

Пикалов Дмитрий

**МИФОЛОГИЯ И КОСМОГОНИЯ
ИРАНОЯЗЫЧНЫХ КОЧЕВНИКОВ
ЕВРАЗИИ**

2011

Оглавление

Вступление	4
ЧАСТЬ I. КОСМОГОНИЧЕСКИЙ МИФ И КОСМОГОНИЧЕСКИЙ РИТУАЛ.	8
I. Индоевропейский космогонический миф и близнецный культ в традиции индоиранских народов	8
Точка отсчета	8
Универсальная космосхема	11
Близнецный культ	14
Китаевская «ашвамедха»	15
Культ головы и ритуал обезглавливания	20
Конь и человек – единство семантики	22
Проводники в мир мертвых	24
II. Космогонический ритуал в погребальной обрядности скифо-сарматских кочевников	30
Мировое яйцо	30
Творение как жертвоприношение	34
Смерть близнецов и воссоздание мира	42
Символы души и мотив рождения из камня	44
Сосуд-матка	47
«Узы смерти» и боги-вязатели	51
Божественные близнецы	52
III. Инцестуальный сюжет в космогоническом мифе и обрядовой практике скифо-савроматских и сарматских племен	56
Инцестуальные обертоны индоевропейских мифологий	56
Космический порядок, вывернутый на изнанку	59
Преодоление хаоса	68
ЧАСТЬ II. БОГИ ТВОРЦЫ	72
I. Культ огня и «обряды перехода» в космогенезе скифо-савроматских и сарматских племен	72
Боги скифов и сармат	72
Табити – богиня огня	75
Жертвоприношение огню	79
Изначальное первовещество	82

Тройственная природа огня.....	84
Символика смерти и обычай разбивания зеркал.....	86
Смерть-свадьба	88
Мифосемантика зеркала	91
Свастика – конь – змея - огонь.....	93
II. Культ Ареса-меча. Дехтонизация и космоструктурирование в религиозной практике и социально-политической жизни скифо-сарматских племен	110
Культ скифского Ареса.....	110
Меч-фаллос	112
Мировая ось	116
Смерть во имя жизни	118
Дехтонизация и космоструктурирование	119
ЧАСТЬ III. СКИФСКИЙ КОСМОГОНИЧЕСКИЙ МИФ И РИТУАЛ В ИЗЛОЖЕНИИ ГЕРОДОТА	126
I Скифская космогония у Геродота.....	126
Легенды о прародителях скифов	126
Логика мифа.....	131
Сон-брак у священного золота.....	135
Жертвоприношение царя	136
Заключение.....	142
Приложение	148
Подписи к иллюстрациям.....	157
Источники и библиография.....	160

Вступление

Термин «скифо-сарматская мифология» еще совсем недавно воспринимался как псевдонаучный, ведь значительное число серьезных исследователей (М.И. Артамонов, Л.А. Ельницкий) отрицали существование у скифов и сармат развитой мифологии, исходя из крайней фрагментарности оной (скудные сообщения античных авторов, редкие иконографические источники). Другие ученые (А.В. Абаев, Ж. Дюмезиль) наоборот видят в скифской мифологии сравнительно стройную развитую систему, поддающуюся изучению. Но все же, впервые словосочетание «скифская мифология» серьезно заявило о себе в научном мире, после выхода работ Д.С. Раевского, в которых был дан анализ этого феномена. Тогда же и появился термин «скифская космогония», так как большая часть дошедших до нас скифских мифологических мотивов тесно связаны с космологией и космогонией. Эту связь мы и попытаемся показать ниже нашему читателю.

В последние десятилетия в науке была разработана общая концепция изучения скифской культуры, основанная на выявлении аналогий в сходных культурах индоиранского ареала. Такой метод исследования является на сегодняшний день единственным, так как скифо-савроматские и сарматские племена не оставили письменных источников. До нас дошли лишь отрывочные сведения античных авторов, да археологический материал, который сам по себе фрагментарен. Изучение археологического материала в отрыве от религиозно-мифологических традиций (лежащих в самой его основе – специфика погребального культа, семантика орнаментальных мотивов и т. д.) по большей части не раскрывает особенностей скифской культуры. Только комплексный анализ археологического материала, текстов античных авторов и аналогий, сохранившихся в культурных традициях индоевропейских народов (в первую очередь индоиранцев), позволяет дать более или менее полную характеристику модели мира скифской культуры.

Специфика данного исследования основана на новом подходе в изучении скифо-сарматских идеологических представлений, которые мы попытаемся

рассмотреть сквозь призму космогенеза. Благодаря такому подходу (опробованному уже неоднократно исследователями на иных культурных традициях) нами впервые дан семантический анализ некоторых символов и обрядов скифо-савроматских и сарматских племен, а также рассмотрены некоторые процессы, имевшие место в религиозной традиции скифо-савроматских и сарматских племен в период государствообразования.

Естественно, вычлняя космогонический код в сохранившихся до наших дней памятниках, нам не удастся рассмотреть все многообразие верований включающих космокод, мы лишь задействуем тот материал наличие космогонического кода в котором не вызывает у нас сомнений.

Стоит отметить трудности в изучении истории бесписьменных народов, где археологический материал приобретает особое историческое значение и становится чуть ли не единственным для исторических реконструкций. Изучение идеологических представлений бесписьменных народов еще более трудоемкий процесс, ведь традиционный обряд или ритуал (как отражение космогонии) представляет собой культурный текст (характеристика Н.И.Толстого), включающий в себя элементы различных кодов: акциональный (обряд как последовательность определенных ритуальных действий), реальный или предметный (в обряде производятся действия с некоторыми обыденными предметами или со специально изготовленными ритуальными предметами), вербальный (обряд содержит словесные формулы, приговоры, благопожелания и т. п., сюда же относятся терминология и имена), персональный (ритуальные действия совершаются определенными исполнителями и могут быть адресованы определенным лицам или персонажам), локативный (действия приурочены к ритуально значимым элементам внешнего или внутреннего пространства или вообще пространственно ориентированы – вверх, вниз, вглубь и т. д.), темпоральный (действия, как правило, производятся в определенное время года, суток, до или после какого-либо события семейного или социального), музыкальный (в сочетании со словом или независимо), изобразительный (изобразительные символы ритуальных предметов, пищи,

одежды, утвари и т. п.)¹. В этой связи любое предприятие историка религий представляется много более сложным и дерзким, чем то, что делает любой другой историк, которому нужно восстановить событие или ряд событий на основе сохранившегося скудного материала. Ведь он должен не только проследить историю некоторой иерофании (ритуала, мифа, божества или культа), но в первую очередь понять и сделать понятной модальность сакрального, раскрываемую этой иерофанией.

Непосредственно археологический материал в лучшем случае дает нам изобразительный и предметный код (последний крайне редко), все же другие вне нарративных источников для нас просто недоступны. Поэтому многие проблемы археологии и ранней истории бесписьменных народов решаются комплексно, с привлечением данных и методов других наук – этнографии, лингвистики и этнолингвистики, семиотики, антропологии, культурологии и религиоведения.

Собственно говоря, любая попытка изучения скифо-сарматской мифологии, есть реконструирование оной на основе фрагментарных данных археологии, письменных свидетельств античных авторов и общеиндоевропейских мифологических мотивов. Так же нет нужды доказывать самоочевидную истину, что любая интерпретация ритуала и мифа может быть только метафизической реконструкцией. Здесь реконструируется, по сути дела, архетипическая космогоническая схема, конкретным наполнением-интерпретацией которой является миф.

В то же время естественная многомерность, множественность и неоднозначность толкований культурно-мифологической символики делает ряд выводов этой работы гипотетичными, и автор данного исследования это прекрасно понимает. К этому стоит добавить еще известное положение о том, что сама реконструкция не может быть абсолютной (окончательной), и почти во всех случаях исследователь вынужден говорить о степени реконструкции

¹ Подробнее см. Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. - М.: Индрик, 1995. - С. 167-168

(или степени реконструируемого материала), о том или ином приближении к предполагаемому объекту, которое оказывается различным в зависимости от аспектов его рассмотрения.

Поэтому, осуществляя в работе комплексный анализ текста и артефакта (как предметному выражению текста), мы в большом объеме используем данные и методы других наук, что в свою очередь, возможно, позволило нам приблизиться к семантике космогонических обрядов и символов скифских и сарматских племен.

ЧАСТЬ I. КОСМОГОНИЧЕСКИЙ МИФ И КОСМОГОНИЧЕСКИЙ РИТУАЛ

1. Индоевропейский космогонический миф и близнечный культ в традиции индоиранских народов

«Я не прибегаю к помощи символов, - сказал он как-то мне, - я являюсь символом. Каждый из нас является символом». И когда я спросил: «Символом чего?», он ответил: «Символом Бытия».

Клаудио Наранхо. Песни Просвещения.²

Точка отсчета

В религиозно-мифологических воззрениях всех народов, прошедших переломную эпоху неолитической революции, существует некое представление об изначальной «точке отсчета» и начале возникновения Вселенной.³ Эти космогонические воззрения, являющиеся неотъемлемой частью любой развитой мифологии⁴, лежат в основе существования древних цивилизаций. Именно космогоническая идея, идея «некого развернутого во времени процесса превращения Хаоса в Космос»⁵, является основой всех архаических социальных ритуалов. По мнению В. Н. Топорова, глубинный смысл любого, *именно любого*, архаического ритуала состоит в воспроизведении некой общей космологической схемы, заключающейся в движении от принципиально неупорядоченной реальности Хаоса к принципиально упорядоченной реальности Космоса. По его мнению, «возможности ритуала... определялись тем, что он был как бы соприроден акту творения, воспроизводил его своей структурой и

² Наранхо К. Песни Просвещения. Эволюция сказания о герое в западной поэзии. - Санкт-Петербург: Б.С.К., 1997. - С. 229

³ Лобок А. М. Антропология мифа. - Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. - С. 567-596.

⁴ С некоторой точки зрения всякий постнеолитический миф есть миф космогонический, поскольку всякий миф выражает появление новой космической ситуации или некоторое первичное событие, которое становится в силу одного того, что оно таким образом выражено, парадигмой на все последующие времена.

⁵ Лобок А. М. указ. соч. - С. 578.

смыслом и заново возрождал то, что возникло в акте творения».⁶ Отсюда и принципиальная важность, с которой древние подходили к вопросу космогенеза, отсюда же и такое обилие сюжетов, повествующих о начале творения в рамках одной культурной общности. Из греческой мифологии до нас дошло (только дошло, а сколько было вообще, мы даже не знаем) не менее шести различных сюжетов мифа о творении.⁷ Схожую ситуацию мы видим в древнеегипетских,⁸ древнеиндийских⁹ и древнеиранских мифах.¹⁰ И каждый сюжет в отдельности был реальным, истинным, даже если и противоречил остальным, заслуживал должного к себе отношения, т. е. ритуального воспроизведения.¹¹ В этом и кроется различие между первобытным и современным человеком. Первый воспитан в традиции мифологического мышления, где отсутствует ценность непротиворечивого упорядочения фактологической информации. Ведь миф, а тем более космогонический миф, не стремится к объективному отражению действительности, и тем более не стремится к объяснению того, как было «на самом деле».

То, что создателей космогоний менее всего волнует вопрос, а как «на самом деле» обстояли дела, совершенно естественно, поскольку их мышление продолжает оставаться мифоцентристским мышлением. И суть космогонического эпоса состоит вовсе не в том, чтобы разобраться в объективной сущности мира, не в том, чтобы упорядочить мир, а в «том, чтобы упорядочить МИФЫ, доставшиеся этому эпосу из глухой архаики».¹²

Отсюда и разнообразие ритуалов и символов, встречающихся в одновременных культурных памятниках у одних и тех же народов и племен.

⁶ Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. - М., 1988. - С. 15.

⁷ Грейвс Р. Мифы Древней Греции. - М.: Прогресс, 1992. - С. 15-21.

⁸ Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. - М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1956. - С. 83-84.

⁹ Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. - М.: Университетская книга, 1977. - С. 155

¹⁰ Там же. - С. 139-143

¹¹ Так как сотворенная вселенная содержит в себе элементы хаоса, элементы нестабильности, т.е. «имеет тенденцию к распаду, и поэтому должна поддерживаться и каждый раз, когда это необходимо, возобновляться-пересотворяться». Евзлин М. Космогония и ритуал. - М.: Радикс, 1993. - С. 68

¹² Лобок А. М. указ. соч. - С. 588.

Данное положение относится также к скифо-савроматским и сарматским племенам, не являющимися исключением из правил (взять хотя бы различные версии скифской генеалогической легенды).¹³ Многочисленные ритуалы, существовавшие у этих ирано-язычных кочевников, также являлись в большей или меньшей степени воспроизведением космогонии и космологических представлений¹⁴, хотя их связь с идеей творения вроде бы не проявлена. И хотя эти ритуалы, разумеется, не всегда явным образом связаны с космогоническим мифом, правильнее сказать, что они интегрированы в состав побочных мифов, где акцент сделан не на функции творения. Но взятые в совокупности все сакральные акты, все знаки – будь они в существе своем символическими или ритуальными, мифологическими или легендарными, - подчиняются единой парадигме; все они выражают с большей или меньшей отчетливостью драму творения. Поэтому, зная скифо-сарматскую космогонию и космологические представления, можно было бы без особого труда раскрыть семантику некогда существовавших у этих племен обрядов и ритуалов, следы которых дошли до нас в археологических и письменных источниках.¹⁵ В качестве примера такой методики исследования археологического материала можно привести работы Д. С. Раевского, связывающего изображения на Воронежском серебряном сосуде, на Куль-обском электроном сосуде и сосуде из кургана Гайманова могила со скифской генеалогической легендой в изложении Геродота.¹⁶ Но тот факт, что в настоящее время мы не располагаем письменными свидетельствами скифо-сарматских космогонических мифов (за исключением выше упомянутой генеалогической легенды), значительно усложняет процесс семантического анализа. Мы имеем лишь небольшие кусочки мифологической «мозаики», донесенные до нас античными авторами, да археологический материал, который сам по себе довольно фрагментарен. И все же, несмотря на это мы

¹³ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - М.: Наука, 1977. - С. 19-25

¹⁴ О космогонии в скифском генеалогическом повествовании см. там же. - С. 63-64

¹⁵ Ведь «ритуал... не более чем воспроизведение творческой деятельности мирового закона..., которая имело место в «первый раз» в акте творения, в начале», т.е. космогонии. Топоров В. Н. О ритуале. - С. 26

¹⁶ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 30-39; Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. - М.: Наука, 1985. - С. 17-22

попытаемся реконструировать космологические представления скифо-сарматских и сарматских кочевников, естественно используя аналогичный материал других индоевропейских народов, мифопоэтическим традициям которых повезло значительно больше и они сохранились до наших дней. Тем более что сам метод привлечения аналогий давно используется наукой. Ведь «само по себе уяснение роли мифологии как господствующего в архаических обществах инструмента осмысления окружающей реальности не могло, разумеется, быть осуществлено на материале давно исчезнувших бесписьменных культур из-за дефектности этого материала. Для того чтобы наука могла сформулировать и обосновать методологическую правомерность такого понимания культурного наследия древности, требовалось всестороннее изучение тех традиций, мифология которых во всех ее проявлениях и функциях сохранилась достаточно полно и вполне доступна для изучения. В этом смысле интерпретация, к примеру, археологических или изобразительных памятников в плане реконструкции запечатленных в них мифологических концепций представляет, по существу, задачу в значительной мере прикладную, осуществимую лишь на базе принципов, выработанных в иных областях гуманитарного знания... исследованиях фольклористов, мифологов, культурологов».¹⁷

Универсальная космосхема

В тоже время любая попытка реконструирования космогонических воззрений бесписьменных народов Евразии была бы обречена на неудачу, если бы мы не имели схему праиндоевропейского космогонического мифа. Космогонические мифы индоевропейцев есть собственно различные инвариации этого мифа, на что неоднократно мы будем указывать в ходе исследования.

¹⁷ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. - С. 14.

Наиболее краткая схема праиндоевропейского космогонического мифа реконструируется так: в начале времен из первичной хаотической субстанции (праокеана) выделяется яйцо-зародыш. Из этого яйца рождается первое существо (часто андрогинное), смерть-жертвоприношение которого приводит к появлению первой пары разнополых близнецов (Неба и Земли, перволюдей и т. д.). От incestуальной связи первой пары близнецов рождаются иные формы жизни, заселяющие вселенную. Близнецы нередко выступают как культурные герои, активно структурирующие космос, через введение социальных институтов и норм жизни.

Этой структурной схемой мы и будем пользоваться в процессе нашего исследования, вычлняя из многообразия археологического материала и античных текстов о Скифии именно то, что на наш взгляд несет космогоническую символику и соответствует выше приведенной схеме.

В то же время нужно учитывать фрагментарность археологического материала, о чем мы уже говорили. Поэтому, на наш взгляд анализ именно погребального культа и ритуала может дать наибольший эффект. Ведь погребение есть подготовка умершего к новому существованию, к новой жизни (новому рождению-сотворению). В погребальном ритуале космогонический миф наиболее ярко выражен, ведь на знаковом уровне (а космогония в первую очередь знаковый процесс) процесс **воз-рождения** человека (микрокосма), аналогичен процессу **воз-рождения** вселенной (макрокосма).

На территории Ставрополя нами встречен уникальный случай погребального ритуала сарматского времени полностью соответствующего приведенной выше схеме праиндоевропейского космогонического мифа. Ниже мы рассмотрим это погребение очень подробно, вычлняя все элементы космогонического кода, попутно иллюстрируя каждый многочисленными аналогиями из индоевропейской, прежде всего индоиранской, религиозно-мифологической традиции. Рассматривая это погребение как идеальное отражение праиндоевропейской космогонии, мы так же будем рассматривать космогоническую кодировку в иных скифо-сарматских памятниках, в которых

она уже проявлена не так явно. Трансформация - переход от идеальной структуры мифа к наглядно выраженной ритуальной схеме, вероятнее всего привел к определенным изменениям, сделавшим невозможным точное воспроизведение космогонического мифа. В ритуале уже не все элементы связаны с космогоническим мифом (хотя общая идея остается). Поэтому часть элементов ритуала теряет свою космогоническую кодировку, ведь они (эти элементы) уже интегрируются в состав побочных мифов, где упор делается не на функции сотворения. Космогоническую кодировку сохраняют лишь некоторые элементы ритуала, и наша задача вычленив этот код, дабы восстановить изначальную схему мифа.

В то же время «космогония может быть представлена как семантический процесс, приводящий к созданию семантического пространства, которое требует своего дальнейшего означивания-заполнения. Космогонический ритуал имеет дело с неозначенным «пространством», которое, тем не менее, некоторым образом выделено из всеобщего безразличия: знак здесь соотносится не с «чистой» гомогенностью, а с некоторой первоначальной означенностью. Соответственно, первоначальная космогоническая схема, по необходимости, должна претерпевать в ритуале некоторые изменения»¹⁸. Изменения первоначальной космогонической схемы в ритуале могут быть настолько велики, что на первый взгляд теряется сама схема. Ритуал повторяет миф в том его аспекте, в каком мифический персонаж (субъект) выполняет главную задачу ритуала – спасение и сохранение мира от «напора» хаотических сил. Благодаря своей соприродности акту творения, ритуал контролирует космогонический процесс и таким образом нейтрализует опасные «элементы», персонифицируемые в мифах хтоническими чудовищами. Поэтому, космогонический миф может подвергаться в ритуале радикальной переработке, где прежде всего устраняется всякая неопределенность, благодаря чему находящийся под угрозой со стороны хтонических персонажей космогонический процесс «выпрямляется» и продолжается.

¹⁸ Евзлин М. Космогония и ритуал. - М.: Радикс, 1993. – С. 215

Близнецный культ

Нашу попытку реконструкции скифо-сарматской космогонии и космологических представлений мы начнем с близнецного культа, символика которого представлена на некоторых произведениях скифо-сарматского искусства¹⁹ (пектораль из Толстой Могилы, поясные бляхи из Сибирской коллекции Петра I, на пластине из Карагодеуашха, на сценах побратимов из Куль-Обы, Солохи и Бердянского кургана, на прорезных бляхах из могильника у селения Бежта и антропоморфной пластике из святилища у селения Хосрех), а также в варианте скифской генеалогической легенды в изложении Диодора Сицилийского.²⁰

Близнецный миф в индоевропейских мифопоэтических традициях довольно часто связан с космологическими сюжетами²¹, а сами близнецы нередко выступают как «дети бога»²².

«Сами близнецы... рассматриваются как существа, соприкоснувшиеся со сверхъестественной силой и ставшие ее носителями. Архаический ритуал отделения близнецов... от племени при этом включается в обрядовый комплекс почитания сакрализованных близнецов. На этом этапе... речь идет уже не просто об избавлении племени от опасности, таящейся в близнецах..., но и об осознанном обособлении носителей сверхъестественной силы (не только опасной, но и часто благодетельной) от коллектива, их почитающего... Переосмысление близнецных обрядов и близнецных мифов в духе сакрализации близнецов... происходит, в частности, с развитием представления о связи близнецов с плодородием. Поэтому в обществах, почитающих близнецов, обычны обряды, связывающие их культ с символикой плодородия, в частности со священными мировыми деревьями».²³

¹⁹ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. – Киев: Наукова думка, 1982.- С. 72

²⁰ Там же. - С. 20

²¹ «Идея близнецности пронизывает индоевропейскую мифологию и космогонию начиная с исходной неразделенности неба и земли». Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. - Т. 1. - С. 528.

²² Там же. - С. 528

²³ Иванов В. В. Близнецные мифы // Мифы народов мира. - Т. 1. - С. 175-176.

На этот факт связи близнечного культа с символикой плодородия стоит обратить особое внимание. Вероятно даже, семантическое единство этих культов было настолько сильным, что нередко происходит подмена символики (понимание всего сдвоенного – листьев, плодов и т.д. как выражение достатка и благополучия).

Д. С. Раевский трактует сюжетный ряд на пекторали из Толстой Могилы как «своего рода изобразительный эквивалент магической формулы, обеспечивающей благополучие... плодородие и процветание».²⁴ Центральным элементом пекторали, по мнению этого ученого, является мировое древо.²⁵ Связь близнечного культа и сюжетного ряда пекторали с символикой плодородия неслучайна, ведь культ плодородия – явление универсальное, он присущ всем народам, так как в основе его лежит одна идея – «обеспечение магическими средствами жизненных благ и воспроизводство рода».²⁶ А именно от этого и зависит жизнеспособность человеческого коллектива.

Китаевская «ашвамедха»

Мотив близнечного мифа, возможно, представлен в комплексе погребений (5-7) сарматского времени кургана 7 у с. Китаевки на Ставрополье.²⁷ (Рис. 1, 2, 5) Особенно интересно погребение 6: скелет без головы, ориентирован на ССВ, справа и слева его окружает разрубленный пополам лошадиный костяк. (Рис. 5) Каждая из разрубленных лошадиных частей положена так, что образует полукруг. Разрубленным частям лошади, видимо преднамеренно, придана одна и та же поза, чтобы одна служила зеркальным отражением другой.

С культом близнецов, возможно связано и парное погребение коней в могиле № 3, раскопа № 3 Хабадинского могильника в Дагестане. В ногах второго конского скелета лежал обезглавленный барашек. Парное конское

²⁴ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. - С. 196.

²⁵ Там же. - С. 195-196

²⁶ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 66

²⁷ См. отчет А. В. Найденко о раскопках курганной группы у с. Китаевки. Архив Ставропольского государственного краеведческого музея им. Г. Н. Прозрителева и Г. К. Праве.

погребение примыкало к могиле ребенка с относительно бедным инвентарем (пронизка из сердолика и угли).²⁸

В индоевропейской мифологии кони - символы близнецов (санскритское название близнецов Ашвина (Asvinau) означает «имеющие лошадей» или «происходящие от лошади», к греческим Диоскурам прилагали формулу «имеющие белых лошадей»). Связь почитаемых близнецов с конями сохранилась в мифологии германцев и прибалтов.²⁹ В русских поверьях парные святые Флор и Лавр считались покровителями лошадей, они традиционно изображались в виде всадников, хотя в житиях ничего не сказано об их отношении к лошадям. Вероятно, культ этих святых вытеснил какие-то дохристианские верования славян, в которых прослеживалась связь сакрализованных близнецов с конями. Следы этих верований сохранились в Юрьевских легендах собранных Ю. П. Миролубовым.³⁰ На лошадях сидят и дагестанские близнецы.³¹

«Причастность божественных близнецов к лошадям свидетельствует о том, что они мыслились связанными, либо с солнечным божеством, либо с владыкой преисподней (образ коня имеет двойное значение)».³²

Археолог В. Г. Петренко, анализируя изображения копытных (олений) на керамике из курганов Новозаведенного Ставропольского края, связывает их с близнецным культом, основываясь на семантической близости оленя и коня.³³ О семантической близости этих животных в скифской традиции говорит ритуал обряжения коня в оленя, засвидетельствованный оленьими масками в Пазырыке и навершиями колесниц и конскими налобниками и нащечниками с изображениями оленей в Скифии. «Ритуал обряжения коня в оленя восходит к

²⁸ Пиккуль М. И. Хабадинский могильник // Материалы по археологии Дагестана. – Махачкала, 1961. – Т. II. – С.143

²⁹ Иванов В. В. Близнецные мифы // Мифы народов мира. – Т. 1. - С. 175.

³⁰ Миролубов Ю. П. Сакральное Руси. - М.: Золотой Век, 1997. Т. 1. – С. 342-347.

³¹ Голан А. Миф и символ. – М.: РУССЛИТ, 1993.- С. 133-134.

³² Там же. - С. 134

³³ Петренко В. Г., Маслов В. Е. К трактовке сюжетов с оленями на керамике из могильника Новозаведенное – 2//Материалы конференции, посвященной 100-летию со дня рождения Т.М. Минаевой. – Ставрополь, 1997. - С. 33.

ведической эпохе; в Ригведе (I, 163, IX, 11) описано заклятие коня, украшенного золотыми оленьими рогами».³⁴

Связь божественных близнецов с культом коня, проявлена в индоевропейской традиции в ритуалах принесения в жертву коня (древнеиндийская ашвамедха),³⁵ и захоронением коня вместе с человеком. С обрядом близким к древнеиндийской ашвамедхе несомненно связаны изображения умирающих (жертвенных) коней на бежтинских пряжках. В Бхидараньяка-упанишад перечисляются части умерщвляемого в обряде ашвамедхи жертвенного коня и их космических параллелей, представляя собой не что иное, как список соответствий, отражающий реминисценцию представления о частях тела, каждая из которых возвращается к своему источнику в теле приносящего себя в жертву Пуруши.

В погребении у с. Китаевки мы видим как обряд близкий древнеиндийской ашвамедхе, так и захоронение коня вместе с человеком. Сходная картина и в погребении 5. (Рис. 5) Здесь захоронен мужчина, его также сопровождает костяк лошади лежащей на левом боку. (Рис. 2) Синхронно данным погребениям и захоронение 7, о чем сказано в отчете. На наш взгляд погребение 7 является основным, а могилы 5 и 6 -сопутствующими, причем погребение 6 можно характеризовать как парное жертвоприношение человека и коня. Это предположение сделано нами на следующем основании: преднамеренное расчленение коня, а также обезглавливание погребенного.³⁶

В Древней Индии обезглавливанию жертв придавался космогонический смысл.³⁷ Аналогичную смысловую нагрузку имели обряды обезглавливания у

³⁴ Кузьмина Е. Е. Опыт интерпретации некоторых памятников скифского искусства // ВДИ – 1984. - № 3. - С. 100 .

³⁵ Есть основания полагать, что скифское осеннее жертвоприношение «царя», описанное Геродотом (IV, 7), сопровождалось жертвоприношением коня. - См. Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 69

³⁶ М. М. Маковским выявлены лексико-семасиологические параллели в индоевропейских языках между словами со значением «голова, череп» и «жертвоприношение». См. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. - М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 1996. - С. 118

³⁷ Элиаде М. Азиатская алхимия. – М.: Янус-К, 1998. - С. 387.

народов Сибири.³⁸ Мотив обезглавливания встречается в русских сказках, и, по мнению В. Я. Проппа, является частью обряда инициации.³⁹ В нартском эпосе герой Батрадз на костре-жертвеннике отрубает головы.⁴⁰ Следует также отметить скифский обычай сохранения черепов своих злейших врагов и родственников, описанный Геродотом (IV, 65).⁴¹ С. С. Бессонова предполагает, что данный обычай связан у скифов с культом Ареса, который в своей основе восходит к почитанию божественных предков.⁴²

С культом предков связано также поклонение головам, принесенным домой после набегов кровной мести, в сообществах охотников за головами.⁴³ Древние кельты не только охотились за головами врагов, они также поклонялись человеческой голове, полагая, что она являетсяместилищем души.⁴⁴ Голове так же приносили жертвы, до наших дней сохранился обычай крутить над головой жертвенное животное или предмет, приносимый в жертву.⁴⁵ На скифской бляшке из кургана Куль-Оба изображена змееногая богиня держащая в одной руке кинжал, а в другой – бородатую голову.⁴⁶ (Рис. 14) Обезглавленные фигуры под копытами коней (враги?) изображены на ритоне из кургана Карагодеуашха.⁴⁷

Захоронения черепов, относящиеся к алано-сарматскому времени, известны на территории Дагестана. В Карабудахкентском могильнике в одних случаях черепа располагались в богатой семейной усыпальнице (головы убитых врагов), в других – для черепов рылись специальные могилы, куда помимо черепов, клали самые незатейливые вещи. В последнем случае это были

³⁸ Евсюков В. В. Мифы о вселенной. - Новосибирск, 1988. - С. 102.

³⁹ Пропп В. Я. Морфология / Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 1998.- С. 189.

⁴⁰ Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. – М.: Наука, 1976. - С. 63.

⁴¹ Геродот. – С. 202

⁴² Бессонова С. С. О культе оружия у скифов // Вооружение скифов и сарматов. – Киев: наукова думка, 1984. - С. 16.

⁴³ Кэмпбелл Д. Герой с тысячью лиц. – Киев: София, 1997. - С. 117.

⁴⁴ Monroe D. A Study in Druid Magic & Lore. – Llewellyn Publications St. Paul, Minnesota, U.S.A. 1994. - С. 26.

⁴⁵ Маковский М. М. указ. соч. - С. 118.

⁴⁶ Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов// АСГЭ – 1961. Вып. 2. - С. 66-67

⁴⁷ Там же. - С. 73

детские или женские захоронения (возможно рабы).⁴⁸ Особенно интересно погребение № 45. В этой довольно богатой могиле, возле женщины с ребенком, в миске лежал отдельный человеческий череп. Еще два человеческих черепа, расположены у ног женского костяка.⁴⁹ В могильнике у с. Новолакское (в Дагестане) относящегося к тому же времени, что и Карабудахкенский, над каменным склепом так же обнаружено захоронение черепа, который был уложен в гнездо из камней.⁵⁰ В погребении 51 Чегемского кургана-кладбища отдельный человеческий череп лежал в ногах захороненного.⁵¹ В эпоху раннего средневековья в горном Дагестане (Шодродинский, Ортоколинский могильники близ Б. Гоцатля) имел место ритуальный обычай жертвоприношения над могилой умершего части трупа другого человека или только его головы. Они почти всегда были без погребального инвентаря и в антропологическом отношении ничем не отличались от останков основного захоронения. По мнению Г. Д. Даниялова, это ритуальное убийство раба над могилой хозяина.⁵²

В нашем же случае ситуация прямо противоположная, отсутствует голова. Костяк без черепа обнаружен в могильнике сарматского времени у хут. Херсонка на Ставрополье (курган 3, погребение 3). Погребение безинвентарное и по мнению М. П. Абрамовой и В. Г. Петренко сопутствовало погребению 2 этого же кургана (зависимость?).⁵³ В погребении 246 Тлийского могильника так же найдены мужские останки без черепа.⁵⁴

В нартском эпосе есть представление о том, что нельзя хоронить умершего, если отсутствует какая-либо часть тела.⁵⁵ Конечно, нельзя уверенно

⁴⁸ Даниялов Г. Д. Исторический путь развития народов Дагестана до вхождения его в состав России. – Махачкала: Дагучпедгиз, 1996. – С. 77

⁴⁹ Смирнов К. Ф. Грунтовые могильники албано-сарматского времени у сел. Карабудахкент // Материалы по археологии Дагестана. – Махачкала, 1961. – Т. II. – С. 201-202

⁵⁰ Даниялов Г. Д. указ. соч. – С. 77

⁵¹ Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. – Нальчик: ЭЛЬБРУС, 1985. – Т. 2. – С. 150

⁵² Там же. – С. 77

⁵³ Абрамова М. П., Петренко В. Г. Погребения сарматского времени из Ставрополья // Памятники Евразии скифо-сарматской эпохи. – М.: 1995. – С. 36

⁵⁴ Техов Б. В. Скифы и Центральный Кавказ в VII – VI в. до н. э. – М.: Наука, 1980. – С. 40

⁵⁵ Дюмезиль Ж. Скифы и нарты. – М.: Наука, 1990. – С. 191

утверждать наличие схожего представления у скифских и сарматских племен, но определенные основания все же существуют.

Культ головы и ритуал обезглавливания

Если предположить, что в представлениях скифо-сарматских племен голова являлась символом души или особой силы человека⁵⁶ (сохранение голов врагов и родственников у скифов, а также захоронения одной головы у алано-сарматов), то погребение 6 у с. Китаевки возможно имеет некоторую связь с описываемыми обычаями. Можно предположить, что отсутствие головы в погребении 6 может быть связано с вышеописанным скифским обычаем, сохранившимся в ритуальной практике сарматских племен. Но сам скифский обычай обезглавливания врагов и родственников, как отмечает С. С. Бессонова, являет собой жертвоприношение Аресу - божеству войны.⁵⁷ Но на наш взгляд обезглавливание погребенного в могиле 6 имеет под собой иную причину, о которой мы скажем ниже.

У древних кельтов головам предков и героев приписывались функции апотропея. По ирландским преданиям голову Брана Благословенного похоронили в Лондоне лицом к Европе для отражения чужеземных набегов.⁵⁸ Черепа, вставленные в косяки храмов, часто встречаются по всему ареалу расселения кельтских племен. По мнению ученых, вмурованные в стены храмов головы должны были придавать силу находящимся внутри храма и защищать их.⁵⁹ Возможно, аналогичную функцию нес и череп над склепом у с. Новолакское в Дагестане. У древних славян и прибалтов аналогичную функцию (апотропея) выполняли конские черепа, зарываемые под порогом или в красном углу и «коньки» на крышах.⁶⁰ (Рис. 10) Стоит отметить, что «коньки» (парные

⁵⁶ В антропоморфной модели вселенной голова считалась центром деторождения, а анализ лексико-семасиологических универсалий позволяет соотносить слова со значением “ум, разум” с понятием “родить”. См. Маковский М. М. указ. соч. – С. 122

⁵⁷ Бессонова С. С. О культе оружия у скифов. - С. 16

⁵⁸ Котерелл А. Мифология. - М.: Белфакс, 1998. - С. 107

⁵⁹ D. Monroe. A Study in Druid Magic & Lore. - С. 27

⁶⁰ Байбурин А. К. «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян // Проблемы советской этнографии. - Л., 1979. - С. 29

изображения коней) на крышах, популярные у прибалтийских, германских и славянских народов связаны с культом близнецов.⁶¹ Парные изображения коней на бежтинских пряжках возможно семантически близки славянским и прибалтийским «конькам». (Рис. 31) Скорее всего семантика этих изображений связана с преданиями об индийских Ашвинах – Утреннем и Вечернем.

Одно изображение на бляхе из Бежты по структуре близко космологическому декору причелин русских изб XVIII-XX вв., местоположение солнечных знаков которых соответствует прорезным круглым отверстиям на дагестанских пряжках.⁶² (Рис. 31)

Преднамеренное обезглавливание коня встречается в погребениях скифо-сарматского времени на Ставрополье (Китаевка)⁶³, в Кабардино-Балкарии (Нартан)⁶⁴ и в Дагестане (Карабудахкент).⁶⁵ Конский череп (без нижней челюсти) найден в дромосе аланского погребения в Дагестане.⁶⁶ В кургане 2 у с. Нартан конский череп располагался у ног покойного.⁶⁷ Обезглавленный костяк лошади обнаружен в Калмыкии, в курганном комплексе скифо-сарматского времени.⁶⁸ Конский череп встречен в погребении Тлийского могильника (погребение 68).⁶⁹ Хетты во II тыс. до н. э. хоронили головы коней вместе с царем (Осман, Каясы, Богазкей, Илика).⁷⁰ Обезглавливание коня засвидетельствовано и в южнославянской погребальной обрядности.⁷¹ В чувашских сказках есть сюжет о том, как юноша хоронит старика по его

⁶¹ Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. - С. 528

⁶² Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. – М.: Наука, 1987. – С. 480-484

⁶³ См. отчет А. В. Найденко о раскопках курганной группы у с. Китаевки (курган 5, погребение 4); Мезолевский Б. Н. Скифский «царский» курган Желтокаменка // Древности степной Скифии. – Киев: Наукова думка, 1982. - С. 200; Мурзин В. Ю. Погребальный обряд степных скифов в VII-V вв. до н. э. // Древности степной Скифии. - С. 53

⁶⁴ Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. – С. 43

⁶⁵ Смирнов К. Ф. Грунтовые могильники албано-сарматского времени у сел. Карабудахкент. – С. 194-195. В данном погребальном комплексе встречаются как отдельные лошадиные черепа, так и целые лошадиные костяки головы которых лежат отдельно (могила № 38 в кв. 3).

⁶⁶ Котович В. Г. Новые археологические памятники Южного Дагестана // Материалы по археологии Дагестана. - Махачкала, 1959. – Т. 1. – С. 153

⁶⁷ Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии.- С. 21

⁶⁸ Васюткин И. В. Иджилские курганы // Археологические исследования Калмыкии. – Элиста, 1987. – С. 102

⁶⁹ Техов Б. В. Скифы и Северный Кавказ в VII – VI в. до н. э. – С. 21

⁷⁰ Там же. – С. 41

⁷¹ Песни южных славян. – М.: Художественная литература, 1976. – С. 214

просьбе, следующим образом: голову закапывает в одном месте, туловище в другом. Затем в том месте, где была захоронена голова, он выкапывает коня.⁷² Этот сюжет лишний раз подтверждает семантическую связь коня и человека.

Конь и человек – единство семантики

Жертвоприношение коня, как мы уже отмечали, связано с индоевропейскими верованиями о семантической близости человека и животного (в мифах индоевропейцев человек нередко превращается в коня, а конь в человека).⁷³ У древних славян известен обычай хоронить коня как человека.⁷⁴ Отдельное конское погребение в могильнике сарматского времени обнаружено в 1975 г. Ставропольской экспедицией во время проведения разведок по трассе Большого Ставропольского канала у хут. Херсонка.⁷⁵ Отдельное захоронение коня известно и в Чегемском кургане-кладбище.⁷⁶ Ритуальное захоронение коня выявлено в 1971 г. в Нижне-Джулатском могильнике.⁷⁷ Конское погребение обнаружено и в Хабадинском могильнике. При коне, кроме принадлежностей сбруи, лежали предметы мужского вооружения (меч, шит), а так же напутственная пища (кости овцы).⁷⁸ Такой вид погребений, согласно М. П. Грязнову, следует рассматривать как кенотаф, «в котором человеческое тело замещено телом животного».⁷⁹

Яркими примерами семантической близости коня и человека являются погребения коней в могильнике Веселая Роща на Ставрополье и Уляпском грунтовом могильнике скифского времени в Адыгее.⁸⁰ Захоронения коней здесь были снабжены инвентарем, «соответствующим стереотипу посмертного

⁷² Салмин А. Народная обрядность чувашей. – Чебоксары: Чувашский гуманитарный институт, 1994. – С. 202

⁷³ Маковский М. М. указ. соч. – С. 105

⁷⁴ Петрухин В. Я. Конь // Славянская мифология. – М.: Эллис Лак, 1995. – С. 229

⁷⁵ Абрамова М. П., Петренко В. Г. Погребения сарматского времени из Ставрополья. – С. 35

⁷⁶ Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. – С. 138

⁷⁷ Керфов Б. М. Памятники сарматского времени Кабардино-Балкарии. – Нальчик, 1988. – С. 35

⁷⁸ Пикуль М. И. Хабадинский могильник. – С. 146

⁷⁹ Грязнов М. П. О кенотафах // Проблемы археологии и этнографии Сибири: Тезисы докладов. – Иркутск, 1962. – С. 98-99

⁸⁰ Смирнов Ю. А. Морфология преднамеренного погребения. – М.: Лабиринт, 1997. – С. 217

набора человеческого погребения в данном некрополе».⁸¹ Рядом с конскими скелетами обнаружен погребальный инвентарь и остатки погребальной пищи (кости барана) в посуде, поставленной в могилу на то же место, на котором такая же посуда с той же пищей стояла в могиле человеческой.⁸² Аналогичная картина представлена в курганном комплексе скифского времени у с. Нартан в Кабардино-Балкарии. Погребенные лошади в курганах 14, 19, 21, 23, снабжены напутственной пищей и погребальным инвентарем.⁸³ Аналогичные кенотафы известны у меотов V - I в. до н. э.⁸⁴

Семантическая связь коня и человека представлена в чувашских и башкирских сказках. В них жеребенок появляется на свет вместе с младенцем, «отмечая тем самым изначальную связь младенца и жеребенка».⁸⁵ Сходные представления сохранились в ирландских преданиях.⁸⁶ Валлийские легенды о Рианнон и греческие мифы о Деметре-Эринии, рассказывают о том, что среди потомства этих богинь есть люди и лошади.⁸⁷ Анализ лексико-семасиологических универсалий в индоевропейских языках так же подтверждает семантическое единство коня и человека.⁸⁸

Расчленение надвое коня в сарматском погребении у с. Китаевки находит аналогии в индоиранских мифах. Йима (имя которого этимологически трактуется как «близнец»), в иранской мифологии первопредок человечества и культурный герой, был распилен пополам.⁸⁹ Не является ли этот факт еще одним подтверждением того, что конь у индоевропейцев является символом близнецов, а погребение 6 у с. Китаевки - воспроизведением у сарматских племен сюжета, близкого к иранским преданиям об Йиме. (Рис. 5)

⁸¹ Там же. - С. 217

⁸² Там же. - С. 217

⁸³ Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. – С. 34-44

⁸⁴ Лимберис И. Ю. Конские погребения из могильника городища № 3 у хутора имени Ленина // Проблемы археологии и этнографии Северного Кавказа. – Краснодар, 1988. – С. 35-54

⁸⁵ Салмин А. указ. соч. - С. 205

⁸⁶ Похищение Быка из Куальнге. – М.: Наука, 1985. - С. 7-9

⁸⁷ Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. - С. 220

⁸⁸ Маковский М. М. указ. соч. - С. 106

⁸⁹ Лелеков Л. А. Йима // Мифологический словарь. - М.: Советская энциклопедия, 1991. - С. 265

«Йима и его ведический аналог Яма принадлежали к кругу божеств, почитавшихся разными этническими группировками индоиранцев в период их близких контактов».⁹⁰ На этом основании С. С. Бессоновой предполагается присутствие аналогичного образа в скифской мифологии⁹¹ и, возможно, сарматской, на что косвенно может указывать погребение 6 кургана 7 у с. Китаевки.

