В. И. Культ семи богов у скитов.— В кн.: Древний мир. М.: Изд-во вост. лит. 1962, с. 445—450.
10. Абаев В. И. Скифо-европейские изоглоссы: На стыке Востока и Запада.— М.: Наука, 1965.— 168 с.
11. Абаев В. И. О некоторых лингвистических аспектах скито-сарматской археологии.— В кн.: Проблемы скитской археологии. М.: Наука, 1971, с. 10—13. (МИА, № 177)
12. Абаев В. И. К вопросу о прародине и древнейших миграциях пидорянских народов.— В кн.: Древний Восток и античный мир. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1972 с. 26—37.
13. Абаев В. И. Жорж Дюмезиль. Предания Скифии и соседних народов: Рец. из: Georges Dumézil. Romans de Skythie et d'alentour.— Paris: Payot, 1978.— 380 р.— НАА, 1979, № 3, с. 227—232.
14. Агафонцев С. К истолкованию мифа об Эдипе.— В кн.: Античность в современности. М.: Наука, 1972, с. 90—103.
15. Азарханянц О. Е. На Памире.— М.: Наука, 1975.— 198 с.
16. Акишев К. А. Семантика и функции искусства «звериного стиля» саков Семиречья.— В кн.: Тез. докл. конф. «Ранние кочевники Средней Азии и Казахстана». Л., 1975, с. 16—18.
17. Акишев К. А. Курган Иссык.— Izvuk togund.— Искусство саков Казахстана.— М.: Искусство, 1978.— 131 с.
18. Акыртис П. Г. Аграрный праздник в Ка-

- барде.—Учен. зап. Кабард. НИИ, 1948, т. 5, с. 265—264.
19. Алексеев А. Ю. О скіфському Аресе.—АСГЭ, 1980, вып. 21, с. 39—47.
20. Алексеев И. А. Ранние формы религии у тюркоязычных народов Сибири.—Новосибирск: Наука, 1980.—317 с.
21. Археологическая летопись Южной России.—Киев: Беляевский, 1901.—Т. 3, с. 209—215.
22. Андрющенко В. П. Земледельческие культуры племен лесостепной Скифии VII—V вв. до н. э.: Автограф. дис. ... канд. ист. наук, Харьков, 1975.—32 с.
23. Анисимов А. Ф. Семейные «охранители» у авенков и проблема генезиса культа предков.—СЭ, 1950, № 3, с. 28—43.
24. Анисимов А. Ф. Шаманский чук и проблема происхождения шаманского обряда.—Тр. ИЭ. Новая сер., 1952, 18, с. 199—239.
25. Анохин В. А. Монеты Атая.—В кн.: Скифские древности. Киев: Наук. думка, 1973, с. 20—41.
26. Антонова Б. В. О характере религиозных представлений неолитических обитателей Анатолии (по материалам Чатал-Хююка и Каджилара).—В кн.: Культура и искусство народов Средней Азии в древности в средневековье. М.: Наука, 1979, с. 17—33.
27. Анукин Д. Я. Очерк шаманства у енисейских остатков.—МАЭ, 1914, т. 2, с. 1—89.
28. Арсеньева Т. М., Пелев Д. Б. Исследование Танайса.—АО 1973 г. М., 1974, с. 93—94.
29. Артамонов М. И. О землевладении и земледельческом празднике у скіфов.—Учен. зап. Ленингр. ун-та, 1948, № 95. Сер. ист. наук, вып. 15, с. 3—20.
30. Артамонов М. И. Этногеография Скифии.—Учен. зап. Ленингр. ун-та, 1949, № 85, с. 120—171.
31. Артамонов М. И. Антропоморфные божества и религии скіфов.—АСГЭ, 1961, вып. 2, с. 57—87.
32. Артамонов М. И. Сокровища скіфских курганов в собрания Государственного Эрмитажа.—Прага; Ленинград: Артия: Союз художников, 1966.—120 с., 331 табл.
33. Артамонов М. И. Скифо-сибирское искусство звериного стиля.—В кн.: Проблемы скіфской археологии. М.: Наука, 1971, с. 24—35. (МИА, № 177).
34. Артамонов М. И. Сокровища скіфов.—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. Атхарасада: Изб./Пер. с санскрита, комм. и вступ. статьи Т. Я. Елизаренковой.—М.: Наука, 1976.—406 с.
38. Байдаков Е. И. Происхождение эллинистического культа царей.—В кн.: Сборник в честь Бузекула В. П. Харьков, 1914 (Тип. «Печат. дело»), с. 767—791.
39. Бардаделидзе В. В. По этапам развития древнейших религиозных иероглифов и обрядового графического искусства грудинских племен.—Тбилиси: Изд-во АИ ГССР, 1957.—305 с.
40. Беленицкий А. М. Хуттальская лошадь в легенде и историческом предании.—СЭ, 1948, № 4, с. 162—167.
41. Беневенист Э. Очерки по осетинскому языку.—М: Наука, 1965.—168 с.
42. Беркштад А. И. Золотая диадема из шаманского погребения на р. Кагарлике.—КСИИМК, 1940, вып. 5, с. 23—31.
43. Бертельс Е. Отрывки 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 скіфської пори.—Археологія, 1977, 23, с. 10—24.
47. Бессонова С. С. Скифский Арай.—В кн.: Археологические исследования на Украине в 1976—1977 гг.: Тез. докл. XVII конф. ИА АН УССР. Ужгород, 1978, с. 60—61.
48. Бессонова С. С. Религиозные представления населения степной Скифии: Автограф. дис. ...канд. ист. наук.—Киев, 1979.—21 с.
49. Бессонова С. С. Деякі релігійні аспекти скіфської ідеології.—Археологія, 1980, 34, с. 3—17.
50. Бессонова С. С. О скіфських повозках.—В кн.: Древности Степной Скифии. Киев: Наук. думка, 1982, с. 102—117.
51. Бессонова С. С. Серги с изображением Владычицы аверей из скіфских потреблений 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 Трехбратного кургана.—В кн.: Скифы и сарматы. Киев: Наук. думка, 1977, с. 128—139.
53. Бессонова С. С., Раевский Д. С. Про зо-