Проводники в мир мертвых

В индоевропейской мифологии близнецы выступают в качестве родоначальников племени или культурных героев. Возможно, жертвоприношение коня и захоронение его вместе с человеком связывалось во-первых, с культом предков (иранский Йима,⁹² ведический Яма), где конь выступает как символ первопредков (божественных близнецов), так и является жертвой им⁹³ (жертвою боги пожертвовали жертве)⁹⁴; во-вторых, в индоиранской традиции «конь выступает в качестве посредника между... мирами», являясь проводником в загробный мир.⁹⁵ Обычай захоронения человека и коня существовал у древних германцев и у французов в средние века. Кельты верили, что души умерших уходят в потусторонний мир на лошадях. У некоторых кавказских народностей похороны завершались конскими скачками; такой ритуал также имел место в Древнем Риме и Греции. Конь играл символическую роль в погребальном обряде этрусков и славян. В Армении и Грузии в средние века устанавливали надгробный памятник в виде скульптуры коня, в Дагестане и Греции - в виде конской головы. В Литве есть старинные надгробия, увенчанные изображением конской головы.⁹⁶ Изображение коня на могильных плитах известны в Западной Норвегии.⁹⁷ Ибн

⁹⁰ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 17

⁹¹ Там же. - С. 17

⁹² Авеста в русских переводах// СПб.: Журнал «Нева» - РХГИ, 1997. - С. 154

⁹³ Многочисленные лингвистические параллели говорят о схождении слов со значением “лошадь” и “жертвоприношение”. См. Маковский М. М. указ. соч. - С. 105

⁹⁴ Ригведа. Избранные гимны. Перевод с санскрита. М.: Наука, 1972.- С. 293

⁹⁵ Раевский Д. С. Из области скифской космологии// ВДИ -1978. - №3. - С. 126

⁹⁶ Голан А. указ. соч. - С. 48-50

⁹⁷ Стеблин-Каменский М. И. История древнескандинавской литературы. - М.: Наука, 1987. - С. 86

Фадлан, описывая погребальный обряд тюрок-огузов, так же отмечает особую роль коня в них.⁹⁸ Монголы Золотой Орды подвешивали на шестах лошадиные шкуры над могилами своих вождей.⁹⁹ У чувашей существовал обычай захоронения вместе с покойником коня, или привязывание его на могиле.¹⁰⁰ Некоторые коренные народности Индии представляют своих умерших на коне: например бхилы или корку вырезают на деревянных табличках фигурки всадников и устанавливают их возле могил. У муриа похороны сопровождаются ритуальными песнями, в которых идет речь о прибытии умершего в потусторонний мир на коне. Умершего привозит туда восьминогий конь.¹⁰¹ На восьминогом коне - Слейпнире отправляются в царство мертвых скандинавские боги – Хермод и Один.¹⁰² Функции перевозчиков в иной мир у германцев также выполняли безголовые кони.¹⁰³ В ведическом Погребальном гимне (Ригведа X, 56) конь показан как существо, доставляющее умершего в царство мертвых.¹⁰⁴ Прямую параллель этому являет осетинский ритуал посвящения коня, в основе которого лежит выбор коня, «который бы не спотыкался при спуске и не уставал на подъеме», поскольку он должен доставить умершего «в страну мертвых, в страну Барастыра».¹⁰⁵ В нартском эпосе верхом на коне совершает путешествие в мир мертвых Сослан, когда же конь погибает, путешествие продолжается на его чучеле, набитым соломой.¹⁰⁶ Многократно засвидетельствованное обилие сходжений между скифским фольклорно-мифологическим наследием и осетинским фольклором, обусловленное этногенетическими связями этих народов, не позволяет пройти мимо указанного совпадения и свидетельствует против его случайного характера. К этому следует добавить тот факт, что в погребальном ритуале

⁹⁸ Смирнов Ю. А. Лабиринт. - С. 65

⁹⁹ Хулткрантц А. Кочевники степей // Религии мира. – Минск: Белфакс, 1996. - С. 123

¹⁰⁰ Салмин А. указ. соч. - С. 202

¹⁰¹ Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. – Киев: София, 1998. - С. 348

¹⁰² Младшая Эдда. – М.: Ладомир, 1994.- С. 85

¹⁰³ Элиаде М. Шаманизм. - С. 349

¹⁰⁴ Ригведа. - С. 164

¹⁰⁵ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. - С. 42

¹⁰⁶ Там же. - С. 42

скифов захоронения коней располагались чаще всего в западной части могилы. В верованиях многих народов именно на западе находится страна мертвых.

Как отмечает ряд исследователей,¹⁰⁷ представление о коне как проводнике в потусторонний мир является универсальным для индоиранских народов, что следует из выше указанных фактов. Вероятнее всего, аналогичной функцией должны были обладать и часто встречаемые в погребениях предметы конской уздечки, которые, по мнению некоторых ученых, символизировали захоронение коня,¹⁰⁸ а так же конские астрагалы.¹⁰⁹ Возможно, что функцией проводника в мир мертвых в скифо-сарматской традиции наделялась и собака, останки которой встречаются среди заупокойного инвентаря (Хабаринский могильник, Чегемский курган-кладбище, Чертомлыкский курган). Имеются представления о связи собаки со смертью, власти ее над душами покойников и демонами находящих на пути в потусторонний мир. Наблюдалось в прошлом ритуальное поедание останков человека собакой (Страбон). Воющие собаки - предвестники ангела смерти. В воззрениях древних славян собака помогала душам умерших пройти по звездному мосту (Волосожарам).

В индоиранской мифологии, да и не только в индоиранской, конь является символом солнечного божества. «Есть основания рассматривать, во всяком случае, значительную часть изображений коня, как символ бога солнца, у восточных иранцев - Митры, а у скифов - Гойтосира...»¹⁰⁹ В мифах индоевропейских и некоторых других народов конь ассоциируется с солнцем. «У южных семитов священным животным богини солнца была лошадь. Кони и колесницы посвящались солнцу у древних евреев. В Авесте солнце называется «быстроконным»... В Ригведе говорится о солнце, влекомом лошадьми, конь выступает в качестве образа солнца, само солнце называется конем. Согласно Геродоту..., массагеты приносили в жертву солнцу лошадей... Такой обычай существовал и в Древней Греции... Семантическая связь понятий «конь» и

¹⁰⁷ Там же. - С. 42; Кузьмина Е. Е. Конь в религии саков и скифов// Скифы и сарматы. – Киев: Наукова думка, 1977. - С. 98

¹⁰⁸ Яценко И. В. Скифия VII-V веков до нашей эры. - М.: Труды государственного исторического музея, 1959, - С. 79.

¹⁰⁹ Кузьмина Е. Е. указ. соч. - С. 98

«солнце» существовала у древних греков и германцев; нередко у них само солнце называлось конем... Солнце персонифицировалось в образе коня у скандинавов; у кельтов конь считался символом солнца. У древних славян конь связан с солнцем..., и заменяет его... В древнеиндийских и литовских мифах говорится, что конь сотворен из солнца».¹¹⁰ Представления о коне, как персонификации солнца, в редуцированном виде сохранились в осетинском мужском хороводе – Симде.¹¹¹ Вполне возможно, что в совместном погребении человека и коня, последний нес апотропеическую функцию. Скорее всего, именно такой смысловой функцией наделен конский череп, расположенный над останками покойного в погребении 68 Тлийского могильника. Апотропеическая функция коня наиболее ярко представлена в курганах скифского времени у ст. Костромской и Воронежской.¹¹² Лошадиные костяки окружают гробницы, что в свою очередь подтверждает семантическую связь коня с солярным культом. (Рис. 7; 8) На бляхах из Бежты вероятнее всего так же изображены солнечные кони. (Рис. 31)

Сложна и своеобразна семантика коня в индоевропейской мифологии. Как солярная сила конь атрибут богов Солнца, как лунная - символ морских богов и богов смерти.¹¹³ Лексико-семасиологические универсалии в индоевропейских языках наглядно показывают, что конь нередко олицетворял сумерки хтонического мира и считался порождением ночи и смерти¹¹⁴ (отсюда и его роль как перевозчика в мир мертвых). По сообщению Геродота (IV, 59-62), скифы приносят коней в жертву всем семи богам своего пантеона¹¹⁵, т. е. как небесным (Папай), так и хтоническим (Апи).

Образ коня, являющегося атрибутом как сил неба так и земли, у индоевропейцев напрямую связан с Мировым Древом. В русских сказках Иван-дурак (трансформация первочеловека, первого жреца) пасет лошадь в ветвях

¹¹⁰ Голан А. указ. соч. - С. 49

¹¹¹ Уарзиаты В. Праздничный мир осетин.- М., 1995. – С. 173

¹¹² Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. Археология СССР. - М.: Наука, 1989. - С. 390

¹¹³ Голан А. указ. соч. - С. 51

¹¹⁴ Маковский М. М. указ. соч. - С. 105

¹¹⁵ Геродот. История в девяти книгах. – Л., 1972.– С. 201-204

дерева.¹¹⁶ Скандинавское Иггдрасиль - буквально означает «конь Игга»¹¹⁷, древнеиндийская ось мира носила название ашваттха – «лошадиная стоянка»; алтайские народы верят, что боги привязывают коней к комическому столбу, вокруг которого движутся созвездия.¹¹⁸ Возможно, аналогичный символизм присутствует на скифских навершиях, увенчанных изображениями копытных,¹¹⁹ что также характеризует образ данного животного, принадлежащего трем мирам, и являющегося посредником между ними. Исходя из этого, можно предположить, что погребение 6, characterized нами как парное жертвоприношение, является определенным мифологическим кодом, семантику которого мы рассмотрим ниже.

¹¹⁶ Топоров В. Н. Ашвины // Мифологический словарь. - С. 79

¹¹⁷ Один пригвозждает себя к мировому дереву, принося себя в жертву:

«Знаю висел я
в ветвях на ветру
девять долгих ночей,
пронзенный копьем,
посвященный Одину,
в жертву себе же...»

Старшая Эдда. – М.: Художественная литература, 1975. - С. 202

Обряд этот, находит аналогии в древнеиндийской ашвамедхе, где жертвенный конь привязан к столбу, символизирующему мировое дерево.

¹¹⁸ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – М.: Ладомир, 1999. - С. 280 Урало-алтайцы были соседями индоевропейцев в Евразии – взаимодействие их религиозно-мифологических систем может относиться к эпохе расселения и разделения индоиранцев во II тыс. до н. э. См. Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. - М.: Мысль, 1983. В то же время постоянным фактором, воздействующим на развитие религиозных представлений урало-алтайских народов, оставалось иранское влияние. См. Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии (1-2) // Кавказ и средняя Азия в древности и средневековье. – С. 146-162

¹¹⁹ Переводчикова Е. В. Язык звериных образов. Очерки искусства евразийских степей скифской эпохи. - М., 1994. - С. 15

2. Космогонический ритуал в погребальной обрядности скифо-сарматских кочевников

Жертвою боги пожертвовали жертве.

Таковы были первые формы (жертвоприношения).

Ригведа.¹²⁰

Мировое яйцо

Иранские космогонические мифы представляли мир созданным из яйца, где земля подобна желтку, небо - скорлупе. Данный мифопоэтический образ был распространен среди индоевропейских, и не только индоевропейских народов уже в эпоху бронзы.¹²¹ В «Чхандогья Упанишад» так описан этот процесс: «В начале мира было просто небытие. Оно было сущим. Оно развивалось. Оно превратилось в яйцо. Оно сохранялось в течение года. Оно расколосось пополам. Одна половина скорлупы стала серебряной, другая - золотой. Та, что была серебряной, - земля. Та, что стала золотой, - небо».¹²²

Но наиболее полно данный миф представлен в «Законах Ману»: «Тот, кто постижим (только) умом, неосязаемый, невидимый, вечный, заключающий в себе все живые существа, удивительный, появился сам (по собственной воле). Вознамерившись произвести из своего тела различные существа, он вначале сотворил воды и в них испустил свое семя. Оно стало золотым яйцом, по блеску равным солнцу; в нем он сам родился (как) Брахма, прародитель всего мира... Из этой [перво]причины, невидимой, вечной, образующей реальное и нереальное, возник (дух) Пуруша, который в мире прославляется (под именем) Брахмы. Он, божественный, прожив в том яйце целый год, сам же силой своей мысли разделил это яйцо надвое; и из тех двух половинок он создал небо и землю...»¹²³

¹²⁰ Ригведа. – С. 261

¹²¹ Шилов Ю. А. Космические тайны курганов. - М.: Молодая гвардия, 1990. - С. 46-50

¹²² Чхандогья упанишад. М.: Наука, 1974. - С. 38

¹²³ Законы Ману. М.: Ладомир, 1992. - С. 21-22

Предания Египта, Месопотамии, Индии, Греции, Карелии, Ирана, Руси, Японии, Китая и Полинезии сохранили миф о сотворении мира из яйца. М. Элиаде считает местом зарождения мифа о сотворении вселенной из яйца Индию или Индонезию.¹²⁴ «В древности идеи могли распространяться лишь одним способом: путем устной передачи. Поэтому распространялись они медленно. И если этот миф о сотворении мира оказался известным в столь отдаленных друг от друга частях мира, то следует полагать, что возник он очень давно...»¹²⁵ С другой стороны мотив сотворения мира из яйца повторяется у народов, географически и культурно настолько разъединенных, что о заимствовании между ними не может быть и речи. По нашему мнению эта повторяемость образов опирается, с одной стороны, на свойственные человеку законы ассоциативного мышления, с другой – на сходство определяющих содержание мышления условий социально-экономической жизни первобытного коллектива.

На Ставрополье символом космического яйца могли служить курганы 1-4 у с. Нижняя Татарка, исследованные в 1967 г. экспедицией под руководством А. Л. Нечитайло. Курганы представляли единый комплекс, приблизительно датированный эпохой ранней бронзы. Насыпи данных курганов представляют собой яйцевидные холмы, символом желтка выступают каменные пояса - кромлехи. Аналогичные по структуре курганы эпохи бронзы известны в Дагестане (Миатлинское курганное поле, Манасский и Чиркейский могильники) и Калмыкии (могильник в урочище «Три брата»). В. И. Канивец рассматривая курганные кромлехи Дагестана предполагает, что они являются именно культовыми сооружениями, а не кренидами, так как они обычно опоясывают центральное погребение и находятся во внутренней части насыпи, а не на ее краях.¹²⁶

¹²⁴ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. - С. 376

¹²⁵ Голан А. указ. соч. - С. 33

¹²⁶ Канивец В. И. Миатли – новый памятник бронзового века в Северном Дагестане // Материалы по археологии Дагестана. Т. 1. – С. 35

Центральные погребения данных курганов расположены внутри каменного пояса, в ямах круглой или овальной формы. Скелеты сильно скорченные, плохой сохранности, особенно черепа, инвентарь не обнаружен. Семантически близки им и курганы 6-8 близ с. Грушевское и Калиновское и курган 1 у станицы Воровсколесской на Ставрополье, исследованные в 1982 г.¹²⁷ Сооружение данных курганов так же относят к выше указанному периоду. В курганах у с. Грушевское и Калиновское символику желтка несут в себе крепиды, а в погребальном комплексе у станицы Воровсколесской то же значение несет мешаный слой темно-коричневого суглинка с желтой глиной. Центральные захоронения в основной своей массе плохой сохранности, особенно черепа, что, возможно, свидетельствует об их преднамеренном разрушении. Преднамеренное разрушение костяков, а в особенности черепов, возможно, является ритуальным действием, связанным с одной стороны с обезвреживанием покойника, а с другой, возможно с мотивом перехода в потусторонний мир.¹²⁸ Помещение погребенных в «желток» кургана-яйца и намеренное придание им позы зародыша, вероятнее всего, имело под собой космогонические представления, где покойный возвращался к некому изначальному моменту сотворения вселенной. Это возвращение покойного в эмбриональное состояние и пребывание его там соответствовало процессу созревания вселенной, а его возрождение - возрождению космоса.

Следует отметить связь близнецов в индоевропейской традиции с образом яйца (греческие Диоскуры рождены из яйца,¹²⁹ индийские Ашвины - сыновья Мартанды (буквально «яйцо смертного»). В мифах пангве близнецы так же рождаются из яйца.¹³⁰ Аналогичные представления есть и в мифологии Вьетнама.¹³¹ Отмеченная выше связь близнецов с плодородием, возможно,

¹²⁷ См. статьи Мишина Т. Н. Курганы эпохи ранней бронзы Центрального Ставрополья // Древности Ставрополья. - М., 1989. - С. 233-256; Корневский С. Н., Петренко В. Г. Курганы у станицы Воровсколесской. // Древности Ставрополья. - С. 195-232

¹²⁸ Шилов Ю. А. указ. соч. - С. 141-143

¹²⁹ Грейвс Р. Мифы Древней Греции. - С. 193

¹³⁰ Иванов В. В. Близнецные мифы // Мифы народов мира. - С. 176.

¹³¹ Голан А. указ. соч. - С. 135

основана на этом факте, так как яйцо древний символ плодородия.¹³² «У славян для обеспечения урожая разбрасывали на поле скорлупу яиц..., или катали яйцо по земле перед началом пахоты. Осетины и русские клали яйцо в зерно, предназначенное для посева, закапывали яйцо в засеянном поле... Люди верили, что пасхальное яйцо обладает магическим свойством влиять на урожай, на увеличение приплода домашних животных, на деторождение».¹³³

Идея плодородия также является главной целью древнеиндийской ашвамедхи. Во время жертвоприношения жрец, адхварью, произносит: «Пусть Брахман родится в святости, полный света святости! Пусть принц родится в царском величии, герой, лучник, воин с крепким луком и непобедимыми колесницами! Пусть корова родится, богатая молоком, быки сильными, лошади быстрыми, женщины плодоносными, солдаты победоносными, а юноши красноречивыми! Пусть у того, кто приносит эту жертву, родится герой-сын! Пусть Парджанья всегда дает нужный нам дождь! Пусть зерно обильно созревает для нас!»¹³⁴

Тексты «Ригведы» постоянно подчеркивают семантическую связь между лошадей и изначальными Водами. «Хорошо известно, что в Индии Воды являются главной космогонической субстанцией: последовательные Вселенные рождаются из Вод».¹³⁵ Из этого первоначального хаоса, который сам по себе не принадлежит ни богам, ни к творящему началу, появляется первосущество и рождает богов, воплощающих разнообразные природные стихии. Представление об оформлении первоначального хаоса в виде яйца мы видим и у древних славян. «Как из яйца посредством «второго» рождения появляется жизнь, так и из «первойяца» появляются первые боги. Отсюда и позднее в весенне-летней календарной обрядности, в момент возрождения природы, яйцо постоянно входило в ритуальную практику. Известный сказочный мотив «сворачивания» освобожденными из плена царевнами медного, серебряного и

¹³² Зеленин Д. К. Избранные труды. - М.: Индрик, 1994. - С. 135

¹³³ Голан А. указ. соч. - С. 33

¹³⁴ Элиаде М. Азиатская алхимия. - С. 434

¹³⁵ Там же. - С. 434

золотого царств в яичко представляет собой как бы обратный процесс - от организованного мира к первоначальному хаотическому состоянию».¹³⁶

В скифское время курган уже теряет свою связь с образом мирового яйца и становится в большей мере жилищем для мертвого, сарматы вовсе не возводят курганов. Но особенность первобытного мышления в том и состоит, что ни один символ в структуре не теряется. И тот факт, что кто-то переставал видеть структуру или же воспринимал только инфантилизированный символизм, нисколько не умаляет действенности самой структуры. Ибо символизму не надо, чтобы его понимали; он остается целостным, несмотря ни на какие искажения его содержания, и сохраняет свою структуру даже вопреки кажущемуся забвению – это видно на тех древних символах, чей смысл на тысячелетия считался утерянным, но потом вернулся к ним.

Творение как жертвоприношение

Древность и повсеместная распространенность сюжета о происхождении вселенной из яйца, восходящая к корням индоевропейской общности, возможно, представлена и в погребении 6, курганной группы у с. Китаевки. Конь, разрубленный пополам, лежит так, что его половины образуют фигуру, напоминающую яйцо. (Рис. 5) Как отмечено выше, конь в индоевропейской мифологии, является представителем как неба, так и земли, когда-то являвшихся одним целым. Разделение происходит вследствие принесения в жертву первосущества (как жертвенное животное, конь рассматривался как первоначало мира, аналогичное первочеловеку. Древнеиндийский ритуал ашвамедхи, в котором в жертву приносили коня, был призван воспроизвести процесс возникновения вселенной из «первоконя», где его члены выступали как «строительный материал» для всего мира),¹³⁷ мотив широко распространенный в индоевропейской мифологии. Наиболее характерный пример - ведическое *purusamedha*-, «жертвоприношение человека». Этот обряд, соответствующий

¹³⁶ Шуклин В. В. Мифы русского народа. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997. - С. 55

¹³⁷ Кирилюк А. С. Универсали культуры и семиотика дискурса. Миф. – Одесса: Рось, 1996. - С. 110

хеттским описаниям обряда человеческого жертвоприношения, состоит в расчленении на части человека как образа первочеловека - Пуруши¹³⁸. Части тела Пуруши соотносятся с различными частями вселенной, которые и возникают из них, что соответствует данным иранской космологии,¹³⁹ а также германо-скандинавской и славянской. Вот как этот процесс описывается в «Ригведе»:

«Когда боги предприняли жертвоприношение
 С Пурушей в качестве жертвы,
 Весна была его жертвенным маслом,
 Лето - дровами, осень - жертвой.
 Его в качестве жертвы кропили на жертвенной соломе,
 Пурушу, рожденного вначале.
 Его принесли в жертву боги,
 Садхья и риши.
 Из этой жертвы, полностью принесенной,
 Было собрано расплавленное жертвенное масло.
 Из него он сделал животных, живущих в воздухе,
 В лесу и в деревне.
 Из этой жертвы, полностью принесенной,
 Гимны и напевы родились;
 Метры родились из нее,
 Ритуальная формула из нее родилась.
 Из нее кони родились
 И те (животные), у которых два ряда зубов;
 Быки родились из нее,
 Из нее родились козы и овцы.
 Когда Пурушу расчленили,

¹³⁸ Ритуал заново творит мир, время как бы останавливается и поворачивается вспять, к первому мигу полноты творения, возрождая силу действующую во вселенной. Расчленяемое тело жертвы отождествляется с телом изначального мифического существа (Пуруши), вдохнувшего жизнь во вселенную ценой собственной смерти.

¹³⁹ Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. - С.532

На сколько частей разделили его?
 Что его рот, что руки,
 Что бедра, что ноги называется?
 Его рот стал брахманом,
 Его руки сделались раджанья,
 Его бедра (стали) вайшья,
 Из ног родился шудра.
 Луна из (его) духа рождена,
 Из глаз солнце родилось,
 Из уст - Индра и Агни,
 Из дыханья родился ветер.
 Из пула возникло воздушное пространство,
 Из головы развилось небо,
 Из ног - земля, стороны света - из уха.
 Так они устроили миры.
 У него было семь поленьев ограды костра,
 Трижды семь поленьев - для сожжения было сделано,
 Когда боги, совершая жертвоприношение,
 Привязали Пурушу, как (жертвенное) животное.
 Жертвою боги пожертвовали жертве.
 Таковы были первые формы (жертвоприношения).
 Эти же могущества последовали на небо,
 Где находятся прежние боги – садхья».¹⁴⁰

С древнеиндийскими представлениями перекликается иранский миф. В одном из иранских текстов имеется сюжет о сотворении вселенной из тела Ахурамазды - верховного божества иранской религии: «... затем он образовал одну за другой все вещи из своего тела. Первым небо было создано из его головы... Ахурамазда помещался внутри него со своим творением. И земля

¹⁴⁰ Ригведа. - С. 260 - 261

была создана из его ног... И воды были созданы из его слез... И растения были созданы из его волос... И огонь был сотворен из его духа...»¹⁴¹

Аналогичные воззрения существовали и у других народов Евразии.¹⁴²

¹⁴¹ Рапопорт Ю. А. Космогонический сюжет на хорезмийских сосудах // Средняя Азия в древности и средневековье. - М., 1977. - С. 66

¹⁴² В одном из орфических греческих гимнов говорится о всепорождающем и всеодержащем Зевсе: «Его голова и прекрасное лицо его это - блестящее небо..., глаза это - солнце и противостоящая луна... плечи бога и грудь его, и широкая спина - это далеко простирающийся воздух... Подошвы его ног - корень земли, мрачный тартар и крайние пределы преисподней». См. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. - С. 25-26. В германо-скандинавской мифологии боги во главе с Одинем создают мир из тела убитого ими великана Имира (имя которого восходит к общеиндоевропейскому названию «близнеца»; для сравнения: древнеиндийский Яма, иранский Йима, древнеисландское eina - «близнец»), заполнив им ужасную пропасть Гиннунгагап:

«Имира плоть
стала землей,
кровь его - морем,
кости - горами,
череп стал небом,
а волосы - лесом.

Из век его Мидгард
людям был создан
богами благими;
из мозга его
созданы были
темные тучи».

Младшая Эдда. - С. 26

В «Голубиной книге» - древнерусском апокрифе, соединившем в себе языческие мифологические представления славян и христианские верования, представлена аналогичная космогоническая картина:

«У нас белый вольный свет зачался от суда Божия,
Солнце красное от лица Божьего...,
Млад-светел месяц от груди его,
Звезды частые от риз Божиих,
Ночи темные от дум Господних,
Зори утренни от очей Господних,

Ветры буйные от Свята Духа...» См. Языческая мифология славян. – Ростов-на Дону: Феникс, 1996. - С. 349

Судя по всему, подобные мифологические верования существовали в прошлом у всех индоевропейских и не только индоевропейских народов, примером чего могут служить выше приведенные сюжеты.

Космогонический сюжет идентичный ведическому сказанию о Пуруше существует и в китайской мифологии:

«Когда небо и земля были еще не отделены друг от друга, Вселенная пребывавшая в состоянии первобытного хаоса, напоминала по форме своей гигантское куриное яйцо. В этом яйце и зародился Паньгу. Он вырос и уснул..., а проснувшись и открыв глаза, не увидел ничего, кроме липкого мрака. Паньгу взял оказавшийся рядом топор и стал пробивать им мрак. Раздался оглушительный грохот, и огромное яйцо раскололось. Все легкое и чистое тут же поднялось вверх и образовало небо, а все тяжелое и грязное опустилось вниз и образовало землю. Так Небо и Земля, смешанные первоначально в сплошной хаос, отделились друг от друга. После этого Паньгу, опасаясь нового соединения, уперся ногами в землю и подпер головой небо... Некоторое неопределенное время... он поддерживал небо, упираясь в землю, и, наконец, дождался того, что они достаточно окрепли. Выполнив эту важнейшую задачу, Паньгу почувствовал страшную усталость, упал на землю и умер.

Примером существования сходных мифологических воззрений в скифо-сибирском мире может служить сюжет на поясных бляхах из сибирской коллекции Петра I¹⁴³ и на золотой пластине из Зубова кургана.¹⁴⁴ Коротко остановимся на анализе мифологического контекста поясных блях из сибирской коллекции Петра I. (Рис. 15) Композиция, изображенная на них, в науке получила название «Всадники под деревом», или «Отдых в пути».¹⁴⁵ Под деревом сидят мужчина и женщина, на коленях у них лежит мужчина. Сидящий держит за повод двух оседланных и взнузданных коней. На дереве висит горит с луком и стрелами. М. П. Грязнов трактует данный сюжет как сцену воскрешения мертвого богатыря, известную из дошедшего до нас тюрко-монгольского эпоса.¹⁴⁶ Большое же количество аналогичных сюжетов в индоевропейской, да и не только индоевропейской мифологии, позволяет трактовать данную сцену как обряд жертвоприношения первочеловека, близкий к ведическому *purusamedha* (ритуал человеческого жертвоприношения у мирового дерева).¹⁴⁷ Как утверждает Д. С. Раевский, «представленные здесь сон или смерть героя под деревом, безусловно, связаны с семантикой нижней части мирового дерева как мира смерти».¹⁴⁸ Следует отметить, что само дерево, трактуемое как мировое, растет из плеча мертвого героя.¹⁴⁹ Висящий лук позволяет трактовать изображенное дерево, как мировое. «В мировом искусстве

Вздых, вырвавшийся из его рта, стал ветром и облаками. Голос – громом, левый глаз – солнцем, правый – луной, туловище с руками и ногами – четырьмя сторонами света и пятью горами, кровь – реками, жилы – дорогами, плоть – почвой, волосы на голове – звездами на небосклоне, кожа и волосы на теле – деревьями, травами и цветами, зубы и кости – металлами, драгоценными камнями. Пот – дождем и росой и т. д.» См. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. – М.: Наука, 1965. – С. 37-42. В шумеро-вавилонской мифологии из тела Тиамат, своей матери, Мардук творит небо и землю:

«Он расщепил ее, как раковину, на две половины;

Одну половину он поднял вверх и укрепил ее там как небо...»

Бирлайн Д. Ф. Параллельная мифология. – М.: КРОН-ПРЕСС, 1996. – С. 78-79

¹⁴³ Грязнов М. П. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири. // АСГЭ – 1961. – Вып. 3. – С. 21-22

¹⁴⁴ Ильинская В. А. Золотая пластинка с изображением скифов из коллекции Романовича. // СА – 1978. – № 3. – С. 34-35

¹⁴⁵ Древнее искусство. – Л.: Аврора, 1974. – С. 173

¹⁴⁶ Грязнов М. П. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири. – С. 22

¹⁴⁷ Топоров В. Н. Ашвины // Мифологический словарь. – С. 79

¹⁴⁸ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. – С. 233

¹⁴⁹ В евразийской орнаментике част мотив прорастания дерева, трактуемого как мировое, из тела растерзанной жертвы. См. Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX-XI веков. – С. 180.

очень част мотив лука, висящего в ветвях дерева, которое по ряду признаков может быть интерпретировано именно как мировое дерево, поэтому он может трактоваться как атрибут и знак верхней части мирового дерева, сохраняющий это значение даже при изолированном воплощении... Как известно, в скифской космологической схеме, соотнесенной с сословно-кастовой стратификацией, верху (небу, солнцу) соответствует сословие воинов, а лук, по одному из вариантов скифского мифа (Геродот, IV, 9), является атрибутом именно этого сословия. Поэтому лук - знак верхней зоны мироздания».¹⁵⁰ Побег дерева касается сидящих возле мертвого героя человеческих фигур и стоящих лошадей, и являют с ними одно целое. Возможно, перед нами зрительное воплощение индоевропейского мифа о зарождении вселенной¹⁵¹ (мировое дерево), где нижний мир представлен фигурой умершего, средний - людьми (разнополые фигуры – «близнецы»?), верхний - висящим луком. Кони выполнены так, что охватывают все три зоны мироздания, что лишний раз подтверждает интерпретацию их образа как посредника между мирами. Мотив коней у мирового дерева заставляет вспомнить древнеиндийскую ашвамедху (сохранившую в вырожденном виде идею мультиплицированного дерева мира¹⁵²), ритуал жертвоприношения коня, а сами человеческие фигуры трактовать как перволюдей (близнецов - Яма и Ями, Йима и Йимак). Следует отметить, что в упанишадах с ашвамедхой связывалось сотворение мира из частей коня, где конь тождественен первочеловеку Пуруше.¹⁵³

И все же главным на петровских бляхах является образ «мертвого героя», мотив смерти. «Смерть здесь входит в целое жизни как ее необходимый момент, как условие ее постоянного обновления и омоложения. Смерть здесь

¹⁵⁰ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. - С. 122

¹⁵¹ Культ природы в скифо-сибирском мире символизировали дерево, антропоморфное существо и животное, в трех основных ипостасях, охватывая растительный, животный мир и человека. См. Мартынов А. И. О мировоззренческой основе искусства скифо-сибирского мира // Скифо-сибирский мир. Новосибирск, 1987. - С. 16. Все эти объекты и изображены на бляшках из коллекции Петра I.

¹⁵² Топоров В. Н. Ашвины // Мифологический словарь. - С. 79

¹⁵³ Брихадараньяка-упанишада. - С. 138. Мотив жертвоприношения у мирового дерева известен и в греческой мифологии. См. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. – М.: Наука, 1978. - С. 332

всегда соотнесена с рождением, могила - с рождающим лоном земли. Рождение - смерть, смерть - рождение - определяющие моменты самой жизни... смерть включена в жизнь и наряду с рождением определяет ее вечное движение».¹⁵⁴

Именно мифологический мотив рождения через смерть и является основой ритуалов жертвоприношения, близких к ведическому *purusamedha*. В рассматриваемом нами погребении (у с. Китаевка) символом такого жертвоприношения может являться расположенный между окружающими его останками коня человек. (Рис. 5) Естественно, нет возможности доказать, что он был принесен в жертву, хотя отсутствие черепа в погребении может косвенно указывать на это (приведенный выше мотив обезглавливания жертв в нартском эпосе и культ головы у скифов, описанный Геродотом; обезглавленные фигуры на ритоне из Карагодеуашха). Ритуальное обезглавливание (человека и лошади в одном погребении) использовалось еще первыми индоевропейцами (курган Чауш, возле Новосельской переправы через Нижний Дунай).

В Индии отделение головы от туши во время жертвоприношения символизировало распад изначального единства, т. е. - творение.¹⁵⁵ А, как нами уже отмечено выше в «Ригведе», творение начинается с расчленения Пуруши. В таком случае отсутствие головы в погребении б имеет вполне определенный космологический смысл, хотя мы не можем доказать, что обезглавливание в данном случае было преднамеренным. Но не стоит забывать, что для архаического мышления «сама смерть... трактуется как семантический эквивалент жертвы, совершаемой во имя сохранения и возрождения мира»¹⁵⁶ и, следовательно «покойник воспринимается как жертва»,¹⁵⁷ являя собой наглядную иллюстрацию выше приведенного мифа. «Его (мифа – *примечание автора*) фундаментальная мысль заключается в том, что жизнь может произойти только от другой жизни, которая приносится в жертву.

¹⁵⁴ Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. - М.: Наука, 1965. - С. 58

¹⁵⁵ Элиаде М. Азиатская алхимия. - С. 387

¹⁵⁶ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. - С. 116

¹⁵⁷ Шилов Ю. А. указ. соч. - С.140

Насильственная смерть созидательна в том смысле, что приносимая в жертву жизнь проявляется в более выдающейся форме и на другом уровне существования. Это жертвоприношение приводит к огромному переносу: жизнь, сконцентрированная в одной личности, выходит за пределы и проявляется на космическом или совокупном уровне. Единственное существо трансформируется в Космос или возрождается во множество видов растений или человеческих рас». ¹⁵⁸ Что, в частности, мы и видим на примере петровских блях (Рис. 15) и, вполне вероятно, подразумевалось в погребении 6. (Рис. 5) Аналогичное представление, скорее всего, стоит и за преднамеренным расчленением погребенного в кургане № 2 Паласа-сыртского могильника аланского времени в Дагестане ¹⁵⁹, где так же зафиксировано погребение преднамеренно расчлененных покойников. Преднамеренное расчленение погребенного (отсутствует череп, как и в комплексе у с. Китаевки) зафиксировано в кургане 20 скифского времени у с. Нартан в Кабардино-Балкарии. Погребение сопутствующее (скорченное, в отличие от остальных центральных погребений курганного комплекса), что говорит о определенной зависимости, и возможно ритуальном убийстве раба на могиле хозяина. ¹⁶⁰ В Чегемском кургане-кладбище в некоторых случаях останки погребенных были аккуратно сложены в кучки (погребение 109 и 133), отдельные разрозненные человеческие кости (руки, ноги, череп) обнаружены у скопления булыжников, следы могильной ямы не обнаружены (жертвоприношение?). ¹⁶¹

В этой связи вспомним, «что с точки зрения архаической культуры смерть члена социума есть нарушения порядка (космического, социального и т. п.), нарушение стабильной структуры, требующее скорейшего устранения. Чем выше социальный ранг умершего, тем существеннее это нарушение... Смерть... есть временное торжество хаоса над космосом, уничтожение

¹⁵⁸ Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. - М.: Рефл-бук, 1996. - С. 213-214

¹⁵⁹ Котович В. Г. указ. соч. – С.151

¹⁶⁰ Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. - С. 40

¹⁶¹ Там же. - С. 159-164

порядка».¹⁶² Возможно, что погребение 6 должно было устранить это «нарушение порядка», это «временное торжество хаоса над космосом». И устранение этого нарушения происходит по всем правилам мифологического мышления. В ритуале воссоздается мифологический сюжет сотворения вселенной, обратный все разрушающему процессу смерти. «Мифы о происхождении... имеют большое влияние в религиозной жизни племени. Они не просто пересказываются в любое время и по любому поводу, а лишь для сопровождения и усиления ритуала, предназначенного для того, чтобы восстановить что-нибудь или создать некую ситуацию...»¹⁶³

Именно воссоздание космогонического мифа должно было вернуть во вселенную порядок, нарушенный смертью (энтропия). Ритуал, повторяющий космогонию и антропогенез, является одним из видов архаического лечения, когда для восстановления здоровья больного в его присутствии проигрывается рождение мира, а также является основой обрядов инициации.¹⁶⁴ В основе же архаических ритуалов инициации «неизменно лежит обряд смерти и возрождения, являющийся для новообращаемого «обрядом перехода» от одной стадии жизни к другой...».¹⁶⁵ В некоторых архаических культурах одно и то же слово обозначает беременность, похороны и посвящение.¹⁶⁶

Смерть близнецов и воссоздание мира

Осталось выяснить, почему космогонический миф, которым является погребение 6, сопровождает погребение 7. (Рис. 5; 1) Кем были эти люди, смерть которых разрушала существующий в мире порядок в такой степени, что пришлось «воссоздавать» его вновь.

¹⁶² Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. - С. 144

¹⁶³ Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. - С. 186.

¹⁶⁴ Там же. - С. 186

¹⁶⁵ Хендерсон Д. Л. Древние мифы и современный человек // Человек и его символы. - М.: Университетская книга, 1997. - С. 128

¹⁶⁶ Гроф С., Хэлифакс Д. Человек перед лицом смерти. - М.: Издательство Трансперсонального Института, 1996. - С. 210

В индоевропейской мифологии разделение изначального единого (первосущества, гиганта или бога),¹⁶⁷ приводит к появлению первой пары разнополых близнецов - неба и земли (в скифской религиозной традиции такой первой разнополой парой близнецов, возможно, являются Папай-Зевс и Апи-Гея) и как следствие этого инцестуозных отношений между близнецами. Мотив инцеста между близнецами - прародителями человечества представлен в «Авесте»: близнецы Йима и Йимак женятся и становятся первопредками людей.¹⁶⁸ Мотив инцеста между близнецами мы видим и в «Ригведе» (Яма и Ями)¹⁶⁹, в мифологии Египта (Осирис и Изида)¹⁷⁰ и древних славян (Иван и Марья или Купала и Кострома).¹⁷¹ Инцест брата и сестры как космогонический акт представлен в мифах ингушей и чеченцев.¹⁷² Предания об инцесте близнецов сохранились также в хеттской и ирландской мифологии.¹⁷³ «Миф о близнецах - брате и сестре, вступающих в кровосмесительный брак, известен в почти одинаковой форме во многих древних культурах... Нередко предполагается, что кровосмесительный брак близнецов начинается еще во чреве матери; поэтому при рождении двойни - детей разного пола считается необходимым совершить очистительный обряд...»¹⁷⁴, такой обряд существовал в Древней Индии.¹⁷⁵ Следы данного мифологического цикла у индоиранцев сохранилось в представлении о кровосмесительном браке нескольких братьев с их сестрой или об инцесте брата и сестры (Яма и Ями в «Ригведе»¹⁷⁶).

Может быть, погребение 7, основное по отношению к 5 и 6, является могилой близнецов. (Рис. 1) На это может указывать небольшой рост и

¹⁶⁷ В иранских сказаниях о первочеловеке Гайомарде, в «Авесте» вытеснившим Йиму, есть сюжет, повествующий о том, что из тела принесенного в жертву Гайомарда, была сотворена первая пара людей (близнецы Мартйа и Мартйанаг). См. Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 16

¹⁶⁸ Гринцер П. А. Яма // Мифы народов мира. Т. 2 - С. 682

¹⁶⁹ Ригведа. - С. 267

¹⁷⁰ Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. - С. 99

¹⁷¹ Асов А. И. Мифы и легенды древних славян. - М.: Наука и религия, 1998. - С. 73

¹⁷² Сказки и легенды ингушей и чеченцев. - М.: Наука, 1983. - С. 295

¹⁷³ Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. - С. 528-529

¹⁷⁴ Иванов В. В. Близнецные мифы // Мифы народов мира. - С. 174

¹⁷⁵ Там же. - С. 174

¹⁷⁶ Там же. - С. 175

предполагаемая молодость погребенных, отмеченная в отчете А. В. Найденко. Плохая сохранность скелетов не позволила определить пол погребенных, анализ инвентаря дает лишь приблизительный результат. Оружия столь характерного для сарматских погребений не найдено, за исключением «камней для пращи»¹⁷⁷, хотя некоторые исследователи предполагают их ритуальное использование.¹⁷⁸ Керефов Б. М. считает, что находимые на Северном Кавказе сосуды с гальками и цепями связаны с культом огня и предков.¹⁷⁹

Символы души и мотив рождения из камня

Гальки как один из составляющих компонентов погребального инвентаря встречаются в скифских погребениях Кабардино-Балкарии (курганый могильник у с. Нартан близ г. Нальчика)¹⁸⁰, в сарматских погребениях Северного Кавказа галечные камни встречаются чаще (катакомбы 54 Нижнего Джулата и 102 Чегемского кургана кладбища), известны они и в кобанских могильниках (восточный вариант позднекобанской культуры).

Использования галек в религиозной мантике зафиксировано у кельтов.¹⁸¹ У ряда первобытных племен гальки выступают в качестве символа души¹⁸², являясь ее двойником. У австралийских аборигенов таким символом являются чуринги - небольшие плоские камни.¹⁸³ Необходимо отметить, что в некоторых мифах люди рождаются из камня. Девкалион и Пирра (близнецы) в греческой мифологии порождают людей из гальки лежащей на берегу реки.¹⁸⁴ Ветхий Завет сохранил древнесемитскую традицию рождения людей из камней.¹⁸⁵

¹⁷⁷ См. отчет А.В. Найденко о раскопках курганной группы у с. Китаевки.