- лоту пластику в Сахалин.— Археология, 1977, 21, с. 39—50.
54. **Бідзіля В. І.** Дослідження Гайманової Могили.— Археологія, 1971, 1, с. 44—58.
55. **Бідзіля В. І., Болтрик Ю. В., Мовчановський Б. В., Савченко В. П.** Курганный могильник в урочище Носаки.— В кн.: Курганный могильник Рисовые Могилы и Носаки. Киев: Наук. думка, 1977, с. 61—158.
56. **Бируни Абдурейхан.** Избранные произведения.— Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1957.— Т. 1. 487 с.
57. **Блаазатский В. Д.** Античная археология Северного Причерноморья.— М.: Изд-во АН СССР, 1961.— 239 с.
58. **Блаазатский В. Д.** Воздействие античной культуры на страны Северного Причерноморья.— СА, 1964, № 2, с. 13—26; № 4, с. 25—35.
59. **Блаазатский В. Д.** Сцена инвеституры на картиодеушахском ритоне.— СА, 1974, № 1, с. 38—44.
60. **Богаевский Б. Л.** Земледельческая религия Афин.— Зап. ист.-филол. фак. Император. Петрогр. ун-та. Петр., 1916, ч. 130.— 241 с.
61. **Болдырев А. И.** Отражение древних культурных традиций в классической литературе Ирана.— В кн.: История иранского государства и культуры. М.: Наука, 1971, с. 250—261.
62. **Болтенко М. Ф.** Herodoteana.— Одесса: Одес. археол. музей, 1960, с. 33—55 (МАСП; Вып. 3).
63. **Болтенко М. Ф.** Herodoteana. Одесса: Одес. археол. музей, 1962, с. 16—32 (МАСП; Вып. 4).
64. **Болтрик Ю. В., Отроценко В. В., Савченко В. П.** Исследование Рогачинского курганныго поля.— АО 1976 г. М., 1977, с. 268—270.
65. **Бонгард-Леесин Г. М.** Древнейшиславская цивилизация: Философия. Наука. Религия.— М.: Наука, 1980.— 332 с.
66. **Бонгард-Леесин Г. М., Грантовский Э. А.** От Скифии до Индии: Загадки истории дров, ариев.— М.: Мысль, 1974.— 124 с.
67. **Бонгард-Леесин Г. М., Ильин Г. Ф.** Древняя Индия: Ист. очерк.— М.: Наука, 1969.— 736 с.
68. **Брагинский И. С.** Из истории таджикской народной поэзии.— М.: Изд-во АН СССР, 1956.— 496 с.
69. **Брагинский И. С.** Исследования по таджикской культуре: К проблеме межкультурной связи народов Саян, Востока.— М.: Наука, 1977.— 288 с.
70. **Бригова Н. Н.** Греческая терракота.— М.: Искусство, 1969.— 180 с.
71. **Бромлей Ю. В.** Этнос и этнография.— М.: Наука, 1973.— 283 с.
72. **Бурачков П.** Общий каталог монет, принадлежавших аллинимским колониям, существовавшим в древности на северо-западе 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, 1978. с. 250—257.
74. **Гасильев Я. В.** Происхождение скожета Кайратапары (Махабхарата, 3, 39—45).— В кн.: Проблемы истории языка и культуры народов Индии. М.: Наука, 1974, с. 139—158.
75. **Геленкова Л. Н.** Языческая символика славянских археологических ритуалов.— М.: Наука, 1978.— 214 с.
76. **Венедиктов Я.** Святилиште при Лилляче.— Изв. Археол. ин-та. София, 1952, кн. 18. с. 195—213.
77. **Венедиктов Я.** Тракийската гробница край Казанлик.— София: Фотонадат, 1974.— 11 ил.
78. **Венедиктов Я., Герасимов Т.** Тракийское искусство.— София: Бълг. художник, 1973.— 407 с.
79. **Виноградов В. В.** Центральный и Северо-Восточный Кавказ в скіфське время (VII—V вв. до н. э.).— Грозный: Чечено-Ингуш. кн. изд-во, 1972.— 389 с.
80. **Вирсаладзе Е. Б.** Нартский эпос и охотничье сказания в Грузии.— В кн.: Сказания о вартах — эпос народов Кавказа. М.: Наука, 1969, с. 245—254.
81. **Всесобщая история литературы / Под ред. В. Ф. Корша.** Спб., 1880.— Т. 1. Ч. 1.
82. **Высотская Т. Н., Лобода В. Я., Скорый С. А.** Раскопки Усть-Альминского городища и некрополя.— АО 1976 г. М., 1977, с. 280—289.
83. **Вязьмина М. Н.** Ранние памятники скіфского звериного стиля.— СА, 1963, № 2, с. 289—290.
84. **Гайдукевич В. Ф.** Иллурат. Итоги археологических исследований 1948—1953 гг.— М.; Л., 1958.— 355 с.— (МИА; № 85).
85. **Гайдукевич В. Ф., Михалевский К.** Мирмени в свете советско-польских исследований 1956—1958 гг.— В кн.: Исследования по археологии СССР. М.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1961, с. 127—138.
86. **Галулов Р. А.** Средняя персидская свадьба.— МАЗ, 1930, т. 9, с. 187—197.
87. **Гамкрелидзе Т. В., Венаков В. В.** Древняя Передняя Азия и иудеоевропейская проблема. Временные и ареальные характеристики общеноевропейского языка

- по лингвистическим и культурно-историческим данным.— ВДИ, 1980, № 3, с. 3—27.
88. Гакина О. Д. Киевский музей исторических драгоценностей.— Киев: Мистецтво, 1974.— 21 с., 173 ил.
89. Герценберг Л. Г. Морфологическая структура слова в древних индоиранских языках.— Л.: Наука, 1971.— 274 с.
90. Гиндин Л. А. Миф о поединке и мифология полюса на материале I—III гомеровских гимнов.— В кн.: Славянское и балканское языкоизнание: 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 фракийцев и скитов по сведениям Геродота. Фрако-скифские культурные связи. София, 1975, с. 142—152. (*Studia Thracica*; Т. 1).
94. Граков Б. Н. Скифский Геракл.— КСИИМК, 1950, вып. 34, с. 7—18.
95. Граков Б. Н. Каменское городище на Днепре.— М.: Изд-во АН СССР, 1954.— 240 с.— (МИА; № 36).
96. Граков Б. Н. Легенда о скифском царе Арианте.— В кн.: История, археология и этнография Средней Азии. М.: Наука, 1988, с. 101—115.
- 96а. Граков Б. Н. Скифы.— М.: Изд-во Моск. книжн., 1971.— 168 с.
97. Грантоский Э. А. Индо-иранские касты у скифов.— М.: Изд-во вост. лит., 1960.— 22 с.— (ХХV МКВ. Докл. делегации СССР).
98. Грантоский Э. А. Ранняя история иранских племен Передней Азии.— М.: Наука, 1970.— 395 с.
99. Грантоский Э. А. О восточноиранских племенах кушанского ареала.— В кн.: Центральная Азия в кушанскую эпоху. М.: Наука, 1975, т. 2, с. 76—93.
100. Грач Н. Л. Раскопки в Нимфе.— АО 1966 г. М., 1967, с. 218.
101. Григорьев В. В. О скифском народе саках.— Спб., 1871 (Тип. Императ. акад. наук).— 203 с.
102. Гриццер Л. А. Эпос древнего мира.— В кн.: Типология и взаимосвязь литературы. 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 дофеодальных обществ).— Сред. века, 1968, вып. 31, с. 180—198.
105. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры.— М.: Искусство, 1972.— 318 с.
106. Гетербок Г. Г. Хеттская мифология.— В кн.: Мифология древнего мира. М.: Наука, 1977, с. 161—198.
107. Древности Боспора Киммерийского, хранящиеся в Государственном Эрмитаже: В 2-х т. с атласом.— Спб., 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. (MAP; № 2).
109. Дискуссионные проблемы отечественной скрифологии: (По материалам обсуждения за «Круглым столом», орг. ред. журнала «Народы Азии и Африки»). Статьи 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. Древден М. Мифология древнего Ирана.— В кн.: Мифология древнего мира. М.: Наука, 1977, с. 337—365.
113. Дьяконов И. М. История Мадии.— М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958.— 485 с.
114. Дьяконов И. М. Восточный Иран до Кира: (К возможности новых постановок вопроса).— В кн.: История иранского государства и культуры. М.: Наука, 1971, с. 122—154.
115. Дьяконов М. М. Образ Сиявшего в средневоззятской мифологии.— КСИИМК, 1950, вып. 9, с. 34—44.
116. Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувиццев как историко-этнографический источник.— Л.: Наука, 1975.— 164 с.
117. Дьяконова Н. В., Смирнова О. И. К вопросу о культе Наны (Анахиты) в Согда.— СА, 1967, № 1, с. 74—83.
118. Дюмезиль Ж. Брат и сестра (абхазские сказания о нартах).— Изв. СОНИИ, 1968, 27, с. 181—187.
119. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология.— М.: Наука, 1976.— 273 с.
120. Елагина Н. Г. О родоплеменной структуре скитского общества по материалам четвертой книги Геродота.— СЭ, 1963, № 3, с. 76—82.
121. Елизаренкова Т. Я. Еще раз о ведическом боге Варуне (Váruṇa).— В кн.: Труды по востоковедению. Тарту, 1968, т. 4, с. 113—120 (Учен. зап. Тарт. ун-та; Вып. 201).
122. Ризгеба. Избр. гимны / Пер., коммент. и вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой.— 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 в Казахстане: (Некоторые ист. в этногр. проблеме).—В кн.: История, археология и этнография Средней Азии.—М.: Наука, 1968, с. 274—281.
127. Жебелев С. А. Северное Причерноморье.—М.: 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. Златковская Т. Д. О происхождении некоторых элементов кукерского обряда у болгар: (К вопросу о франкских традициях у народов Юго-Восточной Европы).—СЭ, 1967, № 3, с. 34—46.
130. Златковская Т. Д. Некоторые древнебалканские элементы в фольклоре и этнографии южных славян в восточных романцах.—В кн.: Этническая история и фольклор. М.: Наука, 1977, с. 185—202.
131. Зодраф А. Н. Аянтичные монеты.—М.: Л., 1951.—263 с.—(МИА; № 16).
132. Иванов В. И. Древние и парадоксализм.—Баку, 1923, с. 120—121.
133. Иванов С. В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX—начала XX в.—М.: Изд-во АН СССР, 1954.—838 с.
134. Иванов В. 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.—ТЭС, 1969, т. 4, с. 44—69. (Учен. зап. Тарт. ун-та; Вып. 236).
137. Иванов В. В. Об одном типе археологических 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 азва — «коша» (жертвоприношение кошка) и дерево аśvattha 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 семиотические 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 двуххроническом аспекте.—ТЭС, 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. Ленингр. 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. Борисполя.—СА, 1966, № 3, с. 152—171.
147. Ильинская В. А. Навершия из Майкопского и Новорочкасского музеев.—СА, 1967, № 4, с. 293—301.
148. Ильинская В. А. Образ кошачего хищника в раннескифском искусстве.—СА, 1971, № 2, с. 64—85.
149. Ильинская В. А. О священной чаше у скифов.—В кн.: Аянтичные 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. Тисми.—Киев: Наук. думка, 1975.—214 с.
151. Ильинская В. А. Современное состояние проблемы скифского азериального стиля.—В кн.: Скифо-сибирский азериальный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наука, 1976, с. 9—29.
152. Иностранцева К. Материалы из арабских источников для изучения Сасанидской Персии: Приметы и поверья.—ЗВОРАО, Сиб., 1908, т. 18, вып. 2/3, с. 113—132.
153. Иордан о происхождении и действиях гетов/Веступ. статья, пер. с латыни и коммент. Е. Ч. Скрябиной.—М.: Изд-во вост. лит., 1960.—436 с.
154. Каевров Е. Г. Культ фетишей, растений и животных в древней Греции.—Сиб., 1913 (Сепат. тип.).—326 с.
155. Карышковский П. О. О монетах с над-

- письма ЕМИАКО.— СА, 1960, № 1, с. 179—195.
156. Каганов М. Ф. Образцы народной литературы тюркских племен.— Сиб., 1907.— Ч. 9.
157. Кесенофонг. Киропедия.— М. : Наука, 1976.— 332 с.
158. Клингер В. Сказочные мотивы в «Истории» Геродота.— Киев; 1903. (Тип. Имп. ун-та).— 220 с.
159. Кнорогов Ю. В. Этногенетические процессы в древней Америке.— В кн.: Проблемы истории и этнографии Америки. М. : Наука, 1979, с. 133—141.
160. Кобыльшина М. М. Новый памятник боспорского искусства — стела Агафа.— ВДИ, 1948, № 4, с. 85—90.
161. Кобыльшина М. М. Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века н. э.— М. : Наука, 1978.— 215 с.
162. Конуб Ю. И. Некрополи V—IV ст. до н. э.— К. : Наук. думка, 1974.— 181 с.
163. Колесов Г. А. Георгиев день у южных славян (обычай, связанный с животноводством).— СЭ, 1978, № 2, с. 25—38.
164. Коллинский Ю. Д. Искусство Этейского 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.— 300ИД, 1879, 11, с. 75—179.
166. Коротков Н. Краткая заметка о современном состоянии шаманства у сибо, живущих в Илийском округе в Тарбагатай.— Сиб., 1912.
167. Носен М. О. Семейная община в патронимии.— М. : Изд-во АН ССР, 1963.— 219 с.
168. Кошеленко Г. А. Серебряная ваза с Дискусами.— СА, 1968, № 2, с. 268—269.
169. Кошеленко Г. А. Царская власть и ее обоснование ранней Парфии.— В кн.: История иранского государства и культуры. М. : Наука, 1971, с. 213—218.
170. Кошеленко Г. А. Ранние этапы развития культа Митры.— В кн.: Древний Восток и античный мир. М. : Наука, 1972, с. 75—83.
171. Кошеленко 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. Культовые места горного Дагестана.— КСИИМК, 1946, вып. 12, с. 31—40.
173. Крупнов Е. Н. Древняя история Северного Кавказа.— М. : Изд-во АН ССР, 1960.— 520 с.
174. Круц С. И. Палеоантропологические материалы Верхнеларисской экспедиции 1973—1974 гг.— В кн.: Курганы юга Днепроветровщины. Киев: Наук. думка, 1977, с. 151—171.
175. Крымовев В. А. История религии: В 2-х т.— М. : Мысль, 1975.— Т. 1, 409 с.
176. Крымова Л. Н. Кернесский идол (стела).— В кн.: Энеолит и бронзовый век Украины. Киев: Наук. думка, 1976, с. 36—46.
177. Курдакский Д. Исследования в области древнеиндийских 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 вопросам скифо-сарм. археологии (скифо-иран. стиль). М. : Изд-во АН ССР, 1972, с. 51—52.
179. Кузьмина Е. Е. О семантике изображений на Чертомлыцкой вазе.— СА, 1976, № 3, с. 68—75.
- 179а. Кузьмина Е. Е. Скифское искусство как отражение одной из групп ираноязычцев.— В кн.: Скифо-сибирский аверинийский стиль в искусстве народов Евразии.— М. : Наука, 1976, с. 52—65.
180. Кузьмина Е. Е. Семантика изображения на серебряном диске и некоторые вопросы интерпретации амударийского клада.— В кн.: Искусство Востока в античности. М. : Наука, 1977, с. 16—25.
181. Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов.— В кн.: Скифы и сарматы. Киев: Наук. думка, 1977, с. 96—120.
182. Кузьмина Е. Е. Древнеиранские и персидо-иранские элементы в искусстве ираноязычных народов первой пол. I тыс. до н. э.— В кн.: III Всесоюз. конф. «Искусство и археология Ирана и его связи с искусством народов СССР с древнейших времен»: Тез. докл. М., 1979, с. 42—45.
183. Кулаковский Ю. А. Аллюзы по следам классических и антических писателей.— Киев, 1899 (Тип. Имп. ун-та).— 73 с.
184. Лаппо-Данилевский А. С. Скифские древности.— Сиб., 1887 (Тип. Ф. Бловского в К.).— 193 с.— (ЗОРСА; Т. 4).
185. Лаппо-Данилевский А. С. Курган Карагодеуаш.— Сиб., 1894.— 193 с. (МАР; Вып. 13).
186. Лагышев В. В. Известия древних писателей Кавказа.— М. : Изд-во АН ССР, 1960.— 520 с.