¹⁷⁸ Кадырбаев М. К. Курганые некрополи верховьев р. Ирлек // Древности Евразии в скифо-сарматское время. - М., 1984. - С. 86

¹⁷⁹ Керефов Б. М. О культовых сосудах Северного Кавказа сарматского времени. – С. 145-152

¹⁸⁰ Круглые гальки встречены в курганах 12, 14, 17, 19, 21. В нескольких случаях они были закопчены (курганы 12, 19). Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. – С. 31-42

¹⁸¹ Купер Д. Энциклопедия символов. - М.: Золотой Век, 1995. - С. 127

¹⁸² О лексико-семасиологической связи слов со значением “душа” и “камень” в индоевропейских языках. См. Маковский М. М. указ. соч. - С. 142

¹⁸³ Итс Р. Шепот Земли и молчание Неба. - М.: Издательство политической литературы, 1990. - С. 139

¹⁸⁴ Грейвс Р. указ. соч. - С. 103

¹⁸⁵ Элиаде М. Азиатская алхимия. - С. 162

Аналогичный мотив есть и в Новом Завете: Иоанн Креститель заявляет, что господь может сотворить детей Авраамовых из камней пустынных.¹⁸⁶ В некоторых румынских рождественских колядках говорится о Христе, рождающемся из камня.¹⁸⁷ Мотив происхождения человека от камня известен у славян, часто встречается он в былинах: «Зародился я от сырой земли, / Я от батюшка все от камешка, / От камешка да от горячего».¹⁸⁸ В песнях южных славян част мотив рождения ребенка из камня.¹⁸⁹ Миф о рождении из камня известен также у народов Кавказа. В ингушских преданиях от камней ведут свою родословную Газдиевы и Базаркины.¹⁹⁰ Нечто похожее обнаруживается и в осетинском фольклоре: в камне поселяется душа, а через некоторое время из него рождается ребенок.¹⁹¹ Герой нартского эпоса – Сосруко (у адыгов) или Сослан (у осетин) также рожден из камня.¹⁹² Рождение героя из камня

¹⁸⁶ Новый Завет (Матфей 3, 3-9; Лука 3, 8).

¹⁸⁷ Элиаде М. Азиатская алхимия. - С. 162

¹⁸⁸ Русские былины. Илья Муромец. - М.: Вагриус, 1998. - С. 339

¹⁸⁹ Болгарская песня «Солнце и Добринка»:

Нашла она камешек белый,
Его в реке искупала,
Тепло его запеленала,
Клала в золотую люльку.
Марийка камень качала,
Качала и песни пела,
Триста песен пропела,
Ни разу не развернула,
А как его развернула,
Вот уж большое чудо:
Камешек стал дитятею...

Песни южных славян. - М.: Художественная литература, 1976. – С. 23-24

Болгарская песня «Дитя из камня»:

Пошла на Дунай за водою,
Вошла бы в Дунай по пояс,
Взяла бы мраморный камень,
В платок его запеленала,
За пазуху бы положила,
За пазуху слева, у сердца;
Как сердце мое задышит,
Камешек потеплеет,
И как придет ему время,
Станет он малым сыном...

Там же. – С. 339-340

¹⁹⁰ Трубецкой Н. С. Избранные труды по филологии. - М., 1987. - С. 347

¹⁹¹ Там же. - С. 348

¹⁹² Нарты. М.: Наука, 1974. - С. 19

считается хуррито-кавказким или скифо-иранским мифологическим мотивом.¹⁹³

В Европе аналогичные верования дожили до наших дней и закрепились в названиях некоторых валунов: *Kinderbrunner*, *Kinderteiche* или *Bubenguellen*.¹⁹⁴ В средневековой Франции в качестве наилучшего средства от женского бесплодия предписывались прикосновения к мегалитам Карнака, якобы наделенных оплодотворяющей силой.¹⁹⁵ Древние германцы верили, что души умерших продолжают жить в камнях.¹⁹⁶ Представления о том, что души предков обитают в камнях известны в Индии и Индонезии.¹⁹⁷ В Сербии некоторые камни называют *камен станац* – дословно «становой камень» (ср. сербское *стан* «место, где живут», «квартира»)¹⁹⁸ Многие народы мира сохранили представление о том, что «камни – это окаменевшие души предков», содействующие плодородию.¹⁹⁹

У большинства народов мира камни считаются «костями Матери – Земли», особенно данное представление распространено у кочевых народов.²⁰⁰

В Индии сохранился ритуал венчания с камнем, где камень символически заменяет партнера. О ритуальном браке с камнем, существующем у некоторых народов сообщает также Дж. Фрезер.²⁰¹

В Болгарии этнографически зафиксированы обряды венчания умершего с камнем, при похоронах юноши слева от него клали камень, обвязанный женской косынкой, при похоронах девушки – справа от нее устанавливали камень с надетой на него шапкой.²⁰² Камни в данном случае являлись

¹⁹³ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 16

¹⁹⁴ Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. - С. 189

¹⁹⁵ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. - С. 214

¹⁹⁶ Франц Мария – Луиза. Процесс индивидуализации // Человек и его символы. – М.: Университетская книга, 1997. - С. 207

¹⁹⁷ Элиаде М. Миф о вечном возвращении. - С. 14

¹⁹⁸ Толстой Н. И. Язык и народная культура. - С. 103

¹⁹⁹ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. - С. 210-216

²⁰⁰ Купер Д. указ. соч. - С. 127

²⁰¹ Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. – М.: Издательство политической литературы, 1983. - С. 166-170

²⁰² Гарнизов В. Смърт-сватба // Проблеми на българския фолклор. - Т.8. - Българският фолклор в славянската и балканката културна традиция. – София, 1991. - С. 247-252

символическим партнером умерших, что лишней раз говорит о семантическом сближении образа камня и человека и об их взаимозаменяемости.

Выбор именно галек, как одного из предметов погребального инвентаря, возможно не случаен. Ведь определение состава поминальных даров погребального и инвентаря, видимо, в каждом случае строго ранжировалось и жестко регламентировалось обычаями²⁰³. Опираясь на приведенные выше факты можно предположить, что находимые в погребальных сооружениях гальки являются не только «камнями для пращи», хотя такая их функция не исключается. В России еще в XIX в. существовал обычай класть умершему в гроб камень. В этом случае, ни о каких «камнях для пращи» речи быть не может. В китаевском погребении камни помещены в сосуд. (Рис. 4)

Сосуд-матка

Сосуды с гальками, встречаемые на территории Ставрополя, также известны в меотских погребениях VIII - I вв. до н. э. (Николаевский и Кубанский могильники) и в памятниках Кабардино-Балкарии. М. П. Абрамова предполагает культовое назначение таких сосудов и связывает их появление с местным досарматским населением.²⁰⁴ Появление сосудов с гальками в сарматских погребениях Северного Кавказа, возможно связано с процессом культурной ассимиляции, когда «происходит смешение и заимствование, как материальной культуры, так и обычаев...»²⁰⁵

С другой стороны, сосуды с гальками встречаются у сарматов прохоровской культуры. У ранних сарматов Южной Башкирии был распространен обычай класть в могилу гальки и камешки; они зафиксированы в 27 погребениях IV-II вв. до н. э., что составляет около 11%. Обычай помещения галек в могилу известен и в более отдаленном (и хронологически, и территориально) памятнике, в раннем Тулхарском могильнике (вторая половина II - начало I тыс. до н. э.) Южного Таджикистана, интерпретируемого

²⁰³ Мордвинцева В. И., Сергацков И. В. Богатое сарматское погребение у станции Бердия // РА - М., 1995. - № 4. - С.114

²⁰⁴ Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. - С. 273

²⁰⁵ Смирнов А. П. указ. соч. - С. 43

как памятник, оставленный индоарийскими племенами на пути в Индию. Основываясь на этих и некоторых других фактах, Б. М. Керефов считает обычай помещения галек в могилу индоиранским.²⁰⁶ Среди погребального инвентаря катакомбной культуры Восточного Маныча встречены гальки.²⁰⁷

Если гальки, находимые в погребальных памятниках кочевников Северного Кавказа, являлись символом души погребенных или их самих, в таком случае помещение их в сосуд имело вполне определенный смысл.

У большинства народов мира сосуд символизирует Великую Мать, утробу, женское воспринимающее начало. У кельтов сосуд олицетворяет целебные воды и является атрибутом Богини-матери. Аналогичный символизм существует и у индийцев, китайцев, а также у семитских народов. У Месопотамских семитов и хуритов бог Ану часто изображался в виде сосуда, через край которого льется вода вечной жизни.²⁰⁸ «В аккадских текстах упоминается Анту как женское соответствие Ану. У северных и западных семитов Anta, Anath, Anata, Anait (resp. иранская Anahita) – «Великая мать», богиня плотской любви и войны... Andarta - кельтская богиня медведица... Судя по тому, что на санскрите anu значит «мать», это слово можно рассматривать как заимствование из лексики доиндоевропейских народов Передней Азии, у которых богиня-мать могла носить имя Ан, Ану, а соответствие этого имени богини имени шумерского бога неба свидетельствует о том, что божество неба стало мужским лишь на определенной стадии эволюции древних религиозных представлений».²⁰⁹ В Древнем Египте сосуд олицетворял воду, утробу, оживляющие силы природы и являлся эмблемой Изиды.²¹⁰ Следует так же упомянуть лики богини на трипольских сосудах.²¹¹ В украинской породильной обрядности мужчина легонько разбивал горшок, так, что горлышко его осталось целым. Это должно было обеспечить успешные с точки зрения

²⁰⁶ Керефов Б. М. Памятники сарматского времени Кабардино-Балкарии. – С. 108-111

²⁰⁷ Сеницын И. В., Эрдниев У. Э. Древности восточного Маныча // Археологические исследования Калмыкии.- Элиста, 1987. - С. 97

²⁰⁸ Купер Д. указ. соч. - С. 32

²⁰⁹ Голан А. указ. соч. - С. 19

²¹⁰ Купер Д. указ. соч. - С. 32

²¹¹ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. - М.: Наука, 1994. - С. 202

неповреждения родовых путей роды.²¹² Все эти примеры указывают на то, что сосуд во многих традиционных культурах связывался непосредственно с материнским лоном, как началом порождающим.

В «Атхарваведе» описывается ритуал культового возрождения царя, в котором он садился в золотой сосуд, а после выходил из него. Другой обряд требовал от долго отсутствовавшего человека, считавшегося умершим, совершить ритуал возрождения в глиняном сосуде. У иранцев сосуд является центром возрождения (рождения-пересотворения). С этими воззрениями связан и атрибут поминовения зороастрийцев – бронзовая чаша с нанесенным внутри именем покойного. Представления о сосуде как месте перерождения известны и славянскому фольклору («Сказка о Коньке-Горбунке»²¹³).

Помещение галек, возможно представлявших душу (или символизирующих самого покойного), в сосуд (в центр перерождения-пересотворения), в лоно Богини-Матери, имело вполне конкретный смысл – последующее рождение, новую жизнь. Нечто похожее можно увидеть в погребальном обряде появившимся на территории Европы в XIII - XII вв. до н. э., а именно захоронения в урнах.²¹⁴ В помещении праха человека в урну (горшок), Б. А. Рыбаков видит «заклинание плодоносящей силы земли»,²¹⁵ ведь «вера в то, что человеческие существа родились от Земли, имеет всеобщее распространение... Существуют верования, что дети «появляются» из глубин Земли... В форме легенд, суеверий или просто метафор эти верования до сих пор сохранились в Европе».²¹⁶ В русских песнях, в мифах лапландцев и эстонцев человека называют «рожденный от Земли».²¹⁷ О том, что аналогичное представление бытовало у скифов, говорит Геродот (IV, 9), передавая скифский

²¹² Кириллук А. С. указ. соч. - С. 105

²¹³ Кызласов И. А. Мировоззренческая основа погребального обряда // РА – 1993. - № 1. – С. 107

²¹⁴ «До наших дней дошедшая погребальная урна – это, по всей видимости, отголосок тех невообразимо далеких времен, когда захоронение осуществлялось в гончарном сосуде. Универсально-культурная триада, выражающая идею утверждения жизни после смерти, выявляется в отождествлении его с материнским лоном уже после того, как туда помещается прах умершего или его пепел». Цит. по кн. Кириллук А. С. указ. соч. - С. 105

²¹⁵ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. - С. 81

²¹⁶ Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. - С. 189

²¹⁷ Там же. - С. 188

миф о змееной богине, обитающей в пещере (в недрах земли) – хтонической прародительнице скифов.²¹⁸

Вероятнее всего сосуд с гальками в погребениях кочевников Северного Кавказа должен был символически представлять новое рождение, где человек представлен камнем, а богиня - Подательница Жизни – горшком (сосуд-матка являлся залогом будущего воскресения умершего).²¹⁹ Тогда смысл помещения в могилу такого сосуда, понятен, в его основе лежит закон подобия, гласящий: «подобное производит подобное».²²⁰ В таком случае обычай помещения в могилу сосудов с гальками, связан с архаическими пластами религиозных верований, восходящими к верхнему палеолиту. Возможно, права М. П. Абрамова²²¹, утверждающая о том, что сарматы переняли этот обычай (помещения галек в сосуд) у местного населения, ведь анализированный выше нами символизм, присущ в основном раннеземледельческим культурам. Но даже если и предположить, что сарматские кочевники переняли этот обряд, то вероятнее всего, у них на то должны были быть веские причины, а именно схожие представления о богине - Подательнице Жизни (подобно скифской богиня земли). Интересно отметить, что в хеттской мифологии есть сюжет о помещении близнецов в горшки²²² и не связан ли обычай помещения галек в сосуд у индоиранских кочевников с близнечным мифом.

Возможно, с близнечным культом связаны и парные (сдвоенный) вотивные сосуды скифского времени (один, обнаруженный в Зольском карьере, хранится в Пятигорском краеведческом музее). Форма данных сосудов имеет аналогии среди образцов кобанской керамики из могильников Кобани и Комарова.²²³ Следы же близнечного культа в кобанской культуре Кавказа засвидетельствованы археологически.²²⁴ (Рис. 11; 12)

²¹⁸ Геродот. – С. 189

²¹⁹ Кирилюк А. С. указ. соч. - С. 105

²²⁰ Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. - С. 19

²²¹ Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. - С. 273

²²² Иванов В. В. Близнечные мифы // Мифы народов мира. - С. 174

²²³ Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. - С. 410

²²⁴ Там же. - С. 406-408

Внутри сосудов с гальками часто встречаются угли, нередко сами гальки бывают закопчены. Уголь, охра и в погребениях эпохи бронзы, символизируют огонь. Сам покойный уподобляется «огненному зародышу» - Пуруше, пребывающему в Космическом Яйце-кургане. Изменение семантики кургана в скифо-сарматское время (курган становится домом для погребенного, теряя связь с изначальным архетипом – Космическим Яйцом), возможно и приводит к появлению обычая помещения в погребение сосудов с гальками, несущими ту же древнюю космогоническую идею творения (сосуд-яйцо).

«Узы смерти» и боги-вязатели

Обычаю помещения в погребение сосудов с гальками синхронен и другой обряд, связанный с символикой сосуда-матки, наличие сосудов с цепью. Нередко в одном сосуде встречаются одновременно цепь и гальки, что говорит о родстве верований, их семантической близости.

Символизм цепи основан на идее соединения, связывания. В ведической Индии «связывающий» - эпитет Ямы и Ниррити – божеств смерти. Петля, веревка, цепь – атрибуты Ямы и называются «узами смерти» (мритьюпаша). В этой связи наличие цепи в могиле вполне закономерно (С. С. Бессонова считает, что образ Ямы характерен для всего индоиранского ареала), умерший идет к Яме (в яму, как говорили на Руси), становится одним из предков (pitaras - Яма господин над pitaras и сам первый из них).

Само связывание здесь имеет двойное значение: первое связывание как невозможность движения, смерть (ср. связывание мертвых в погребальных обрядах, лишение их возможности свободного передвижения, «узы смерти»²²⁵), и связывание как **со-единение** (славянская Радуница, поминальная обрядность как соединение-**со-бытиё** с мертвыми предками). В славянском фольклоре сохранилось представление о Златой Цепи, связывающей воедино мир живых (явь) и мир мертвых (навь), где и пребывают предки.

²²⁵ Германские богини смерти тащат мертвых на веревке, а богини-воительницы (дизир) связывают тех, кому суждено пасть в бою. Так же поступают и Яма и Ниррити.

Но Яма в Ведах не только божество смерти, он и первочеловек. Возможно, что цепь как атрибут Ямы-первочеловека в погребальной обрядности представляет умершего (ушедшего в яму). В таком случае семантика цепи и гальки в сосуде близка, сосуд-матка (Великая богиня или Космическое яйцо) является залогом будущего возрождения погребенного (символизируемого галькой или цепью).

Тот факт, что сам погребенный уподобляется Яме (цепь), а обряд воспроизводит космогонию, не должен вызывать нареканий, ибо космогония есть процесс преодоления энтропии как на уровне микрокосма, так и макрокосма. Смерть (*любая смерть*) есть торжество хаоса над упорядоченной вселенной и преодоление ее на индивидуальном уровне есть способ структурирования вселенной.

Стоит также отметить, что ведический Яма близнец, как и греческие Девкалион и Пирра. И не связан ли обычай помещения в погребение сосудов с гальками и цепью с близнецным культом?

Божественные близнецы

Но вернемся опять к анализу погребального комплекса у с. Китаевки. Также в погребении 7 возле правого костяка найден железный нож, а возле левого бронзовое зеркало (Рис. 3) и серьга, а также бусы из сердолика, гагата, оникса, халцедона и стекла с элементами позолоты у обоих. Скудность и невыразительность инвентаря исключает принадлежность погребенных к верхам сарматского общества (погребение ограблено не было). Имеющийся инвентарь позволяет определить пол погребенных лишь с большой долей сомнений. Как правило, среди инвентаря характерного для женских погребений скифо-сарматского времени часто встречаются зеркала. А. П. Медведев считает, что зеркала неременный атрибут женских погребений.²²⁶ Такой же позиции придерживается и Т. М. Кузнецова²²⁷ и И. В. Яценко.²²⁸

²²⁶ Медведев А. П. Сарматы и лесостепь. - Воронеж, 1990. - С. 161

²²⁷ Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. - С. 109

²²⁸ Яценко И. В. Скифия VII-V веков до нашей эры. - С. 79

Необходимо отметить, что зеркало является атрибутом Табити - скифской богини огня.²²⁹ По мнению Д. С. Раевского, зеркало в руках скифской богини следует рассматривать не как атрибут, отражающий определенные функции этой богини, «а как атрибут воспроизводимой ситуации», а именно ритуала бракосочетания, основывая свое предположение на многочисленных примерах использования зеркала в брачных ритуалах индоиранцев.²³⁰ (Рис. 13) Как отмечает В. А. Мешкерис в «скифо-сакской мифологии, атрибут богини - зеркало - служит символом бракосочетания».²³¹ В древнеиндийской свадебной практике зеркало являлось атрибутом невесты, и помещалось в ее левую руку²³² (стоит обратить внимание на космогонический символизм древнеиндийских брачных ритуалов, подробнее о котором мы подробнее скажем ниже). Следует отметить, что в могиле 7 зеркало находилось слева от левого погребенного.

На основании этих примеров можно предположить, что левый костяк погребения 7 принадлежит женщине. Захоронение же двух тел в одной яме предполагают наличие близкородственных (брачных? - зеркало как символ бракосочетания)²³³ отношений между погребенными, а молодость, отмеченная А. В. Найденко, сделать предположение о том, что погребение 7 является могилой близнецов. Уникальность же могилы 6, характеризованной нами как ритуал воспроизводящий космогонию, также может косвенно указывать на это.

Уникальность погребального комплекса, возможно, указывает на особый статус погребенных, но характер инвентаря не позволяет отнести их к царствующим особам. Но особым статусом, как известно, были наделены не только правители, но и люди, обладающие сакральной властью - жрецы, шаманы, либо индивиды, вследствие каких то причин отличные от большинства - эпилептики, хромые, косые (скифские женоподобные жрецы –

²²⁹ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 98

²³⁰ Там же. - С. 98-100

²³¹ Мешкерис В. А. Змея - хтонический атрибут маргианской богини // КСИА - М., 1985. - Вып. 184. - С.41

²³² Gonda J. Vedic Ritual. The Non-Solemn Rites. Leiden - Koln, 1980. - С. 56

²³³ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 190

энареи)²³⁴. У многих народов мира существует огромное количество суеверий основанных на этом (у славян – «косой человек глазлив» или «колдун... бывает или кос, или рыж, а то и картав»)²³⁵. Выше мы уже говорили об особом отношении к близнецам у некоторых народов (отделение родителей и близнецов от племени, очистительных обрядах), так что, основываясь на этих фактах можно предположить, что погребение 7 является могилой близнецов. (Рис. 1)

В то же время нельзя исключать трансформацию близнечного культа и близнечной символики в брачную обрядность. Создание семьи, поиск и нахождение «своей половины» («Я – Небо, ты – Земля» текст ведического брачного ритуала) есть возвращение к изначальному единству (Пуруше), а сам брачный ритуал в таком случае есть процесс обретения цельности. Во время брачной церемонии (половины-близнецы, Небо и Земля) части изначального единого (Пуруши), рассеянные в Космосе, соединяются воедино, и божество, преданное на заклание в начале времен, чтобы из его тела родился мир, воскресает вновь. В этом отношении брачная церемония близка брахманийскому жертвоприношению, которое является средством, позволяющим восстановить изначальное единство.

Основная наша проблема в том, что мы не можем однозначно реконструировать тот семантический код которым является погребальный комплекс у с. Китаевки, хотя наличие в нем космогонической символики не вызывает сомнений.

Ниже мы попытаемся разобрать, какие еще представления скифо-савроматских и сарматских кочевников Северного Кавказа, связанные с близнечным культом, легли в основу создания сложного погребального комплекса у с. Китаевки, одна из могил которого трактуется нами как воспроизведение космогонического мифа, повествующего о зарождении вселенной.

²³⁴ Трощая Т. Н. Явления травестизма в скифо-сибирском мире // Скифо-сибирский мир. - С. 58-61

²³⁵ Энциклопедия суеверий. Под редакцией А. Н. Егазарова. - М.: Миф - Локид, 1995. - С. 204.

3. Инцестуальный сюжет в космогоническом мифе и обрядовой практике скифо-савроматских и сарматских племен

*В древние времена,
Когда не было ничего,
Не было песка и моря,
Или прохладных волн,
Не было земли,
Не было неба над ней,
Была только бездна,
И никакой травы.²³⁶*

Инцестуальные обертоны индоевропейских мифологий

Рассматривая в предыдущем параграфе космогонические представления скифо-савроматских и сарматских кочевников, мы упомянули о мотиве инцеста в близнечных мифах индоиранцев и его роли в процессе космогенеза.

В «Ригведе» и «Авесте» мотив инцеста между близнецами (Йима и Ймак; Яма и Ями) носит следы космогонического акта.²³⁷ Предания об инцесте близнецов сохранились также в хеттской, ирландской, славянской мифологии, но связь с космогоническими представлениями здесь частично уже утрачена.²³⁸ По сообщению Иоанна Лидийского (О месяцах, IV, 17) один из греческих близнецов Диоскуров – Кастор был женщиной.²³⁹ Мотив инцеста между братом и сестрой существует в нартском эпосе (Сатана и Урызмаг) и в мифологии вайнахов²⁴⁰, сохраняя некоторые явные черты космогонического акта. Кровосмесительная связь нартских Сатаны и Урызмага приводит к появлению поколения культурных героев, а попытка аналогичной связи в преданиях

²³⁶ Леннрут Л. Тексты родового общества IX-XVI вв. // Мед поэзии. - М.: ТЕРРА, 1998. - С. 182

²³⁷ Топоров В. Н. О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. - М.: Наука, 1974. - С. 20-74

²³⁸ Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. - С. 528-529

²³⁹ Асов А. И. указ. соч. - С. 75

²⁴⁰ Сказки и легенды ингушей и чеченцев. - С. 295

ингушей и чеченцев к появлению солнца и луны.²⁴¹ В эпосе алан героиня по имени Сатиник, по ряду признаков соответствующая образу сестры-жены древневосточного умирающего и воскресающего бога, питает к брату чисто женское пристрастие.²⁴²

«В принципе инцест в среде богов и героев – обычное явление. Брак первой человеческой пары в иранских сказаниях нередко представлен как инцестуозный... На высшем уровне – уровне божеств – представлена более древняя разновидность инцеста типа мать – сын, отец – дочь. Это, например, брак Ормузда (неба) и его дочери Спендармат (земли), в результате которого родился прототип человека, великан Гайомарт (следует заметить, что Гайомарт заменил в «Младшей Авесте» Йиму – *примечание автора.*) Семя Гайомарта оплодотворило его мать-землю и дало начало людям (первой человеческой паре – *примечание автора.*)».²⁴³ Эта первая человеческая пара (Мартйа и Мартйанаг), родившаяся от семени Гайомарта, появилась первоначально на свет сросшейся вместе, как растение ревень²⁴⁴ (близнечный мотив – славянские Иван и Марья воплощенные в одноименном цветке²⁴⁵; греческие Диоскуры, почитавшиеся в Спарте как два крепко соединенных друг с другом бревна).²⁴⁶

Мотив инцеста, по мнению Д. С. Раевского, является центральным в скифской генеалогической легенде.²⁴⁷ Таргитай – первочеловек скифской мифологии – сын Зевса-Папая и Геи-Апи вступает в брак с собственной матерью, что сближает образы Гайомарта и Таргитая.²⁴⁸

«Сходство этого иранского мифа (мифа о Гайомарте – *примечание автора*) с тем содержанием скифской легенды, которое выявляется при сопоставлении всех ее версий, позволяет полагать, что и в мифологии скифов интересующая нас богиня (Апи – *примечание автора*) выступала одновременно

²⁴¹ Там же. - С. 295

²⁴² Голан А. указ. соч. – С. 66

²⁴³ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 15

²⁴⁴ Лелеков Л. А. Мартйа и Мартйанаг // Мифы народов мира. Т. 2 - С. 121

²⁴⁵ Иванов В. В., Топоров В. Н. Купала // Мифы народов мира. Т. 2 - С. 29

²⁴⁶ Тахо-Годи А. А. Диоскуры // Мифы народов мира. Т. 1 - С. 383

²⁴⁷ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 50

²⁴⁸ Там же. - С. 50

в роли матери и жены первого человека, и именно этим, а не искажением скифской легенды античными авторами объясняется дублирование ее образа в скифской мифической генеалогии. Но ситуация, отраженная в ней, действительно казалась этим авторам противоестественной, чтобы не сказать безнравственной, и они обходили ее молчанием, упоминая о браке змееной богини либо с тем, либо с иным мужским персонажем».²⁴⁹

С последним утверждением Д. С. Раевского о том, что греческие авторы считали сюжет скифской генеалогической легенды противоестественным и безнравственным, стоит не согласиться. В греческой мифологии существует сюжет о том, что отец небес Зевс, превратившись в змею, овладел собственной матерью Реей.²⁵⁰ «А ведь не только верховный бог олимпийского пантеона, но и многие десятки других древнегреческих богов ведут себя совершенно аналогичным образом. Можно с уверенностью утверждать, что нет такого грязного и асоциального поступка (убийство, инцест, осквернение святынь), который бы не совершался героями мифологических сюжетов. Причем такого рода поступки – отнюдь не периферия древнегреческих мифов. Они составляют основную канву мифологических сюжетов».²⁵¹

Поэтому предположение Д. С. Раевского о том, что греческие авторы преднамеренно умалчивали о мотиве инцеста в скифской мифологии, считая его безнравственным и противоестественным, скорее всего не совсем верно. Нет необходимости умалчивать об инцесте в скифской мифологии, считая его упоминание постыдным, когда их собственная греческая мифологическая традиция изобилует аналогичными примерами.

Как известно, материальной реальностью существования мифа в архаическом обществе является обряд и ритуал, в котором и воспроизводился мифологический сюжет. Проигрывая или пересказывая собственные мифологические инцестуальные сюжеты греки, по мнению Д. С. Раевского,

²⁴⁹ Там же. - С. 50

²⁵⁰ Грейвс Р. указ. соч. - С. 37

²⁵¹ Лобок А. М. указ. соч. - С. 261

умалчивали об аналогичных скифских. Скорее всего, здесь кроются другие причины.

Космический порядок, вывернутый на изнанку

Давно замечено, что миф является довольно странным этическим образованием. «Мифические существа, боги и герои, благодетели человеческого рода, повсюду совершают деяния злые, тиранические или постыдные с точки зрения людей».²⁵² Греческий Зевс, устраивающий в мифах сексуально-кровавый разгул, выступает вместе с тем в роли верховного законодателя, санкционирующего те или иные нормы социального порядка.²⁵³ «Что же собой должно было представлять греческое общество, верховный бог и законодатель которого вел себя столь диким и необузданным образом? Не следует ли предположить, что в древнегреческом обществе царил разгул социальной анархии, жестоких страстей и кровосмесительных связей? Любому, кто знаком с культурой Древней Греции, известно, что это было не так. И что, несмотря на дикие выходки греческих богов, само древнегреческое общество отличалось удивительной стабильностью и урегулированностью социальных связей».²⁵⁴ В таком случае разгул страстей в греческой мифологии (и не только греческой, а вообще любой другой) должен иметь некий смысл. Взять хотя бы выше приведенный инцест Зевса с собственной матерью. «Именно с этого (с инцеста Зевса – *примечание автора*) начались его бесконечные любовные похождения»²⁵⁵, которые по сути своей и есть процесс космогенеза. «От Фемиды у него родились Времена Года и три богини судьбы, от Эвриномы – Хариты, от Мнемозины – три музы...»²⁵⁶

В реконструированной Д. С. Раевским скифской генеалогической легенде от инцеста Таргитая и его матери Апи рождаются прародители человечества -

²⁵² Лифшиц М. А. Мифология древняя и современная. - М.: Наука, 1980. - С. 63

²⁵³ Лобок А. М. указ. соч. - С. 261

²⁵⁴ Там же. - С. 261

²⁵⁵ Там же. - С. 261

²⁵⁶ Грейвс Р. указ. соч. - С. 37

Колоксай, Арпоксай и Липоксай.²⁵⁷ По данной концепции, каждый из трех скифских прародителей связан с определенной зоной мироздания: Липоксай («Гора-царь») - со средней, Арпоксай («владыка глубин») с нижней и Колоксай («Солнце-царь») с верхней.²⁵⁸ «Таким образом, эти три имени: Солнце/Небо-царь, Гора-царь и Река/Море-царь (точнее, Глубь-царь) – отражают стройную систему, в основе которой, по словам Э. А. Грантовского, «лежит представление о трех космических плоскостях: верхней – небесной, символизировавшейся солнцем, средней – надземной и нижней – водной или подземной... Анализ образов легенды в их совокупности приводит к выводу, что легенда эта повествует прежде всего... о сложении мироздания в целом, т. е. имеет космологический и даже космогонический характер, воплощенный в генеалогическом повествовании. Иными словами, скифская легенда – это космогонический миф, в котором находит выражение скифская модель мира».²⁵⁹

В таком случае (если принять утверждение Д. С. Раевского) мотив инцеста в религиозных воззрениях скифов является составной частью космогенеза (этногония как часть космогонии). «По мифологическому содержанию скифская легенда может быть отнесена к категории этиологических мифов. Они существуют наряду с развитыми космогоническими, но пафос преобразования хаоса в космос представлен в них в отраженном виде – через введение различных социальных институтов, культурных навыков. Это тоже «творение мира», «мироустройство» в широком смысле слова, так как человеческое общество и космос воспринимались архаическим сознанием как одно целое».²⁶⁰

Мотив инцеста присутствует и в легенде рассказанной Аристотелем, Элианом и Плинием. Согласно этой легенде, скифский царь всячески стремился сохранить чистоту породы своих коней. С этой целью лучший его жеребец обманым путем был случен с собственной матерью. Заметив обман и

²⁵⁷ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 62-63

²⁵⁸ Там же. - С. 62-63

²⁵⁹ Там же. - С. 63-64

²⁶⁰ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 13

устыдившись своего поступка, оба животных совершили самоубийство.²⁶¹ Здесь стоит вспомнить сложную семантику коня в индоевропейской традиции, о которой мы говорили выше (конь-человек). Не является ли эта легенда инвариацией скифского генеалогического мифа, брака Апи и Таргитая? Было бы заманчиво предположить, что Плиний повествует о имевшем место ритуале (космогоническом ритуале, воспроизводящем генеалогический миф).

Мотив самоубийства как расплаты за инцестуальные отношения сохранился в купальских преданиях славян²⁶² и финно-угорской «Калевале»²⁶³. Кровосмесительный брак близнецов (как уже неоднократно отмечалось, кони - символы близнецов) в славянской купальской обрядности заканчивается их самоубийством.²⁶⁴

Сходное предание известно у меланезийцев. В одной деревне в хижине своей матери жили брат с сестрой. Однажды юная девушка случайно вдохнула запах сильнодействующего любовного напитка, приготовленного ее братом, что бы привлечь расположение другой женщины. Обезумев от страсти, она увлекла своего родного брата на пустынный берег моря и там соблазнила его. Охваченные раскаянием, терзаемые муками совести, любовники перестали пить и есть и умерли рядом в одной пещере. Там, где лежали их тела, проросла ароматная трава²⁶⁵ (близнецный мотив Иван и Марья, Мартья и Мартьяна).

Мотив инцеста и смерти присутствует в преданиях о фригийском Аттисе и финикийском Адонисе, представляющих собой умирающие и воскресающие божества растительности.²⁶⁶ Само земледелие воспринимается как инцест между сыновьями и матерью-землей, как акт насилия. В мифах эпохи земледелия именно смерть является наказанием за проступок.²⁶⁷

²⁶¹ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 51

²⁶² Иванов В. В., Топоров В. Н. Купала // Мифы народов мира. - С. 29

²⁶³ Калевала. М.: Художественная литература, 1977. С. 420-423

²⁶⁴ Асов А. И. указ. соч. - С. 75

²⁶⁵ Малиновский Б. Магия, наука и религия // Магический кристалл. - М.: Республика, 1992. - С. 110

²⁶⁶ Brosse J. La Magie des plantes. Nouvelle edition revue et augmentee. Albin Michel, Paris, 1969. - С. 113

²⁶⁷ Там же. - С.114-115

Не восходят ли все эти предания к некому общему представлению, бытовавшему некогда у всех без исключения народов (табуирование инцеста).²⁶⁸

В космогонических мифах инцест явление логически вынужденное: упор на физиологическом рождении от полового контакта предполагает наличие разнополых партнеров (перволюдей или богов). Позднейшее осуждение инцеста (славянский миф об Иване и Марье, скифское предание о царском жеребце и т. д.) вызвано потерей из поля зрения именно этого факта – вынужденности инцеста.²⁶⁹ В таком случае, инцест, вначале (во времена Таргитая, в мифическое время) необходимый для развития космогонического процесса, становится в какой-то момент (в историческое время в рассказе Аристотеля) главным его препятствием. Ведь “для архаического сознания мир как он есть – всегда результат возникновения и творения, всегда продукт космогонического процесса, и поэтому связь между процессом и его результатом, между “космогоническим” и “актуальным” не только жива, но и отчетливо сознаваема. В этом контексте космогония не только и даже не столько то, что было, сколько то, что есть...”²⁷⁰

Основываясь на многочисленных примерах, мы предположили, что погребение 7 кургана 7 у с. Китаевки, возможно, является могилой близнецов. (Рис. 1) Об этом говорит обилие близнечной символики в выше упомянутом погребальном комплексе. В погребении 6 обряд расчленения надвое коня находит параллели в иранских преданиях о первочеловеке Йиме.²⁷¹ (Рис. 5) Имя Йимы трактуется как «близнец» и восходит к эпохе индоевропейской общности.²⁷² Ритуал жертвоприношения коня, древнеиндийская ашвамедха, наглядно говорит о семантической близости этого животного и [перво]человека. Выше мы подробно рассмотрели мотив сотворения вселенной из частей первочеловека – Пуруши. В Упанишадах с ашвамедхой связывалось

²⁶⁸ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 175

²⁶⁹ Кирилюк А. С. указ. соч. - С. 100

²⁷⁰ Топоров В. Н. Предисловие к кн. Евзлин М. Космогония и ритуал. - С. 13

²⁷¹ Лелеков Л. А. Йима // Мифологический словарь. - С. 265

²⁷² Там же. - С. 265

сотворение мира из частей коня: «Утренняя заря – это поистине голова жертвенного коня, солнце – глаз, ветер – дыхание, рот – огонь Вайшнавара, год – туловище жертвенного коня, небо – хребет, воздушное пространство – живот, земля – копыта, страны света – бока, промежуточные страны света – ребра, времена года – члены, месяцы и полумесяцы – суставы, дни и ночи – ноги, звезды – кости, облака – плоть, песок – пища в желудке, реки – жилы, горы – печень и легкие, растения и деревья – волосы, восходящее [солнце] – передняя часть, заходящее – задняя часть».²⁷³

В индоевропейской мифологии символом божественных близнецов выступают кони. Древнеиндийские Ашвины буквально «обладающие конями» или «рожденные от коня», греческие Диоскуры - «имеющие белых лошадей». В индоевропейской традиции близнецы нередко выступают как культурные герои и первопредки (иранский Йима, ведический Яма) наделенные сакральной властью и нередко обожествляемые.

В индоевропейской мифологии разделение изначального единого (первосущества, гиганта или бога) приводит к появлению первой пары разнополых близнецов - неба и земли и как следствие этого инцестуозных отношений между близнецами. «Миф о близнецах - брате и сестре, вступающих в кровосмесительный брак, известен в почти одинаковой форме во многих древних культурах... Нередко предполагается, что кровосмесительный брак близнецов начинается еще во чреве матери; поэтому при рождении двойни - детей разного пола считается необходимым совершить очистительный обряд...»,²⁷⁴ такой обряд существовал в Древней Индии.²⁷⁵

Мы не можем утверждать о существовании инцестуозных отношений в скифском обществе (хотя об этом говорят некоторые античные авторы), ввиду

²⁷³ Брихадараньяка-упанишада. - С. 138

²⁷⁴ Иванов В. В. Близнецные мифы // Мифы народов мира. - С. 174.

²⁷⁵ Там же. - С. 174

отсутствия фактов, но распространенность мотива инцеста в индоиранской и собственно скифской мифологии, должна нести некую смысловую нагрузку.²⁷⁶

«Строгий и изощренный сексуально-социальный порядок, царящий в обществе, получает в мифе свое наоборотное отражение. А сексуальный беспорядок и подчеркнутая асоциальность поведения предков словно бы имеет в виду порядок, господствующий в данном племенном сообществе. Скажем, если культурной ценностью данного племени является какой-то определенный тип брачной регуляции, то именно этот, а не какой-либо другой тип брачной регуляции будет дразняще ниспровергаться мифом. Мол, предки людей во времена сновидений жили ТАК, и оттого это закончилось ЭТИМ, и потому люди не должны жить ТАК, а должны жить ИНАЧЕ. И таким образом любой, самой мелкой детальке социально организованного пространства мифологическое сознание противопоставляет своего рода хаотический, асоциальный коррелят. Любая социальная связь имеет свой наоборотный миф, в котором она, во-первых, разрушена во всевозможный хаос, и только, во-вторых, стягивается за пределами этого искусственно сконструированного мифом хаоса в некую нехаотическую единицу. И, в частности, рукотворный хаос мифологической сексуальности оказывается инструментом формирования социального (прежде всего культурно-сексуального) порядка. И если в своих ритуалах и обрядах человек воспроизводит мифологические сюжеты, до отказа наполненные кровосмесительным сексом, то оборотной стороной этих ритуалов становится утверждение социально-культурных норм».²⁷⁷

Существование мотива инцеста в индоиранской мифологии напрямую указывает на табуирование инцестуозных отношений в повседневной жизни данных народов (рассказ об инцесте скифских царских коней у Аристотеля). «Поскольку в скифском мире мотив инцеста фигурирует при описании «начала мира», т. е. событий, предшествующих установлению общего миропорядка, его можно толковать как поступок, обратный норме, проявление первоначального

²⁷⁶ Следует отметить типологическую связь инцеста с идеей плодородия у индоевропейских народов. См. Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. - С. 529.