- лей, греческих и латинских, о Скифии и Кавказе: В 2-х т.—Сиб., 1893—1906.—Т. 1. Греческие писатели, 1893—1900, 946 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. Сиб.: Император. 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. Леви Е. И. Терракоты из Ольвии.—В кн.: Терракоты Северного Причерноморья. М., 1970, ч. 1, с. 33—58. (САИ; Вып. Г1-11).
191. Лелеков Л. А. К истолкованию погребального обряда в Тагискеве.—СЭ, 1972, № 1, с. 128—131.
192. Лелеков Л. А. К оценке исторических судеб зороастризма в Средней Азии в I тыс. до 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 Среднемонгольской 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 языка.—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 связи с искусством народов СССР в древнейших временах»: Тез. докл. М., 1979, с. 46.
197. Лелеков Л. А. Агни.—В кн.: Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1960, т. 1, с. 120.
198. Лелеков Л. А., Раевский Д. С. Скифский рассказ Геродота: Фольклор, элементы и ист. информативность.—НАА, 1979, № 6, с. 68—78.
199. Лесков О. Скарби курганов Херсонеса.—К.: Мистецтво, 1974.—113 с.
200. Ливеров И. Д. Локальные особенности звериного стиля среднедонской культуры и отражение связей с внешним миром.—В кн.: Скифо-Сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М.: Наук: 1976, с. 138—146.
201. Литвинский Б. А. Зеркало в верование древних франгов.—СЭ, 1964, № 9, с. 97—104.
202. Литвинский Б. А. Каппийско-сарматские фары.—Душанбе: Дониш, 1968—119 с.
203. Литвинский Б. А. Памирская космология (очищ. реконструкции).—Страны и народы Востока, 1975, вып. 16, с. 251—259.
204. Лобачева Н. П. Свадебный обряд хоремийских узбеков.—КСИЭ, 1960, вып. 1, с. 43—47.
205. Лобачева Н. П. Раильчные обрядово-комплексы в свадебном церемониале народов Средней Азии и Казахстана. В кн.: Домусульманские верования обряды в Средней Азии. М.: Наука, 1976, с. 298—333.
206. Лосев А. Ф. Античная мифология в историческом развитии.—М.: Учпедгиз РСФСР, 1957.—597 с.
207. Луконин В. Г. Искусство Ирана.—В кн.: Искусство древнего Востока. М.: Искусство, 1968, с. 105—121. (Памятники мирового искусства).
208. Луконин 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. Н. Серебряное зеркало г. Келермеса.—СА, 1954, вып. 21, с. 281—305.
211. Максимова М. Н. Ритон из Келермеса. СА, 1956, вып. 25, с. 215—235.
212. Манцевич А. П. О пластине из кургана Карагодеуша.—АСГЭ, 1964, вып. 4, с. 128—138.
213. Манцевич А. П. Деревянные сосуды скидской эпохи.—АСГЭ, 1966, вып. 8, с. 23—33.
214. Манцевич А. П. Масткинские курганы по материалам из собрания Государственного Эрмитажа.—АСГЭ, 1973, вып. 15, с. 12—46.
215. Марахов П. За семантику из жепски: образ из скифского язычества.—Проб. изнест. софии, 1976, № 4, год. 9, с. 45—52.
216. Марахов П. Хлерограммия от Легиана.—Археология, София, 1976, год. 18, кн. 4, с. 1—13.
217. Маринович Л. П., Кошеленко 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 об щественной организации кочевников Азии.—СЭ, 1970, № 6, с. 79—89.