²⁷⁷ Лобок А. М. указ. соч. - С. 267

хаоса, устраненного затем в ходе упорядочения мира. В таком случае миф этот свидетельствует именно о том, что в историческое время инцест в скифском обществе был запретным нарушением общепринятой нормы».²⁷⁸ Но для исконно мифологического взгляда на мир характерна концепция циклического времени, трактующая акты космогенеза как парадигматические, по отношению к которым все последующие события выступают в качестве воспроизведений.²⁷⁹ И если в повседневной жизни инцестуозные отношения у индоиранских народов были табуированы, то в обрядовой практике они могли (следовало бы сказать должны, так как являлись частью космогонического процесса) существовать, если не в реальной (а такие прецеденты, в основе которых лежит предание о браке Йимы и его сестры Йимак, известны у зороастрийцев²⁸⁰, ведь брачные обряды имеют божественный образец²⁸¹), то в символической форме. И то, что они существовали в символической (ритуально-знаковой) форме, нисколько не убавляет реальности и онтологической значимости инцестуозных отношений, поскольку космогония есть прежде всего, знаковый процесс.²⁸² Вследствие своей соприродности акту творения, по словам В. Н. Топорова, ритуал (символическое повторение космогенеза) «воспроизводил его своей структурой и смыслом и заново возрождал то, что возникло в акте творения».²⁸³

Именно в символической форме инцестуозный брак представлен на скифском празднике в рассказе Геродота (IV, 7)²⁸⁴. «Сон «царя» возле святынь был разновидностью священного брака, целью которого было оплодотворение земли. Брак, судя по типологическим параллелям, имел инцестуозный оттенок – он воспроизводил первый брак героя-прародителя и породившего его божества земли».²⁸⁵

²⁷⁸ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 51

²⁷⁹ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. - С. 49

²⁸⁰ Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. - С. 529

²⁸¹ Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1998. - С. 41

²⁸² Евзлин М. указ. соч. - С. 219

²⁸³ Топоров В. Н. О ритуале. - С.15

²⁸⁴ Геродот. – С. 212

²⁸⁵ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 68

Но существование инцестуозных отношений в мифологическом повествовании и обрядовой практике, как раз и вводит жесткий запрет на подобные отношения в повседневной жизни. Миф «осуществляет социально-моральную регуляцию не путем прямых указаний и прямых запретов, а путем весьма специфического - наоборотного - регулирования. Вместо того, чтобы подробно и в деталях расписывать, КАК НАДО строить социальные взаимоотношения, миф подробно и детально расписывает образцы того, КАК НЕ НАДО их строить. И не просто расписывает на словах, а заставляет человека этот свой странный сценарий запретного разыгрывать в лицах. И, тем самым... ввести жесткий запрет на исполнение этого сценария в повседневной жизни».²⁸⁶

Подобная обрядовая практика существовала у многих индоевропейских народов, к примеру, у славян в купальской обрядности (мотив инцеста близнецов Ивана и Марьи и превращение в цветок или самоубийство как наказание за проступок). Участники купальских обрядов как бы вновь проигрывали этот мифологический эпизод, приуроченный ко дню летнего солнцестояния. Большинство мифологических инцестуозных сюжетов у народов мира находят отражение в обрядах и ритуалах.²⁸⁷ «Повесть временных лет» отмечает, что поляне имели «стыдень» к снохам и сестрам.²⁸⁸ В сообщении из Вятской губернии говорится: «Во время братчины (скотоводческого по своей природе ритуала – *примечание автора*)²⁸⁹ совокупаются в близких степенях родства... Бывали случаи и с родными - братья и сестры и грехом не считали».²⁹⁰ По словам Филона Александрийского, «племена скифов... живут по своим особым законам и правилам и допустили постыдное кровосмешение с матерью, и скифы передали это своим детям и потомкам, так что с течением времени этот обычай принял силу закона».²⁹¹

²⁸⁶ Лобок А. М. указ. соч. - С. 256

²⁸⁷ Левинтон Г. А. Инцест // Мифы народов мира. - С. 545-546

²⁸⁸ Агапкина Т. А. Инцест // Славянская мифология. - С. 216

²⁸⁹ Шуклин В. В. указ. соч. - С. 258

²⁹⁰ Агапкина Т. А. Инцест // Славянская мифология. - С. 216

²⁹¹ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 50

Вероятнее всего Филон, как и составитель «Повести временных лет», неправильно истолковали чуждые им обычаи, излагая мифологический (сакральный) мотив²⁹² (естественно присутствующий в ритуалах и жестко регламентируемый) как бытовой (профанный).²⁹³

Можно предположить, что в обрядовой практике индоиранских племен, а погребальные ритуалы являются частью обрядовой практики, происходило снятие запрета на инцестуозные отношения. Если рассматривать структуру царских захоронений скифов, то можно найти некоторые элементы того же генеалогического мифа: пещера-курган, кони – ведь именно в поиске своих коней Геракл-Таргитай заходит в пещеру к змееной богине Апи, погребенный как потомок Таргитая. В таком контексте не является ли скифский способ погребения воспроизведением космогонического мифа, браком-инцестом царя-сына с матерью богиней?

Так же, возможно, что некоторым индивидам в индоиранском обществе, обычаем предписывалось нарушение данного запрета, как это происходило у некоторых народов (царские династии сасанидского Ирана, Древнего Египта, Перу и Эквадора). И вполне возможно, что этими «нарушителями» у индоиранских народов были разнополые близнецы, ведь существовало представление об их инцестуозных отношениях еще в материнском чреве. С другой стороны вполне возможно, что захоронение в одной могиле близнецов,

²⁹² В этой связи стоит вспомнить историю Скила, получившего вместе с престолом одну из жен царя – скифянку Опию. (Геродот VI, 78) Опия была мачехой Скила, а в представлениях древних брак с мачехой приравнивался к инцесту. Опия, в отличие от двух других известных нам жен царя Ариапифа, была скифянкой, т. е. могла принадлежать к царскому роду и как таковая могла иметь отношение к царскому культу. См. Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 16. Ее брак со Скилом, возможно, носил ярко выраженный сакральный характер (повторяющий иерогамии), подобно инцестуальным династическим бракам в сасанидском Иране, Древнем Египте, Перу и Эквадоре. «Инцестуальный мотив в близнецных мифах с развитием социальных отношений в рамках интенции на постоянное воспроизводство жизни социума, равное, по сути, его новому рождению, стал связываться с династическими браками, а вариант инцеста сына и матери становился формой освящения прав нового царя на правление, приходящего на смену ритуально умерщвленному отцу и супругу». Цит. по кн. Кирилук А. С. указ. соч. - С. 100

²⁹³ Подробнее о соотношении «сакрального» и «профанного» см. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. - С. 17-20

как семейной пары предписывалось обрядом²⁹⁴, даже если они не состояли в брачных отношениях. В истории известно, что снятие некоторых запретов, характерных для данного общества, для отдельных индивидов связано с особым их статусом. Тем более это касается кровнородственных и брачных отношений, которые в архаическом мире являются символом вселенского правопорядка.

Основываясь на этих соображениях можно предположить, что близнецы у индоевропейских племен, и в частности у скифских и сарматских, были наделены особой сакральной властью (к примеру у славян, близнецы осуществляли защиту от внешней пагубной силы - чумы, заразы, эпидемии, града...),²⁹⁵ и, возможно, выступали в качестве символов божественных предков (Йима и Йимак, Мартйа и Мартйанаг).

Преодоление хаоса

Смерть близнецов, как живых воплощений божественных предков, эту «победу хаоса над космосом», возможно и преодолевает космогония погребения 6. (Рис. 5) «Для архаического сознания мир в своей актуальной структуре появляется в результате космогонического процесса. Поскольку структура возникла, она содержит в себе элемент нестабильности (хаос или смерть как его проявление – *примечание автора*), т. е. имеет тенденцию к распаду, и поэтому должна поддерживаться и каждый раз, когда это необходимо, возобновляться- пересотворяться».²⁹⁶

Об особом отношении к погребенным в могиле 7 может говорить и плохая сохранность скелетов, что не позволило А. В. Найденко достоверно определить

²⁹⁴ Ведь людские браки воспроизводят иерогамию, в частности, союз неба и земли. «Я – Небо, - произносит муж, - ты – Земля» в индийском обряде бракосочетания, изложенном в «Брихадараньяка упанишад» (VI, 4, 20). См. Брихадараньяка-упанишад. – М.: Наука, 1985. - С. 256. В Атхарваведе (XIV,2, 71) муж и жена уподобляются небу и земле, а в другом гимне (XIV, 1) каждое действие свадебного обряда объясняется наличием образца, восходящего к мифическим временам: «Как Агни взял эту землю за правую руку, так и я беру тебя за руку... и пусть бог Савитар возьмет тебя за руку... Тваштар украсил ей платье, что бы она была красива, согласно указанию Брихаспати и Сказителей. И да одарят Савитар и Бхага эту женщину детьми, как они одарили Дочь Солнца!» См. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. - С. 41

²⁹⁵ Толстой Н. И. Близнецы // Славянская мифология. - С. 52

²⁹⁶ Евзлин М. указ. соч. - С. 68

их половую принадлежность. (Рис. 1) Это возможно связано с представлениями о «неестественности близнечного рождения, которое у большинства народов мира считалось уродливым, а сами близнецы... опасными».²⁹⁷ Возможно, этим и объясняется плохая сохранность скелетов, и в особенности черепов (не исключено и естественное разрушение костяков). Разбивание конского черепа (прослеживается сходство имени Купала с латинским *caballis* – «конь», древнетюркским *keval* – «лошадь» и русским – кобыла)²⁹⁸, или сжигание, утопление или разрывание чучела (называемое Купайло, Иван, Ведьма, Мара, Марья...) характерно и для купальской обрядности славян. Как было отмечено выше, купальская обрядность напрямую связана с близнечным мифологическим сюжетом. В купальских обрядах большую роль играл огонь (добывание священного огня трением, огнегадания, прыжки через костер, огненные колеса и т.д.). К священному огню имеют также отношение и Ашвины, обладающие инструментом для его добычи, а также греческие Диоскуры. По древнегерманской легенде первый огонь зажгли близнецы. Сходный сюжет имеется в тасманийском мифе.²⁹⁹ «Ригведа» (X, 51, 3) приписывает Яме открытие огня на земле.³⁰⁰ В иранской традиции Йима возжег в Хорезме священный огонь жречества.³⁰¹ Вполне возможно, популярность близнечных мифологических сюжетов у скифо-сарматских кочевников основана на связи божественных близнецов с огнем. А, как известно, по словам Геродота, скифы почитают «более всего Гестию-Табити».³⁰² «Это почитание огня как священной стихии, свойственно всем индоевропейским и в особенности индоиранским народам».³⁰³ Ниже (в следующей части) мы подробнее рассмотрим культ огня у скифо-сарматских племен, сейчас мы лишь вскользь коснемся этого вопроса. По предложенной Д. С. Раевским реконструкции «в скифской мифологической картине мира Табити

²⁹⁷ Иванов В. В. Близнечные мифы // Мифы народов мира. - С. 175

²⁹⁸ Голан А. указ. соч. - С. 113

²⁹⁹ Там же. - С. 134

³⁰⁰ Ригведа. – С. 276

³⁰¹ Лелеков Л. А. Йима // Мифологический словарь. – С. 265

³⁰² Геродот. – С. 201

³⁰³ Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. - С. 120

мыслилась как божество, обнимающее все мироздание в целом»,³⁰⁴ все три зоны космоса. Образ Табити по Д. С. Раевскому включает в себя следовательно и других скифских богов младшего поколения представляющих эти зоны, Папая-Зевса – небо, Апи-Гею - землю и Таргитая-Геракла, как представителя среднего мира.³⁰⁵ «Первоначально Папай и Апи существуют в брачном слиянии, и мир состоит из неразделенных неба и земли. Затем от их союза рождается Таргитай, воплощение средней зоны космоса, мира людей. Его рождение знаменует отделение неба от земли, установление трехчленного по вертикали строения вселенной».³⁰⁶ Функция Таргитая в реконструированной системе Д. С. Раевского сходна с функцией китайского Пань-гу и египетского Шу,³⁰⁷ а именно отделении неба от земли (первой пары близнецов), когда-то бывших одним целым.

Возможно что погребение 6 кургана 7 у с. Китаевки, упомянутое нами неоднократно, подтверждает реконструкцию Д. С. Раевского. Если допустить, а такое допущение вполне оправдано и аргументировано (см. выше), что костяк расчлененного коня символизирует землю (Апи) и небо (Папай), то человеческое тело находящееся между частями коня – Таргитая. (Рис. 5) В то же время символизм погребения 6 может восходить к общему индоевропейскому мифу о расчленении первочеловека или божества (Пурushi, Имира, Рода) и сотворении первой пары близнецов – неба и земли. В любом случае символизм погребения 6 носит ярко выраженный космогонический характер, наглядно представляя процесс сотворения вселенной.

Основная наша проблема в том, что степень адекватности образа и объекта определяется уровнем знаний и вырабатывается в процессе познания, иначе, возможности восприятия, а следовательно, и объяснения ограничены в воспринимаемом предмете (объекте). Отсюда восприятие зависит от навыков и опыта воспринимающего - от того, что он знает об объекте и субъекте.

³⁰⁴ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 120

³⁰⁵ Там же. - С. 120

³⁰⁶ Там же. - С. 175

³⁰⁷ Бадж Е. А. Легенды о египетских богах. - М.: Рефл-бук - Ваклер, 1997. - С. 16

Поскольку любой объект находится в определенном контексте, современнику этого объекта не требовалось «подсказок», в контексте не существовало неизвестных моментов. Наши же возможности ограничены при попытке проникнуть в существо объекта, «неразборчиво написанных слов». Восстановление разрушенных схем и связей внутри закодированной структуры прошлого требует и воссоздания единого целого из отдельных разрозненных «заметок».³⁰⁸ Именно поэтому мы не можем точно указать какой именно космогонический сюжет (реконструированный Д. С. Раевским или близкий к общеиндоевропейскому) представлен в погребальном комплексе скифо-сарматского времени у с. Китаевки. Но как мы уже отмечали выше, в рамках одной религиозной традиции, могут параллельно сосуществовать несколько космогонических сюжетов, что наглядно можно увидеть на примере скифской генеалогической легенды в изложении античных авторов (различие имен и количества персонажей).

В таком случае мы вправе утверждать что в религиозной практике скифо-сарматских и сарматских племен само материальное пространство, обобщенно воспринимаемое как космос, осмысливалось, по крайней мере в двух формах: в предметно-образной передаче (погребение 6 кургана 7 у с. Китаевки, петровские поясные бляхи и т. д.) и как «запись» космогонических мифов устно-поэтического творчества, в котором отражены ритуальные действия.³⁰⁹

³⁰⁸ Пяткин Б. Н. Представления древних людей о пространстве и времени по курганным надгробным сооружениям // Скифо-сибирский мир. - С. 32-33

³⁰⁹ О правомочности такого утверждения для археологических памятников скифо-сарматского времени см. Там же. – С. 34

ЧАСТЬ II. БОГИ ТВОРЦЫ

I. Культ огня и «обряды перехода»³¹⁰ в космогенезе скифо-савроматских и сарматских племен

В древних ритуалах, связанных с огнем, ритуальное жертвоприношение огню было в равной степени жертвой порядку на уровне вселенной и отдельной личности, жертвенным актом, направленным на воссоздание первоначального единства и цельности человека, разорванного на части историей.

Св. Иоанн Перс.³¹¹

*Почетъ большая на долю тебе, о Гестия, досталась:
Вечно иметь пребыванье внутри обиталищ высоких
Всех олимпийцев и всех на земле обитающих смертных.
Дар превосходный и ценный тебе: у людей не бывает
Пира, в котором бы кто при начале его возлиянья
Первой тебе и последней не сделал вином медосладким.*

Античные гимны.³¹²

Боги скифов и сармат

Одним из важнейших свидетельств скифской религии является сообщение Геродота о том, что «скифы почитают только следующих богов: более всего

³¹⁰ Это особенный класс ритуалов, существующих в каждой культуре и выполняющих особые функции, связанные в первую очередь с последовательным прохождением индивидом стадий своего жизненного пути – от рождения до смерти. Ритуалами перехода отмечаются моменты изменения индивидуальной идентичности (рождение, половое созревание, брак, смерть). См. Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н. Религиоведение: социология и психология религии. - Ростов-на-Дону: Феникс, 1996. - С. 410-437

³¹¹ Цит. по Норман Д. Символизм в мифологии. - М.: Золотой Век, 1997. - С. 94

³¹² Античные гимны. Под редакцией А. А. Тахо-Годи. - М.: Издательство Московского университета, 1988. - С. 135

Гестию, затем Зевса и Гею, считая, что Гея - супруга Зевса, после них Аполлона и Афродиту Уранию, Геракла и Ареса. Этим богов признают все скифы, а так называемые царские скифы приносят жертвы еще и Посейдону».³¹³ Далее Геродот приводит скифские имена этих божеств, ничего не сообщив только об эквивалентах имен Геракла и Ареса.

В 60 - 70 г. в советской археологической литературе были предприняты попытки более или менее полного истолкования персонажей скифского пантеона, а также символов и атрибутов богов.³¹⁴ Но данный вопрос требует более углубленного изучения в связи с целым рядом новых фактов, которые были неизвестны исследователям или на которые они не обращали внимание. Подробное рассмотрение символов и атрибутов божеств еще более важно для изучения религиозных представлений сарматских племен, так как не сохранилось письменных источников касающихся этой темы. Мы лишь знаем, что религиозные представления сарматских племен предположительно были близки верованиям среднеазиатских народов³¹⁵ и скифов.³¹⁶ Краткие указания древних авторов (в письменных источниках имеется лишь одно прямое указание в обрывках сочинения Нимфодора Сиракузского III в. до н. э. на поклонение огню сарматами),³¹⁷ в сочетании с особенностями погребального ритуала позволяют считать, что сарматы, как и скифы, выше всего почитали огонь. Это положение подтверждается археологическим материалом: трупосожжение (Приуралье и нижнее Поволжье)³¹⁸, следы огня и уголь в погребениях (в каждой третьей катакомбе Чегемского и Нижнеджулатского

³¹³ Геродот. - С. 201

³¹⁴ Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов. - С. 57-87; Абаев В. И. Культ семи богов у скифов // Древний мир. - М.: Наука, 1962. - С. 445-456; Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 81-110; Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 13-56; Бессонова С. С. . О культе оружия у скифов. - С. 5-16; Алексеев А. Ю. О скифском Аресе. - С. 39-47

³¹⁵ Раевский Д. С. Скифо-сарматская мифология // Мифы народов мира. Т. 2 - С. 449

³¹⁶ Наиболее лаконичное определение скифской религии, которое можно применить и к савромато-сарматской, принадлежит В. И. Абаеву. Он рассматривает ее как типичный образец древних родоплеменных культов дозораострийского Ирана и относит к разряду «естественных», поскольку скифские боги олицетворяли силы природы (небо, земля) и социальные категории (очаг, война). См. Абаев В. И. Культ семи богов у скифов. - С. 447

³¹⁷ Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. - С. 210

³¹⁸ Там же. - С. 210

могильника), каменные жертвенники-алтари.³¹⁹ Вероятно, у сарматских племен, как и у скифских культ огня был связан с верховным божеством. Функционально сарматское женское верховное божество было ближе всего к образу скифской Табиты в толковании Д. С. Раевского.³²⁰ Но в отличие от скифской Табиты, мы не располагаем ни именем сарматского верховного существа, ни письменными источниками, подтверждающими само наличие такого божества.

В сарматском, вернее аланском, пантеоне (по мнению В. И. Абаева семибожном, как и скифский)³²¹ нам известно имя лишь одного божества Марса, сопоставимого со скифским и греческим богом войны Ареем. Как и в отношении скифов, древние авторы описали культовые церемонии алан, связанные только с этим божеством, что свидетельствует об особом и очень важном месте культа оружия в религиозных представлениях сарматов.

Рассмотрением этих культов (огня и оружия), а также обрядов и символов связанных с ними, и сохранивших в трансформированном виде космогоническую кодировку, мы и займемся ниже. Следует так же отметить, что развитие религиозных представлений отражает развитие человеческого общества, и изменения происходящие в социо-культурной жизни людей приводят к трансформации их идеологии. С развитием религиозных верований происходит отход от структуры первомифа, трансформация его в иные мифоструктуры. Этот процесс достигает апогея с появлением антропоморфных (высших) божеств, которые с этого момента берут на себя функции творения, действуя все же в традиционном русле старой обрядовой схемы. С этого момента схема первомифа подвергается трансформации, ее элементы сознательно расчленяются и распределяются в иных мифоструктурах (деяниях богов и героев). Нахождением и вычленением этих элементов космогонического первомифа в культах огня и войны ираноязычных кочевников, мы и займемся в этой части нашего труда.

³¹⁹ Смирнов К.Ф. Савроматы. - М.: Наука, 1964. - С. 251

³²⁰ Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. - С. 210

³²¹ Абаев В. И. Культ семи богов у скифов. - С. 446

Табити – богиня огня

Геродот, в своей характеристике скифской религии, говорит, что «скифы почитают... прежде всего Гестию...» – богиню огня. Далее он приводит скифское имя этой богини – Табити. Тот факт, что, по словам Геродота, скифы более всего чтут богиню огня, прямо указывает на центральное место данного культа в религиозной традиции скифских племен. Это подтверждается и анализом археологических источников.³²²

О значительной роли огня в религиозных представлениях скифо-савроматских и сарматских племен говорят ритуалы очищения огнем погребальных сооружений (курганы у хут. Красное Знамя на Ставрополье, Нартанский курганный могильник близ Нальчика, курган № 1 у станицы Костромской в Прикубанье, Тлийский могильник), следы костров и наличие угольков в погребениях (в каждой третьей катакомбе Чегемского кургана-кладбища и могильника у Нижнего Джулата). Следует отметить и уникальное культовое сооружение у хут. Красное Знамя. Оно представляет собой «храм огня, построенный согласно канонам иранской храмовой архитектуры».³²³ Существование данного храма прямо противоречит словам Геродота о том, что скифы возводили алтари одному только Аресу. «У скифов не в обычае воздвигать кумиры, алтари и храмы богам кроме Ареса. Ему они строят такие сооружения».³²⁴ Возможно, что факт существования данного храма у хут. Красное Знамя, может указывать на некоторые различия в религиозных воззрениях, в основе которых лежит временной фактор. Скифские памятники у хут. Красное Знамя датируются VII - VI вв. до н. э.³²⁵, в то время как рассказ Геродота относится к середине V в.³²⁶ Известно, что у народов, находящихся на стадии разложения родоплеменных отношений, происходят изменения в религии, в частности выделение божества войны. Такие процессы мы видим у

³²² Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. - С. 122

³²³ Там же. - С. 218

³²⁴ Геродот. – С. 201

³²⁵ Петренко В. Г. Скифская культура на Северном Кавказе // АСГЭ – 1981. - Вып. 23. - С. 56

³²⁶ Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. - М.: Наука, 1979. - С.5

славян (на смену Роду приходит Перун)³²⁷, германцев³²⁸, индийцев³²⁹. В мифологии древних индийцев и иранцев воинственное божество или герой, покровитель военной аристократии покушается на царскую власть и иногда оттесняет верховного бога на второй план.³³⁰

Вероятнее всего, изменения в религиозной жизни скифов происходили по тем же причинам, Арес выступает как покровитель царской власти и военного сословия.³³¹ В обществе где «идеалы воинского сословия преобладают, когда война и организация для войны... становятся регулярными функциями народной жизни»³³² переориентация на богов, покровителей воинского сословия, явление почти повсеместное. Как отмечает Д. С. Раевский: «военное сословие стремится сосредоточить в своих руках всю полноту власти, причем для обоснования законности своих притязаний апеллирует к той же традиционной системе мифологических образов...».³³³ Ряд исследователей отмечает в Скифии V-IV в. до н. э. борьбу между военной аристократией и жречеством за главенствующее положение в обществе, весьма характерную для эпохи классового образования и для раннеклассовых обществ.³³⁴ «Не исключено, что именно победа военной аристократии в этой борьбе и вызванная ею определенная тенденциозность источников могут в известной мере объяснить широкое распространение мнения об изначальном отсутствии в социальном организме Скифии жречества как самостоятельного слоя, специализирующегося на отправлении культа».³³⁵ Вполне возможно, что этот процесс (победа военной аристократии над жречеством) привел к определенной религиозной переориентации в скифском мире. Причем сам

³²⁷ Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. - С. 424

³²⁸ Пикалов Д. В. Феномен инициации в германо-скандинавской мифологии: к вопросу семантики образов и обрядов // Проблемы археологии и истории Северного Кавказа. - Ставрополь, 1999. - С. 35

³²⁹ Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. - С. 159

³³⁰ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 49-50

³³¹ Бессонова С. С. О культе оружия у скифов. - С. 16

³³² Там же. - С. 16

³³³ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 160

³³⁴ Хазанов А. М. Скифское жречество // СЭ – 1973. - № 6. - С. 48-50; Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 159-161

³³⁵ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 160

процесс борьбы мог иметь космогоническую символику, о которой мы скажем ниже.

Но, скорее всего, появление храма у хут. Красное Знамя связано с проникновением зороастризма в Предкавказские степи. Аналогичные храмовые комплексы появляются в это время в Персии, где зороастризм получил щедрое царское покровительство династии Ахеменидов.³³⁶ Если еще отметить тот факт, что в индоевропейской мифологии различаются два вида огня: женский, символизируемый кругом, и мужской, символизируемый прямоугольником³³⁷, то храм у хут. Красное Знамя, скорее всего, посвящен зороастрийскому Ахурамазде³³⁸, символом которого также является огонь, а не скифской богине.³³⁹ Символом же скифской богини огня Табити в таком случае предположительно являются круглые и овальные жертвенники-алтари, находимые в погребениях жриц.³⁴⁰ Возможно, что у скифских племен жрицы являлись хранительницами священного огня³⁴¹, как это было у римлян в храмах Весты. Стоит также отметить, что храмы римской Весты, как и ее греческого аналога – Гестии были круглыми.

Как уже говорилось выше, по сообщению Геродота (IV, 59) скифы более всего почитают Гестию-Табити. Тот факт, что античный историк ставит на первое место именно божество огня, скорее всего, неслучайно. С. С. Бессонова предполагает, что Геродот приводит в своем сообщении традиционную скифскую теогонию («литургический текст»)³⁴², такого же мнения

³³⁶ Хиннеллс Д. Зороастризм // Религии мира. - М.: Белфакс, 1996. - С. 87

³³⁷ Голан А. указ. соч. - С. 32

³³⁸ В этой связи, стоит отметить предположение М. И. Ростовцева о прямом заимствовании скифами персидских культов, в частности верховного божества неба Ахура –мазды. См. Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 26

³³⁹ Но проникновение зороастрийских культов в скифскую среду не могло быть случайным. Вероятнее всего, что культ зороастрийского Ахура-мазды у скифов слился с почитанием их верховного божества - Табити, символом которой так же являлся огонь.

³⁴⁰ Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. - С. 122

³⁴¹ В древнеиндийских ритуалах огонь называли agni (слово мужского рода), а алтарь, на котором горит огонь, - vedi (слово женского рода). Vedi значит «ведающая»; это слово, как и русское ведьма возможно генетически связано с культом Великой богини.

³⁴² Бессонова С. С. О культе оружия у скифов. - С. 16; Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 54

придерживается и Д. С. Раевский.³⁴³ Почитание огня как священной стихии, свойственно всем индоевропейским народам, и в особенности индоиранцам. Следовательно, в утверждении Геродота, что скифы чтут более всего Гестию (огонь), нет ничего удивительного. Вопрос в другом: как в патриархальном обществе, ориентированном в первую очередь на войну³⁴⁴, сохраняется культ верховного женского божества, да к тому же божества огня. Некоторые исследователи предполагают, что персонификация скифами огня, как женского божества, связана с пережитками матриархальных отношений.³⁴⁵ Это предположение подтверждается сравнительным анализом мифологических представлений иных культур древности. Неслучайно в самых архаических мифах, где фигурируют человеческие существа, первоначальное обладание огнем приписано женщине, мужчины же получили его позже.³⁴⁶ В этих традиционных представлениях Женщины-Предки «от природы» (изначально) имели огонь, пряча его в гениталиях.³⁴⁷ У народов Сибири повсеместно бытовали представления о «Матери Огня»³⁴⁸, подобная персонификация огня, как женского божества, также известна у монголов Золотой Орды.³⁴⁹ В сербском и болгарском фольклоре встречается образ «огненной Марии», в русском - огненной «красной девицы», что, возможно, указывает на существование в древности аналогичных представлений у славянских народов.³⁵⁰ Мать Огня (Унгус матэ) известна в религиях прибалтийских народов, а в силу того, что прибалтийские религии предположительно очень тесно связаны с первоначальной индоевропейской религией Персии и Индии, пройти мимо такого факта нельзя. Возможно, представление об огне как женском божестве, бытовало когда-то у всех индоевропейских народов, и связано было с

³⁴³ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 87

³⁴⁴ Бессонова С. С. О культе оружия у скифов. - С. 16

³⁴⁵ Яценко И. В. Скифия VII-V веков до нашей эры. - М., 1959. - С. 102

³⁴⁶ Токарев С. А. Огонь // Мифы народов мира. Т. 2 - С. 239

³⁴⁷ Элиаде М. Азиатская алхимия. - С. 183

³⁴⁸ Токарев С. А. Ранние формы религии. - М.: Издательство политической литературы, 1990. - С. 552-562; Токарев С. А. Огонь // Мифы народов мира. - С.239

³⁴⁹ Хулткрантц А. Кочевники степей // Религии мира. - С. 123

³⁵⁰ Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. - М.: Индрик, 1995. - С. 194-196

исторической реальностью, с образом женщины - хранительницы очага. Существует предположение, что изображения Венер палеолита и неолитические женские глиняные фигурки, часто находимые у очагов, и есть первые зрительные образы этой богини.³⁵¹ Возможно, что образами богини огня являются и ферганские идольчики находимые в женских захоронениях датированных серединой I тыс. н. э.³⁵²

Жертвоприношение огню

В греческой мифологии Гестия – образ, который по Геродоту близок скифской Табиты – богиня домашнего очага. По мнению В. И. Абаева, имя скифской Табиты означает «согревающая», что также говорит о ее связи, в первую очередь, с культом домашнего очага.³⁵³ Такого же мнения придерживается и М. И. Артамонов.³⁵⁴ Геродот упоминает клятву «царскими гестиями» как наиболее священную, за нарушение которой полагалась смерть. Это, скорее всего, связано с тем, что царь являлся у скифов сакральной главой общества, поэтому общественная роль культа царского очага как общего религиозного центра была очень велика.³⁵⁵ Фактически царский очаг являл собой центр мира, «мировую ось»³⁵⁶, в таком случае, ложная клятва «царскими гестиями» рассматривалась как преступление против мирового порядка, как действие, способное привести к торжеству хаоса над космосом.

В качестве наказания за ложную клятву провинившемуся отрубали голову (Геродот IV, 69). Вполне возможно, что этот обычай является видом жертвоприношения (обезглавливание коней и баранов в погребальных ритуалах), ведь ложная клятва «царскими гестиями» есть проявление энтропии, несущей угрозу миру. Нейтрализация этой угрозы (созданная вселенная нестабильна, поэтому должна время от времени поддерживаться-

³⁵¹ Токарев С. А. Ранние формы религии. - С. 553

³⁵² Брыкина Г. А., Трунаева Т. Н. Идолы в захоронениях Ферганы // Памятники Евразии скифо-сарматской эпохи. М., 1995. – С. 75-81

³⁵³ Раевский Д. С. Очеки идеологии скифо-сакских племен. - С. 88-89

³⁵⁴ Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов. - С. 58

³⁵⁵ Степи европейской части СССР в скифо-сарматскую эпоху. - С. 120

³⁵⁶ Элиаде М. Миф о вечном возвращении. - С. 17-31

пересотворятся) главная задача всех космогонических ритуалов. Жертвоприношение (обезглавливание-расчленение Пуруши) носителя энтропии (ложно клянущегося) возвращает порядок в только что заново воссозданный мир.

С другой стороны указание на существование некоего множества «царских гестий», клятва которыми является высшей клятвой у скифов, согласуется с общим для индоевропейских народов представлением об огне как стихии, связанной со всеми тремя зонами космоса, как об универсальном первовеществе в процессе космогенеза.³⁵⁷ Это представление об огне как некоем первовеществе ни в коей мере не противоречит тому, что было сказано в предыдущей части работы, где нами была предпринята попытка реконструкции космогонических представлений скифо-савроматских и сарматских кочевников. Ведь именно огнем (тапас) Пуруша-Праджапати расколол Мировое Яйцо.³⁵⁸ Сам же Пуруша, пребывающий в Мировом Яйце, представлен как «огненный зародыш».³⁵⁹ Не с этим ли связан факт помещения в погребения эпохи бронзы угольков и охры и преднамеренное придание покойному позы зародыша.³⁶⁰ Выше мы уже говорили о яйцеподобных курганах. Символом «огненного зародыша» в них могут выступать центральные погребения, сильно скорченные человеческие останки, со следами охры и угля.³⁶¹

В Ведах тапас - огненная энергия (имя Табити восходит к тому же корню, что и тапас)³⁶², рассматривается как космологический принцип универсальной энергии, превосходящий по своему значению богов и все миры вселенной.³⁶³ Первобытные народы вообще представляют себе магико-религиозную силу как «горящую» и выражают это в терминах, которые означают «жар», «горение»,

³⁵⁷ Раевский Д. С. Табити // Мифологический словарь. - С. 524

³⁵⁸ Элиаде М. Шаманизм. - С. 299

³⁵⁹ Шилов Ю. А. Космические тайны курганов. - С. 140

³⁶⁰ Там же. - С. 141

³⁶¹ Мишина Т. Н. Курганы эпохи ранней бронзы Центрального Ставрополя. - С. 233-256; Кореневский С. Н., Петренко В. Г. Курганы у станицы Воровсколеской. - С. 195-232; отчет Нечитайло А.Л. об археологических раскопках курганной группы у с. Нижняя Татарка в 1967 г. Архив Ставропольского государственного краеведческого музея им. Г. Н. Прозрителева и Г. К. Праве.

³⁶² Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 28

³⁶³ Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. - М.: Наука, 1993. - С. 218

«очень горячо».³⁶⁴ В скифской легенде золотые предметы, упавшие с неба, обладают способностью самовозгорания. С. С. Бессонова предполагает, что в легенде отражены общеиранские представления о фарне – некой безличной силе, небесной благодати (магико-религиозной), имеющей огненную природу.³⁶⁵ В этой связи интересен рассказ Геродота (IV, 69) о казни провинившихся прорицателей, сжигавшихся заживо.³⁶⁶ В архаических культурах шаманы и колдуны считаются «хозяевами огня», способными без малейшего вреда для себя глотать горящие угли, прикасаться к раскаленному железу, ходить по огню.³⁶⁷ Вероятно всего, скифский обычай сожжения заживо провинившихся предсказателей восходит к этим представлениям, где огню отводилась роль орудия испытания. В то же время лингвистический анализ лексико-семасиологических универсалий в индоевропейских языках позволяет связать значение «истинный» со значением «очищенный огнем».³⁶⁸ В таком случае сожжение провинившихся (ложных) предсказателей, возможно, являлось в скифской традиции способом установления истины.

С другой стороны, сожжение заживо жрецов, возможно, является видом жертвоприношения божеству. Геродот (IV, 61) повествует о скифском обычае разводить огонь на костях убитого животного, в котором некоторые исследователи видят ритуал жертвоприношения огню, до наших дней сохранившийся у бурят и калмыков.³⁶⁹ Жертвоприношением огню, скорее всего, является обычай ранних скифов обжигать погребальные сооружения (курганы Ставрополя и Прикубанья) и трупосожжение засвидетельствованное у скифов (курган 13 у с. Нартан) и сармат (Чегемский курган-кладбище, погребение 90) на Северном Кавказе и в Приуралье.

³⁶⁴ Элиаде М. Азиатская алхимия. - С. 184

³⁶⁵ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 22

³⁶⁶ Геродот. – С. 204

³⁶⁷ Элиаде М. Азиатская алхимия. - С. 184

³⁶⁸ Маковский М. М. указ. соч. - С. 184

³⁶⁹ Агбунов М. В. Путешествие в загадочную Скифию.- М.: Наука, 1989. – С. 85

Изначальное первовещество

В религиозных традициях ведической Индии существовало представление об огне как изначально первовеществе в процессе творения. В ведической Индии законное вступление во владение землей осуществлялось посредством возведения алтаря в честь Агни. А в архаической культуре «обустройство в новой местности, дикой и незнакомой, приравнивается к акту творения... территориальное завоевание становится подлинным только посредством обряда вступления во владение, который всего лишь копия изначально Сотворения Мира».³⁷⁰ Даже сам процесс сооружения алтаря Агни являл собой «сотворение мира». Вода для замешивания глины – первовода; глина, лежащая в основание алтаря, - земля; боковые приделы обозначают атмосферу. Более того, каждый этап постройки жертвенника сопровождается рецитацией объяснительных строк, в которых уточняется, какой космический ярус только что был создан.³⁷¹

В индоиранском мире ритуальное добывание огня воспроизводит рождение мира. Поэтому в конце года все огни бывают погашены (повторение космической ночи, а в скифском празднике в рассказе Геродота, убийство «временного царя-солнца» – Колаксия³⁷²), а зажигают их в первый день нового года (повторение космогонии, сон-брак «царя» у священного золота-божества на скифском празднике, т. е. возобновление мира).³⁷³

Зажигание огня в новый год известно и у осетин. Вокруг этого огня осетины исполняют трехъярусный Симд, мужской танец хоровод, космогонический характер которого несомненен. Трехъярусность хоровода

³⁷⁰ Элиаде М. Миф о вечном возвращении. - С. 23

³⁷¹ Там же. - С. 121

³⁷² Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 110-118. Интересна и сама структура скифского праздника. Человек уснувший с легендарным скифским золотом (мотив священного брака с богиней прародительницей), менее чем через год неизбежно умирал. На оставшийся срок жизни ему давалось столько земли, сколько он объезжал за день верхом. Здесь прослеживается интересная параллель с новогодними торжествами, когда предпринимаются различные акты очищения и изгнания грехов, демонов и т.д. Возможно, человек, уснувший со священным золотом, становился своего рода «козлом отпущения», на него перекладывали все грехи и ошибки общества. Его смерть – есть очищение общества.

³⁷³ Элиаде М. Азиатская алхимия. - С. 159

(верхний ярус составляют молодые жеребята) отражает древнее представление индоиранских племен о трех космических плоскостях. Танец воспроизводил в начале времен (Новый год) своей структурой мироздание и тем самым поддерживал-пересотворял мир. То, что танец являлся ритуальным, говорит засвидетельствованное в осетинском фольклоре упоминание о том, что исполнение Симда с отступлением от традиционных норм строго карается небожителями.³⁷⁴

Греческая Гестия, если судить по литературным источникам, возможно, когда-то занимала ведущее место в религиозной традиции античного мира, хотя в официальной религии греческих государств эпохи расцвета, эта богиня занимает далеко не самое видное место. В эллинских космогонических мифах Гестия – первородная дочь Кроноса и Реи, старшая сестра Зевса, Посейдона, Геры, Аида, Деметры, т. е. богов занимавших ведущее место в олимпийской иерархии.³⁷⁵ По свидетельству Пиндара, из всех богов ей поклоняются в первую очередь, с упоминания Гестии начинаются все молитвы.³⁷⁶ «При обращении молитвы ко всем или нескольким богам вместе было, кажется, в обычае прежде других поминать Гестию, в честь которой, на пирах совершалось первое и последнее возлияние, а при жертвоприношениях, совершаемых в честь нескольких богов, отделялась первая и последняя часть».³⁷⁷ Возможно, что упоминания, сохранившиеся в литературных источниках античности, указывают на следы общеиндоевропейского почитания огня как первостихии. У греков существовало предание об уничтожении мира огнем и новом обновлении вселенной.³⁷⁸ Это предание стало особенно популярным в начале нашей эры и было позаимствовано иудейско-христианскими теологами.³⁷⁹ Не

³⁷⁴ Уарзиаты В. указ. соч. – С. 172-174

³⁷⁵ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 89

³⁷⁶ Там же. - С. 89

³⁷⁷ Латышев В. В. Очерк греческих древностей. Богослужение и сценические древности. - Санкт-Петербург: Алетейя, 1997. - С. 64

³⁷⁸ Элиаде М. Миф о вечном возвращении. - С. 191-192

³⁷⁹ Книги Сивилл. - М.: Энигма, 1996. - С. 44

говорит ли этот факт о том, что в греческой мифологии когда-то существовало представление об огне (Гестии) как начале и конце всего сущего.³⁸⁰

Сходное представление об огне как начале и конце всего сущего сохранилось в германо-скандинавской мифологии: «Всего раньше была страна на юге, имя ей Муспелль. Это светлая и жаркая страна, все в ней горит и пылает... Суртом называют того, кто сидит на краю Муспелля и его защищает. В руке у него пылающий меч, и, когда настанет конец мира, он пойдет войною на богов и всех их победит и сожжет в пламени весь мир».³⁸¹

Учитывая эти факты можно предположить, что представления об огне как первовеществе в процессе творения мира, восходят ко временам индоевропейской общности³⁸², и следы этой традиции сохранились в скифском «литургическом тексте» в изложении Геродота.

Тройственная природа огня

Представления об огне у индоевропейцев как стихии, связанной с тремя зонами мироздания, восходят еще к эпохе Вед. В «Ригведе» божество огня – Агни выступает во множестве ипостасей: как огонь в небе (солнце или молния), огонь в водах, огонь жертвенного костра; но одновременно и старый и молодой.³⁸³ О тройственной природе Агни говорят и такие факты: он родился в трех местах: на небе, среди людей и в водах; у него три жилища, у него тройкий свет, три жизни, три головы, три силы, три языка.³⁸⁴ Аналогичные представления об огне, существовали и у древних славян.

Д. С. Раевский отмечает ряд сходжений при сопоставлении ведического Агни и греческой Гестии, прямо указывающих на изначальное тождество многих основных элементов.³⁸⁵ «Аналогичные особенности почитания огня с большей или меньшей степенью полноты прослеживаются в религии древних

³⁸⁰ Элиаде М. Миф о вечном возвращении. - С. 192

³⁸¹ Младшая Эдда. - М.: Ладомир, 1994. - С. 20-21

³⁸² О соотношении слов “вселенная”, “мир” и “огонь”, “гореть” в индоевропейских языках см. Маковский М. М. указ. соч. - С. 102; 240

³⁸³ Ригведа. – С. 25; 76; 232

³⁸⁴ Ригведа. – С. 247

³⁸⁵ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 91

иранцев, для которых культ огня – один из центральных, римлян, хеттов, славян. Это обстоятельство привело исследователей к выводу, что такая общность объясняется единым генезисом связанных с огнем верований и ритуалов у названных народов, развитием их из единой системы представлений, относящейся к индоевропейскому периоду».³⁸⁶

Образ скифской Табиты, как и ведического Агни, также связан с тремя зонами мироздания.³⁸⁷ «Как множественные воплощения Табиты можно рассматривать упавшие с неба золотые, способные к воспламенению предметы: плуг с ярмом, секиру и чашу, символизирующие три социальные группы скифского общества, а через их прародителей Липоксая, Арпоксая и Колоксая – три олицетворенных в них зоны мироздания».³⁸⁸ По предложенной Э. А. Грантовским концепции, каждый из трех скифских прародителей связан с определенной зоной мироздания: Липоксай («Гора-царь») – со средней, Арпоксай («владыка глубин») – с нижней и Колоксай («Солнце-царь») – с верхней.³⁸⁹ «Таким образом, эти три имени: Солнце/Небо-царь, Гора-царь и Река/Море-царь (точнее, Глубь-царь) – отражают стройную систему, в основе которой, по словам Э. А. Грантовского, «лежит представление о трех космических плоскостях: верхней – небесной, символизировавшей солнцем, средней – надземной и нижней – водной или подземной».³⁹⁰

«Именование Табиты «царицей скифов» (Геродот IV, 127) косвенно указывает на ее роль супруги царя, т.е. на существование у скифов ритуала символического бракосочетания царя с Табитой, призванного подтвердить сакральный характер царской власти».³⁹¹ Как «обряд бракосочетания скифского царя с богиней Табитой» трактует Д. С. Раевский очень популярные в скифской среде сцены предствояния молодого скифа сидящей богине.³⁹² Необходимо

³⁸⁶ Там же. - С. 91

³⁸⁷ Там же. - С. 107

³⁸⁸ Раевский Д. С. Табиты // Мифологический словарь. - С. 524

³⁸⁹ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 62-63

³⁹⁰ Там же. - С. 63

³⁹¹ Раевский Д. С. Табиты // Мифологический словарь. - С. 524

³⁹² Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 99

отметить, что неизменным атрибутом богини на этих изображениях является зеркало.³⁹³

Символика смерти и обычай разбивания зеркал

В ранее мы рассмотрели одно из семантических значений зеркала у скифо-савроматских и сарматских племен, а именно его связь с брачным ритуалом. Здесь же нам хотелось более подробно остановиться на вопросе семантики зеркал, и, в особенности, на изображенных на них символах, которые на наш взгляд подтверждают связь этого предмета женского туалета, как с культом огня, так и с брачными и погребальными ритуалами.