219. *Мачинский А. Д.* О смысле изображений на некоторых произведениях греко-скифской торевтике и о значении их для понимания истории скифов IV—III вв. до н. э.— В кн.: *Античные города Северного Причерноморья и варварский мир: Крат. тез. 1973*, с. 25—26.
220. *Мачинский А. Д.* *Пектораль из Толстой Могилы и якенские божества Скифии*— В кн.: *Культура Востока. Древность и раннее средневековье: Сб. статей*. Л.: *Азъорд*, 1978, с. 131—150.
221. *Мелетинский Е. М.* *Место партских скальпий в истории эпоса*— В кн.: *Партийский эпос. Орджоникидзе: Сен.-Осет. кн. изд.* 1957, с. 38—73.
222. *Мелетинский Е. М.* *Происхождение геройского эпоса*— М.: Изд-во вост. лит., 1963—402 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 взаимосвязь литературы 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.* *Палеозиатский мифологический эпос*— М.: Наука, 1979.— 229 с.
228. *Мелюкова А. И.* *Раскопки кургана у с. Бутыры Григоропольского района*— В кн.: АИМ, 1972 г. Кашинцев: Штиппца, 1974, с. 84—85.
229. *Мелюкова А. И.* *Поселение и могильник скифского времени у села Николаевка*— М.: Наука, 1975.— 258 с.
230. *Мерзелидов И. 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.* *Осетинские этюды: В 3-х ч.*— М., 1881—1887. Ч. 1. 1881. 104 с.; Ч. 2. 1882. 302 с.; Ч. 3. 1887. 216 с.
233. *Миллер В. Ф.* *Черты старины в сказаниях в быте осетин*— ЖЖМП, 1882, 222, авг., с. 191—207.
234. *Мозолевский Б. М.* *Синтез скифо-августинской думки. До интерпретаций пекторали из Товстой Могилы*— Всесвіт, 1978, № 2, с. 191—204.
235. *Мозолевский Б. М.* *Товста Могила*— К.: Наук. думка, 1979.— 250 с.
236. *Мороз Е. Л.* *Следы шаманских представлений в эпической традиции древней Руси*— В кн.: *Фольклор и этнография*. Л.: Наука, 1977, с. 64—72.
237. *Мурзин В. Ю.* *Скифы на Северном Кавказе (VII—V вв. до н. э.)*— Археология, 1978, 27, с. 22—35.
238. *Мурзин В. Ю.* *Степная Скифия VII—V вв. до н. э.*— Автореф. дис. ... канд. ист. наук.— Киев, 1979.— 21 с.
239. *Мухитдинов Х. Ю.* *Терракоты Саксоно-хура и их интерпретация*— В кн.: Тез. докл. сессии, посвящ. итогам полевых археол. исслед. 1972 г. в СССР. Ташкент, 1973, с. 120—121.
240. *Никитин 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. И.* *Орфические гимны*— Варшава, 1900. (Тип. Варн. учеб. округа).— Т. 4. 242—LXXXIV с.
242. *Онайдко Н. А.* *Античный импорт в Приднепровье и Побужье в IV—II вв. до н. э.*— М.: Наука, 1970.— 212 с.— (САИ; Д4-27).
243. *Онайдко Н. А.* *Антропоморфные изображения в меото-скифской торевтике*— В кн.: *Художественная культура и археология античного мира*. М.: Наука, 1976, с. 166—179.
244. *Онайдко Н. А.* *О воздействии греческого искусства на меото-скифский аварийский стиль*— (К постановке вопр.)— СЛ, 1976, № 3, с. 76—88.
245. *Онайдко Н. А.* *Аиоллон Гиперборейский*— В кн.: *История и культура античного мира*. М.: Наука, 1977, с. 153—160.
246. *Осетинские вартиские сказания*— М.: Сов. писатель, 1949.— 311 с.
247. *Огроценко В. В., Савовский И. П., Томашевский В. А.* *Курганные группы Рисные Могилы у с. Балки*— В кн.: *Курганные могильники Рисные Могилы и Чосаки*. Киев: Наук. думка, 1977, с. 16—60.
248. *Панчагава Л. Н.* *К истории художественного ремесла колхидской и кобанской культур*— Автореф. дис. ... канд. ист. наук.— Тбилиси, 1975.— 30 с.
249. *Передолская А. А.* *Терракоты из кургана Большой Близинца и Гомеровский Гимн Деметре*— Тр. ГЭ, 1962, т. 7, с. 46—91.
250. *Петренко В. Г.* *Украшения Скифии 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. Имена скіфських божеств у Геродота.—Археология, 1963, т. 15, с. 19—32.
253. Петров В. П., Макаревич М. Л. Скифская генеалогическая 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 эволюций форм скіфской скульптуры.—СА, 1976, № 1, с. 108—122.
257. Путешествие в Восточные страны Плаво Карпинка и Вильгельма Рубрука.—М.: Географгиз, 1957.—270 с.
258. Пропп В. И. Русские аграрные праздники.—Л.: Наука, 1963.—320 с.
259. Прюльо В. И. Терракоты из Тиритаки.—М.: Наука, 1970, с. 90—94 (САИ; ГИ-11, Ч. 2).
260. Прюльо В. И. Статуэтки из Мирмекия.—М.: Наука, 1970, с. 94—100 (САИ; ГИ-11, Ч. 2).
261. Прюльо В. И. Терракоты городов и поселений Боспора как исторический источник: Автореф. дис. ... канд. ист. наук.—М., 1974.—21 с.
262. Путилов Б. 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. Пугаченкова Г. А. Маргийская богиня.—СА, 1959, № 29/30, с. 119—140.
264. Пугаченкова Г. А. Халчайская Афина.—ВДИ, 1963, № 2, с. 155—166.
265. Пугаченкова Г. А. О культах Бактрии в свете археологии.—ВДИ, 1974, № 3, с. 125.
266. Пятышева Н. В. Культ греко-тавро-скифского божества в Херсонесе.—ВДИ, 1947, № 3, с. 213—218.
267. Пятышева Н. В. Матернал скелена № 1012 и его значение для истории Херсонеса эллинистического времени.—В кн.: История и культура Восточной Европы по археологическим данным. М.: Сов. Россия, 1971, с. 89—109.
268. Рагозина З. П. История Мидии, второго наилонского царства и воинствование персидской державы.—Сиб.: Изд-во А. Маркса, 1903.—522 с.
269. Раевский Д. С. Скифский мифологический скелет в искусстве и идеологии царства Атей.—СА, 1970, № 3, с. 90—101.
270. Раевский Д. С. Скифо-авестийские мифологические параллели и некоторые скелеты скіфского 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 разновидностей скіфского искусства.—В кн.: История в археологии. М.: Изд-во — Мост ун-та, 1972, с. 63—68.
272. Раевский Д. С. Очерки идеологии скіфо-сакских племен: (Опыт реконструкции скіфской мифологии).—М.: Наука, 1977.—216 с.
273. Раевский Д. С. Из области скіфской мифологии (опыт семантической интерпретации пекторали из Толстой Могилы).—ВДИ, 1978, № 3, с. 115—133.
274. Раевский Д. С. «Скифское» и грекеско-сюжетных изображениях на скіфских древностях (к проблеме антропоморфизации скіфского пантеона).—В кн.: Атлантическая и античные традиции в искусстве и культуре народов Советского Востока М.: Наука, 1978, с. 63—71.
275. Раевский Д. С. О причинах преобладания в скіфском искусстве зооморфных мотивов.—В кн.: III Всесоюз. конф. «Искусство Ирана и его связи с искусством народов СССР с древнейших времен»: Тез. докл. М., 1979, с. 73—74.
276. Раевский Д. С. Об интерпретации памятников скіфского искусства.—НАА, 1977, № 4, с. 70—82.
277. Раевский Д. С. Эллинские боги в Скифии?—ВДИ, 1980, № 1, с. 49—71.
278. Рапопорт Ю. А. Из истории религии древнего Хорезма (оссакии).—М.: Наука, 1971.—128 с. (Тр. ХАЭЗ; Т. 6).
279. Рапопорт Ю. А. К вопросу о дионаиси ском культе в сияющем дворце Тограк-калы.—В кн.: Античность и античные традиции в культуре и искусстве народов Советского Востока. М.: Наука, 1978, с. 275—284.
280. Розенберг Ф. А. О лиле и вирих в пе сидской национальной эпопее.—Музей антропологии и этнографии при РАН, ака д наук, 1918, 5, вып. 1, с. 375—394.
281. Розенфельд А. З. Великаны в таджикском фольклоре и топонимии.—В кн.: Фольклор и этнография. Л.: Наука, 1972, с. 92—96.
282. Ростовцев М. Н. Представление о монархической власти в Скифии и на Боспоре.—ИАК, Спб., 1913, 49, с. 1—62, 133—140.
283. Ростовцев М. Н. Античная декоративная живопись на юге России.—Соб.: Имп. рат. Археол. комисс., 1913.—Атлас. 11 табл.; Т. 1, 1914, XVII+537 с.
284. Ростовцев М. Н. Боронежский серебряный сосуд.—МАР, 1914, вып. 34, с. 79—91.

- 284а. *Ростовцев М. И.* Эллинизм и иранство на юге России. — Пр.: Огни, 1918. — 189 с.
285. *Ростовцев М. И.* Скифы и Боспор. — Л.: Изд-во Рос. Акад. истории матер. культуры, 1925. — 621 с.
286. *Руденко С. И.* Горизонтайские находки и скифы — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1952. — 260 с.
287. *Руденко С. И.* Культура населения Центрального Алтая в скифское время. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1960. — 359 с.
288. *Русакова А. С.* Культ Кибелы в Ольвии. — Археология, 1972, 7, с. 35—45.
289. *Русакова А. С.* Вопросы развития культа Ахилла в Северном Причерноморье — В кн.: Скифский мир. Киев: Наук. думка, 1975, с. 174—185.
290. *Русакова А. С.* Орфизм и культ Диониса в Ольвии. — ВДИ, 1978, № 1, с. 87—104.
291. *Рыбаков Б. А.* Космогония и мифология земледельцев анеолита. — СА, 1965, № 1, с. 13—33.
292. *Садаев Д. Ч.* История древней Ассирии. — М.: Наука, 1979. — 248 с.
293. *Сальников А. Г.* Монеты скифских царей, чеканенные в Ольвии. — ЗАО, 1960, 1, с. 85—85.
294. *Семенков Д. А.* Несколько слов о древне-кирпичных клятвенных формулах. — ЗРАО, 1894, 7, вып. 1/2, с. 52.
295. *Силянова Л. Ф.* Некрополь Нимфея. — М.; Л., 1959, с. 5 — 107 (МИА; № 69).
296. *Синицык И. С.* Археологические раскопки на территории Нижнего Поволжья. Саратов, 1917 (Тип. № 1 Полиграфиздата) — 134 с.
297. Предисловие. — В кн.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусство народов Евразии. М.: Наука, 1976, с. 5—8.
298. *Скулькова В. М.* Терракоты из Нимфея. — В кн.: Терракоты Северного Причерноморья. М.: Наука, 1970, с. 83—89 (САИ; Г1-11, Ч. 2).
299. *Смирнов К. Ф.* Савроматы. — М.: Наука, 1964. — 379 с.
300. *Смирнов К. Ф.* Бронзовое зеркало из Мечети. — 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 домузульманских вороний 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.* Актическое Причерноморье. — Л.: Аврора, 1973. — 191 с.
305. *Соломоник З. И.* О таврении скота в Северном Причерноморье: (По новоду некоторым загадоч. азиатам). — ИАДК. Симферополь, 1957, с. 210—218.
306. *Соломоник З. И.* Из истории религиозной жизни Североазиатских городов позднеантичного времени (по эпиграфическим памятникам). — ВДИ, 1973, № 1, с. 55—77.
307. *Сорокин С. С.* Отражение моровозарения ранних кочевников Азии в памятниках материальной культуры. — В кн.: Культура Востока: Древность в раннее средневековье. Л.: Аврора, 1978, с. 172—191.
308. *Сорокина Н. П.* Навершие боспорского надгробия с фигурой спирены из собрания 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. *Ставицкий Б. Я.* О датировке и происхождении армитажной серебряной чаши с изображением венчания царя. — СГЭ, 1960, 17, с. 67—71.
312. *Ставицкий Б. Я.* Кушанская Бактрия: Проба, история и культура. — М.: Наука, 1977. — 296 с. с ил.
313. *Старшая Эдда.* Древненорвежские песни о богах и героях / Пер. А. И. Корсунова. — М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1963. — 259 с.
314. *Стебаник 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. *Тереножкин А. И.* Скифский курган в г. Мелитополе. — КСИА УССР, 1955, вып. 5, с. 23—34.
319. *Тереножкин А. И.* Об общественном строе скифов. — СА, 1966, № 2, с. 33—49.
320. *Тереножкин А. И.* Скифская культура. — В кн.: Проблемы скифской археологии. М.: Наука, 1971, с. 15—24.
321. *Тереножкин А. И.* Об общественном строе скифов. — В кн.: Скифы и сарматы. Киев: Наук. думка, 1977, с. 3—28.
322. *Теков Б. В.* Об ажурных поясных пряжах из Юго-Осетии. — СА, 1969, № 4, с. 49—61.