Зеркало – предмет бытовой на первый взгляд, у многих древних народов являлось культовой, наделенной сакральной силой вещью, связанной с иным миром. «Считалось, что зеркало имеет магические свойства и является входом в зазеркальный мир инверсии».³⁹⁴ Отсюда и огромное количество различных обрядов и суеверий, связанных с зеркалом.³⁹⁵ Пережитки некогда бытовавших по всему миру верований наиболее полно сохранились в русской традиционной культуре. «Чрезвычайно устойчиво во всех славянских традициях представление о том, что разбитое зеркало сулит несчастье и смерть. Более того, само битье зеркала может приписываться смерти».³⁹⁶ Подобные представления существовали по всей Европе.³⁹⁷

Среди зеркал найденных в сарматских погребениях довольно велик процент преднамеренно разбитых. В. Б. Виноградов выдвинул предположение, что сарматы «считали, что в этих блестящих отполированных кружочках живет двойник человека, а может быть, и его душа. И если сородич умер, надо немедленно изломать в куски зеркало, разбить вместилище его души, двойника».³⁹⁸ Возможно, он и прав, представления о том, что в зеркале обитает

³⁹³ Там же. - С. 100

³⁹⁴ Купер Д. указ. соч. - С. 98

³⁹⁵ Энциклопедия суеверий. - С. 147-152

³⁹⁶ Толстая С. М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. Верования, текст, ритуал. - М., 1994. - С. 112

³⁹⁷ Энциклопедия суеверий. - С. 151

³⁹⁸ Виноградов В. Б. Тайны минувших времен. - М.: Наука, 1966. - С. 96

душа человека, до нынешнего дня сохранились у бомбейских сунни, африканских зулусов и басуто, а также коренных жителей Новой Каледонии. «Маньжурско-тунгусский термин, обозначающий зеркало, *пананту*, происходит от *пана* – «душа, дух»... Зеркало, является, таким образом, сосудом, *пту* для «души».³⁹⁹

Могильников В. А. и Уманский А. П. напротив считают, что в захоронения клали обломки зеркал, разбитых при их использовании в быту, основывая свое утверждение на том, что обычай преднамеренной порчи погребального инвентаря у сарматских племен не был широко распространен.⁴⁰⁰ В то же время в Чегемском кургане кладбище обычай преднамеренной порчи погребального инвентаря фиксируется в каждой четвертой катакомбе. Здесь помимо зеркал преднамеренной порче подвергнут и другой инвентарь: бронзовый шлем, бусы из халцедона, горного хрусталя и сердолика, ножи и наконечники стрел. Последние согнуты после предварительного накаливания,⁴⁰¹ что нельзя отнести к бытовой порче.

В любом случае, вероятно, сарматский обычай разбивать зеркала входящие в состав погребального инвентаря (или класть в захоронения обломки разбитых при использовании в быту) и европейские суеверия о связи разбитого зеркала со смертью, восходят к некому общему представлению.

Семантическая связь зеркала с брачными ритуалами и одновременно со смертью, скорее всего, неслучайна. В Элевсинских мистериях Древней Греции богиня смерти – Персефона почиталась совместно с Деметрой – богиней плодородия и покровительницей браков.⁴⁰² Германо-скандинавская Фригг – богиня брака, любви и семейного очага, в иной своей ипостаси ежедневно делит и выбирает с Одином убитых воинов.⁴⁰³ Лукреций характеризует Великую богиню как все порождающее и все пожирающее божество, в

³⁹⁹ Элиаде М. Шаманизм. - С. 123

⁴⁰⁰ Могильников В. А., Уманский А. П. Два зеркала из Новотроицких курганов // Памятники Евразии скифо-сарматской эпохи М., 1995. – С. 22

⁴⁰¹ Кеферов Б. М. Памятники сарматского времени Кабардино-Балкарии.- Нальчик, 1988.- С. 81

⁴⁰² О тождественности Деметры и Персефоны см. Frazer J. G. *Il ratto d'oro*. Torino 1991. - С. 477

⁴⁰³ Мелетинский Е. М. Фригг // Мифологический словарь. - С. 576-577

дравидийской Индии богиня-мать в то же время богиня смерти, в древнекитайской мифологии Гуй-му – женское божество, которое пожирает тех, кого рождает, как и египетская Мут. Согласно сибирским мифам, Владычица мира поедает души людей, отчего они умирают, и вселяет их в чрева женщин, отчего они рождаются.

Смерть-свадьба

Нередко и сам брак представлен как смерть, как «обряд перехода».⁴⁰⁴ Стоит учесть и тот факт, что брачный ритуал завершал в архаических обществах обряды инициации⁴⁰⁵, а инициация воспринималась у всех народов как смерть и последующее рождение. У народов Индии в начале XX в. находившихся на архаической стадии развития: бхилов, санталов и байга один и тот же миф повествующий о начале творения, артикулировался по случаю бракосочетания и смерти.⁴⁰⁶ У славян похороны умерших до вступления в брак оформлялись как свадьба.⁴⁰⁷ Во всех славянских традициях в той или иной степени были распространены такие элементы свадебных обычаев на похоронах, как: обряжение умершей в свадебную одежду, изготовление венков, свадебного деревца, выпечка каравая, приглашение гостей и музыкантов, исполнение свадебных песен и т. п.⁴⁰⁸ В этой связи стоит вспомнить популярный русский песенный мотив о трагической смерти молодого героя, которая описывается как «свадьба» или «венчание» с сырой землей.⁴⁰⁹ Украинцы и белорусы смотрели на похороны девушки практически всегда как

⁴⁰⁴ «Смерть» невесты для своей семьи, своего рода, общины, и переход в семью мужа (перемена статуса). Неслучайно в славянской брачной обрядности невеста одета в белое – цвет смерти, «одевание предков». См. Морозов И. А., Слепцова И. С. Свидание с предком. Пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженных // Секс и эротика в русской традиционной культуре. - М.: Ладомир, 1996. - С. 254. Лицо невесты прикрывает фата (платок) - как представительницу мира мертвых (о сходных представлениях у индо-ариев см. Бонгард-Левин Г. Н., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. - С. 83)

⁴⁰⁵ Андреев А. Мир Тропы. Очерки русской этнопсихологии. - Санкт-Петербург, 1998. - С. 189; Пропп В. Я. Морфология / Исторические корни волшебной сказки. - С. 402-406

⁴⁰⁶ Элиаде М. Миф о вечном возвращении. - С. 127

⁴⁰⁷ Гура А. В. Брак // Славянская мифология. - С. 66

⁴⁰⁸ Виноградова Л. Н. Сексуальные связи человека с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре. - С. 218

⁴⁰⁹ Там же. - С. 221

на «замужество». Иногда для умершей избирали из числа холостых парней «жениха», который в свадебной одежде шел за гробом. Одним из популярных знаков брака у восточных и западных славян было наличие венка в убранстве молодых умерших. Иногда плели также второй венок, который символизировал супружескую пару. В этом случае один венок оставался на голове покойника, а другой оставляли на могиле.⁴¹⁰

В русском свадебном обряде на молодых, приехавших из церкви, надевали шубу, символ Велеса (Волос) – хтонического божества (звездное небо и Млечный Путь по которому души умерших шли в Ирий-рай назывались Волосожары).

Анализ лексико-семасиологических универсалий в индоевропейских языках так же подтверждает семантическую связь брачных и погребальных обрядов в индоевропейских языках.⁴¹¹ В Швеции женщины хранили в узелке с предметами, которые должны быть похоронены вместе с ними, кусок своего свадебного пирога. В Скандинавии и Китае женщин хоронят в их свадебных нарядах. «Почетная арка» воздвигаемая на пути новобрачных, идентична арке, воздвигаемой на кладбище, через которую проносят покойника. Рождественская елка у северных народов Европы использовалась как на свадьбах, так и на похоронах.⁴¹²

У осетин так же существовал обычай хоронить женщину в ее свадебном наряде.⁴¹³ Учитывая этот факт, Д. С. Раевский предполагает, что именно свадебное зеркало сопровождало скифянок в могилу.⁴¹⁴ Символизм зеркала, как окна в мир иного, возможно, был связан в архаических обществах с обрядами перехода, как с брачными, так и погребальными. Так как зеркало в скифо-сарматских воззрениях атрибут богини огня (выше уже говорилось о том, что образ Табити восходит к более ранним временам, когда женское божество представлялось одновременно и как подательница жизни и как владычица

⁴¹⁰ Там же. - С. 218

⁴¹¹ Маковский М. М. указ. соч. - С. 235-237

⁴¹² Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – С. 322

⁴¹³ Магомедов А. Х. Культура и быт осетинского народа. - Орджоникидзе, 1966. - С. 354

⁴¹⁴ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 190

смерти.⁴¹⁵ В культах греческой Гестии и римской Весты, так же прослеживается хтоническая сущность, они нередко выступают как повелительницы умерших.⁴¹⁶) Тогда становится более ясным присутствие зеркала как в брачной, так и в погребальной обрядности.

М. И. Артамонов предположил, что сюжет бляшек со сценой предстояния скифа перед сидящей богиней (трактуемый Д. С. Раевским как свадебный ритуал), связан с заупокойным культом.⁴¹⁷ (Рис. 13) «Своей устойчивостью композиция, надо полагать, была обязана тесной связи с заупокойным культом с самого начала ее возникновения; в росписи склепов и в надгробной скульптуре она появилась в готовом виде с тех бляшек, которые нашивались на одежды умерших и на которых, следовательно, изображался акт заупокойного культа – приобщение умершего богине загробного мира».⁴¹⁸

На обкладе ритона из кургана Мерджаны в бассейне р. Кубани в сцене предстояния всадника перед богиней, изображен конский череп на шесте.⁴¹⁹ В исландских преданиях обряд воздвижения конской головы на шест связан с несчастьем и, возможно, смертью (Сага о Эгиле).⁴²⁰ Как смертельный (связанный со смертью), трактует обычай воздвижения конской головы на столб (шест) и А. С. Кирилюк⁴²¹ (в славянском фольклоре - избушки бабы-яги, места обитания нечистой силы).

На наш взгляд правы оба исследователя (Д. С. Раевский и М. И. Артамонов), ибо как уже отмечалось выше, в архаических культурах брачные и погребальные ритуалы были семантически близки (в славянских поверьях – услышать ночью свадебную музыку предвещает смерть, свадьба снится к смерти и наоборот).⁴²²

⁴¹⁵ Голан А. указ. соч. - С. 128

⁴¹⁶ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 27

⁴¹⁷ Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов. - С. 65

⁴¹⁸ Там же. - С. 65

⁴¹⁹ Там же. - С. 62

⁴²⁰ Сага об Эгиле // Исландские саги. Под редакцией М. И. Стеблин-Коменского. - М., 1956. - С. 182

⁴²¹ Кирилюк А. С. указ. соч. - С. 110

⁴²² Гура А. В. Брак // Славянская мифология. - С. 66

Выше мы уже говорили о роли огня в погребальной обрядности скифо-савроматских и сарматских кочевников (следы огня в погребальных сооружениях, уголь и зола в могилах, следы угля зафиксированы в 35,9% погребений Чегемского кургана). Огонь так же занимает центральное место и в брачной обрядности индоиранских народов. В Индии брачный алтарь украшается лампочками, а в момент совершения обряда зажигают огонь, который призван сыграть роль свидетеля при заключении брака (следует, наверное, отметить, что в Индии до сегодняшнего дня сохраняется трупосожение). В русском свадебном обряде телега, на которой везли молодоженов, должна была проскакать через горящий в воротах костер.⁴²³ У таджиков во время свадьбы и в первые дни после нее в доме не гасят огня. В персидском свадебном обряде, перед зеркалом, употребляемым при венчании, зажигают свечи.⁴²⁴ Центральное место занимал огонь в свадебном ритуале у адыгов.⁴²⁵ У лезгин, аварцев и табасаранцев в XIX в. невесте обязательно надевали красный платок, символизировавший огонь (домашний очаг).⁴²⁶ В брачных обрядах Древней Греции огонь также играл существенную роль. Мать невесты шла за свадебной колесницей с факелом, а мать жениха встречала процессию, также с факелом, у дверей своего дома.⁴²⁷ Это еще раз говорит о важной роли огня в «обрядовых переходах».

Мифосемантика зеркала

Исходя из выше сказанного, можно предположить, что зеркало в скифо-сарматской традиции предмет больше культовый, чем бытовой. Это положение характерно вообще для любой архаической культуры, где каждый бытовой предмет, каждое орудие труда наделено сложной мифосемантикой. Это нередко приводит к тому, что выбор формы предмета определяется не утилитарной

⁴²³ Миролубов Ю. П. Сакральное Руси. Т. 1. – С. 145-146

⁴²⁴ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 104

⁴²⁵ Калмыков И. Х. Почитание огня и домашнего очага у адыгов // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии. - Черкесск, 1982. - С. 173

⁴²⁶ Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин XIX начало XX в. - М.: Наука, 1978. - С. 245-246

⁴²⁷ Латышев В. В. Очерк греческих древностей. - С. 226

необходимостью, а в большей степени следованию некой религиозной, культовой традиции, некому сакральному архетипу.

Это «отношение древнего человека к окружающим его вещам в принципе трудно понять человеку современной культуры с ее чисто утилитарным взглядом на вопрос. В древности рукотворные вещи предназначались не только для выполнения тех или иных практических функций благодаря своим чисто материальным свойствам (хотя и это назначение у них было) – их помощь человеку мыслилась гораздо шире. В разнообразных ритуалах вещам уделялись роли не менее значительные, чем их хозяевам. При этом вещи могли сами «действовать» в соответствии с конкретной ситуацией, имели свой «характер» и «привычки».

При таком отношении к чисто бытовым на первый взгляд предметам каждый из них должен был соответственно оформлен (можно было бы сказать украшен, но это слово не вполне подходит к культурам древности, поскольку отражает более узкое, современное отношение к декору вещи). Ведь помещая на вещи то или иное изображение, мастер, по сути, дополнял, усиливал смысл самой вещи смыслом изображения на ней. Поэтому к сочетанию вещи с изображением относились очень серьезно, оно просто не могло быть случайным». ⁴²⁸

Далее, мы попытаемся применить это положение, рассматривая семантику изображений на скифо-сарматских зеркалах. Наибольший интерес для нас представляют зеркала, так называемого ольвийского типа ⁴²⁹, потому что, в их декоре наиболее наглядно представлена предложенная исследователями трехчастная модель скифского мира ⁴³⁰, где нижний мир представлен свернувшимся хищником ⁴³¹, средний – оленем (копытным) ⁴³², семантику же верхнего

⁴²⁸ Переводчикова Е. В. Язык звериных образов. - С. 11-12

⁴²⁹ Кузнецова Т. М. Зеркала из скифских памятников VI-III вв. до н. э. // СА - М., 1987. - № 1 - С. 43

⁴³⁰ Раевский Д. С. Из области скифской космологии // ВДИ - М., 1978. - № 3 - С. 121

⁴³¹ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. - С. 152

⁴³² Там же. - С. 152

мира может нести бронзовый диск, который символизирует небо.⁴³³ (Рис. 22; 23)

В таком случае зеркало, содержащее символизм трех зон мироздания, уподобляется мировому дереву, а богиня, чьим атрибутом оно является – владычицей этих зон⁴³⁴, о чем уже говорилось выше.

Если ольвийские зеркала содержат весь набор символов трех зон мироздания, то сарматские зеркала имеют только по одному изображению, так или иначе связанных как с культом огня (и если допустить родство верований – богиней огня). Хотя изображения на этих зеркалах одиночные, на наш взгляд, они являются универсальными символами, содержащими в себе представления о трех зонах мироздания. В скифской культуре таким универсальным символом является изображение копытного (коня, оленя), являющегося медиатором, соединяющим сферы мироздания.⁴³⁵ Одиночные изображения оленя и других копытных нередко встречаются на скифских зеркалах.⁴³⁶ Это еще раз подтверждает наше предположение о том, что зеркало в скифской традиции может являться символом Мирового Древа.

Свастика – конь – змея - огонь

В 1993 г. на территории Татарского городища на Ставрополье в гробнице 1 могильника 1, датируемого сарматским временем, было обнаружено два

⁴³³ В индо-буддийской традиции квадратное зеркало символизирует землю, а круглое – небеса. См. Купер Д. указ соч. - С. 99. А. Голан также считает, что круглые зеркала в погребениях II-I тыс. до. н. э. символом неба, основывая свое утверждение на многочисленных типологических сходениях. См. Голан А. указ. соч. - С. 128.

⁴³⁴ Мировое дерево мыслилось воплощением Великой богини. В Ригведе мировое дерево сопоставляется с рождающей женщиной, по якутским мифам в дереве живет дух богини деторождения. В грузинском народном искусстве «дерево жизни» – сюжет, связанный с культом Великой матери. В мифологии и народном изобразительном искусстве славян дерево также связано с образом Великой богини. См. Голан А. указ. соч. – С. 156-159

⁴³⁵ Кузьмина Е. Е. Опыт интерпретации некоторых памятников скифского искусства // ВДИ - 1984. - № 3. - С. 98.

⁴³⁶ Кузнецова Т. М. Зеркала из скифских памятников VI-III вв. до н. э. - С. 41

вотивных зеркала с «тамгообразными знаками».⁴³⁷ Одним из выше упомянутых знаков является свастика. (Рис. 21)

Свастика как орнаментальный мотив фиксируется уже в эпоху неолита и энеолита в первую очередь в Передней Азии, Индии и Европе. Большую популярность свастика приобретает в эпоху бронзы. На сосуде из Белореченского могильника IX-VII в. до. н. э. на Ставрополье свастика изображена вместе с символами дождя и земли.⁴³⁸ (Рис. 27) Как календарный символ свастика присутствует и в наскальных рисунках Дагестана (скальный календарь у с. Кегер).⁴³⁹ Свастика изображена на одной из пяти выпуклых блях из листовой бронзы, обнаруженных в урочище Клинь-Яр и датированных VIII-VII вв. до н. э.⁴⁴⁰ Изображение свастики засвидетельствовано на керамике из Краснознаменских курганов⁴⁴¹ (Рис. 16) и на днище сосуда из Нижне-Джулатского могильника.⁴⁴² В кургане 9 (скифское время) у с. Нартан Кабардино-Балкарии свастическим узором покрыто бронзовое блюдо.⁴⁴³ Встречается свастика и на скифо-савроматских и сарматских зеркалах (Блюменфельд, Подкумок, Усть-Альминский могильник)⁴⁴⁴ (Рис. 18; 19; 20), на ножнах акинака (памятники Трансильванской группы)⁴⁴⁵ (Рис. 17) и на деталях конской сбруи (Лебедевка VI)⁴⁴⁶, несмотря на утверждение А. Голана о том, что свастика отсутствовала у скифов.⁴⁴⁷

⁴³⁷ Каминский В. Н.; Малашев В. Ю. Отчет об археологических исследованиях на территории Татарского городища за 1993 г. // Архив Ставропольского государственного краеведческого музея им. Г. Н. Прозрителева и Г. К. Пправе.

⁴³⁸ Рунич. А. П. Отчет о полевых исследованиях в районе Кавказских Минеральных Вод за 1974 г. // Архив Ставропольского государственного краеведческого музея им. Г. Н. Прозрителева и Г. К. Пправе.

⁴³⁹ Исрапилов М. И. Солнечные календари Кегерского нагорья. – Махачкала, 1991. – С.40-41

⁴⁴⁰ Прокопенко Ю. А., Фоменко В. А. Комплексы эпохи раннего железного века и раннего средневековья Клинь-Ярского III могильника // Из истории народов Северного Кавказа. – Ставрополь, 1998. – Вып. 2. - С. 13

⁴⁴¹ Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. – С. 394.

⁴⁴² Абрамова М. П. Нижне-Джулатский могильник.- Нальчик: ЭЛЬБРУС, 1972.- С. 56

⁴⁴³ Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии.- С. 28-29

⁴⁴⁴ Там же. - С. 360; 385; Медведев А. П. Сарматы и лесостепь. - С. 113

⁴⁴⁵ Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. - С. 333

⁴⁴⁶ Там же. - С. 386

⁴⁴⁷ Голан А. указ. соч. - С. 120

Свастика (с древнеиндийского буквально «связанное с благом»)⁴⁴⁸ - один из древнейших знаков доброго предзнаменования, пожелания благополучия, отвращения несчастья.⁴⁴⁹ Во II-I тыс. до н. э. она часто фигурирует в археологических памятниках Центральной и Восточной Европы, Кавказа, западной Сибири, Средней Азии. Обильны свастики среди материалов раскопок Трои. Особенно многочисленны изображения свастики в Древней Индии и Иране. В Индии, будучи традиционной религиозной эмблемой, свастика была воспринята буддизмом и вместе с последним попала в Китай и Японию. Распространена была свастика и в доколумбовой Америке. В русской народной орнаментике она была одной из обычных фигур до конца XIX в. Свастика довольно популярный символ у горцев Кавказа, в Дагестане встречается на коврах XVIII - XIX вв., и среди наскальных изображений, а также на камнях кладки стен построек. До сих пор у аварцев свастика сохранила значение почитаемого символа.⁴⁵⁰

Семантика свастики сложна, и значение ее варьируется у разных народов, но практически всегда она выступает символом удачи и доброго предзнаменования. Вероятнее всего изображения свастики у скифо-сарматских племен несли ту же смысловую нагрузку.

На некоторых скифо-савроматских и сарматских зеркалах свастику, расположенную в центре окружает квадрат с четырьмя лучами⁴⁵¹ или она совмещена с крестообразным знаком.⁴⁵² (Рис. 18; 19) Нередко данные крестообразные фигуры на зеркалах выступают и как вполне самостоятельные символы⁴⁵³ (в Центральном Предкавказье на зеркале из Маджар).⁴⁵⁴

Эти крестообразные знаки кочевников по своей структуре и характеру изображения близки исландским гольдрастафам.⁴⁵⁵ Во всяком случае,

⁴⁴⁸ Токарев С. А. Свастика // Мифы народов мира. Т. 2. - С. 420

⁴⁴⁹ Голан А. указ. соч. - С. 122

⁴⁵⁰ Там же. - С. 119 -122

⁴⁵¹ Медведев А. П. указ. соч. - С. 113

⁴⁵² Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. - С. 360; 385.

⁴⁵³ Там же. - С. 385

⁴⁵⁴ Хазанов А. М. Генезис сарматских бронзовых зеркал // СА - 1963. - № 4. - С. 53

⁴⁵⁵ Thorsson E. Northern Magic. Liewellyn Worldwide, Ltd. St. Paul, Minnesota, U.S.A. 1993. - С. 117

принципы построения данных символических композиций не могут сильно различаться, так как в основе их лежит архаическое мифологическое мышление. Наиболее близки приведенным выше скифо-сарматскими символическими композициями, агисхьяльмы - разновидность гольдрастафов. (Рис. 24; 25) Агисхьяльмы чаще всего представляют собой сложные крестообразные знаки с расходящимися линиями на концах.⁴⁵⁶ В основе их построения лежит принцип подобия.⁴⁵⁷ Агисхьяльм изображался на некоем воображаемом поле (которое для изображающего представляло всю вселенную), имеющим различные уровни (Асгард - Мидгард – Утгард, расположенные на мировом древе). Центральный символ представлял собой саму магическую формулу, а крестообразный знак с расходящимися линиями на концах осуществлял манифестацию этой формулы на четыре стороны света, т. е. на всю вселенную.⁴⁵⁸ Возможно, что подобная семантическая структура лежит в основе символов на скифо-сарматских зеркалах, а также золотой пластины из Келермесского кургана № 4.⁴⁵⁹ Связь четырехчастных композиций с символикой мирового древа подтверждается типологически. «Четверичность стала одной из наиболее ярких и часто повторяющихся характеристик в искусстве и мифологии Мирового Древа как обозначение статической целостности, идеальной устойчивой структуры».⁴⁶⁰ А сам факт появления четырехчастных композиций в орнаментике скифских зеркал, лишний раз подтверждает наше предположение о семантической связи этого предмета с символикой Мирового Древа. (Рис. 18; 19) Четверичные символы встречаются и на нашивных бляхах из скифских курганов у с. Нартан Кабардино-Балкарии (курган 9).⁴⁶¹

Допустим, что на зеркалах центральным символом является свастика, тогда сама композиция должна являться зрительным воплощением некоей магической формулы. Если к этому добавить предположение В. Б.

⁴⁵⁶ Там же. - С. 120

⁴⁵⁷ Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. - С. 19

⁴⁵⁸ Thorsson E. Northern Magic. - С. 123

⁴⁵⁹ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. - С. 115-116

⁴⁶⁰ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 83

⁴⁶¹ Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. - С. 29

Ковалевской, что сармато-аланские зеркала являлись личными оберегами, и изготовлялись по индивидуальным заказам⁴⁶², то предположение о сакральном символизме изобразительного ряда на них становится более обоснованным.

В этой связи неслучайно и изображение свастики на зеркалах. Зеркало у скифов, как уже отмечалось выше, атрибут Табити - богини огня. В древнеиндийских текстах говорится о том, как следует добывать священный огонь, зажигаемый перед алтарем Агни. Деревянную свастику клали плашмя на землю, затем в углубление, имевшееся в центре свастики вставляли деревянный стержень и вращали до появления огня.⁴⁶³ В Индии считается, что свастика покровительствует деторождению⁴⁶⁴, а сам процесс добывания священного огня посредством трения двух кусочков дерева, описывается как сексуальное их соединение. Огонь же, добытый таким образом, оставшись на «женском» куске дерева, на деревянной свастике, уподобляется ребенку.⁴⁶⁵ Стоит упомянуть и приведенные выше примеры архаических преданий, в которых женщины владеющие огнем прячут его в гениталиях.⁴⁶⁶ Если учесть тот факт, что зеркало в скифо-сибирском мире является «символом бракосочетания»⁴⁶⁷, то смысл изображения свастики на зеркалах становится понятен. Для мифологического мышления любой акт иерогамии (между землей и небом, богами и людьми) должен привести к зарождению новой жизни.⁴⁶⁸ Ведь браки людей - это лишь копирование достойного подражания единения - космической иерогамии. «Когда Небеса встречаются с Землей, зарождается жизнь в своих бесчисленных формах на всех уровнях существования. Иерогамия является актом Творения, это в одно и то же время, космогония и биогония, Создание Вселенной и

⁴⁶² Ковалевская В. Б. Кавказ и аланы. – М.: Наука, 1984. – С. 161

⁴⁶³ Голан А. указ. соч. - С. 120

⁴⁶⁴ Там же. - С. 121

⁴⁶⁵ Элиаде М. Азиатская алхимия. - С. 184

⁴⁶⁶ Там же. - С. 183

⁴⁶⁷ Мешкерис В. А. Змея - хтонический атрибут маргианской богини // КСИА - М., 1985. – Вып. 184. - С.41

⁴⁶⁸ В Ригведе это постоянно подчеркивается см. «Свети же сегодня Поющему, о Свободная! Пролей на нас существование, богатое детьми!» (I, 113); «Да будем мы счастливы всегда сердцем, счастливы взглядом, богаты детьми, свободны от зла...» (X, 37). Ригведа. – С. 32; 246

сотворение Жизни».⁴⁶⁹ Вполне возможно, что очень популярные в скифской среде сцены предстояния молодого скифа сидящей богине, трактуемые Д. С. Раевским как «обряд бракосочетания скифского царя с богиней Табити»⁴⁷⁰ (Рис. 13), являлись зрительным воплощением космогонии, символом всеобщего порождения и плодородия, как и пектораль из Толстой Могилы.⁴⁷¹

Использование свастики в брачной обрядности засвидетельствовано в Дагестане. В головном уборе невесты-ругурджинки, хранящемся в музее Дагестана, свастика занимает центральное место.⁴⁷² Возможно, что изображения свастики на скифо-савроматских и сарматских зеркалах (зеркало – атрибут бракосочетания) и в дагестанском костюме невесты восходят к одному и тому же древнему представлению.

Как уже неоднократно отмечалось выше, неизменным атрибутом обрядов бракосочетания изображенных на скифских бляшках, является зеркало, на которое также должна распространяться сходная семантика.⁴⁷³ (Рис. 13) Подобное представление бытовало у древних ферганцев, зеркалу приписывалась способность влиять на плодородие и повышение сексуальной силы.⁴⁷⁴

Тогда, вероятно, крестообразные фигуры с расходящимися на концах линиями на скифо-сарматских зеркалах несущие символику мирового дерева, подобно исландским агисхьяльмам, должны были распространять благоприятные свойства центрального символа. (Рис. 18; 19) Необходимо отметить, что все выше упомянутые зеркала являются в большинстве своем вотивными, то есть заведомо подразумевалось их надутилитарное использование, как предметов магических и культовых.

⁴⁶⁹ Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. - С. 198

⁴⁷⁰ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 99

⁴⁷¹ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. - С. 202

⁴⁷² Исрапилов М. И. указ. соч. – С. 41

⁴⁷³ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 99

⁴⁷⁴ Литвинский Б. А. Зеркало в верованиях древних ферганцев //СЭ – 1964. - № 3. - С. 103

Символ, подобный исландским агисхьяльмам, представлен на сарматской глиняной тарелке из погребения 6 кургана 5 у с. Китаевки⁴⁷⁵ на Ставрополье (Рис. 26) и на днище сосуда из Южного Дагестана (Баитль).⁴⁷⁶ На тарелке из Китаевки центральным символом является круг. Отмечено, что «круг считался символом совершенства и одновременно служил символом то доброго, то карающего бога, воплощенного в Солнце. Выполняя свои охранительные функции, божество превратилось в оберег-круг».⁴⁷⁷ Возможно, что крестообразная фигура должна была усиливать охранительные функции круга, как в пространстве (распространяя на все стороны, на всю вселенную), так и во времени (восьмичленный годовой цикл является структурной основой различных памятников североиранского ареала (Кой-Крылган-кала).⁴⁷⁸ Следует так же отметить, что семантика круга не исчерпывается только его охранными функциями. На Кавказе изготавливали плетенные круги, что должно было способствовать размножению скота.⁴⁷⁹ Круг как символ напрямую связан с идеей плодородия.⁴⁸⁰ Возможно, что орнамент на тарелке из погребения 6, кроме охранительных функций, также являл собой магическую формулу плодородия, связанную с символикой Мирового Древа.

Свастика у индоевропейцев является универсальным символом, связанной с тремя зонами мироздания. В языческой Скандинавии свастика была символом молнии и эмблемой Тора.⁴⁸¹ В Древней Руси свастику именовали Перуновым крестом (славянский Перун, как и прибалтийский Перкунас – громовержцы). Саамы (лопари) также считают свастику знаком молнии. В памятниках Древней Индии свастика символизирует солнце, как и в доколумбовой Америке.⁴⁸² По мнению Е. Е. Кузьминой, в скифском искусстве «в качестве солярной эмблемы

⁴⁷⁵ Отчет А. В. Найденко о раскопках курганный группы у с. Китаевки.

⁴⁷⁶ Маммаев М. Знаки на керамике Урцекского городища // Материалы по археологии Дагестана. – Махачкала, 1973. – Т. III. – С. 93

⁴⁷⁷ Пяткин Б. Н. Представления древних людей о пространстве и времени по курганным надгробным сооружениям. - С. 36

⁴⁷⁸ Кой-Крылган-кала. - М.: Наука, 1967. - С.24

⁴⁷⁹ Голан А. указ. соч. - С. 19

⁴⁸⁰ Там же. - С. 18

⁴⁸¹ Там же. - С. 121

⁴⁸² Там же. - С. 121

могут трактоваться изображения сегнерова колеса - образ четырех коней колесницы, составленный по законам парциальной магии: колесо и четыре головы запряженных коней или орлов, расположенные в форме свастики, передавая идею вихревого движения».⁴⁸³ (Рис. 6) Но семантика образа коня в скифо-сарматской традиции значительно сложнее и не исчерпывается его связью с солнечным культом. Конь в индоевропейской традиции является «медиатором, соединяющим сферы мироздания»⁴⁸⁴, он принадлежит одновременно трем зонам мироздания.

Древняя Индия дает классический пример соединения культа огня с культом лошади. Вот описание индийской церемонии возжигания священного огня: «Старший жрец приказывает одному из подчиненных жрецов: «Приведи коня». Конь стоит около того места, на котором должно происходить трение огня, так, чтобы он взирал на процесс трения... Нет никакого сомнения, что конь не что иное, как воплощение Агни».⁴⁸⁵ Агни не только по многим деталям, но и по существу, по своей основной функции совпадает с конем. Он – бог-посредник между мирами, в огне переправляющий умерших в поднебесье.⁴⁸⁶ Возможно, пример этой семантической связи представлен в курганах скифского времени у с. Нартан (обожженные останки лошадей в кургане 16).⁴⁸⁷

Выше мы отмечали тройственную природу ведического Агни и семантическую близость его образа со скифской Табити.⁴⁸⁸ В этой связи появление конского черепа на шесте в сцене предстояния всадника перед богиней (трактуемой Д. С. Раевским как Табити), изображенной на обложке ритона из кургана Мерджаны в бассейне р. Кубани, не является случайным.⁴⁸⁹ Следует так же отметить, что конь у индоевропейских народов является символом близнецов, которые в свою очередь связаны с культом огня. Скифские свастичные композиции из лошадиных голов связаны, по мнению Е.

⁴⁸³ Кузьмина Е. Е. Опыт интерпретации некоторых памятников скифского искусства. - С. 99

⁴⁸⁴ Там же. - С. 98

⁴⁸⁵ Пропп В. Я. Морфология / Исторические корни волшебной сказки. - С. 264

⁴⁸⁶ Там же. - С. 264

⁴⁸⁷ Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. – С. 37

⁴⁸⁸ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 107

⁴⁸⁹ Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов. - С. 62

Е. Кузьминой, с небесным огнем⁴⁹⁰, с солнцем, как одним из проявлений богини огня - Табити.⁴⁹¹ (Рис. 6)

Древнеиндийские источники также сообщают, что свастика обозначала птицу.⁴⁹² А. А. Бобринский, проанализировав археологические материалы, также считает свастику символом птицы.⁴⁹³ Известно, что молния и птица в архаических культурах являются атрибутами верхней зоны мироздания, в то время как змея и прочие земноводные – нижнего мира.

Существует мнение, что огонь, как стихия пронизывающая все три зоны мироздания, в нижнем мире персонифицировался как змей.⁴⁹⁴ Древние греки на летнее солнцестояние совершали «танец огня», при котором вереница танцующих извивалась подобно змее.⁴⁹⁵ Аналогичные обряды, связанные с огненным змеем, зафиксированы у древних кельтов и у некоторых других индоевропейских народов.⁴⁹⁶ В «Египетской книге мертвых» имя змея нижнего мира – «Живущий в пламени своем».⁴⁹⁷ Представления об огненном змее зафиксированы у якутов.⁴⁹⁸ Фирмик Матерн в своем сочинении указывает, что «персы и все маги, обитающие в Персии», представляют женское воплощение огня, как трехликое чудовище, поросшее змеями.⁴⁹⁹ «Древнеиндийский Агни, бог огня и очага..., единосущен змею Ахи Будхнья, который символизирует подземную тьму...».⁵⁰⁰ В «Ригведе» (I, 79, 1) Агни назван «светопламенным змеем»:

«С золотыми волосами, в разливе пространства
Змей метнувшийся, словно гудящий ветер,
Светопламенный знакомец Ушас,

⁴⁹⁰ Кузьмина Е. Е. Опыт интерпретации некоторых памятников скифского искусства. - С. 99

⁴⁹¹ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 92

⁴⁹² Там же. - С. 122

⁴⁹³ Бобринский А. А. О некоторых символических знаках, общих первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии // Труды Ярославского областного съезда. - М., 1997. - С. 56

⁴⁹⁴ Голан А. указ. соч. - С. 31-32

⁴⁹⁵ Там же. - С. 31

⁴⁹⁶ Monroe D. A Study in Druid Magic & Lore. - С. 102

⁴⁹⁷ Бадж Е. А. Египетская книга мертвых. М.: Золотой Век, 1995. - С. 254

⁴⁹⁸ Пропп В. Я. Морфология / Исторические корни волшебной сказки. - С. 349

⁴⁹⁹ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 120

⁵⁰⁰ Элиаде М. Азиатская алхимия. - С. 386

Истинный, как прекрасные деятельные воды...»⁵⁰¹

Лингвистический анализ индоевропейских языков также говорит о связи слов со значением «огонь» и «змея».⁵⁰²

В «Ригведе» (IV, 1, 11-12) зарождающийся огонь описан как «безногий, безглавый, прячущий два своих конца» (гухамано анта) и уподобляется змее, свернувшийся в кольцо.⁵⁰³ Свернувшаяся змея изображена на позднесарматском зеркале-подвеске III в. н. э., найденном Т. М. Минаевой в семейном погребении,⁵⁰⁴ и хранящемся сейчас в Ставропольском государственном краеведческом музее имени Г. Н. Прозрителева и Г. К. Пправе. (Рис. 29) Изображение змеи на зеркалах у скифов и сарматов практически не встречается, змея как орнаментальный мотив появляется на аланских зеркалах⁵⁰⁵ и иных предметах (фаллары⁵⁰⁶, браслеты⁵⁰⁷). Как символ змеи можно трактовать и зигзагообразные знаки на аланских зеркалах. Возможно, что появление нового орнаментального мотива связано с переходом к оседлому образу жизни. В то же время в скифской орнаментике част мотив змееной богини – Апи (богини земли). В этой связи интерес представляет аланское зеркало из Галлинского могильника в горном Дагестане. Зеркало украшено сложным рельефным орнаментом, изображающим две парные запряжки быков, каждая из которых влечет за собой соху или плуг. Свободная от этих изображений поверхность зеркала покрыта небольшими выпуклинами, имитирующими распаханную землю (поле)⁵⁰⁸. Появление символики земли (поле, змея) на аланских зеркалах неслучайно, и определенно имеет обрядовые причины. Возможно, перед нами случай возрождения некогда забытой символики (змея-земля-огонь). Семантическое единство огня и земли восходит

⁵⁰¹ Ригведа. - С. 94

⁵⁰² Маковский М. М. указ. соч. - С. 240

⁵⁰³ Ригведа. – С. 86

⁵⁰⁴ Минаева Т. М. Поселение в устье р. Узун-Кол //СА - 1960. - № 2 - С.24

⁵⁰⁵ Атаев Д. М. Археологические исследования в горном Дагестане осенью 1962 г. // Материалы по археологии Дагестана. – Т. III. – С. 53

⁵⁰⁶ Абрамова М. П. Ранние аланы Северного Кавказа III-V вв. н. э. – М., 1997.- С. 12

⁵⁰⁷ Котович В. Г. Археологические работы в горном Дагестане // Материалы по археологии Дагестана. – Махачкала, 1961. - Т. II. – С. 54

⁵⁰⁸ Там же. – С. 47-48

к ведическим временам. В «Ведах» постоянно подчеркивается, что все боги – Агни, Индра, Варуна, всего лишь ипостаси единого, а сам ведический пантеон правильнее было бы называть ипостасионом. Отсюда и постоянное смешение функций богов характерное для ведической традиции. Поэтому, Агни одновременно божество солнца, земной огонь и змей хтонического мира. Если допустить, что скифский пантеон был ипостасионом, то есть все семь божеств были ликами одного, тогда снимаются многие противоречия в религиозной традиции этих кочевников. В таком случае смешение функций между Табити и Апи, Папаем и Таргитаем, становится понятным. В то же время нужно отметить, что если такое представление (все боги лишь ипостаси единого) и существовало, то к эпохе Геродота оно отходит на второй план. Побеждает идея пантеона, и в первую очередь об этом говорит характер культа Ареса. Вполне возможно, что это произошло из-за поражения жрецов в борьбе за власть в Скифии.

Образ змеи у индоевропейцев связан со стихией огня, и появление ее на позднесарматском зеркале неслучайно. Тем более что змея, в мифопоэтических традициях индоевропейцев, атрибут не только «низа», но и верхнего мира.⁵⁰⁹ «Змеи обычно символизируют землю, хотя вместе с тем, являются и образами оплодотворяющего ее небесного огня, молнии».⁵¹⁰

Сохранилось много славянских поверий и обычаев, свидетельствующих о важной роли солнца в змеиной символике.⁵¹¹ Славянский Велес - хтоническое божество, персонифицированное змеем⁵¹², в «Велесовой книге», показан выпускающим в небо коней солнца.⁵¹³ В этой связи стоит вспомнить ящеров, заглатывающих вечернее солнце и выпускающих его утром, мотив часто встречаемый на пермских шаманских бляшках.⁵¹⁴ Нередко Велеса называют

⁵⁰⁹ О соотношении слов “змея” и “небо” у индоевропейцев см. Маковский М. М. указ. соч. - С. 177

⁵¹⁰ Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов. - С. 66

⁵¹¹ Гура А. В. Символика животных в славянской традиции. - М.: Индрик, 1997. - С. 286

⁵¹² Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. - М.: Наука, 1974. - С. 164

⁵¹³ Книга Велеса. М.: Наука и религия, 1997. - С. 131

⁵¹⁴ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. - С. 64-65

Небесным Пастухом, гоняющим стада звезд.⁵¹⁵ В литовской мифологии известен Айтварас - летучий дух в виде огненного змея.⁵¹⁶ Латышский Пукис – огнедышащий многоголовый змей, летающий по воздуху.⁵¹⁷ В русских сказках упоминается крылатый Огненный Змей. При его приближении «гром гремит».⁵¹⁸ Древнегреческое змееподобное чудовище – Тифон, также изрыгает пламя и творит бурю. В Закавказье этнографически зафиксировано существование в прошлом веры в демонов, называвшихся у армян - вишап, у грузин - вешапи. Они представлялись в образе быка, рыбы, но чаще всего – змеи. Им приписывалось способность вызывать грозу, бурю, подниматься в небо и спускаться на землю.⁵¹⁹ В Китае крылатый дракон считался творцом грозы.⁵²⁰ По славянским поверьям, молния это змей, который сосет облачные груди, вытягивая из них молоко-дождь.⁵²¹

Громовые знаки так же известны на сарматских зеркалах (Нижне-Джулатский могильник, погребения 46 и 58).⁵²² Помещение на зеркалах семантически связанных символов не может быть случайным.

Следует отметить семантическую связь змеи и молнии с символикой плодородия. Представления о том, что деторождение зависит от змей, существовали у большинства первобытных народов.⁵²³ «Присутствие змеи почти всегда связывается с беременностью...»⁵²⁴ В Германии, Франции, Португалии еще в прошлом веке, женщины боялись, что во сне змея заползет к ним в рот, и они забеременеют. В Индии, когда женщина хочет иметь детей, она поклоняется кобре.⁵²⁵ В современной Индии существует масса верований, в которых змеи наделяются благотворной силой плодородия; они предотвращают

⁵¹⁵ Миролюбов Ю. П. Сакральное Руси. Т. 1. – С. 32

⁵¹⁶ Иванов В. В., Топоров В. Н. Айтварас // Мифологический словарь. - С. 26.

⁵¹⁷ Иванов В. В., Топоров В. Н. Пукис // Мифологический словарь. - С. 453

⁵¹⁸ Иванов В. В., Топоров В. Н. Змей Горыныч // Мифологический словарь. - С. 223

⁵¹⁹ Голан А. указ. соч. - С. 77

⁵²⁰ Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. - С. 150

⁵²¹ Белякова Г. С. Славянская мифология. - М.: Просвещение, 1995. - С. 80

⁵²² Абрамова М. П. Нижне-Джулатский могильник. – С. 54-55

⁵²³ Пропп В. Я. Морфология / Исторические корни волшебной сказки. - С. 354-356

⁵²⁴ Купер Д. указ. соч. - С. 101

⁵²⁵ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – С. 164

бесплодие женщин и обеспечивают их множеством детей.⁵²⁶ В южнославянской традиции сохранились архаические представления о рождении героев, юнаков (Марко Кралевич) от связи женщин с огненными змеями.⁵²⁷ Александр Македонский считался сыном Зевса, явившегося к матери полководца в образе змея.⁵²⁸ Змея у индоевропейцев считалась также прародителем (русское *щур* – «дождевой червь», «змея» и *пра-щур*).⁵²⁹ Геродот говорит, что скифы ведут свою родословную от Геракла-Таргитая и змееной Апи.⁵³⁰ Возможно, что популярные в скифской среде изображения змееной богини (а среди античного импорта Медузы-Горгоны, как сходного образа) являлись магическими формулами, способствующими деторождению. Тогда становится понятным появление этих изображений на скифских повозках. Скифы как кочевники вели подвижный образ жизни. Если мужское население Скифии передвигалось верхом на лошадях, то женщины и дети в повозках.⁵³¹ В этой связи появление изображения богини Иштар в скифском кургане вполне закономерно⁵³², так как атрибутом Иштар, как Великой богини, являлась змея, с которой божество нередко изображалось.⁵³³ Но не только этот факт позволяет говорить о семантической близости образа Краснознаменской Иштар и скифской змееной богини. С. С. Бессонова, анализируя изображение Иштар из Краснознаменского кургана, пришла к выводу, что это ранний образец изображения «скифского крылатого божества на основе переднеазиатского прототипа»⁵³⁴, так называемой Владычицы зверей.⁵³⁵ Б. Н. Граков же прямо

⁵²⁶ Там же. – С. 165

⁵²⁷ Левкиевская Е. Е. Сексуальные мотивы в карпатской мифологии // Секс и эротика в русской традиционной культуре. - С. 240

⁵²⁸ Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – С. 442

⁵²⁹ Маковский М. М. указ. соч. - С. 177

⁵³⁰ Геродот. – С. 189

⁵³¹ Бессонова С. С. О скифских повозках. - С. 114

⁵³² Петренко В. Г. Изображение богини Иштар из кургана в Ставрополе // КСИА - М., 1980. - Вып. 162. - С. 34

⁵³³ Купер Д. указ. соч. - С. 110

⁵³⁴ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 84

⁵³⁵ Там же. - С. 81-93

отождествляет Владычицу зверей с образом Апи, скифской змееной богиней.⁵³⁶

Молния в сознании первобытного человека также связана с идеей деторождения. В древнекитайском языке слово, означающее «удар грома», этимологически связано с понятием «забеременеть».⁵³⁷ Древнегреческий Зевс зачал Диониса ударом молнии.⁵³⁸ По болгарским представлениям, во время грозы девушкам надлежит прятаться, чтоб не стать жертвой огненного змея (не забеременеть).⁵³⁹

Связь змея с огненной стихией подтверждается также тем, что в Средней Азии и Центральной Европе (в Германии) встречаются свастики, составленные из изображений змей⁵⁴⁰, а на резном камне из Древней Греции пара змей окружена изображениями свастик.⁵⁴¹ На основании выше изложенных фактов, можно сделать предположение, что змея в традициях индоевропейских племен так же выступает в роли медиатора или посредника между мирами, хотя и принадлежит нижнему миру.

Появление изображения змея на позднесарматском зеркале, возможно, связано с некоторыми индоевропейскими представлениями (мотив змея у мирового дерева), в которых некоторые исследователи видят иранское влияние.⁵⁴² Если зеркало в скифо-сарматской традиции один из символов мирового дерева, то изображение змеи на нем вполне правомочно и не идет в разрез с индоиранской религиозно-мифологической традицией.

Выстраивается семантический ряд: конь (олень) - огонь - свастика - змея. На наш взгляд, такие символы как свастика и змея (связанные с огненной стихией) в скифо-сарматской традиции являются, возможно, универсальными (символами плодородия), связанными с тремя зонами космоса. Тогда можно предположить, что в религиозных воззрениях сарматских племен,

⁵³⁶ Граков Б. Н. Скифы. - М.: Издательство Московского института, 1971. - С. 83

⁵³⁷ Голан А. указ. соч. - С. 191

⁵³⁸ Кун Н. А. Легенды и мифы Древней Греции. - Махачкала, Дагучпедгиз, 1986. - С. 79-80

⁵³⁹ Левкиевская Е. Е. указ. соч. - С.229-240

⁵⁴⁰ Голан А. указ. соч. - С. 121

⁵⁴¹ Там же. - С. 135

⁵⁴² Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. – С. 273

существовали представления о некоем божестве, символом которого было зеркало. У скифов таким божеством была Табити – персонификация огня как стихии связанной с тремя зонами космоса. Возможно, что сарматские народы знали аналогичное огненное божество, атрибутом которого так же являлось зеркало.

Раз уж мы коснулись семантики образа змеи в мифопоэтических традициях индоевропейских народов, стоит сказать несколько слов о роли этого персонажа в процессе космогенеза. В самых архаических мифах Евразии змей осуществляет разъединение неба и земли.⁵⁴³ В легендах и преданиях разных народов отмечается связь змея с яйцом. Греческий змей Тифон родился из яйца, в дельфийском храме находился яйцевидный камень, считавшийся гробом Тифона.⁵⁴⁴ В Югославии первое, окрашенное на Пасху яйцо называли «сторож дома», а «сторожем дома» в Европе, Передней Азии и на Кавказе считался змей.⁵⁴⁵ Британские друиды изготавливали магический яйцевидный клубок из тел змей; его называли «змеиное яйцо».⁵⁴⁶ У славян бытовало поверье о том, что петух может снести яйцо, из которого родится огненный змей.⁵⁴⁷ По свидетельству русских сказок, змеиные города и дворцы свертываются в медное, серебряное и золотое яйца.⁵⁴⁸ Китайский первочеловек – Паньгу, вылупившийся из яйца, нередко изображался змеем.⁵⁴⁹ В пеласгическом мифе творения мировое яйцо высиживал змей Офион, пока оно не расколосось надвое, в результате чего возник мир.⁵⁵⁰ В скифском генеалогическом предании в изложении Геродота прародительницей скифов является змееногая богиня, а само предание как мы уже отмечали ранее, есть космогонический миф.

Ведический сюжет о яйце Брахмы или схожий с ним, возможно, представлен на бронзовой пекторали из разрушенного погребения в Клин-Яре

⁵⁴³ Иванов В. В. Змей // Мифы народов мира. - С. 469

⁵⁴⁴ Голан А. указ. соч. - С. 33

⁵⁴⁵ Там же. - С. 33

⁵⁴⁶ Monroe D. A Study in Druid Magic & Lore. - С. 102

⁵⁴⁷ Энциклопедия суеверий. - С. 327

⁵⁴⁸ Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. - М.: Индрик, 1994. Т. 1. - С. 535

⁵⁴⁹ Голан А. указ. соч. - С. 79

⁵⁵⁰ Грейвс Р. указ. соч. - С. 15

III кобанского времени.⁵⁵¹ Две змеи расположены по обе стороны от полукруглого выступа, состоящего из нескольких ярусов (наличие ярусов говорит о связи изображения с образом Мировой Горы, как наиболее распространенного инварианта Мировой оси).⁵⁵² Тела змей изображены в волнообразном изводе – символизирующим водную стихию.⁵⁵³ Полукруглый выступ, окруженный змеями, возможно, представляет Мировое Яйцо (гору) пребывающее в изначальных водах, яйцо Брахмы.⁵⁵⁴

В древнеиндийских представлениях Мировой Змей – Шеша держит на себе землю. Сходная космическая функция змея известна в скандинавской (змеи Мидгарда – Ёрмунганд, живущий в океане и опоясывающий всю землю) и египетской (змеи Мехента – Окружающий Землю) мифологиях.⁵⁵⁵ Возможно, такую же семантику имеет и изображение свернувшейся змеи на позднесарматском зеркале.⁵⁵⁶

Изображение двух змей на пекторали, возвращает нас опять к близнечному мифу (выше мы отмечали связь близнецов с образом Мирового Яйца – две змеи считались воплощением греческих Диоскуров, вылупившихся из яйца)⁵⁵⁷ и символике плодородия.⁵⁵⁸ Аналогичное семантическое значение, по мнению Д. С. Раевского, имеет и скифская пектораль из Толстой Могилы.⁵⁵⁹ Такая семантическая близость (как с близнечным мифом, так и с идеей плодородия) двух сходных предметов отстоящих друг от друга во времени, возможно, говорит о неких общих представлениях, характерных для архаических культур Евразии.

⁵⁵¹ Березин Я. Б., Дударев С. Л. Новые данные по предскифскому периоду в Пятигорье // Архив Ставропольского государственного краеведческого музея им. Г. Н. Прозрителева и Г. К. Праве.

⁵⁵² О семантической близости образов мирового яйца и горы см. Евзлин М. указ. соч. - С. 181-182

⁵⁵³ В индийской мифологии гора Меру находится в центре земли и окружена океаном. См. Топоров В. Н. Гора // Мифы народов мира. Т 1. - С. 311

⁵⁵⁴ Законы Ману. - С. 21

⁵⁵⁵ Иванов В. В. Змей // Мифы народов мира. - С. 470

⁵⁵⁶ Минаева Т. М. Поселение в устье р. Узун-Кол. - С.24

⁵⁵⁷ Грейвс Р. Мифы Древней Греции. - С. 190-193

⁵⁵⁸ Голан А. указ. соч. - С. 83

⁵⁵⁹ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. - С. 196

В культе огня (Табити) первоначально-универсальная схема претерпевает качественные изменения. Табити, как верховное божество скифов, наделяется функцией творения вырванной из первоначальной космосхемы. Опираясь на приведенный выше анализ культа огня (Табити) и связанной с ним сакральной символики можно предположить, что здесь основной упор делался на космогонические функции зачатия. Представления о космогенезе как о зачатии являлись новым шагом в развитии космовидения скифо-савроматских и сарматских племен

II. Культ Ареса-меча. Дехтонизация и космоструктурирование в религиозной практике и социально-политической жизни скифо-сарматских племен

*День хвали вечером,
Жен – на костре,
Меч – после битвы...*

«Речи Высокого».⁵⁶⁰

Культ скифского Ареса

Последним, в ряду общескифских богов, Геродот (IV, 59) упоминает Ареса, ничего не сообщая о скифском имени этого божества.⁵⁶¹ Есть мнение, что в своем сообщении Геродот придерживался традиционного скифского «литургического текста».⁵⁶² Тот факт, что это божество (Арес) находится на последнем месте в скифском пантеоне, говорит о его более чем скромной и незначительной роли в момент сложения общескифской религии.

В то же время, среди прочих скифских культов, Геродот особо выделяет культ Ареса, что уже само по себе свидетельствует о его особой роли. Именно этому божеству скифы сооружали алтари (IV, 59)⁵⁶³, а жертвоприношения ему отличались особой пышностью и жестокостью.⁵⁶⁴

Геродот (IV, 62) подробнейшим образом расписывает характер культа скифского Ареса. «Аресу же совершают жертвоприношения следующим образом. В каждой скифской области по округам воздвигнуты такие святилища Аресу: горы хвороста нагромождены одна на другую на пространстве длиной и шириной почти в три стадии, в высоту же меньше. Наверху устроена четырехугольная площадка, три стороны ее отвесны, а с четвертой есть доступ. От непогоды сооружение постоянно оседает, и поэтому приходится ежегодно

⁵⁶⁰ Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. - М.: Художественная литература, 1975. - С. 196

⁵⁶¹ Геродот. – С. 201

⁵⁶² Бессонова С. С. О культе оружия у скифов. - С. 16; Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 54

⁵⁶³ “У скифов не в обычае воздвигать кумиры, алтари и храмы богам кроме Ареса. Ему они строят такие сооружения”. См. Геродот. - С. 201

⁵⁶⁴ Там же. – С. 201

наваливать сюда по полтораста возов хвороста. На каждом холме водружен древний железный меч. Это и есть кумир Ареса. Этому-то мечу ежегодно приносят в жертву коней и рогатый скот и даже еще больше, чем другим богам. Из каждой сотни пленников обрекают в жертву одного человека, но не тем способом, как скот, а по иному обряду. Головы пленников сначала окропляют вином, и жертвы закалываются над сосудом. Затем несут кровь на верх кучи хвороста и окропляют ею меч. Кровь они несут наверх, а внизу у святилища совершают такой обряд: у заколотых жертв отрубают правые руки и бросают их в воздух; затем, после заклания других животных, заканчивают обряд и удаляются. Рука же остается лежать там, где она упала, а труп жертвы лежит отдельно».⁵⁶⁵

В Хабадинском могильнике в Дагестане, датируемым скифо-сарматским временем, в метре от погребения 7 раскопа № 3 в конце узкой каменной выкладки обнаружен сломанный меч, который окружали 3 поясные пряжки, зеленая бусина из пасты, коричневая пастовая бусина, 2 халцедоновые бусины, железные наконечники стрел и бронзовая пуговица. Возле меча также лежала нижняя часть руки с фалангами пальцев.⁵⁶⁶ Эта интересная деталь находит аналогию в выше приведенном фрагменте «Истории» Геродота об отрубании скифами рук у жертв, приносимых Аресу-мечу. Похоже, что подобный обычай имел место и у сармат. Как жертвоприношение мечу можно трактовать и остальные предметы, обнаруженные рядом (бусы, пряжки, пуговицу).

Помимо Геродота, о культе меча у скифов, савроматов и аланов упоминают и другие авторы.⁵⁶⁷ Ни Геродот, ни другие авторы не приводят скифского имени этого божества. Каковы бы не были причины умолчания Геродотом имени скифского бога⁵⁶⁸, несомненно, совпадение культов греческого и скифского Ареса, по существу являющимися божествами войны. «Специальные божества войны выделяются сравнительно рано, на стадии

⁵⁶⁵ Там же. – С. 202

⁵⁶⁶ Пикуль М. И. Хабадинский могильник. – С. 145

⁵⁶⁷ Алексеев А. Ю. указ. соч. - С. 40; Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 46

⁵⁶⁸ О причинах умолчания Геродотом имени скифского божества войны см. Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 46

сложения политеизма. Мистический военный дух древние приписывали влиянию божественных сил. Так, у древних индийцев и иранцев специальные божества войны были известны уже на индоиранской стадии. Но чисто «военные» божества в истории религии, пожалуй, неизвестны. Военная функция обычно сосуществует с другими, менее ясно выраженными, но, тем не менее, существенными для общества. Так для мышления древних индоевропейцев характерна ассоциация военной функции с производительной, и их божества войны в большей или меньшей степени имеют отношение к плодородию».⁵⁶⁹

Меч-фаллос

Ведический Индра – бог битвы, грозное военное божество, вместе с тем назван приносящим процветание, урожай, богатство и скот.⁵⁷⁰ Аналогичную связь с идеей плодородия имеют и другие военные божества индоевропейцев: исландский Тор⁵⁷¹, кельтский Таранис, славянские Перун и Яровит. Все эти божества являются громовержцами (связь молнии с идеей плодородия мы рассматривали в прошлом параграфе). Атрибуты этих божеств, их оружие имеет ярко выраженную фаллическую символику (ваджра-молния Индры, Мьелльнир – боевой молот Тора, палица Перуна, лабрис Зевса). А. Ю. Алексеев указывает на сходный символизм скифских акинаков.⁵⁷² (Рис. 28) Основывая свое утверждение на комплексном анализе скифского оружия и связанных с ним религиозно-мифологических представлений, особое внимание А. Ю. Алексеев уделяет свидетельству Геродота о том, что кумир Ареса – «древний... меч». А. Ю. Алексеев считает, что к V в. до н. э. древним мог быть лишь меч, имеющий почковидное перекрестие, т. е. ярко выраженную фаллическую форму.⁵⁷³ Переход в конце VI-V в. до н. э. от почковидных перекрестий к бабочковидным не мог диктоваться чисто практической необходимостью. Как

⁵⁶⁹ Там же. - С. 46

⁵⁷⁰ Топоров В. Н. Индра // Мифы народов мира. Т. 1. - С. 533

⁵⁷¹ Мелетинский Е. М. Тор // Мифы народов мира. Т. 2. - С. 519-520

⁵⁷² Алексеев А. Ю. указ. соч. - С.42-43

⁵⁷³ Там же. - С. 43

почковидное, так и бабочковидное перекрестие «крайне неудобно, поэтому до и после скифской эпохи перекрестья делались прямыми».⁵⁷⁴

Выше мы уже говорили, что в архаических культурах форма предмета зависит не столько от практических (утилитарно-бытовых) нужд, хотя и это учитывается, сколько является отражением некой сакральной идеи, некоего архетипа, чуждого утилитарности (ваджра Индры). Так, что факт придания фаллической формы скифским мечам, основан не на бытовых нуждах, а является отражением функции божества, символом (кумиром) которого является.

Нет нужды доказывать, что в архаических культурах фалл в первую очередь связан с идеей плодородия⁵⁷⁵, так же трактует его изображение на скифских изваяниях Д. С. Раевский.⁵⁷⁶ (Рис. 28) Поэтому, скорее всего, правы ученые (С. С. Бессонова, А. Ю. Алексев) считающие скифского Ареса божеством войны и плодородия одновременно⁵⁷⁷, причем эти функции выражены предельно открыто, явно, а не опосредованно. С одной стороны меч является орудием уничтожения, орудием смерти (ему – Аресу-мечу единственному в скифском пантеоне приносят кровавые жертвы, которые, по сути, не убивают, а перерождают), с другой стороны «всякая смерть есть средство поддержания и возрождения жизни».⁵⁷⁸ Объединение в Аресе этих функций сближает его образ с индуистским Шивой, символом которого также является фаллос, а сам он (Шива) выступает одновременно как творец и разрушитель.⁵⁷⁹ Придание предмету ярко выраженной сексуальной (фаллической) символики основано на осознании древним человеком силы жизненных проявлений функции продолжения рода. «Сексуальная символика начинает проявляться уже в самых первых произведениях искусства, которые были бесконечными вариациями на

⁵⁷⁴ Членова Н. Л. Культуры скифского круга: черты сходства и различия // КСИА - М., 1993. – Вып. 207. - С. 6

⁵⁷⁵ Купер Д. указ. соч. - С. 345-346

⁵⁷⁶ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. - С. 142

⁵⁷⁷ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 46; Алексев А. Ю. указ. соч. - С. 43-45

⁵⁷⁸ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. - С. 153

⁵⁷⁹ Купер Д. указ. соч. - С. 346

тему плодородной силы, выражаемой откровенно-натуралистическим образом в виде половых органов...»⁵⁸⁰

Фаллос неслучайно становится символом именно верховных богов древности - Зевс, символом которого на Крите был вначале «идейский палец» - фаллический камень, впоследствии трансформировавшийся в палку с медным, а после железным наконечником, т. е. в «лабрис» – «обоюдоострый двойной топор, являвшийся священным производственным тотемом»⁵⁸¹; славянский Род, Перун. Ваджра ведического Индры в архаическую эпоху была просто фаллосом быка. Ведь «именно фаллос оказывается тем инструментом, посредством которого человек архаического мира осуществляет первичное поименование окружающего мира, а, значит, осуществляет его структуриацию и упорядочение»⁵⁸², что само по себе равносильно космогоническому процессу.⁵⁸³

Именно функцией творения⁵⁸⁴ наделяется фаллос в преданиях самых архаических народов.⁵⁸⁵ «Бог творящий» первобытного человека, подлинный провозвестник всех последующих богов в истории человечества – это именно фаллос. Именно фаллос в своих путешествиях по первобытной Ойкумене всюду оставляет свои метки; однако метки эти особые, они воистину демиургичны».⁵⁸⁶

Придание фаллической формы скифскому мечу, находит некую аналогию в обряде помещения меча между супругами в первую брачную ночь. Этот мотив (помещение меча) довольно распространен в мировом фольклоре. Наиболее интересную, и не лишённую оснований теорию такого обычая даёт Р. Рейтценштейн.⁵⁸⁷ В своей работе Рейтценштейн показывает, как в первую

⁵⁸⁰ Кирилук А. С. указ. соч. - С. 18

⁵⁸¹ Бородай Ю. М. Эротика-смерть-табу. М.: Гнозис, 1996. - С. 7-8

⁵⁸² Лобок А. М. указ. соч. - С. 230

⁵⁸³ Элиаде М. Миф о вечном возвращении. - С. 23

⁵⁸⁴ Акт рассечения мечом представлялся индоевропейцам творческим актом и уподоблялся рассечению хаоса божественным фаллосом, в результате чего возникло мироздание. В связи с этим слова со значением “меч” могли соотноситься со словами, означающими “жить”, “творить”, “рожать”, “семя”, “потомство”. См. Маковский М. М. указ. соч. - С. 220

⁵⁸⁵ Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. - М.: Наука, 1983. - С. 180-183

⁵⁸⁶ Лобок А. М. указ. соч. - С. 227

⁵⁸⁷ Пропп В. Я. Морфология / Исторические корни волшебной сказки. - С. 406

брачную ночь между супругами клалось деревянное резное изображение тотема. Дух предка якобы и совершал зачатие, в то время как жених в первую ночь от сношений воздерживался. Впоследствии этот «оплодотворяющий инструмент превратился в разъединяющий», превратился в меч между мужчиной и женщиной, не потеряв однако и первого своего значения.⁵⁸⁸

В этой связи интересен сюжет из нартского эпоса о братьях близнецах Ахсаре и Ахсартаге. Выйдя из подводного царства, Ахсартаг вместе со своей супругой Дзерассой остановился в палатке своего брата Ахсара, который был на охоте. В то время пока Ахсартаг искал своего брата, тот вернулся, и Дзерасса приняла его за своего мужа. Ночью, когда они легли спать на одной бурке, Ахсар положил свой меч между собой и Дзерассой, чтобы не было близости с женой брата, так это объясняется в эпосе. Возвратившийся Ахсартаг подумал недоброе (странно почему, если меч между ними был символом разделения?) и убил брата (мечом кстати). Тогда Дзерасса рассказала мужу правду, и он охваченный отчаянием, пронзил себя тем же мечом. Позже Дзерасса родила сыновей-близнецов Урызмага и Хамыца булатноусого (не от бога-меча ли?). Сын Хамыца – Батрадз, образ которого Ж. Дюмезиль трактует как мифологическую ипостась бога войны (меча). Особый интерес представляет сказание о восхождении Батрадза на костер-жертвенник, сооруженный нартами по его приказанию из сотни возов древесного угля (аналогия с сооружениями в честь скифского Ареса). Батрадз всходит на этот костер, а когда огонь разгорается, мечом отрубает головы и *запястья* у людей, раздувавших этот костер. Кроме того, в осетинском эпосе содержится легенда о жертвоприношении мечу Хамыца, отцу Батрадза. Батрадз велит сжечь лучшие одежды предполагаемых убийц отца и этим пеплом засыпать меч Хамыца. Не слишком ли много совпадений?

Неслучайно и изображение свастики на мече у скифо-савроматов и сарматов (памятники Трансильванской группы)⁵⁸⁹ (Рис. 17), ведь свастика

⁵⁸⁸ Там же. – С. 406

⁵⁸⁹ Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. - С. 333

является символом плодородия и деторождения (на Руси свастика называлась Перунов крест).

Мировая ось

Отдельного внимания заслуживает также упоминание Геродота об алтарях Ареса. Такие детали как применение дерева (хвороста) для его сооружения, четырехугольная форма площадки на вершине жертвенника в сочетании с вертикально укрепленным на вершине мечом, находят многочисленные типологические параллели.⁵⁹⁰

Четырехугольная форма характерна для древнейших ритуальных сооружений многих индоевропейских народов. Наиболее полно концепция четверичных форм исследована по отношению к древнеиндийскому ритуалу, где она напрямую связана с символизмом мирового дерева.⁵⁹¹ «Скифские «алтари» можно сравнить с ритуальными сооружениями народов Сибири, символизировавшими шаманское древо... В основе тех и других сооружений лежала одна общая идея общения с верхним (не только с верхним, но и с нижним миром⁵⁹² – *примечание автора*) миром посредством вертикального столба, дерева, мировой оси».⁵⁹³

Четырехугольность скифских «алтарей» Ареса находит аналогии в четырехугольных очертаниях Скифии в рассказе Геродота (IV, 101).⁵⁹⁴ Концепция соотнесения рассказа Геродота с реальной географией давно подвергнута критике и вполне обоснованно.⁵⁹⁵ Представление о четырехугольной стране имеется и в «Авесте».⁵⁹⁶ В основе этого сходства лежит представление о том, что «равносторонний четырехугольник есть простейшая модель организованного мира... эта модель находит выражение в

⁵⁹⁰ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 47

⁵⁹¹ Там же. – С. 47

⁵⁹² Элиаде М. Шаманизм. - С. 58

⁵⁹³ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 47-48

⁵⁹⁴ Геродот. – С. 212-213

⁵⁹⁵ Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен. - С. 83-84

⁵⁹⁶ Там же. - С. 84

общераспространенных представлениях о четырех сторонах света».⁵⁹⁷ В этой связи, можно предположить, что в скифской религиозной традиции, четырехугольные алтари Ареса воспроизводили архетипическую модель самой Скифии (четыреугольность которой является отражением мифологических представлений).⁵⁹⁸

«Таким образом, четырехугольные алтари из хвороста с укрепленным на вершине мечом воспроизводили мировое древо как наиболее сакральное место – центр мира. Через него проходит ось мира, в данном случае меч, соединяющий три мира и расположенный в средней зоне мироздания. Тем самым скифский Арей относится к божествам средней зоны – воздушной... Сама принадлежность божества к воздушной сфере, связывающей землю и небеса и играющей особо важную роль в космогониях, определяет высокий удельный вес его культа».⁵⁹⁹

Но и сам отдельно взятый скифский меч семантически близок мировому древу. Декор скифских мечей воспроизводит модель трехъярусного мира и практически полностью идентичен зооморфным изображениям на зеркалах ольвийского типа⁶⁰⁰, где нижний мир представлен хищником, средний – оленем (копытным), и верхний - на зеркалах диском (небом), а на мечах - клювом или когтем птицы.⁶⁰¹ Помещение подобных изображений на мече лишней раз подчеркивало его семантическую характеристику, как оси мира, «ведь помещая на вещи то или иное изображение, мастер, по сути, дополнял, усиливал смысл самой вещи смыслом изображения на ней».⁶⁰² Эротическая кодировка скифского акинака снова семантически сближает его с образом мирового древа, нередко представляемого как фалл.⁶⁰³ (Рис. 28)

⁵⁹⁷ Там же. – С. 84

⁵⁹⁸ Там же. - С. 83-84

⁵⁹⁹ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 48

⁶⁰⁰ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. - С. 120

⁶⁰¹ Там же. – С. 120

⁶⁰² Переводчикова Е. В. Язык звериных образов. - С. 12.

⁶⁰³ Подробнее см. Кербелите Б. П. Древо жизни. К вопросу о реконструкции фольклорных образов // Секс и эротика в русской традиционной культуре. - С. 330-350

Смерть во имя жизни

С другой стороны, сам факт помещения сцен терзания на мечях лишний раз подчеркивает сакральный характер этого вида оружия у скифо-сарматских народов, как и сакральность действий им выполняемых. Выше мы уже рассмотрели фаллический символизм скифских мечей и связанную с ним функцию плодородия. Но в архаических культурах именно смерть (всякая смерть), является средством поддержания и возрождения жизни (ведический Пуруша). В таком случае убийство врага (функция меча как орудия убийства несомненна) на поле сражения должно рассматриваться как жертвоприношение.⁶⁰⁴ «Подобное толкование гибели в сражении самого воина или убийства им противника как жертвоприношения находит выразительные типологические аналогии в культурных традициях широкого хронологического и территориального диапазона. У хеттов «герои и войско» упоминаются как один из видов жертвы божеству наряду с быками и овцами, мукой и т. п., в чем современные исследователи обоснованно усматривают указание на то, что «гибель на войне рассматривается как жертвоприношение богу». С таким же пониманием смерти на войне связано, видимо, существование у тех же хеттов праздничных ритуалов, в ходе которых коллектив делился на две группы, имитирующие сражение между собой, причем одна из групп должна была схватить пленного и преподнести его божеству. По свидетельству Цезаря, галлы еще до сражения посвящали богу всю будущую военную добычу, а всех врагов, захваченных в ходе сражения живыми, непременно затем приносили ему в жертву. Тем самым они как бы уравнивали в этом отношении воинов противника, убитых в ходе битвы, с уцелевшими, отправляя вторых «вдогонку» за первыми в качестве жертвы божеству. А. А. Потебня обращал специальное внимание на древнескандинавское представление, согласно которому воинов, павших в битве, валькирии отбирают для Одина, причем употребляемая для обозначения этого лексика идентична той, которая обозначает принятие

⁶⁰⁴ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. - С. 153

жертвоприношения».⁶⁰⁵ Сходные представления о гибели в бою как варианте жертвоприношения существовали и у коренных народов Мезоамерики. В предании ацтеков боги создали чичимекский народ, чтобы получить жертвенную кровь в человеческих войнах и ритуальных жертвоприношениях пленных воинов. Легенда о Топилцин Кецалькоаттле повествует, как он вступает в схватку с врагами, «убивает их, приносит их тела в жертву».⁶⁰⁶

Д. С. Раевский анализируя мотив терзания в скифском искусстве, часто встречаемый в декоре предметов вооружения, трактует его как символ смерти во имя жизни. В таком случае применение оружия, украшенного мотивом терзания, мотивом смерти-жертвоприношения, должно было способствовать «умножению подобных жертвоприношений».⁶⁰⁷ Здесь мы сталкиваемся с дублированием семантики вещи и ее ритуальной функции в декоре этой вещи, явление, неоднократно зафиксированное в скифской культуре.⁶⁰⁸

Ранее нами рассматривалось место и роль смерти-жертвоприношения в скифо-сарматской космогонии. Смерть в этих представлениях является обязательным условием рождения-сотворения. Помещение подобной космогонической символики («сцены терзания») на изображении божества должно было указывать на важную роль этого персонажа в акте творения.

Дехтонизация и космоструктурирование

Рассматривая образ скифского Ареса через призму космогенеза, можно выявить определенные закономерности в развитии скифской религии и самого скифского божества войны. Геродот, сообщая данные о скифской религии, упоминает Ареса последним, вместе с тем отмечает, что именно ему, а не какому иному богу, воздвигают кумиры и алтари, а поклонение Аресу носит кровавый и экстатический характер, по-видимому, существенно отличаясь от

⁶⁰⁵ Там же. - С. 153-154

⁶⁰⁶ Карраско Д. Религии Мезоамерики. Космовидение и ритуальные центры // Религиозные традиции мира. - М.: КРОН-ПРЕСС, 1996. Т.1. - С. 160

⁶⁰⁷ Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. - С. 153

⁶⁰⁸ Там же. – С. 153

обрядов в честь других богов. С. С. Бессонова считает, что Геродот приводит скифский «литургический текст»⁶⁰⁹, некий порядок перечисления богов, основанный на традиции и представляющий собой на наш взгляд развернутую космогонию. В этом случае (если принять концепцию о том, что скифский порядок перечисления богов основан на космогенезе) выдвижение на первый план самого последнего (младшего) божества вполне объяснимо и находит многочисленные аналогии в истории. Греческий Зевс, младший сын Кроноса и Реи свергает своего отца⁶¹⁰, который, в свою очередь также являясь младшим сыном Урана оскопляет, и так же свергает своего отца.⁶¹¹ Менее драматично этот схожий сюжет приводит Геродот в скифской генеалогической легенде, в которой именно младший сын Геракла-Таргитая - Колоксай, в ходе испытания получает царскую власть.⁶¹² Русский фольклор также располагает достаточным количеством сюжетов, основанных на этой схеме (Иван-дурак, Иван Царевич, Иван третий).⁶¹³ Следует отметить связь как русских сказок об Иване-дураке⁶¹⁴, так и скифской легенды с космогонической символикой.⁶¹⁵ Неслучайно Б. А. Рыбаков считает предание о Колоксае славянским (сколотским).⁶¹⁶

Возможно, тот факт, что в мифологической традиции скифов именно последнее божество пользуется наибольшим почтением, а поклонение ему существенно отличается от поклонения другим божествам общескифского пантеона (проливание крови), основан на том, что Арес, помещенный в конец «литургического текста» завершает собой космическую эпоху, эпоху творения. Космогония являет собой процесс дехтонизации и устранения энтропии (хаотической стихии). Наиболее ярко этот процесс можно проследить в мифологии древних греков. Хтоническое начало присуще старшему поколению

⁶⁰⁹ Бессонова С. С. О культуре оружия у скифов. - С. 16

⁶¹⁰ Кун Н. А. Легенды и мифы Древней Греции. - С. 17

⁶¹¹ Тахо-Годи А. А. Греческая мифология. - М.: Искусство, 1989. - С. 57-58

⁶¹² Геродот. - С. 189

⁶¹³ Иванов В. В., Топоров В. Н. Иван-дурак // Славянская мифология. - С. 199-201; Иванов В. В., Топоров В. Н. Иван-Царевич // Там же. - С. 202-204

⁶¹⁴ Иванов В. В., Топоров В. Н. Иван-дурак // Там же. - С. 201

⁶¹⁵ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - С. 13

⁶¹⁶ Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. - С. 569-574

греческих титанов и богов (особенно женским божествам). По Гесиоду, Мать-Земля из самой себя рождает Небо; от ее соединения с ним вначале рождаются боги и титаны, а затем чудовища, которых Уран прячет в утробе Земли. Инцестуозная связь (как проявление хтона) в конце концов, начинает производить только чудовищ, которые наполняя утробу Земли, грозят разорвать ее. Посему она стонет и подготавливает заговор против Урана, чтобы прекратить это безмерное наполнение и тем самым предотвратить опасность приближающейся катастрофы. После оскпления Урана происходит удаление Неба от Земли. Этот космологический первоинцест определяет и предопределяет все последующие варианты инцеста. Инцестуозные отношения Геи и Урана, неизбежные и необходимые вначале, по мере развития космогонического процесса, становятся главным его препятствием, причиной его «задержки» (наполнение Земли чудовищами). Процесс возобновляется на той же инцестуозной основе, которая, однако, по сравнению с первым соединением Геи и Урана, определяет большее отдаление от первоначального смешения. Но это отдаление, тем не менее, не является достаточным. По причине чего происходит новая «задержка» (пожирание Кроном своих детей), требующая нового «разблокирования». Только после этого космогонический процесс как бы выпрямляется. Брак Зевса с Герой, с сестрой, является одной из причин онтологической нестабильности. Наиболее устойчивые (структурные) элементы возникают от других соединений. То обстоятельство, что основные боги как космоструктурные элементы (Аполлон, например) рождаются не от союза с Герой, можно рассматривать как дальнейшее удаление от инцестуозной первоосновы космогонического процесса. Хтоническое начало нейтрализуется, изолируется, заключается в Тартар, поскольку оно выявляет себя как антиструктурное и деструктивное.⁶¹⁷ Именно поэтому Дионис, один из младших богов «трактовался как наиболее совершенное и наиболее конкретное явление божества в мире»⁶¹⁸, так как его появление не связано с первоинцестом

⁶¹⁷ Евзлин М. указ. соч. - С. 142-143

⁶¹⁸ Лосев. А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. - М., 1957. - С. 144

(как хтоническим проявлением), а явная его оппозиция с Герой (носителем хтонического начала)⁶¹⁹, позволят определять Диониса как космоструктурный элемент.

В скифской религии носителем хтонического начала является прежде всего Апи.⁶²⁰ Ее змеиный облик, связь с землей (нижним миром), инцестуальный брак с Таргитаем (вероятно, смерть Колоксия – «царя-солнце» является следствием хтонической природы инцеста, совершенного Таргитаем и Апи, смерть Колоксия есть торжество хаоса над упорядоченным космосом, символом которого выступает «царь-солнце», задержка в разворачивании вселенной, вызванная инцестом его родителей – Апи и Таргитая, как деструктивным актом) – все указывает на связь с хтоном. Хтонические черты имеет также и Табити, образ которой связан с миром мертвых (сцены приобщения). Наличие ярко выраженных хтонических черт именно у женских персонажей скифской мифологии неслучайно, и имеет широкие аналогии по всему миру (греческая Гея, Рея, Гера, Геката, Деметра, Персефона, шумеро-аккадская Тиамат, Эрешигаль, китайская Нюйва, ацтекская Тласолькеотль и т. д.), ведь в процессе космогенеза «хтоническое начало отделяется от бога и «прикрепляется» к женскому божеству».⁶²¹

В то же время в культе скифского Ареса (несмотря на его кровавый характер)⁶²² хтонические черты не проявлены. Арес – божество средней зоны⁶²³, жертвы (отрубленные руки) ему подбрасываются в воздух, как и ведическому Рудре – богу бури.⁶²⁴ Арес – последний (младший) в иерархии скифских божеств, и, в отличие от Таргитая-Геракла, не связан с хтоном (мотив инцеста Таргитая с Апи).

⁶¹⁹ Грейвс Р. указ. соч. – С. 73-79

⁶²⁰ Мелетинский Е. М. Хтонические существа // Мифологический словарь. – С. 671

⁶²¹ Евзлин М. указ. соч. – С. 144

⁶²² Культ Диониса так же носил ярко выраженный экстатический и кровавый характер (разрывание жертвы на части см. Грейвс Р. указ. соч. – С. 77-78) и, не смотря на это, Дионис считался «наиболее совершенным» среди греческих богов.

⁶²³ Алексеев А. Ю. указ. соч. – С. 44

⁶²⁴ В этой связи интересно дальнейшая трансформация образа Рудры: эпитет его – *siva* (благостный) – превратился в основное имя этого бога – Шива, символом творческого начала которого стала линга – фаллос. См. Там же. – С. 43

Борьба между жреческой и светской властью в Скифии, так же могла иметь космогоническую кодировку. Победа знати (Арес) над жрецами (Табити) есть дехтонизация и преодоление энтропии, есть акт космоструктурирования.

Наглядным фактом существования подобных космологических представлений в скифо-сарматской религиозно-мифологической традиции являются многочисленные бляшки и фаллары с изображениями борющихся людей и чудовищ (Геракл со львом, Беллерофонт с химерой). Тот факт, что немалый процент этих предметов производился местными мастерами (фаллары с Беллерофонтом)⁶²⁵, а не греками, лишний раз подтверждает наш вывод.

В то же время в скифской религиозной традиции наглядно представлен процесс вытеснения верховного божества (Табити) более динамичным (Арес). Это всеобщее явление, и скифская религия здесь не является исключением. Древний индоарийский бог небес Дьяус, лишь очень редко упоминается в Ведах, его место уже тогда заняли Варуна и бог шторма Порджанья. Последний, в свою очередь, был вытеснен Индрой, который стал наиболее популярным из ведических богов (ему посвящено больше всего ведических гимнов), так как он «воплощал в себе все *силы* и все *плодородия*, все богатство жизни, космических и биологических энергий. Он дает волю водам и раздвигает тучи, ускоряет циркуляцию соков и крови, управляет всеми жидкостями и обеспечивает все плодородия. Тексты именуют его богом «тысячи яичек», «хозяином полей», «быком земли», оплодотворителем полей, животных и женщин. Все свойства и силы Индры гармоничны...»⁶²⁶ Выше приведенный греческий миф об Уране также служит наглядным примером процесса вытеснения верховного божества в пользу «сильного».⁶²⁷

Причины этого процесса, когда «сильные и действительные боги – «быки», «вдохновители»... божества разгула, которые раскрываются перед человеком в богатой и драматической мифологии (разрывание Диониса, смерть и воскре-

⁶²⁵ Мордвинцева В. И. Фаллары с изображением Беллерофонта из сарматского погребения у села Володарка в западном Казахстане // РА – 1996. - № 4. – С. 148-156

⁶²⁶ Элиаде М. Мифы, сновидения мистерии. - С. 159

⁶²⁷ Там же. - С. 160

шение Аттиса и Адониса – *примечание автора*) бурными богоявлениями и весельем... которым поклоняются с пышными и кровавыми обрядами»⁶²⁸, вытесняют верховных богов, поклонение которым является более простым и по большей части лишенным бурного драматизма (кровавых жертвоприношений, экстатических обрядов и оргий)⁶²⁹, М. Элиаде видит в освящении жизни и магико-религиозной силы всеобщего плодородия.⁶³⁰

Это предположение верно и для скифо-сарматской религиозной традиции. Скифский Арес⁶³¹ – «сильный бог», поклонение ему носило ярко выраженный экстатический и кровавый характер, полный драматизма, но в то же время в Аресе наиболее полно проявлена идея плодородия (фаллическая форма меча, представление о возрождении через смерть, через жертвоприношение). Как божество войны скифский Арес являл собой саму жизнь во всей ее священности и во всех ее проявлениях, ведь само слово «война» в индоевропейских языках соотносится со значениями «желать, стремиться; достигать, получать, побеждать; наслаждаться; есть, питаться, любить».⁶³²

Об этом так же может говорить тот факт, что сарматские мечи, как видно из закавказских источников имели красные деревянные ножны и красные рукояти.⁶³³ Многие народы красили своих богов в красный цвет, что бы подчеркнуть их сверхъестественную силу плодородия. Красный цвет в Древней Греции был посвящен Аресу, а так же Приапу (откровенно фаллическое божество), которого величали под именем Красный Бог. Славянский Збручский идол, в котором Б. А. Рыбаков вполне обоснованно видит Световида-Рода (божество плод-род-ия, по-род-ившее вселенную), был выкрашен в красный

⁶²⁸ Там же. - С. 160

⁶²⁹ Там же. - С. 162-164

⁶³⁰ Там же. - С. 157

⁶³¹ Следует отметить, что обычай обезглавливания жертв характерный для воинских мистерий скифского Ареса, существовал и в дионисийском культе. Именно с влиянием дионисийских мистерий связывает О. М. Давудов обычай захоронения отдельных черепов в сарматское время. Подробнее см. Давудов О. М. Погребальный обряд населения южного Дагестана в албанское время (III в. до н. э. – III в. н. э.) // Обряды и культы древнего и средневекового населения Дагестана. – Махачкала, 1986. – С. 63-65

⁶³² Маковский М. М. указ. соч. - С. 84

⁶³³ Ковалевская В. Б. Кавказ и аланы. – С. 82

цвет. Стоит так же упомянуть, что Збручский Род-Световид имеет фаллическую форму.