323. Токарев С. А. К вопросу о значениях жемчужных 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.—559 с.
326. Толстов С. П. Древний Хорезм.—М.: Полиграфия, 1948.—352 с.
327. Толстой И. П. Остров Белый и Таврика на Эвксинском Понте.—Ил., 1918 (2-я Гос. тип.).—162 с.
328. Толстой И. П. Черноморская легенда о Геракле и амнедеме.—В кн.: Статьи о фольклоре. М.: Наука, 1966, с. 232—248.
329. Толстой И. П., 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. Н. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева».—ТЭС, Тарту, 1971, т. 5, с. 9—81.
332. Топоров В. Н. К происхождению некоторых поэтических символов.—В кн.: Ранние формы искусства. М.: Искусство, 1972, с. 77—104.
333. Топоров В. Н. О космологических источниках раннеисторических описаний.—ТЭС, 1973, т. 6, с. 109—142. (Уч. зач. Тарт. ун-та, вып. 308.)
334. Топоров В. Н. О брахмане. К истокам концепции.—В кн.: Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М.: Наука, 1974, с. 20—74.
335. Топоров В. Н. Хеттск. *purullia*, лат. *raffilia*, *raffilia* и их балканские источники.—В кн.: Балканский лингвистический сборник. М.: Наука, 1977, с. 125—142.
336. Топоров В. Н. Геометрические символы.—В кн.: Мифы народов мира. М.: Сов. энциклопедия, 1980, т. 1, с. 272—273.
337. Топоров В. Н. Древо жизни.—В кн.: Мифы народов мира.
338. Топоров В. Н. Животные.—В кн.: Мифы народов мира.
339. Треппер К. В. Гопатиша — настух-царь.—Тр. ОВГЭ, 1940, т. 2, с. 71—85.
340. Треппер К. В. Памятники греко-бактрийского искусства.—М.: Л.: Изд-во АН СССР, 1940.—178 с.
341. Трубачев О. Н. О синдах и их языке.—ВИ, 1976, № 4, с. 39—63.
342. Тураев В. А. История древнего Востока.—3-е изд.—М.: Л.: ОГИЗ, 1936.—Т. 2. 321 с.
343. Упанишады /Пер. ссанскрита, предисл. и коммент. А. Я. Сыркина.—М.: Наука, 1967.—310 с.
344. Филов Б. Надгробия при могилах при Дуванлий Пловдиско.—София, 1934.
345. Фирдоуси Абулкасим. Шахнаме /Пер. тадж. (фарс). под ред. И. Брагинского С. Жервавинского.—М.: Изд-во АН СССР, 1957.—Т. 1. 974 с.
346. Филиппов Н. Д. Сиро-хеттские памятники Эрмитажа.—Тр. ОВГЭ, 1939, т. 1, с. 214—43.
347. Фрид Р. Наследие Ирана.—М.: Наука, 1972.—468 с.
348. Фрейдемберг О. М. Поэтика сюжета жанра.—Л.: Худ. лит., 1936.—450 с.
349. Фролова Н. А. Монеты скифского цар Скилура.—СА, 1964, № 1, с. 44—55.
350. Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Вып. 1—4.—Л.: Изд-во науч. о-ва «Атенес», 1928.—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 Киммерийском.—КСИИМ 1946, вып. 13, с. 137—141.
352. Чыбесков В. П. Обряд Акротиния в культуре трипольских племен.—МАСИ, 1971, вып. 8, с. 170—176.
353. Черненко Е. В. Скифский курган V ст. р. н. э. поблизу м. Жданова.—Археология 1970, 23, с. 176—181.
354. Черненко Е. В., Ключко В. В. О подлинности золотой пластинки из Сахтопки.—СА, 1979, № 4, с. 270—274.
355. Членова Л. Н. Провисхождение и рапия: история племен тогарской культуры.—М.: Наука, 1967.—299 с.
356. Чубова А. П., Иванова А. П. Антична 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 взаимодействии греческих и местных культур в Северном Причерноморье.—КСИИМК, 1950, вып. 34, с. 62—69.
359. Шелов Д. Б. Монетное дело Боспора VI—II вв. до н. э.—М.: Изд-во АН СССР 1956.—221 с.
360. Шишия Б. П. Истоки культа предков (п: материалах сибирских и финно-угорских народов): Автореф. дис. ... канд. ист. наук.—Л., 1972.—24 с.
361. Шиллик К. К. Географические аспекты сообщения Геродота о горьком источнике на Гипаниссе.—В кн.: XIX Междунар конф. античников соц. стран: Тез. докл Ереван, 1976, с. 502—504.
362. Шкода В. Г. К вопросу о культовых сценах в согдийской живописи.—СГЭ, 1980 вып. 45, с. 60—63.
363. Шкорпил 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 персидского звериного стиля.— МАЭ, 1927, вып. 6, с. 125—162.
365. *Шмидт Р.* Металлическое производство в мифе в 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 Б. А.* Про час появии орного земледельства на югах Східної Європи.— Археологія, 1972, 7, с. 49—72.
369. *Шрамко Б. А.* Новые находки на Бельском городище и некоторые вопросы формирования и семантики образов звериного стиля.— В кн.: Скифо-сибирский звериный стиль в искусстве народов Евразии. М. : Наука, 1976, с. 194—209.
370. *Штернберг Л. И.* Первобытная религия в свете этнографии.— Л. : Ин-т народов Севера, 1939.— 572 с.
371. *Шульц П. Н.* Надгробный рельеф из Марьяно.— СХМ, 1963, вып. 3, с. 3—10.
372. *Шульц П. Н.* Надгробный рельеф из с. Поповка.— В кн.: Культура античного мира. М. : Наука, 1968, 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 Дионисов из Неаполя Скифского.— СА, 1969, № 1, с. 120—136.
375. *Юргенев В.* Об именах иностранных народов Ольвии, Боспора и других греческих городов Северного Прибрежья Понта Евксинского.— ЗООИД, 1872, 8, с. 14—15.
376. *Яковенко Э. В.* Гравированные костяные пластины из «Гаймановой Могилы».— В кн.: Менеджер конфер. античников стран: Тез. докл. Ереван, 1976, с. 534—536.
377. *Яценко В.* Заметки по греческой лексике и ономастике.— В кн.: История и культура античного мира. М. : Наука, 1977, с. 216—224.
378. *Яценко И. В.* Скифы 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—138.
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.* Volkstrachten, Sage und Novels bei Herodot und seinem Zeitgenossen.— Göttingen : Vanderhoek & Ruprecht, 1921.— S. 313.
382. *Barbulescu M.* Der Dianskult im Römischen Dazien.— Dacia. N. ser., Bucuresti, 1972, 16, S. 203—223.
383. *Benueniste E.* Traditions indo-iranienne sur les classes sociales.— JA, Paris, 1938, 230, p. 529—549.
384. *Benueniste E., Renou L.* Vrtra et Vrtragna.— Paris, 1934.
385. *Bonnell E.* Beiträge zur Altertumskunde Russlands von den ältesten Zeiten bis ins Jahr 400 V. Chr.— St.-Petersburg : Strogoaff, 1882.— Bd. 4. 504 S.
386. *Brandenstein W.* Die Abstammenssagen der Scythen.— WZKM, 1953.
387. *Brittaul R.* The mothers: A study of the origins, sentiments and institutions.— London : Allen; New-York : Macmillan, 1927.— Vol. 3. 196 p.
388. *Burian J., Mouchová B.* Zahedni etruskové.— 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.* Diocéuses 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. 76.
397. *Deneken F.* Ueros.— AL, 1884—1890, Bd. 1, Ab. S. 2441—2589.
398. *Deshayes J.* Les civilisations de l'Orient Ancien.— Paris : Arthuraud, 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 dieux indo-européens 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 seignançes scythiques et la grossesse du Narte Hamyc. — Latomus, Brussels, 1946, 5, p. 249—255.
405. Dumézil G. Jupiter, Mars, Quirinus. — Paris : Presses univ. France, 1948. — 190 p.
406. Dumézil G. L'ideologie tripartie des Indo-Européens. — Collect. Latomus, Bruxelles, 1958, 31, p. 90—92.
407. Dumézil G. La société scythe avait-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 Epopee. — Paris : Gallimard, 1968. — 653 p.
410. Đurić N., Glđić J., Đorđević J. — In: Romaja prahistorike. Association des sociétés archéologiques de Yougoslavie. Belgrade, 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. — 580 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. Area. — AL, 1886—1890, Bd. 1, S. 478—494.
416. Getsau. Tahiti. — In: Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. — Stuttgart, 1932, Reihe 2, Bd. 2.
417. Gernet L. Anthropologie de la Grèce antique: Sur le symbolisme politique: le Foyer commun. — Paris : Francois Maspero, 1948, p. 382—402.
418. Ghirshman R. Iran. — London : Methuen, 1954. — 480 p.
419. Ghirshman R. Iran Protoiranier, 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 F. An outline of the history of Persia : The median period. — In: A survey of Persian art. Tokyo : Meiji-Shobo 1938, p. 62—68.
424. Haettner F. Kaukasus-Luristan. — ESA Helsinki, 1934, 9, S. 47—112.
425. Harmatta J. Studies in the language of iranian tribes in South Russia. — Act orient. Acad. sci. hung., 1952, 1, p. 261—314.
426. Herzfeld E. Archeological history of Iran. — London : Oxford univ. pres 1935. — 112 p.
427. Hild J. A. Fortuna. — In: DS, 180: vol. 3, 1, p. 1264—1277.
428. Hitler St. Das Löwentor von 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 Kafiren und Dardén. — In: VII MKAZH. M. : Hayka, 1970, S. 78.
431. Kniege 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, 1951, p. 342—363.
433. Kümmel H. M. Ersatzrituale für heilischen König. — Wiesbaden, 1967.
434. Littleton C. S. The new comparative mythology. — Berkley : Los Angeles : Univ. California press, 1966. — 235 p.
435. Lommel H. Die Jäst's des Avesta. — Göttingen : Leipzig, 1927. — 280 S.
436. Marshall L. Mohenjo-Daro and the Indus civilisation. — London, 1931. — Vol. 1 364 p.
437. Mellart J. Çatal-Hüyük : A Neolithic town in Anatolia. — London : Thame & Hudson, 1967. — 232 p.
438. Mealli H. 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 Orient und der Griechen. — AM, 1916 41, S. 119—219.
441. Möbius H. Eine dreiseitige Basis in Athen. — AM, 1926, 51, S. 120—126.
442. Molt M. Le partage du Monde dans la tradition iranienne. — JA, 1952, 240 p. 455—463.

443. *Möllenhoff K.* Über die Herkunft und Sprache der pontischen Scythen und Sarmaten.— In: Monatsbericht der Kaiserlichen preussischen Akademie der Wissenschaft, 1866, S. 549—576.
444. *Nielsen M.* The Minoan-mycenaean religion and its survival in Greek religion.— Lund : Gleerup, 1927.— 582 p.
445. *Nielsen M.* Greek popular religion.— New York, 1940.— 320 p.
446. *Nitu A.* Reprezentarie feminine dorsale pe ceramica neo-eneolitica carpatobalkanica.— In: Memoriae antiquitatis. Bucuresti : Muzeul archeologic : Piatra Neamt, 1970, vol. 2, p. 75—99.
447. *Nyberg H. S.* Die religiösen des alten Iran.— In: MVAG, Leipzig, 1938, 43, S. 190—323.
448. *Ochsensthaler E. L.* Lead plaques of the Danubian Horsemen type at Sirmium.— In: Sirmium. Beograd, 1971, vol. 2, p. 51—66.
449. *Orange H. P.* Studies on the iconography of cosmic kingship in the Ancient World.— Oslo, 1953.— 187 p.
450. *Perrot G., Chipiez 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 et Luristan Bronzes.— In: Dark Ages and Nomads c. B. 1000 B. C. C. Istanbul : Inst. his. et archéol. néerlandais, 1964, p. 70, pl. 20.
453. *Postusz J. A. H.* Über ein corpus serum 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'un type divin.— Bordeaux : Feret, 1909.— 130 p.
456. *Regling H.* Die Antike Münze als Kunstwerk.— Berlin; Leipzig, 1924.— 156 S. Taf. 145.
457. *Reinach S.* Repertoire de reliefs grecs et romains.— Paris : Leroux, 1912.— Vol. 3, 546 p.
458. *Robinson D. M.* Excavations at Olympia.— Baltimore : Hopkins press, 1941, vol. 10, 30—39.
459. *Hoss 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. *Saltz A. von.* Die Göttermutter des Agorakritos.— JDJ, 1913, 28, S. 1—25.
463. *Sarre F.* Die Kunst des Alten Persien.— Berlin : Cassirer, 1923.— 74 S. IX. Taf. 152.
464. *Studnička Fr.* Kyrene, eine altgriechische Götterin.— Leipzig : Brockhaus.— 224 S. X, mit Taf.
465. *Skorpi V.* Kybelin kult v Říši Bosporeské.— In: Šorník práci filologických dvorních rádoví prof. J. Královi. Praha, 1913, s. 190—203.
466. *Tallgren A. M.* Caucasian monuments.— ESA, 1930, 5, p. 107—182.
467. *Trendall A. D.* Archeology in South Italy and Sicily.— In: Archeological reports for 1972—1973. London, 1973, p. 33—49.
468. *Treu W.* Achse Rad und Wagen : Fundtausend Jahre Kultur- und Technikgeschichte.— München, 1965.— 394 S.
469. *Vassmer M.* Die Iranier in Südrussland. Untersuchungen über die ältesten Wohnsitzes der Slaven.— Leipzig, 1923.— Bd. 1, 70 S.
470. *Voulot F.* Femme tenant un serpent.— RA, 1883, 3 ser, sout, p. 65 sq.
471. *Weitzmann 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. *Windfuhr A. J., von.* Les noms des Saces et des Scythes.— Beitr. Namensforsch., 1949, 1.
476. *Winter F.* Die Typen der figurlichen Terrakotten.— Berlin : Stuttgart : Speemann, 1903.
477. *Zgusta L.* Zwei skythische Götternamen ζελπάτος und Ἀπι.— Arc. Orient., Praha, 1933, 21, S. 270—275.
478. *Zgusta L.* Die Personennamen griechischer Städte der nordischen Schwarzeemeküste.— Praha : Českosl. akad. ved, 1955.— 466 S.