Тот факт, что в сарматскую эпоху форма мечей теряет откровенно выраженный фаллический облик (в то же время, сохраняя универсальную идею, о чем говорит красный цвет ножен и рукоятей), скорее всего, связано с усилением утилитарных тенденций в сарматской традиции оружейного производства (переход от неудобных бабочковидных, почковидных перекрестий к более функциональным).

Культе Ареса ко времени Геродота достигает своего апогея, а поклонение Табити⁶³⁴, как верховному божеству к этому времени идет на убыль, на короткий момент вновь расцветая при Атрее. К IV-V вв. до н. э. у скифов исчезает обычай очищения огнем погребальных сооружений, зафиксированный в курганах Ставрополя и Прикубанья. Менее заметно этот процесс имел место и в религиозной традиции савромато-сарматских племен (от трупосожжений в южном Приуралье и разведения огня на теле покойного в Чегемском кургане кладбище к обычаю помещения в погребение угольков, золы, охры, серы и мела).⁶³⁵

Наделение Ареса космогоническими функциями происходило точно также как и в случае с Табитой. Упор только делается не на космогонические функции зачатия, хотя они остаются (фаллическая форма меча), а на функции жертвоприношения.

Переход от верховного божества к более «сильному», в культе которого наиболее ярко выражена идея всеобщего плодородия и достатка (структурированного космоса) знаменует собой начало процесса сложения государственной структуры у скифо-савроматских и сарматских племен.

⁶³⁴ Здесь стоит отметить, что в представлениях архаических народов верховные боги, творцы, как правило, не пользуются действительным религиозным поклонением. Ведь в процессе творения они фактически исчерпали себя (пожертвовали собой как Пуруша-Брахман), и поэтому вместо себя они оставили своих сыновей, посланников, или других божеств, которые подчинялись им и которые тем или иным образом продолжают заниматься сотворением, его совершенствованием и поддержанием. См. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. - С. 154

⁶³⁵ Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. - С. 211

ЧАСТЬ III. СКИФСКИЙ КОСМОГОНИЧЕСКИЙ МИФ И РИТУАЛ В ИЗЛОЖЕНИИ ГЕРОДОТА

I Скифская космогония у Геродота

Миф – необходимейшая – прямо нужно сказать, трансцендентально-необходимая – категория мысли и жизни; и в нем нет ровно ничего случайного, ненужного, произвольного, выдуманного или фантастического. Это – подлинная и максимально конкретная реальность. Миф – не идеальное понятие, и также не идея и не понятие. Это есть сама жизнь. Для мифического субъекта это есть подлинная жизнь, со всеми ее надеждами и страхами, ожиданиями и отчаянием, со всей ее реальной повседневностью и чисто личной заинтересованностью.

А.Ф. Лосев⁶³⁶.

Легенды о прародителях скифов

Мы хотели бы еще раз остановиться на выдвинутом ранее утверждении, что создателей космогоний менее всего волнует вопрос, а как «на самом деле» обстояли дела. Это совершенно естественно, поскольку их мышление продолжает оставаться мифоцентристским мышлением. И суть мифа состоит вовсе не в том, чтобы разобраться в объективной сущности мира, не в том, чтобы упорядочить мир, а в том, чтобы упорядочить МИФЫ, доставшиеся этому эпосу из глухой архаики.

В качестве иллюстрации данного утверждения возьмем описание скифского мифа, оставленное Геродотом: «Первым жителем этой еще необитаемой тогда страны был человек по имени Таргитай. Родителями этого

⁶³⁶ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. http://www.philosophy.ru/library/losef/dial_myth.html [21.01.2011]

Таргитая, как говорят скифы, были Зевс и дочь реки Борисфена (я этому, конечно, не верю, несмотря на их утверждения). Такого рода был Таргитай, а у него было трое сыновей: Липоксаис, Арпоксаис и самый младший – Колаксаис. В их царствование на Скифскую землю с неба упали золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша. Первым увидел эти вещи старший брат. Едва он подошел, чтобы поднять их, как золото запылало. Тогда он отступил, и приблизился второй брат, и опять золото было объято пламенем. Так жар пылающего золота отогнал обоих братьев, но, когда подошел третий, младший, брат, пламя погасло, и он отнес золото к себе в дом. Поэтому старшие братья согласились отдать царство младшему... Упомянутые священные золотые предметы скифские цари тщательно охраняли и с благоговением почитали их, принося ежегодно богатые жертвы... Если кто-нибудь на празднике заснет под открытым небом с этим священным золотом, то, по мнению скифов, не проживет и года. Поэтому скифы дают ему столько земли, сколько он может за день объехать на коне... Так как земли у них было много, то Колаксаис разделил ее, по рассказам скифов, на три царства между своими тремя сыновьями. Самым большим он сделал то царство, где хранилось золото».⁶³⁷

Здесь можно выделить фрагмент космогонического мифа, рассказывающий о заселении Скифии и установлении социальных институтов (царская власть). Далее Геродот приводит, как считают ученые, греческий инвариант скифского мифа: «Так сами скифы рассказывают о себе и о соседних с ними северных странах. Эллины же, что живут на Понте, передают иначе. Геракл, гоня быков Гериона, прибыл в эту тогда еще необитаемую страну (теперь ее занимают скифы). Герион же жил далеко от Понта, на острове в Океане у Гадир за Геракловыми Столпами (остров этот эллины зовут Эрифией). Океан, по утверждению эллинов, течет, начиная от восхода солнца, вокруг всей земли, но доказать этого они не могут. Оттуда-то Геракл и прибыл в так называемую теперь страну скифов. Там его застали непогода и холод. Закутавшись в свиную шкуру, он заснул, а в это время его упряжные кони (он

⁶³⁷ Геродот. История. - С. 375

пустил их пастись) чудесным образом исчезли... Пробудившись, Геракл исходил всю страну в поисках коней и, наконец, прибыл в землю по имени Гилея. Там в пещере он нашел некое существо смешанной природы – полудеву, полузмею. Верхняя часть туловища от ягодиц у нее была женской, а нижняя – змеиной. Увидев ее, Геракл с удивлением спросил, не видала ли она где-нибудь его заблудившихся коней. В ответ женщина-змея сказала, что кони у нее, но она не отдаст их, пока Геракл не вступит с ней в любовную связь. Тогда Геракл ради такой награды соединился с этой женщиной. Однако она медлила отдавать коней, желая как можно дольше удержать у себя Геракла, а он с удовольствием бы удалился с конями. Наконец женщина отдала коней со словами: «Коней этих, пришедших ко мне, я сохранила для тебя; ты отдал теперь за них выкуп. Ведь у меня трое сыновей от тебя. Скажи же, что мне с ними делать, когда они подрастут? Оставить ли их здесь (ведь я одна владею этой страной) или же отослать к тебе?». Так она спрашивала. Геракл же ответил на это: «Когда увидишь, что сыновья возмужали, то лучше всего тебе поступить так: посмотри, кто из них сможет вот так натянуть мой лук и опоясаться этим поясом, как я тебе указываю, того оставь жить здесь. Того же, кто не выполнит моих указаний, отошли на чужбину. Если ты так поступишь, то и сама останешься довольна и исполнишь мое желание»... С этими словами Геракл натянул один из своих луков (до тех пор Геракл носил два лука). Затем, показав как опоясываться, он передал лук и пояс (на конце застежки пояса висела золотая чаша) и уехал. Когда дети выросли, мать дала им имена. Одного назвала Агафирсом, другого Гелоном, а младшего Скифом. Затем, помня совет Геракла, она поступила, как велел Геракл. Двое сыновей – Агафирс и Гелон не могли справиться с задачей, и мать изгнала их из страны. Младшему же, Скифу, удалось выполнить задачу, и он остался в стране. От этого Скифа, сына Геракла, произошли все скифские цари. И в память о той золотой чаше еще и до сего дня скифы носят чаши на поясе (это только и сделала мать на благо Скифу)»⁶³⁸.

⁶³⁸ Там же. - С. 364

Хотя два данные мифа различаются сюжетами, в них есть общие элементы – три сына, мотив избрания одного из них, в результате чего он становится правителем скифов, священное золото. Не случайно скифологи⁶³⁹ считают эти два мифа инвариантами одного, тем более на это указывает, тот факт, что Геродот в обоих случаях не приводит скифских имен персонажей (в первом даны греческие аналогии имен родителей Таргитая, во втором все имена греческие).

Еще одна редакция того же мифа встречается в трудах Диодора Сицилийского. Фрагменты его, восходящие к не сохранившимся его пересказам и содержащие моменты, не отраженные в других версиях, имеются в поэме «Аргонавтика» римского поэта I века Валерия Флакка и в греческой надписи, место находки которой неизвестно⁶⁴⁰. Отдельные фрагменты, дополняющие данный космогонический миф встречаются так же в сочинениях Страбона, Плиния Старшего, Элиана.

Различия в сюжетах вызваны, на взгляд ученых, разницей источников из которых получал Геродот информацию. Сюжет с греческими именами, скорее всего был взят им из греческого источника, в то же время скифский вариант легенды частично аутентичен, что подтверждается и другими аутентичными фрагментами скифских литургических религиозных текстов⁶⁴¹. Во всяком случае, в том факте, что Геродот подробно описывает обычаи скифов и очень фрагментарно их религиозные мифы можно предположить вескую причину. Во-первых, религиозные тексты бесписьменных народов передавались из уст в уста, обучение священным текстам было процессом длительным и скрытым от непосвященных. В Скифии во времена Геродота уже полностью оформилось жреческое сословие (жрецы-энареи), и хотя оно к этому времени было подчинено воинскому сословию и даже частично выродилось, все равно продолжало играть важную роль в скифском обществе (мантика, комплекс

⁶³⁹ Бессонова С. С. Религиозные представления скифов.; Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сакских племен.

⁶⁴⁰ Inscriptiones Graecae XIV № 1293, строки 94-97

⁶⁴¹ Бессонова С. С. указ. соч. - С. 54

ритуалов связанных с «царскими гестиями»). Упоминает Геродот и о некоторых жреческих обрядах связанных с огнем, возможно инициационных.

Кроме того, стоит отметить интересный факт сокрытия от инородцев имени скифского божества войны. «Что же до скифских обычаев, то они таковы. Скифы почитают только следующих богов. Прежде всего – Гестию, затем Зевса и Гею (Гея у них считается супругой Зевса); после них – Аполлона и Афродиту Небесную, Геракла и Ареса. 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) – Папей, Гея – Апи, Аполлон – Гойтосир, Афродита Небесная – Аргимпаса, Посейдон – Фагимасад. У скифов не в обычае воздвигать кумиры, алтари и храмы богам, кроме Ареса. Ему они строят такие сооружения»⁶⁴².

Тот факт, что Геродот не указывает скифского имени бога ассоциируемого с греческим Аресом, скорее всего, связан с табуированием собственного имени божества, ведь, по словам Геродота «...у скифов не в обычае воздвигать кумиры, алтари и храмы богам, кроме Ареса. Ему они строят такие сооружения... В жертву приносят также и других домашних животных, в особенности же коней... Таким-то образом и таких животных они приносят в жертву прочим богам. Аресу же совершают жертвоприношения следующим образом. В каждой скифской области по округам воздвигнуты такие святилища Аресу: горы хвороста нагромождены одна на другую на пространстве длиной и шириной почти в 3 стадии, в высоту же меньше. Наверху устроена четырехугольная площадка; три стороны ее отвесны, а с четвертой есть доступ. От непогоды сооружение постоянно оседает, и потому приходится ежегодно наваливать сюда по полтора вала вьюга. 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 еще больше, чем прочим богам. Из каждой сотни пленников обрекают в жертву одного человека, но не тем способом, как скот, а по иному обряду. Головы пленников сначала

⁶⁴² Геродот. указ. соч. - С. 359

окропляют вином, и жертвы закалываются над сосудом. Затем несут кровь на верх кучи хвороста и окропляют ею меч. Кровь они несут наверх, а внизу у святилища совершается такой обряд: у заколотых жертв отрубают правые плечи с руками и бросают их в воздух; затем, после заклания других животных, оканчивают обряд и удаляются. Рука же остается лежать там, где она упала, а труп жертвы лежит отдельно»⁶⁴³.

То есть скифский Арес выступает как наиболее почитаемое божество, ему единственному строят алтари и приносят человеческие жертвы, именно по этому, его имя скрывалось от инородцев. Более подробно о культе скифского Ареса мы говорили в предыдущей части исследования.

Аналогичный обычай табуирования имени божества, фиксируется и у древних славян, имя славянского тотемного существа игравшего значительную роль в инициационных обрядах дошло до нас только в иносказательной форме «медведь» - «мед ведать». Собственное славянское имя не сохранилось, но, по мнению академика Б.А. Рыбакова оно возможно было близко к английскому «beer», от берлога - «логово бера». Собственное имя медведя скрывали не только от иноземцев, но от своих же родичей, не прошедших инициацию.

На основании вышеизложенного можно предположить, что скупость данных Геродота о скифских мифах связана с нежеланием скифов разглашать свои священные предания.

Логика мифа

В то же время нужно обязательно пояснить, что мифология, особенно древнейшая мифология, чужда каких-либо элементов рациональной логики, а основана на своих собственных законах, о чем мы неоднократно говорили в ранее. Именно поэтому этнографы, записывающие мифы у примитивных народов всех пяти континентов, никогда не встречались с феноменом целостной мифологической системы, в которой различные фрагменты

⁶⁴³ Там же. - С. 367

мифологической картины, различные мифологические сюжеты или отрывки сюжетов сплетались бы в сколько-нибудь законченный геометрический узор, складывались в целостную систему. Это обстоятельство привело к тому, что исследователи-этнографы и фольклористы делали эту работу сами. Даже такая полная и хорошо сохранившаяся мифология как греческая, была систематизирована и упорядочена не античными авторами, а европейскими учеными (Р. Грейвс, А.А. Тахо-Годи, Н.А. Кун). Вместе с тем, тот факт, что сами древние греки, судя по всему не только не имели никакой целостной (целостной в нашем понимании) мифологической картины, но и не испытывали нужды в какой бы то ни было ее систематизации, оставался без объяснения. Что тогда говорить о культурах стоящих на более низком уровне развития.

Вот как, к примеру, описывал трудности сбора мифов у папуасов маринд-аним П.Вирц: «...Лишь немногие островитяне умеют рассказывать. Некоторые знают много мифов, но изложить их не могут. Их рассказ представляет обычно какой-то фрагмент без начала и конца, и бывает иногда весьма нелегко понять, о чем идет речь, особенно вначале. Однако, со временем я заметил, что во всей области, населенной маринд-аним, большинство мифов рассказывается одинаково, с незначительными отклонениями. (...) Дело, следовательно, было лишь за тем, чтобы записать в разных местах рассказы как можно большего числа информантов. Получив, таким образом, общее представление обо всем материале, можно было дополнить фрагменты отдельных мифов другими. Это был единственно возможный путь. Каждый рассказчик, как правило, начинает свое повествование с того, что ему в данный момент пришло на ум. Чаще всего, бывает, сразу даже трудно уловить какой бы то ни было смысл, какую-то последовательность. Но некоторое время спустя, удается опять услышать фрагмент того же мифа. Так составляешь о нем все более и более полное представление и можешь уже сам выяснить недостающие частности, задавая вопросы. (...) Встретить островитянина, который знал бы целый миф с начала и до конца, удавалось редко. К тому же у многих мифов и нет начала. Они представляют собой, скорее, продолжение, соединяются, переплетаются,

переходят один в другой. Как правило, каждый предпочитает рассказывать лишь те мифы, которые ему наиболее близки, т.е. относятся к кругу его тотемно-мифологического родства». ⁶⁴⁴

Любопытно: многим собирателям мифов, похоже, просто не приходило в голову, что фрагментарность мифа, его отрывочность и несвязность - это не досадное недоразумение, а, так сказать, фундаментальный факт, свидетельствующий об очень существенной черте бытования мифа в первобытном социуме. Движимые лучшими побуждениями, этнографы стыковали друг с другом различные фрагменты «одного и того же мифа», пытаясь реконструировать картину этого мифа как целостную и последовательную. Но ведь реальное существование мифа в первобытном обществе не имело какого бы то ни было подобия целостности, так как мифы представляют собой особую форму бытования семантических полей предметов и явлений окружающего человека мира. Но вот с какой стати эти семантические поля должны быть каким-то образом упорядочены?

А.М. Лобок ⁶⁴⁵ обратил внимание на одну особенность, подчеркнутую П.Вирцем. Оказывается, можно «знать много мифов, но не уметь их изложить». Важное наблюдение, подчеркивающее то принципиальное обстоятельство, что мифы по своей сути не есть рассказы, не есть повествования; а есть нечто существенно другое. Иначе - как можно знать миф, но не уметь его рассказать? Это, кстати, то обстоятельство, на которое обращали внимание многие этнографы: миф в первобытном обществе - не повествование, не рассказ, а прежде всего, особый способ бытования сознания человека. Но что это за бытование сознания? В своей исходной ипостаси миф - это всего лишь размытое смысловое поле предмета, которое еще только должно когда-нибудь превратиться в рассказ.

В таком случае Геродот столкнулся с той же проблемой, с которой сталкивались и с другие собиратели мифов, в частности П.Вирц, т. е. с

⁶⁴⁴ Мифы и предания папуасов маринд-аним. М., 1981. - С. 15.

⁶⁴⁵ А. М. Лобок. Антропология мифа. - Екатеринбург. 1997.

фрагментарностью, разрозненностью и несистематичностью в повествовании, но так как Геродот был сам продуктом мифа (греческая мифология геродотова периода отличалась теми же характеристиками), то он не пытался, в отличие от этнографов XIX-XX века, «дополнить фрагменты отдельных мифов другими», а приводил их, как говорят, из первых рук.

То есть, опираясь на данную концепцию, мы можем с уверенностью предположить, что Геродот в своем труде приводит различные инварианты скифского космогонического мифа, реконструируемого так: Таргитай (Геракл), сын Папая (Зевса) и Апи (Геи), вступает в связь со своей матерью, и от их брака рождаются три сына – Колаксай, Арпоксай и Липоксай. Каждый из них маркирует ту или иную зону мироздания⁶⁴⁶ и является прародителем одной различных частей скифского народа (от Липоксая происходят авхаты, от Арпоксая – катиры и траспии, от младшего Колаксая - паралаты), которые Ж. Дюмезиль и Э.А. Грантовский отождествляют с социальными категориями скифского общества. Выбор правителя из трех сыновей осуществляется с помощью священного золота. Колаксай - один из трех братьев, смогших взять в руки горящее золото и потому он и его потомки объявляются царями Скифии.

У Валерия Флакка, есть фрагмент, повествующий об убийстве Колаксая родными братьями⁶⁴⁷, в чем можно увидеть отголосок древнего обычая цареубийства и смены правителя подробно исследованный Д. Д. Фрезером.⁶⁴⁸

Далее мы подробно рассмотрим скифский ритуальный праздник, который на наш взгляд воспроизводит приведенную выше реконструкцию скифского космогонического мифа.

⁶⁴⁶ Липоксай («Гора-царь») – связан со средней зоной мироздания, Арпоксай («владыка глубин») с нижней и Колаксай («Солнце-царь») с верхней. Раевский Д. С. указ. соч. - С. 62-63. Таким образом, эти три имени: Солнце/Небо-царь, Гора-царь и Река/Море-царь (точнее, Глубь-царь) – отражают стройную систему, в основе которой, лежит представление о трех космических плоскостях: верхней – небесной, символизировавшей солнцем, средней – надземной и нижней – водной или подземной. Анализ образов легенды в их совокупности приводит к выводу, что легенда эта повествует прежде всего о сложении мироздания в целом, т. е. имеет космологический и даже космогонический характер, воплощенный в генеалогическом повествовании. Иными словами, скифская легенда – это космогонический миф, в котором находит выражение скифская модель мира.

⁶⁴⁷ Раевский Д. С. указ. соч. - С. 110-118

⁶⁴⁸ Фрезер Д. Д. Золотая ветвь.

Сон-брак у священного золота

Как известно ритуал является отражением мифа, и в первую очередь это касается космогонических мифов или мифов о творении.⁶⁴⁹ И хотя на первый взгляд ритуалы, разумеется, не всегда, явным образом связаны с космогоническим мифом, правильнее сказать, что они интегрированы в состав побочных мифов, где акцент сделан не на функции творения. Но взятые в совокупности все сакральные акты, все знаки – будь они в существе своем символическими или ритуальными, мифологическими или легендарными, – подчиняются единой парадигме; все они выражают с большей или меньшей отчетливостью драму творения.

Обратимся к описанию скифского праздника в «Истории» Геродота: «Первым жителем этой еще необитаемой тогда страны был человек по имени Таргитай. Родителями этого Таргитая, как говорят скифы, были Зевс и дочь реки Борисфена (я этому, конечно, не верю, несмотря на их утверждения). Такого рода был Таргитай, а у него было трое сыновей: Липоксаис, Арпоксаис и самый младший – Колаксаис. В их царствование на Скифскую землю с неба упали золотые предметы: плуг, ярмо, секира и чаша. Первым увидел эти вещи старший брат. Едва он подошел, чтобы поднять их, как золото запылало. Тогда он отступил, и приблизился второй брат, и опять золото было объято пламенем. Так жар пылающего золота отогнал обоих братьев, но, когда подошел третий, младший, брат, пламя погасло, и он отнес золото к себе в дом. Поэтому старшие братья согласились отдать царство младшему... Упомянутые священные золотые предметы скифские цари тщательно охраняли и с благоговением почитали их, принося ежегодно богатые жертвы... Если кто-нибудь на празднике заснет под открытым небом с этим священным золотом,

⁶⁴⁹ Не путать «мифы о творении» земледельческих народов с «мифами о происхождении» доземледельческих, ведь в мифах земледельцев представлен процесс динамической трансформации, т.е. в начале было это (хаос, мировой океан и т.д.), потом оно превратилось в то (появилась суша, мировое яйцо, первочеловек, титаны). В доземледельческих «мифах о происхождении» нет процесса трансформации, для человека доземледельческой культуры «все было всегда». Подробнее о семантике «мифов о происхождении» см. А. М. Лобок. указ. соч.

то, по мнению скифов, не проживет и года. Поэтому скифы дают ему столько земли, сколько он может за день объехать на коне...». ⁶⁵⁰

Разберем поэтапно описание скифского праздника: заснувший со священным золотом получал столько земли, сколько мог объехать за день, но через год он умирал.

Мы знаем из описания Геродота, что священное золото было тем предметом, которое определило выбор первого скифского царя – Колаксия (царя-солнце). На наш взгляд, уснувший под открытым небом со священным золотом, уподобляется Колаксии. Об этом говорит тот факт, что ему давалось ровно столько земли, сколько он мог объехать за день, т.е. от восхода солнца до его захода. В таком случае на скифском празднике выбирался временный «божественный властитель» - священная замена реального царя скифов. То что, через год временный властитель умирал и скорее всего неестественной смертью, является лишним подтверждением нашего предположения.

Жертвоприношение царя

Аналогичные обряды выбора временного властителя с последующим его убийством существовали и во многих других культурах, о чем подробно повествует Д. Фрезер: «В странах, где по истечении установленного срока правителям приходилось умирать насильственной смертью, они, естественно, стремились переложить эту обязанность вместе с некоторыми привилегиями царской власти на кого-нибудь другого. К этой уловке, видимо, прибегали некоторые малабарские князьки. Английский специалист по этому региону сообщает, что «в некоторых районах суверен на время передавал кому-нибудь из подданных судебную и исполнительную власть. Это установление именовалось «властью, купленной ценой отсечения головы»... Такой человек наделялся высшей деспотической властью на пять лет. По истечении этого срока временному правителю при большом стечении местных жителей

⁶⁵⁰ Геродот. указ. соч. - С. 396

отрубали голову и подбрасывали ее. На следующий пятилетний срок правителем назначался тот, кому удавалось поймать отрубленную голову.

Правители — раз уж им пришла в голову счастливая мысль посылать на смерть вместо себя заместителей — позаботились о ее практическом осуществлении. Поэтому не приходится удивляться, что следы этого обычая мы обнаруживаем во многих частях света. Скандинавские предания содержат указания на то, что срок правления шведских королей ограничивался девятью годами; после этого их самих или их заместителей предавали смерти. Так, шведский король по имени Аун, или Он, много дней подряд приносил жертвы богу Одину, и тот ответил королю, что он будет править до тех пор, пока раз в каждые девять лет будет приносить в жертву одного из своих сыновей. Аун принес в жертву девять сыновей, и только противодействие подданных помешало ему пожертвовать последнего, десятого сына. Король был казнен, а на месте его погребения в городе Упсала насыпали курган. О девятилетнем сроке правления говорится также в любопытном предании о низложении и изгнании Одина. Возмущенные дурными поступками Одина, боги объявили его вне закона и изгнали, а на его место посадили искусного колдуна по имени Оллер, которого наделили прерогативами королевской и божеской власти. Этот Оллер носил имя Один и правил почти 10 лет, после чего был свергнут с трона настоящим Одином. Побежденный соперник удалился в Швецию и позднее был убит при попытке вернуть утраченный трон. Можно предположить, что эта скандинавская легенда содержит туманный намек на практику древних шведских королей, срок правления которых ограничивался девятью-десятью годами. После этого они отрекались от трона, предоставляя другим почетное право отдать жизнь за свою страну. Короля или его наместника, возможно, предавали смерти на великом празднике, который раз в девять лет устраивался в Упсале. Известно, что во время него приносили человеческие жертвы⁶⁵¹».

Обычай выбора временного правителя и умерщвления его через год зафиксирован в Вавилоне, на Гавайских островах и т.д.

⁶⁵¹ Фрезер Д. Д. указ. соч. - С. 265-266.

«В Вавилоне в историческую эпоху царствование было практически пожизненным, хотя в теории царя, видимо, выбирали сроком на один год. Дело в том, что царю ежегодно в праздник Загмука вменялось в обязанность обновлять свою силу пожатием руки Мардука в его великом Эсагильском храме в Вавилоне. Даже после падения Вавилона царь ассирийцев должен был каждый год узаконивать свое право на вавилонский престол. Для этого он приходил в Вавилон и в праздник Нового года совершал там древний ритуал. Некоторым из ассирийских царей эта обязанность показалась столь обременительной, что они предпочли вообще отказаться от царского титула и удовольствовались скромным званием правителя. Из дальнейшего нам станет ясно, что в доисторическую эпоху по окончании годичного срока пребывания у власти вавилонские цари ставили на карту корону вместе с головой. К такому выводу, по крайней мере, подводит нас следующее сообщение историка Бероза, который в качестве вавилонского жреца обладал в этой области обширными познаниями. В Вавилоне ежегодно справлялся праздник Закеев. Начинался он шестнадцатого числа месяца Лус и продолжался пять дней. На это время господа и слуги менялись местами: слуги отдавали приказания, а господа их исполняли. Осужденного на смерть преступника обряжали в царские одежды и сажали на трон: ему позволяли отдавать любые распоряжения, есть, пить за царским столом и сожительствовать с наложницами царя. По истечении пяти дней с него срывали пышные одежды, наказывали плетью и вешали или сажали на кол. В короткий период своего пребывания у власти преступник носил титул Зогана. Этот обычай можно истолковать просто как мрачную шутку, которую сыграли с несчастным преступником участники веселого народного гулянья. Однако такую интерпретацию опровергает одно решающее обстоятельство. Мы имеем в виду предоставляемое псевдоцарю право сожительствовать с наложницами настоящего царя. Достаточно вспомнить, как ревниво оберегает восточный деспот свой гарем, чтобы не осталось никаких сомнений в том, что вавилонский царь никогда и никому, тем более осужденному на смерть преступнику, не дал бы подобного разрешения без

очень веских к тому оснований. Основание же могло быть только одно — осужденного предавали казни вместо царя. А для того чтобы замена была полноценной, необходимо было дать преступнику в короткий период правления насладиться всеми благами царского сана. В такого рода замене нет ничего из ряда вон выходящего. Рано или поздно у всех царей возникало желание упразднить и изменить обычай, в соответствии с которым их следовало предавать смерти при появлении первых признаков телесной немощи или по истечении установленного срока... Вавилон дает еще один пример того, как изменяется суровый древний обычай. По окончании срока правления и приближения казни — в Вавилоне это, по-видимому, совпадало с концом года — царь на несколько дней отрекался от трона в пользу временного правителя, которого затем казнили вместо него... Смерть и воскресение властителя представлялись единственным средством сохранить во всей полноте его священную жизнь, необходимую для спасения народа и всего мира. Пережиток обычая умерщвления вождя в конце каждого года сохранился на Гавайских островах; он называется там праздником Макагити и справляется в последний месяц года⁶⁵²».

То есть, у скифов, мы видим аналогичный обычай на празднике выбирать временного правителя, которого через год приносили в жертву. Морфология выбора была основана на факте сна со священным золотом, что в традиционном сознании воспринимается как брачная связь с богиней земли и прародительницей скифов Апи. Сон временного царя возле святынь был разновидностью священного брака, целью которого было оплодотворение земли. Брак, судя по типологическим параллелям, имел инцестуозный оттенок — он воспроизводил первый брак героя-прародителя и породившего его божества земли⁶⁵³. В таком случае уснувший с золотом ассоциировался одновременно и с Таргитаем (Гераклом) и с Колаксаем (царем-солнцем).

⁶⁵² Фрезер Д. Д. указ. соч. - С. 268-269.

⁶⁵³ Бессонова С. С. указ. соч. - С. 68

Убийство временного царя в конце года и выбор нового временного царя, есть эквивалент инициации (избрания на роль царя) и смерти Колаксай – царя-солнца в зимний период, т.е. космогонический ритуал смерти и возрождения солнца. Для архаического сознания мир в своей актуальной структуре появляется в результате космогонического процесса. Поскольку структура возникла, она содержит в себе элемент нестабильности, т. е. имеет тенденцию к распаду, и поэтому должна поддерживаться и каждый раз, когда это необходимо, возобновляться-пересотворяться.⁶⁵⁴

Ведь для архаического сознания мир как он есть – всегда результат возникновения и творения, всегда продукт космогонического процесса, и поэтому связь между процессом и его результатом, между «космогоническим» и «актуальным» не только жива, но и отчетливо сознаваема. В этом контексте космогония не только и даже не столько то, что было, сколько то, что есть.

В то же время нас не должен смущать факт размытости космогонического мифа на празднике, когда в одном ритуале совмещаются элементы различных мифов о творении (избранный временный царь выступает одновременно как Таргитай (Геркул) и Колаксай (царь-солнце), так как «космогония может быть представлена как семантический процесс, приводящий к созданию семантического пространства, которое требует своего дальнейшего означивания-заполнения. Космогонический ритуал имеет дело с неозначенным «пространством», которое, тем не менее, некоторым образом выделено из всеобщего безразличия: знак здесь соотносится не с «чистой» гомогенностью, а с некоторой первоначальной означенностью. Соответственно, первоначальная космогоническая схема, по необходимости, должна претерпевать в ритуале некоторые изменения».⁶⁵⁵

Трансформация космогонического мифа в ритуале может быть настолько велика, что на первый взгляд теряется сам миф. Но ведь ритуал повторяет миф

⁶⁵⁴ Евзлин М. Комогония и ритуал. – С. 68

⁶⁵⁵ Евзлин М. указ. соч. – С. 215

в том его аспекте, в каком мифический персонаж (субъект) выполняет главную задачу ритуала – спасение и сохранение мира от «напора» хаотических сил. Благодаря своей соприродности акту творения, ритуал контролирует космогонический процесс и таким образом нейтрализует опасные «элементы», персонифицируемые в мифах хтоническими чудовищами или силами. Поэтому, космогонический миф может подвергаться в ритуале радикальной переработке, где прежде всего устраняется всякая неопределенность, благодаря чему находящийся под угрозой со стороны хтонических сил космогонический процесс «выпрямляется» и продолжается. Вследствие своей соприродности акту творения, по словам В. Н. Топорова, ритуал (символическое повторение космогенеза) «воспроизводит его своей структурой и смыслом и заново возрождает то, что возникло в акте творения».⁶⁵⁶ Эта прагматичность и составляет главное и определяющее отличие ритуала от порождающего его космогонического мифа.

⁶⁵⁶ Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. - М., 1988. – С. 15

Заключение

Произведенный нами анализ мифологических и космогонических воззрений скифо-савроматских и сарматских племен позволяет вполне обоснованно предполагать, что традиция этих племен в своей основе построена на общеиндоевропейской системе культурных универсалий, формирование которой относится к периоду праиндоевропейской общности.

Наличие схожей символики, орнаментальных и мифопоэтических мотивов, особенностей погребального культа позволяет говорить об идейной общности культовых представлений скифо-сарматской традиции с иными индоевропейскими культурами.

Предпринятая в этой работе попытка рассмотрения скифо-сарматской космогонии позволила подтвердить ряд гипотез, выдвинутых ранее скифологами, а так же связать воедино и раскрыть глубинный смысл некоторых социокультурных процессов, засвидетельствованных в истории Скифии.

Скифо-сарматская космогония, следы которой донесли до нас античные авторы и частично реконструированная Д. С. Раевским, лежащая в основе всей обрядовой жизни ираноязычных кочевников Древней Евразии, построена на праиндоевропейской схеме мифа о творении, и в одном из своих вариантов сближается с общеиндоевропейским мотивом изначального жертвоприношения [перво]божества. Наиболее наглядно этот мотив представлен на поясных бляхах из сибирской коллекции Петра I и в кургане 7 у с. Китаевки. Следы этого мифологического представления представлены на многочисленных изображениях «сцен терзания», а его фундаментальная мысль заключается в том, что жизнь (любая жизнь на макро - микрокосмическом уровне) может произойти только от другой жизни, приносимой в жертву.

С космогоническими воззрениями скифо-савроматских и сарматских кочевников связаны следы близнечного культа, имеющего общеиндоевропейское распространение и характерный символизм. Наличие ярко выра-

женной близнечной символики в сарматском погребальном комплексе кургана 7 у с. Китаевки, уникальность самого комплекса, являющегося предметным выражением индоиранской космогонии, анализ погребального инвентаря позволяют говорить об определенной связи погребенных с близнечным культом. В то же время не следует исключать трансформацию близнечного культа в брачной обрядности, где поиск и нахождение партнера («второй половины») есть стремление к воссоединению изначального единства, а сама брачная обрядность в таком случае является реализацией космогонического мифа.

С близнечной символикой непосредственно связан мотив инцеста, являющийся неотъемлемой частью индоиранской и индоевропейской космогонии. В скифо-сарматской религиозно-мифологической традиции, инцестуальный мотив является необходимой частью космогенеза (инцест Таргитая с Апи). Инцест так же носит вынужденный характер и, в дальнейшем, табуируется (Плиний). Но для исконно мифологического взгляда на мир характерна концепция циклического времени, трактующая акты космогенеза как парадигматические, по отношению к которым все последующие события выступают в качестве воспроизведений. В таком контексте инцест, о существовании которого в Скифии говорит Филон Александрийский, явление сакральное, существовавшее в жестко регламентированных и зафиксированных границах реальности ритуала.

Для архаического мышления космогенез есть процесс дехтонизации, удаление от первоначального хаотического начала. Инцест, в свою очередь есть порождение хтона, вносящий элемент хаоса и нестабильности в организованный космос. Инцестуальная связь первочеловека Таргитая со змееной Апи (безусловно, хтоническим существом), приводит к временному торжеству хаоса, выражением которого является убийство Колаксия (царя-солнца, основы миропорядка) другими братьями. Повторение этой обрядовой схемы представлено на скифском празднике у Геродота.

В скифо-савроматских и сарматских культурах огня и войны нам видится трансформация космогонического кода, отход от изначальной схемы праиндоевропейского космогонического мифа. Появление в скифо-сарматской традиции высших божеств, привело к наделению их космогоническими функциями, вырванными из контекста универсально-изначальной мифосхемы (усиление роли огня и фаллоса-меча в процессе космогенеза). С появлением высших божеств основной упор делается на космогонические функции зачатия и жертвоприношения, первоначально неразрывно вплетенные в космосхему.

Скифская богиня огня – Табити, в которой ряд исследователей (Д. С. Раевский, С. С. Бессонова) вполне обоснованно видят верховное божество (творца вселенной) скифского пантеона, есть продукт генезиса архаических представлений о женщине как хранительнице и владычице огня. Семантика образа Табити позволяет трактовать ее как божество всех трех зон мироздания, соединяя в себе функций богини брачных союзов и плодородия и божества смерти и мира мертвых. Аналогичную семантику имеет и атрибут этой богини – зеркало, вмещающее в себя символику всех зон мироздания (крестообразные символы мирового дерева, солнце или небо, олень, пантера), а так же используемое в брачной и погребальной обрядности.

Семантика орнаментальных мотивов на сарматских и аланских зеркалах подчинена строгой обрядовой схеме. Появление на зеркалах изображений змеи, свастики и свастичных композиций обусловлено связью их с культом огня и главного женского божества сарматов, функционально близкого скифской Табити.

В основе изменений происходивших в космогонической структуре скифо-сарматской традиции, а именно переходе от верховного божества (Табити) к божеству войны и плодородия (Аресу) и последующее наделение последнего демиургическими функциями, лежат следующие причины:

а) освящение жизни и магико-религиозной силы всеобщего плодородия, наиболее полно выраженных в культе Ареса (фаллическая форма меча у скифов и красный цвет ножен и рукоятей у сарматов; представление о том, что

жизнь может произойти только от другой жизни, приносимой в жертву; представление о войне как способе получения удовольствия и жизненных благ);

б) космогенез есть процесс дехтонизации, удаление от первоначального деструктивно-хаотического начала. Старшее поколение богов более хтонично, чем их потомки и младшие божества. Скифский Арес, – относящийся к верхней зоне мироздания, как последнее (младшее) божество в скифском пантеоне не имеет отношения к хтону, в отличие от Табити – связанной с культом мертвых. В этой связи Арес, в архаическом мировосприятии, должен был считаться наиболее «совершенным» среди других божеств скифского семибожного пантеона, и, в отличие от Таргитая не «запятнал» себя отношением с хтоном (инцест);

в) борьба между жрецами и военным сословием в Скифии и победа последнего, приведшая к утверждению божества, покровителя этого сословия. Сама борьба и победа военного сословия (Арес) есть процесс преодоления энтропии и акт космоструктурирования.

В скифо-сарматской культурной традиции переход от верховного божества к младшему, более «динамичному» подтверждается археологически: от трупосожжений (южное Приуралье), разведения огня на теле покойного (Чегемский курган-кладбище) и огненных очищений погребальных сооружений (Ставропольские и Прикубанские курганы VII-VI вв. до н. э.) к эпизодическим следам охры и угля в сарматских могильниках. Аналогичный процесс религиозной трансформации зафиксирован у большинства индоевропейских народов (славян, германцев, индийцев) в период государствообразования, и скифо-сарматская религиозно-мифологическая традиция исключением здесь не является.

Анализ сакральной скифо-сарматской символики имеющей ряд аналогий в иных индоевропейских традициях, позволяет говорить об изначальном родстве представлений породивших эту символику. Сакральная символика скифо-сарматских и сарматских племен в подавляющем большинстве

непосредственно связана с идеей плодородия и порождения новой жизни (как выражением космогенеза), т. е. обеспечения магическими средствами жизненных благ и воспроизводство рода, отчего собственно и зависит жизнеспособность человеческого коллектива.

Сакральная символика, выявленная нами в археологических памятниках скифо-савроматских и сарматских племен, восходящая к ведической эпохе, на наш взгляд, близка славянской традиционной символике (близнечный культ, мотив жертвоприношения изначального существа, мотив коней у мирового древа, представление о рождении вселенной из яйца, брачная и морральная символика зеркала, семантическая связь коня и человека, камня и человека, представление о сосуде-матке). Это в свою очередь позволяет лишний раз прислушаться к мнению некоторых исследователей (Б. А. Рыбаков, Ю. П. Миролубов, Г. С. Беякова) о близости славянской и скифо-сарматской культур.

Резюмируя все сказанное важно отметить, что мифологические и космогонические представления скифо-савроматских и сарматских племен, в основе которых лежала общеиндоевропейская система культурных универсалий, в своем генезисе подчинялись тем же принципам и законам, что и иные мифологические традиции индоевропейских народов.