Архивные материалы

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

480. *Кубышев А. И. и др.* Отчет о работе Херсонской археологической экспедиции в 1974 г.— НА ИА АН УССР, № 1974/8.
481. *Огроцемко В. В.* Отчет о работе Запорожской экспедиции в 1976 г.— НА ИА АН УССР, № 1976/6.
482. *Привалов О. И., Зарайская Н. П., Привалов А. И.* Отчет о раскопках кургана Двугорбая Могилы.— НА ИА АН УССР, № 1977/6. в.
483. *Тереножкин А. И.* Отчет о раскопках Средне-Днепровской археологической экспедиции.— НА ИА АН УССР, № 1963/8.
484. *Черненко Е. В., Ефимкин Г. Л. и др.* Отчет о работе Верхне-Барасовской экспедиции в 1973 г.— НА ИА АН УССР, 1973/12.
485. *Шапошникова О. Г.* Отчет о работе Иргульской экспедиции за 1973 г.— НА ИА АН УССР, № 1973/8.
486. *Шапошникова О. Г.* Отчет о работе Иргульской экспедиции за 1975 г.— НА ИА АН УССР, № 1975/8.

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 Боспора Киммерийского. Спб.
ДГС	— Древности Геродотовой Скифии. Спб.
ЖМНП	— Журнал Министерства народного просвещения. Спб.
ЗВОРАО	— Записки Восточного отделения Русского археологического общества. Спб.
ЗОАО	— Записки Одесского археологического общества.
ЗООНД	— Записки Одесского общества историк в древностей.
ЗОРСА	— Записки Отделения русской и славянской археологии Русского археологического общества. Спб.
ЗРАО	— Записки Отделения русской и славянской археологии. Спб.
ИАДК	— История и археология древнего Крыма. Киев.
ИАК	— Известия археологической комиссии.
ИГАИМК	— Известия Государственной академии истории материальной культуры. Л.
Изв. СОНИИ	— Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института. Дауджикау.
КБН	— Корпус Боспорских надписей. М.; Л.
КСИА	— Краткие сообщения Института археологии АН СССР. М.
КСИИМК	— Краткие сообщения Института истории материальной культуры. М.; Л.

КСЛЭ	— Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М.	Учен. зап. ЛГУ	— государственного Эрмитажа. Л.
МАК	— Материалы по археологии Кавказа. Сиб.		— Ученые записки Ленинградского государственного университета. Л.
МАР	— Материалы по археологии России. Сиб.	Учен. зап. ТГУ	— Ученые записки Тартуского государственного университета.
МАСИ	— Материалы по археологии Северного Причерноморья. Одесса.	AA	— <i>Archäologischer Anzeiger</i> Berlin.
МАЭ	— Музей 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: Druc 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. Сиб.	IG	— <i>Inscriptions Graecae</i> .
СА	— Советская археология. М.	JA	— <i>Journal Asiatique</i> . Paris.
САИ	— Свод археологических источников. М.	JDI	— <i>Jahrbuch des deutscher 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-aegyptischen Gesellschaft</i> . Leipzig.
СЭ	— Советская этнография. М.	RA	— <i>Revue archéologique</i> . Paris.
ТЗС	— Труды по знаковым системам. Тарту.	WZKM	— <i>Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlands</i> . Wien.
Тр. ГИМ	— Труды Государственного исторического музея. М.		
Тр. ГЭ	— Труды Государственного Эрмитажа. Л.		
Тр. ИЭ АН СССР	— Труды Института этнографии. М.; Л.		
Тр. ОВГЭ	— Труды отдела Востока Го-		

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	
3	
Г л а в а I	
ЛЕГЕНДА О ПРОИСХОЖДЕНИИ СКИФОВ	
10	
Г л а в а II	
СКИФСКИЕ БОЖЕСТВА	
25	
Г л а в а III	
ФОРМЫ СКИФСКОЙ РЕЛИГИИ	
60	
Г л а в а IV	
КУЛЬТОВО-МИФОЛОГИЧЕСКИЕ АНТРОПО- МОРФНЫЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ. ЗВЕРИНИЙ СТИЛЬ И ПРОБЛЕМА АНТРОПОМОРФИЗА- ЦИИ СКИФСКОГО ИСКУССТВА	
77	
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	
119	
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	
121	
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	
136	

Светлана Сергеевна Бессолона

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СИНО

**Утверждено к печати
Ученым советом
Института археологии
АН УССР**

Редактор

Т. Н. ТЕЛИЖЕНКО

Оформление художника

Г. М. БАЛЮНА

Художественный редактор

С. П. КВИТКА

Технические редакторы

Г. Р. БОДНЕНКО, В. А. КРАСНОВА

Корректоры

Н. В. ТОЧАНИНКО, Л. В. МАЛЮТА

Информ. бланк № 5052.

**Списан в набор 19.01.82. Подп. к печ. 09.02.82.
БФ 00023. Формат 70×90 $\frac{1}{4}$. Бум. тип. № 1. Объем
ном. гарн. Вис. печ. Усл. печ. л. 10,24. Усл. кр.-отг.
16,77. Уч.-взд. л. 11,84. Тираж 3550 экз. Зак. 3-6.
Цена 70 коп.**

**Издательство «Наукова думка», 252601, Кіев, ГСІ
Репіна, 3.**

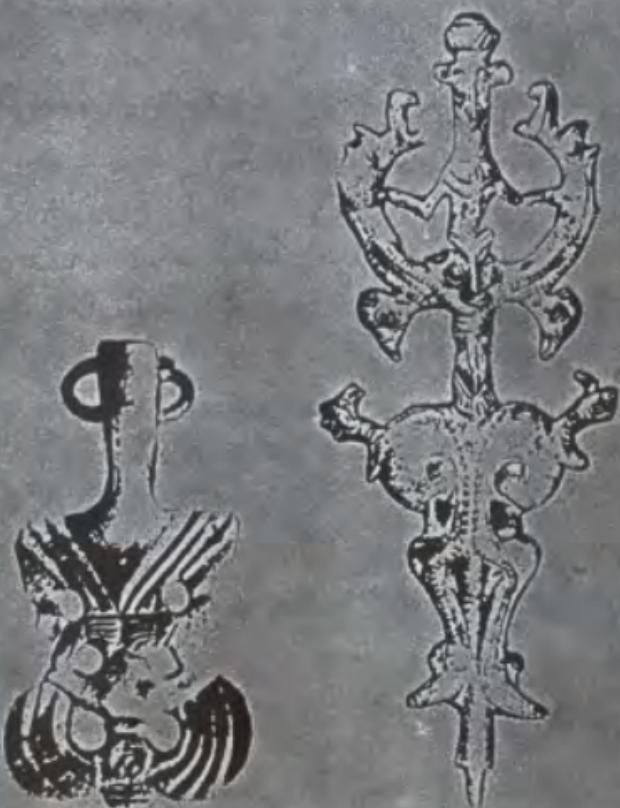
**Отпечатано с матриц книжной фабрики им.
М. В. Фрузле на книжной фабрике «Коммунист»
310012, Харьков-12, Энгельса, 11.**

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ СКИФОВ

Монография посвящена исследованию религиозных представлений скифских племен, населявших степи Северного Причерноморья. Основное внимание удалено периоду V—III вв. до н. э., отором 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