Приложение

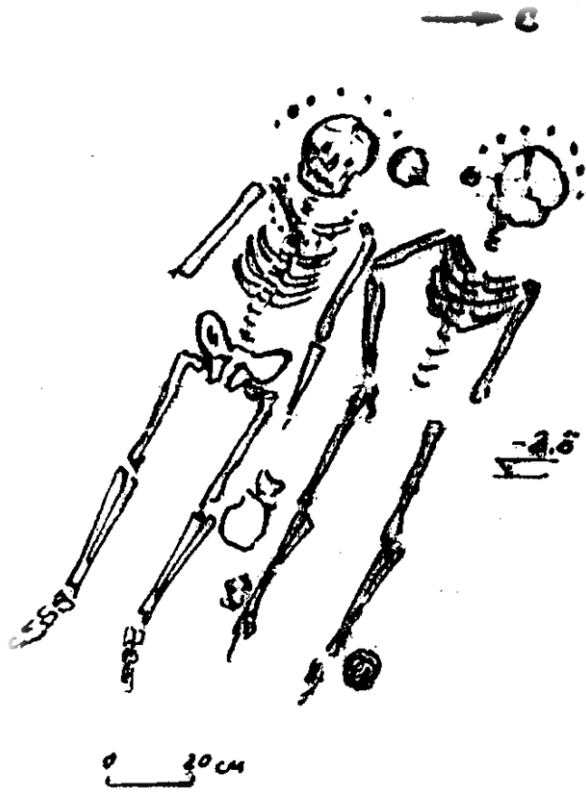


Рис. 1

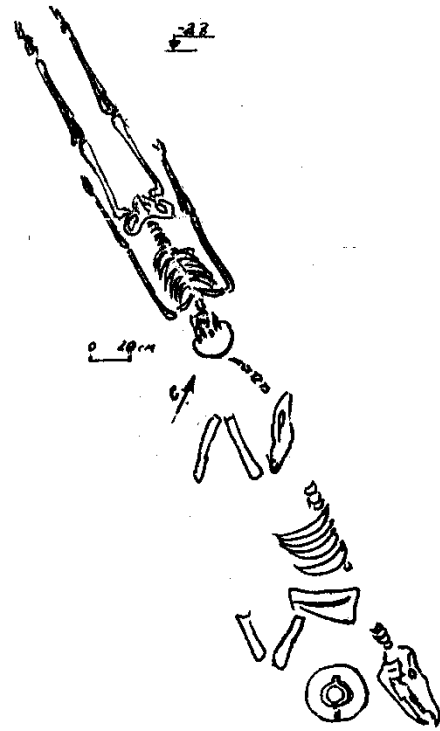


Рис. 2

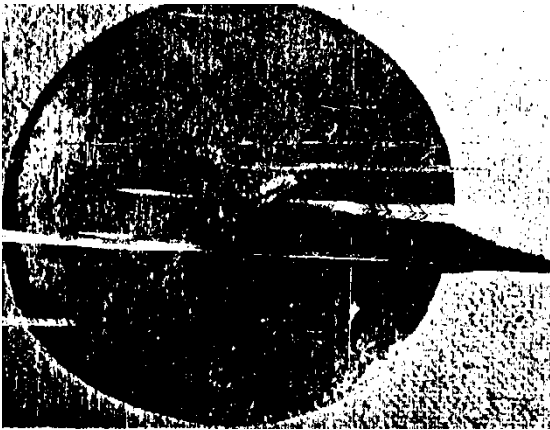


Рис. 3



Рис. 4

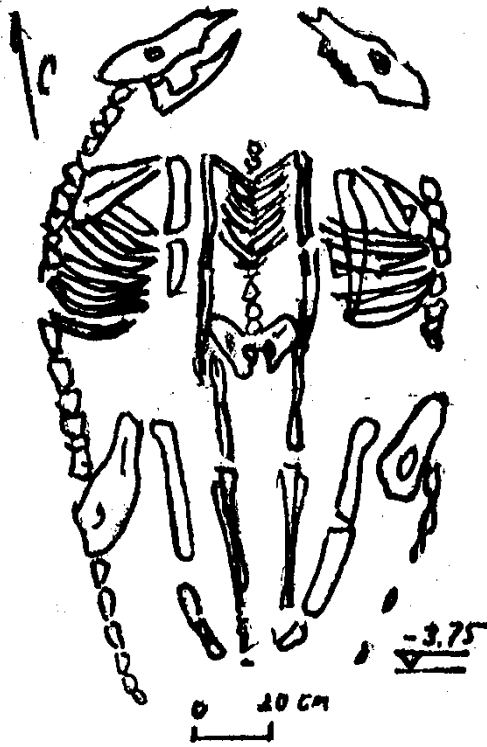


Рис. 5

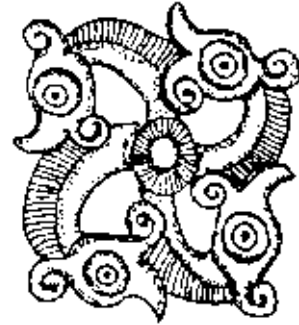


Рис. 6

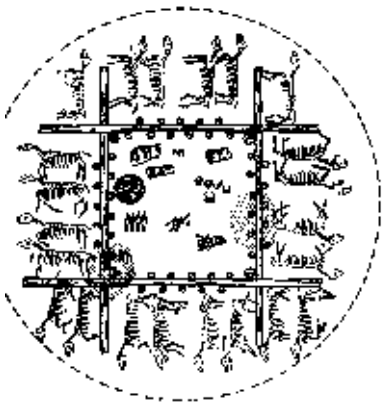


Рис. 7



Рис. 8

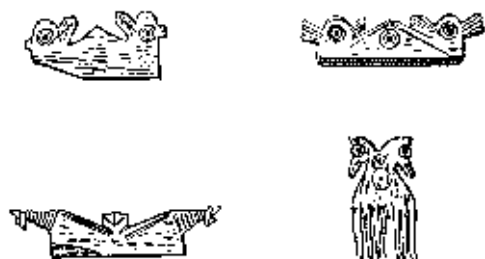


Рис. 9

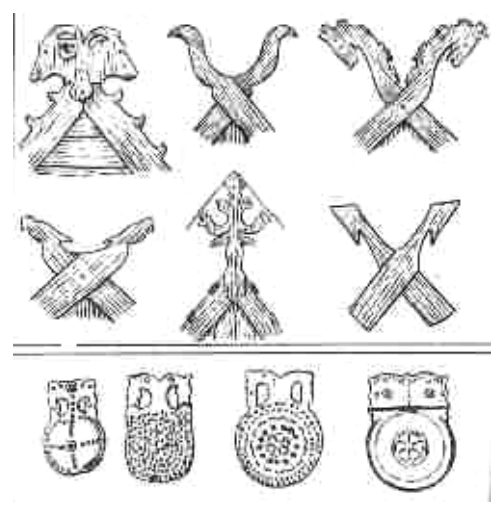


Рис. 10

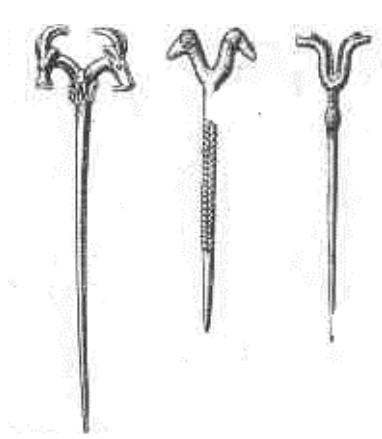


Рис. 11



Рис. 12



Рис. 13



Рис. 14



Рис. 15

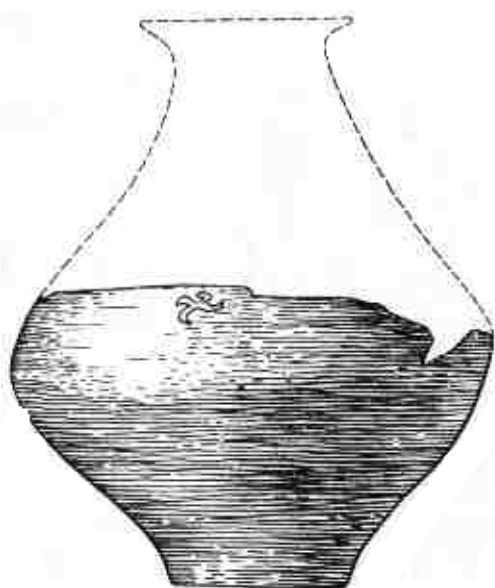


Рис. 16



Рис. 17

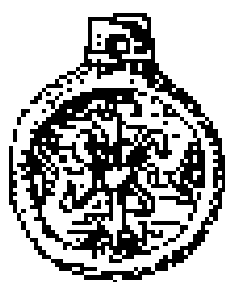


Рис. 18

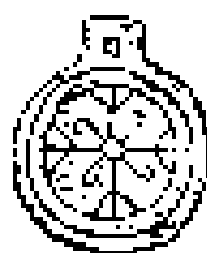


Рис. 19



Рис. 20

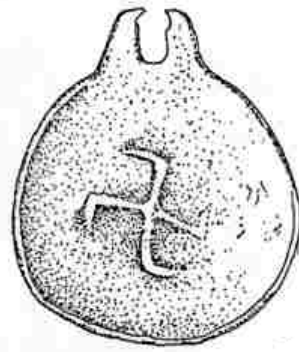


Рис. 21

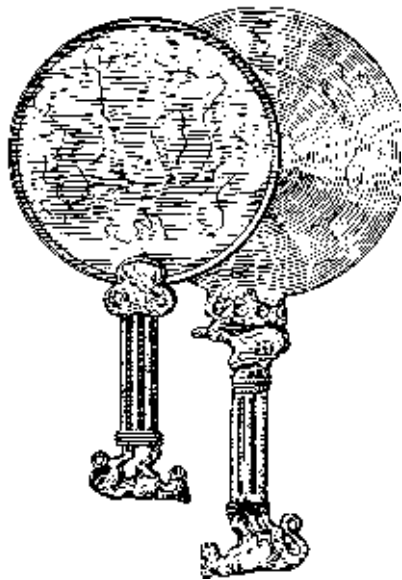


Рис. 22



Рис. 23

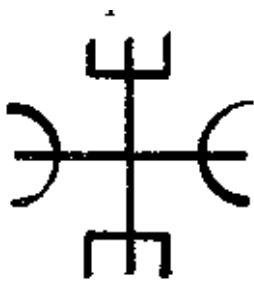


Рис. 24

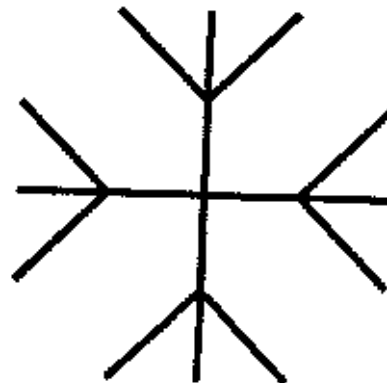


Рис. 25

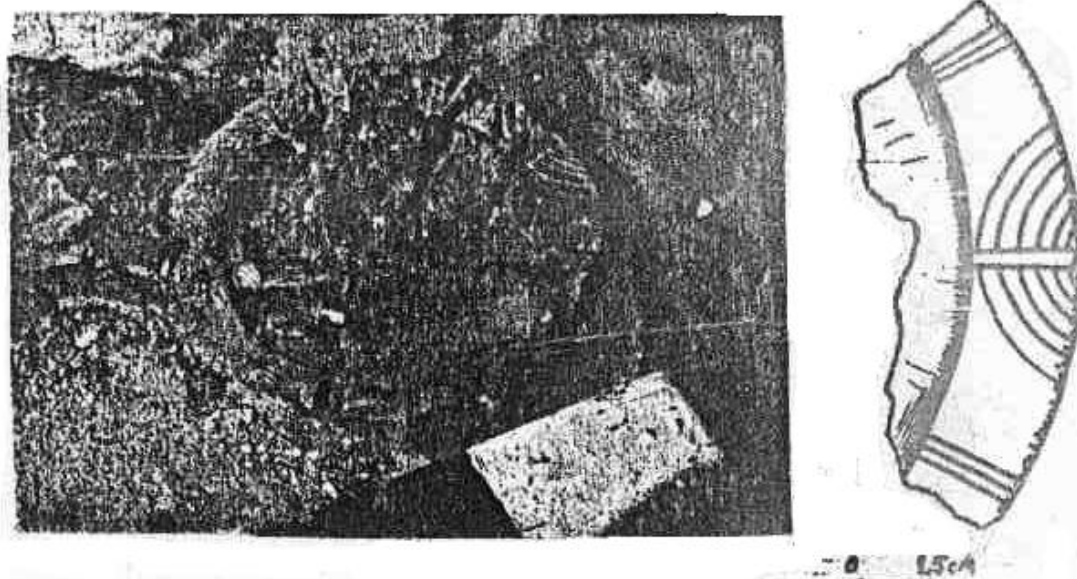


Рис. 26

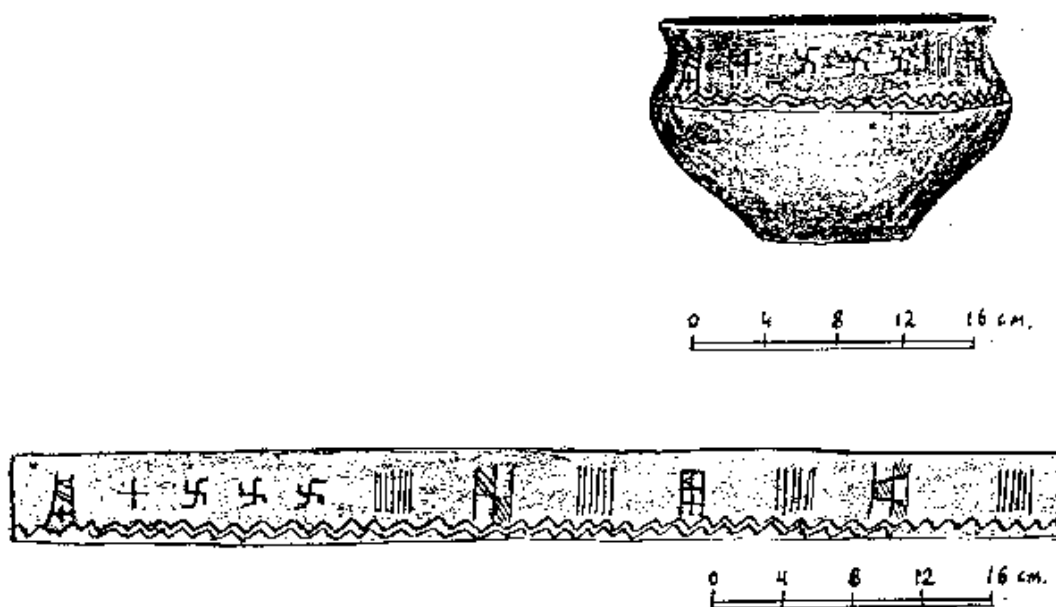


Рис. 27

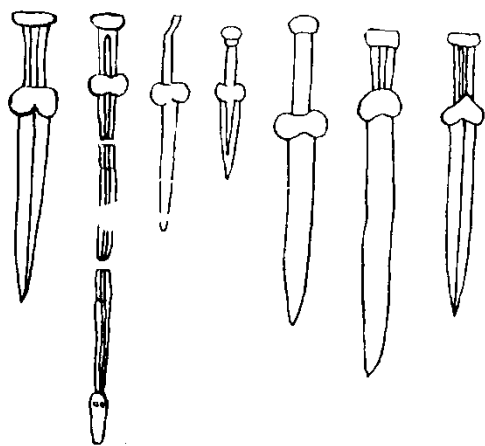
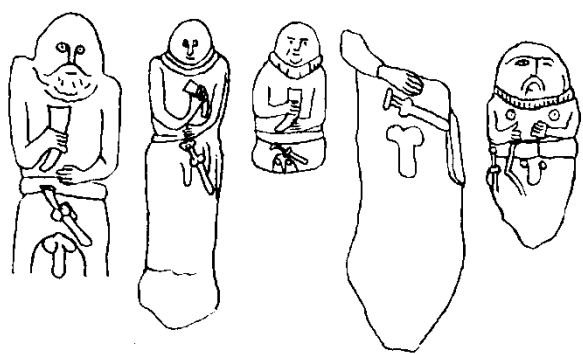


Рис. 28



Рис. 29

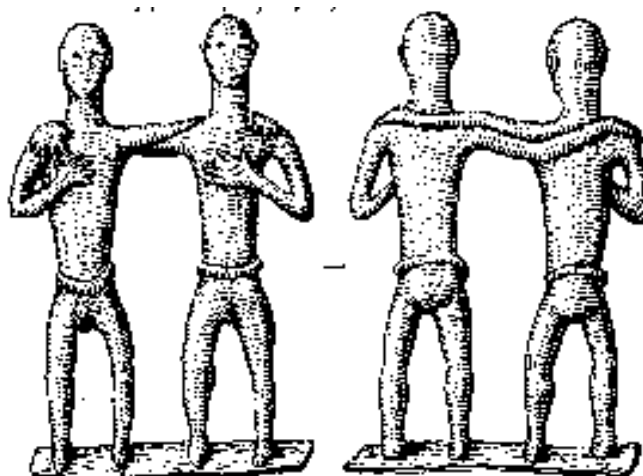


Рис. 30

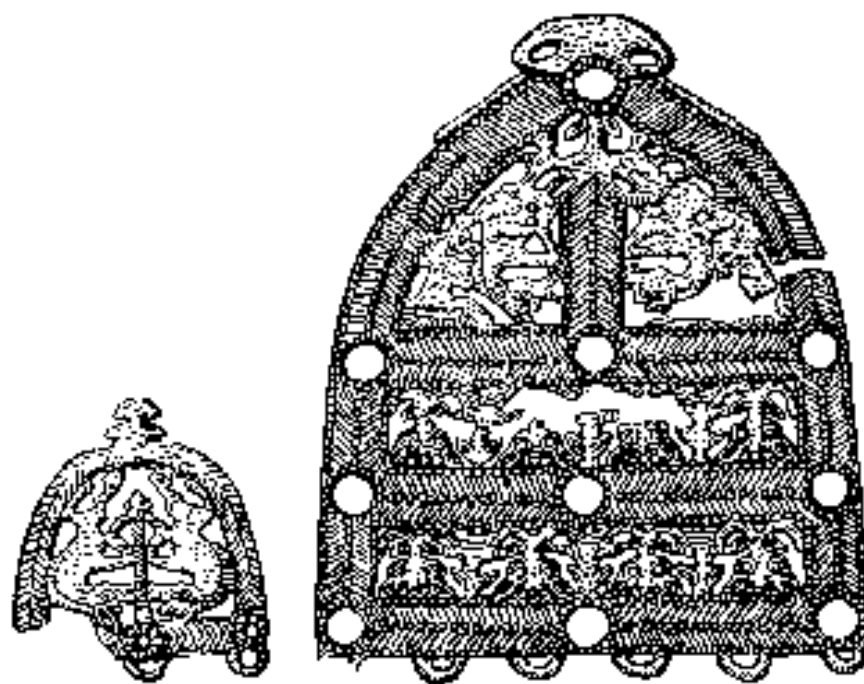


Рис. 31

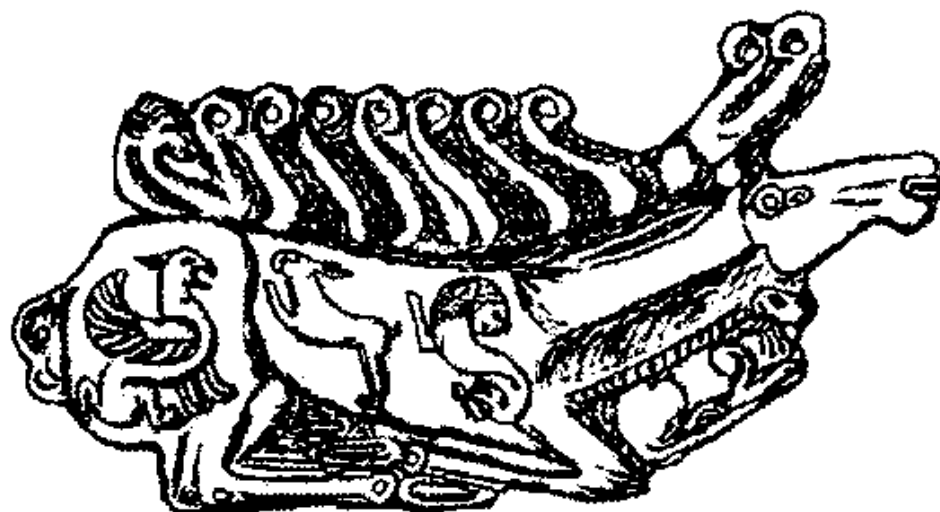


Рис.32

Подписи к иллюстрациям

1. Погребение 7, кургана 7 у с. Китаевки. Отчет А. В. Найденко о раскопках курганной группы у с. Китаевки. Архив Ставропольского государственного краеведческого музея им. Г. Н. Прозрителева и Г. К. Праве.
2. Погребение 5, кургана 7 у с. Китаевки.
3. Бронзовое зеркало из погребения 7, кургана 7 у с. Китаевки.
4. Глиняный кувшин с гальками из погребения 7, кургана 7 у с. Китаевки.
5. Погребение 6, кургана 7 у с. Китаевки.
6. Солнечные кони. Фаллары со свастикообразным изображением. Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. – Киев: Наукова думка, 1977. – С. 138
7. План погребального сооружения из кургана близ ст. Костромской. Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. – М.: Наука, 1989. – С. 390
8. План погребального сооружения из кургана близ ст. Воронежская. Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. – С. 390
9. Близнечная символика на савроматских и сарматских археологических памятниках Нижнего Поволжья и Южного Приуралья. Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. – С. 371
10. Парные конские и солярные символы, связанные с близнечным культом. Коньки крыш из Литвы, конские головы и солярные символы на бронзовых пряжках поясов из междуречья Рейна и Майна (начало нашей эры). Мифы народов мира. – М.: Советская энциклопедия, 1991. – С. 529
11. Близнечные символы из кобанских памятников (Заюково, Кобань, Сержень-юрт). Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. – С. 408
12. Коньки и парные близнечные символы из кобанских памятников (Сосновая горка, Заюково, Инжич-чукун). Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. – С. 406
13. Скифская бляшка со сценой «приобщения» (Чертомлык). Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. – С. 350

14. Крылатая богиня на бляшке из Куль-Обы. Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов // АСГЭ - 1961. - Вып. 2. - С. 67
15. Поясные бляхи из сибирской коллекции Петра I. Древнее искусство. Ленинград: Аврора, 1974. – С. 61
16. Свастика на сосуде из Краснознаменского кургана. Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. – С. 394
17. Свастика на акинаке из памятников Трансильванской группы. Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. – С. 333
18. Свастика и крестообразный символ на сарматском зеркале из Блюменфельда. Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. – С. 385
19. Свастика и крестообразный символ на скифском зеркале из Усть-Альминского могильника. Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. – С. 360
20. Свастичная композиция на зеркале сарматского времени из Дагестана. Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. – С. 422
21. Свастика на зеркале из Татарского городища. Каминский В. Н.; Малашев В. Ю. Отчет об археологических исследованиях на территории Татарского городища за 1993 г. Архив Ставропольского государственного краеведческого музея им. Г. Н. Прозрителева и Г. К. Праве.
22. Скифские зеркала с символикой мирового дерева из Роменских и Братышевских курганов. Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. – С. 350
23. Скифское зеркало с символикой мирового дерева из памятников Трансильванской группы. Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. – С. 334
24. Исладский агисхьяльм. Thorsson E. Northern Magic. Llewellyn Worldwide, Ltd. St. Paul, Minnesota, U.S.A. 1993. - С. 117
25. Исладский агисхьяльм. Thorsson E. Northern Magic. - С. 123
26. Глиняная тарелка с символикой мирового дерева из погребения 6 кургана 5 у с. Китаевки. Отчет А. В. Найдено о раскопках курганной группы у с. Китаевки.

Архив Ставропольского государственного краеведческого музея им. Г. Н. Прозрителева и Г. К. Праве.

27. Глиняный сосуд со свастиками и календарной символикой из Белореченского могильника. Рунич. А. П. Отчет о полевых исследованиях в районе Кавказких Минеральных Вод за 1974 г.
28. Скифские фаллические изваяния и акинаки с сердцевидными, почковидными и восьмеркообразными перекрестиями. Алексеев А. Ю. О скифском Аресе // АСГЭ – 1980. – Вып. 21.- С. 42
29. Зеркало со свернувшейся змеей. Минаева Т. М. Поселение в устье р. Узун-Кол //СА - 1960. - № 2. - С. 24
30. Антропоморфная статуэтка из святилища у с. Хосрех. Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. – С. 420
31. Бежтинские бляхи. Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. – С. 421
32. Нашивная бляха из кургана Куль-Оба.

Источники и библиография

1. Brosse J. La Magie des plantes. Nouvelle edition revue et augmentee. Albin Michel, Paris, 1969.
2. Frazer J. G. Il rato d'oro.-Torino, 1991.
3. Gonda J. Vedic Ritual. The Non-Solemn Rites. Leiden - Koln, 1980.
4. Monroe D. A Study in Druid Magic & Lore. Llewellyn Publications St. Paul, Minnesota, U.S.A. 1994.
5. Thorsson E. Northern Magic. Liewellyn Worldwide, Ltd. St. Paul, Minnesota, U.S.A. 1993.
6. Абаев В. И. Культ «семи богов» у скифов // Древний мир. - М.: Наука, 1962.
7. Абаев В. И. Осетинский язык и фольклор. - М.; Л., 1949.
8. Абаев. В. И. Дохристианская религия алан // 25 Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. - М., 1960.
9. Абрамова М. П. Нижне-Джудатский могильник.- Нальчик: ЭЛБРУС, 1972.
10. Абрамова М. П. Ранние аланы Северного Кавказа III-V вв. н. э. – М., 1997.
11. Абрамова М. П., Петренко В. Г. Погребения сарматского времени из Ставрополя // Памятники Евразии скифо-сарматской эпохи. – М., 1995.
12. Абрамова. М. П. Центральное Предкавказье в сарматское время. - М.: Наука, 1993.
13. Авеста в русских переводах (1861 – 1996) // СПб.: Журнал «Нева» – РХГИ, 1997.
14. Агапкина Т. А. Инцест // Славянская мифология. – М.: ЭЛЛИС ЛАК, 1995.
15. Агаширинова С. С. Материальная культура лезгин XIX начало XX в.- М.: Наука, 1978.
16. Агбунов М. В. Путешествие в загадочную Скифию.- М.: Наука, 1989.

17. Албегова З. Х. Языческие верования алан по материалам амулетов и святилищ // Автор. канд. дисс. 1995.
18. Алексеев А. Ю. О скифском Аресе // АСГЭ – 1980. – Вып. 21.
19. Андреев А. Мир Тропы. Очерки русской этнопсихологии. - Санкт-Петербург, 1998.
20. Античные гимны. Составление и общая редакция А. А. Тахо-Годи. - М.: Издательство Московского университета, 1988.
21. Артамонов М. И. Антропоморфные божества в религии скифов // АСГЭ - 1961. - Вып. 2.
22. Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. – Нальчик: ЭЛЬБРУС, 1985. – Т. 2.
23. Асов А. И. Мифы и легенды древних славян. - М.: Наука и религия, 1998.
24. Атаев Д. М. Археологические исследования в горном Дагестане осенью 1962 г. // Материалы по археологии Дагестана. – Махачкала, 1973. - Т. III.
25. Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. М.: Индрик, 1994.
26. Бадж Е. А. Египетская книга мертвых. М.: Золотой Век, 1995.
27. Бадж Е. А. Легенды о египетских богах. - М.: Рефл-бук - Ваклер, 1997.
28. Байбурин А. К. «Строительная жертва» и связанные с нею ритуальные символы у восточных славян // Проблемы советской этнографии. - Л., 1979.
29. Балонов Ф. Р. Святилища скифской эпохи в Адыгее // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология. - Новосибирск, 1987.
30. Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. - М.: Наука, 1965.
31. Белякова Г. С. Славянская мифология. - М.: Просвещение, 1995.
32. Беовульф. Старшая Эдда. Песнь о нибелунгах. - М.: Художественная литература, 1975.
33. Березин Я. Б., Дударев С. Л. Новые данные по предскифскому периоду в Пятигорье // Архив Ставропольского государственного краеведческого музея им. Г. Н. Прозрителева и Г. К. Праве.

34. Берндт Р. М., Берндт К. Х. Мир первых австралийцев. - М.: Наука, 1983.
35. Бессонова С. С. О культе оружия у скифов // Вооружение скифов и сарматов. - Киев: Наукова думка, 1984.
36. Бессонова С. С. О скифских повозках // Древности степной Скифии. - Киев: Наукова думка, 1982.
37. Бессонова С. С. Религиозные представления скифов. - Киев: Наукова думка, 1983.
38. Бирлайн Д. Ф. Параллельная мифология. - М.: КРОН-ПРЕСС, 1996.
39. Бобринский А. А. О некоторых символических знаках, общих первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии // Труды Ярославского областного съезда. - М., 1997.
40. Бонгард-Левин Г. М. Древнеиндийская цивилизация. - М.: Наука, 1993.
41. Бонгард-Левин Г. М., Грантовский Э. А. От Скифии до Индии. - М.: Мысль, 1983.
42. Бородай Ю. М. Эротика-смерть-табу. - М.: Гнозис, 1996.
43. Брихадараньяка-упанишада // Древнеиндийская философия. - М.: Наука, 1985.
44. Брыкина Г. А., Трунаева Т. Н. Идолы в захоронениях Ферганы // Памятники Евразии скифо-сарматской эпохи. М., 1995.
45. Васюткин И. В. Иджилские курганы // Археологические исследования Калмыкии. – Элиста, 1987.
46. Виноградов В. Б. Тайны минувших времен. - М.: Наука, 1966.
47. Виноградов В. Б. Центральный и Северо-восточный Кавказ в скифское время. - Грозный, 1972.
48. Виноградова Л. Н. Сексуальные связи человека с демоническими существами // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М.: Ладомир, 1996.
49. Гадло А. В. Археолого-этнографические исследования 1972 года в западных районах Ставропольского края // Материалы по изучению Ставропольского края. – Ставрополь, 1976. – Вып. 14.

50. Гарнизов В. Смерть-сватба // Проблемы на българския фолклор. - Т.8. - Българският фолклор в славянската и балканката културна традиция. - София, 1991.
51. Геродот. История в девяти книгах. Перевод и примечания Г. А. Стратановского. - Л., 1972.
52. Голан А. Миф и символ. - М.: РУССЛИТ, 1993.
53. Голубиная книга // Языческая мифология славян. - Ростов-на-Дону: Феникс, 1996.
54. Граков Б. Н. Пережитки матриархата у сарматов // ВДИ - 1947. - № 3.
55. Граков.Б. Н. Скифы. - М.: Издательство Московского университета, 1971
56. Грейвс Р. Мифы Древней Греции. - М.: Прогресс, 1992.
57. Гринцер П. А. Яма // Мифы народов мира. – М.: Советская Энциклопедия, 1991.- Т. 2
58. Гроф С., Хэлифакс Д. Человек перед лицом смерти. - М.: Издательство Трансперсонального Института, 1996.
59. Грязнов М. П. Древнейшие памятники героического эпоса народов Южной Сибири // АСГЭ – 1961. - Вып. 3.
60. Грязнов М. П. О кенотафах // Проблемы археологии и этнографии Сибири: Тезисы докладов. - Иркутск, 1962.
61. Гура А. В. Брак // Славянская мифология. – М.: ЭЛИС ЛАК, 1995.
62. Гура А. В. Символика животных в славянской традиции. - М.: Индрик, 1997.
63. Давудов О. М. Погребальный обряд населения южного Дагестана в албанское время (III в. до н. э. – III в. н. э.) // Обряды и культы древнего и средневекового населения Дагестана. – Махачкала, 1986.
64. Даниялов Г. Д. Исторический путь развития народов Дагестана до вхождения его в состав России. – Махачкала: Дагучпедгиз, 1996.
65. Древнее искусство. - Л.: Аврора, 1974.
66. Дудко Д. М. Скифский религиозный праздник в отечественной и зарубежной историографии // Советская этнография - 1988. - № 2.

67. Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. – М.: Наука, 1986.
68. Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. - М.: Наука, 1976.
69. Дюмезиль Ж. Скифы и нарты.- М.: Наука, 1990.
70. Евзлин М. Космогония и ритуал. - М.: Радикс, 1993.
71. Евсюков В. В. Мифы о вселенной. - Новосибирск, 1988.
72. Егоров И. М. Могильник скифского времени близ г. Мин. Воды // КСИИМК - 1955. - № 58.
73. Жебелев С. А. Геродот и скифские божества. Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. - 1927. – Т. 1.
74. Законы Ману. М.: Ладомир, 1992.
75. Зеленин Д. К. Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1901-1913. - М.: Индрик, 1994.
76. Иванов В. В. Близнечные мифы // Мифы народов мира. – М.: Советская Энциклопедия, 1991.
77. Иванов В. В., Топоров В. Н. Айтварас // Мифологический словарь. М.: Советская Энциклопедия, 1991.
78. Иванов В. В., Топоров В. Н. Змей Горыныч // Мифологический словарь. - М.: Советская Энциклопедия, 1991.
79. Иванов В. В., Топоров В. Н. Иван-дурак // Славянская мифология. – М.: ЭЛЛИС ЛАК, 1995.
80. Иванов В. В., Топоров В. Н. Иван-Царевич // Славянская мифология. – М.: ЭЛЛИС ЛАК, 1995.
81. Иванов В. В., Топоров В. Н. Индоевропейская мифология // Мифы народов мира. - М.: Советская Энциклопедия, 1991.
82. Иванов В. В., Топоров В. Н. Исследования в области славянских древностей. М.: Наука, 1974.
83. Иванов В. В., Топоров В. Н. Пуке // Мифологический словарь. - М.: Советская Энциклопедия, 1991.
84. Иванов В.В. Змей // Мифы народов мира. - М.: Советская Энциклопедия, 1991.

85. Ильинская В. А. Золотая пластина с изображением скифов из коллекции Романовича // СА – 1978. - № 3.
86. Исрапилов М. И. Солнечные календари Кегерского нагорья. – Махачкала, 1991.
87. Исторические корни архаических ритуалов абхазов. – Сухуми: Алашара, 1984.
88. Итс Р. Шепот Земли и молчание Неба. - М.: Издательство политической литературы, 1990.
89. Кадырбаев М. К. Курганные некрополи верховьев р. Ирлек // Древности Евразии в скифо-сарматское время. - М., 1984.
90. Калмыков И. Х. Почитание огня и домашнего очага у адыгов // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии. - Черкесск, 1982.
91. Каминский В. Н.; Малашев В. Ю. Отчет об археологических исследованиях на территории Татарского городища за 1993 г. // Архив Ставропольского государственного краеведческого музея им. Г. Н. Прозрителева и Г. К. Праве.
92. Канивец В. И. Миатли – новый памятник бронзового века в Северном Дагестане // Материалы по археологии Дагестана. – Махачкала, 1959. - Т. 1.
93. Карраско Д. Религии Мезоамерики. Космовидение и ритуальные центры // Религиозные традиции мира. - М.: КРОН-ПРЕСС, 1996. - Т.1.
94. Кербелите Б. П. Древо жизни. К вопросу о реконструкции фольклорных образов // Секс и эротика в русской традиционной культуре. – М.: Ладомир, 1996.
95. Керефов Б. М. О культовых сосудах Северного Кавказа сарматского времени // Этнография и современность. – Нальчик, 1984.
96. Керефов Б. М. Памятники сарматского времени Кабардино-Балкарии.- Нальчик, 1988.
97. Кирилюк А. С. Универсали культуры и семиотика дискурса. Миф. – Одесса: Издательский дом «Рось», 1996.
98. Книга Велеса. - М.: Наука и религия, 1997.

99. Книги Сивилл. - М.: Энигма, 1996.
100. Ковалевская В. Б. Кавказ и аланы. – М.: Наука, 1984.
101. Кой-Крылган-кала. М.: Наука, 1967.
102. Кореневский С. Н., Петренко В. Г. Курганы у станицы Воровсколесской // Древности Ставрополья. - М., 1989.
103. Кореняко В. А. Погребение савроматского времени на восточном Маныче // СА – 1982. - № 2.
104. Кореняко В. А. Погребение сарматского времени в кургане у с. Новоселицкое в Ставропольском крае // КСИА – 1980. – Вып. 162.
105. Кореняко В. А., Найдено А. В. Погребения раннего железного века в курганах на р. Томузловке // СА – 1977. - № 3.
106. Котерелл А. Мифология. - М.: Белфакс, 1998.
107. Котович В. Г. Археологические работы в горном Дагестане // Материалы по археологии Дагестана. – Махачкала, 1961. - Т. II.
108. Котович В. Г. Новые археологические памятники Южного Дагестана // Материалы по археологии Дагестана. - Махачкала, 1959. – Т. 1.
109. Кудрявцев А. А., Прокопенко Ю. А. Две бронзовые пластины из комплекса предметов конского убора скифского времени из могильника Татарского городища // Из истории народов Северного Кавказа. - Ставрополь, 1997.
110. Кузнецов В. А. Нартский эпос и некоторые вопросы истории осетинского народа. – Орджоникидзе: Издательство «ИР», 1980.
111. Кузнецова Т. М. Зеркала из сарматских погребений Ставрополья // КСИА - 1980. - № 162.
112. Кузнецова Т. М. Зеркала из скифских памятников VI-III вв. до н. э. // СА - 1987. - № 1
113. Кузьмина Е. Е. Сюжет борьбы хищника и копытного в искусстве «звериного» стиля евразийских степей // Скифо-сибирский мир. - Новосибирск, 1987.
114. Кузьмина. Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифы и сарматы. - Киев, 1977.

115. Кузьмина. Е. Е. О семантике изображений на Чертомлыцкой вазе // СА - 1976. - № 3.
116. Кузьмина. Е. Е. Опыт интерпретации некоторых памятников скифского искусства // ВДИ - 1984. - № 1.
117. Кун Н. А. Легенды и мифы Древней Греции. Махачкала: Дагучпедгиз, 1986.
118. Купер Д. Энциклопедия символов. - М.: Золотой Век, 1995.
119. Кызласов И. А. Мировозренческая основа погребального обряда // РА – 1993. - № 1.
120. Кызласов И. А. Погребальный обряд и уровень развития общества // РА – 1995. - № 2.
121. Кэмпбелл Д. Герой с тысячью лиц. Киев: София, 1997.
122. Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ - М., 1947. - № 1- 4.
123. Латышев В. В. Очерк греческих древностей. Богослужение и сценические древности. Санкт-Петербург: Алетейя, 1997.
124. Левинтон Г. А. Инцест // Мифы народов мира. - М.: Советская Энциклопедия, 1991.
125. Левкиевская Е. Е. Сексуальные мотивы в карпатской мифологии // Секс и эротика в русской традиционной культуре. – М.: Ладомир, 1996.
126. Лелеков Л. А. Йима // Мифологический словарь. М.: Советская Энциклопедия, 1991.
127. Лелеков Л. А. Мартйа и Мартйанаг // Мифы народов мира. - М.: Советская Энциклопедия, 1991.
128. Лелеков Л. А. О символизме погребальных облачений // Скифо-сибирский мир. - Новосибирск, 1987.
129. Леннрут Л. Тексты родового общества IX-XVI вв. - В кн. Мед поэзии. - М.: ТЕРРА, 1998.

130. Лимберис И. Ю. Конские погребения из могильника городища № 3 у хутора имени Ленина // Проблемы археологии и этнографии Северного Кавказа. – Краснодар, 1988.
131. Литвинский Б. А. Зеркало в верованиях древних ферганцев. // СЭ – 1964. - № 3.
132. Лифшиц М. А. Мифология древняя и современная. - М.: Наука, 1980.
133. Лобок А. М. Антропология мифа. - Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997.
134. Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. - М., 1989.
135. Лосев. А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957.
136. Лосев А.Ф. Диалектика мифа.
http://www.philosophy.ru/library/losef/dial_myth.html [21.01.2011]
137. Магомедов А. Х. Культура и быт осетинского народа. - Орджоникидзе, 1966.
138. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках. Образ мира и миры образов. - М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 1996.
139. Малиновский Б. Магия, наука и религия // Магический кристалл. - М.: Республика, 1992.
140. Маммаев М. Знаки на керамике Урцекского городища // Материалы по археологии Дагестана. – Махачкала, 1973. – Т. III.
141. Мартынов А. И. О мировоззренческой основе искусства скифо-сибирского мира // Скифо-сибирский мир. - Новосибирск, 1987.
142. Мартынов А. И., Шер Я. В. Методы археологического исследования. - М.: Высшая школа, 1989.
143. Матье М. Э. Древнеегипетские мифы. - М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1956.
144. Махортых С. В. Скифы на Северном Кавказе. - Киев: Наукова думка, 1991.

145. Мачинский Д. А. Пектораль из Толстой Могилы и великие женские божества Скифии // Культура Востока. Древность и раннее средневековье. - Л., 1978.
146. Медведев А. П. Сарматы и лесостепь. - Воронеж, 1990.
147. Мезолевский Б. Н. Скифский «царский» курган Желтокаменка // Древности степной Скифии. – Киев: Наукова думка, 1982.
148. Мелетинский Е. М. Тор // Мифы народов мира. - М.: Советская Энциклопедия, 1991.
149. Мелетинский Е. М. Фригг // Мифологический словарь. - М.: Советская Энциклопедия, 1991.
150. Мелетинский Е. М. Хтонические существа // Мифологический словарь. - М.: Советская Энциклопедия, 1991.
151. Мешкерис В. А. Змея - хтонический атрибут маргианской богини // КСИА - 1985. – Вып. 184.
152. Минаева Т. М. Археологические материалы скифского времени в Ставропольском краевом музее // Материалы по изучению Ставропольского края. - Ставрополь, 1956. - № 8.
153. Минаева Т. М. Поселение в устье р. Узун-Кол //СА - 1960. - № 2.
154. Мирлюбов Ю. П. Сакральное Руси. – М.: Золотой Век, 1997.
155. Мишина Т. Н. Курганы эпохи ранней бронзы Центрального Ставрополя // Древности Ставрополя. - М., 1989.
156. Младшая Эдда. - М.: Ладомир, 1994.
157. Могильников В. А., Уманский А. П. Два зеркала из Новотроицких курганов // Памятники Евразии скифо-сарматской эпохи.- М., 1995.
158. Мордвинцева В. И. Фаллары с изображением Беллерофонта из сарматского погребения у села Володарка в западном Казахстане // РА – 1996. - № 4.
159. Мордвинцева В. И., Сергацков И. В. Богатое сарматское погребение у станции Бердия // РА - 1995. - № 4.

160. Морозов И. А., Слепцова И. С. Свидание с предком. Пережиточные формы ритуального брака в святочных забавах ряженных // Секс и эротика в русской традиционной культуре. - М.: Ладомир, 1996.
161. Мурзин В. Ю. Погребальный обряд степных скифов в VII-V вв. до н. э. // Древности степной Скифии. – Киев: Наукова думка, 1982.
162. Найденко А. В. Отчет о раскопках курганной группы у с. Китаевки // Архив Ставропольского государственного краеведческого музея им. Г. Н. Прозрителева и Г. К. Праве.
163. Наранхо К. Песни Просвещения. Эволюция сказания о герое в западной поэзии. - Санкт-Петербург: Б.С.К., 1997.
164. Нарты. М.: Наука, 1974.
165. Нечитайло А. Л. Археологические разведки Ставропольского музея в 1960 году // Материалы по изучению Ставропольского края. – Ставрополь, 1964. – Вып. 11.
166. Нечитайло А.Л. Отчет об археологических раскопках курганной группы у с. Нижняя Татарка в 1967 г. // Архив Ставропольского государственного краеведческого музея им. Г. Н. Прозрителева и Г. К. Праве.
167. Николаева Н. А., Сафронов В. А. Истоки славянской и евразийской мифологии. – М.: Белый волк, 1999.
168. Новый Завет.
169. Норман Д. Символизм в мифологии. М.: Золотой Век, 1997.
170. Ольховский В. С. Евдокимов П. А. Скифские изваяния. М.: Наука, 1994.
171. Ольховский В. С. Погребально-поминальная обрядность населения степной Скифии. - М.: Наука, 1991.
172. Охонько Н. А. Археологические памятники Ставропольской возвышенности и вопросы заселения Центрального Предкавказья в древности и средневековье // Материалы по изучению Ставропольского Края.- Ставрополь, 1988. - Вып. 15-16.
173. Переводчикова Е. В. Язык звериных образов. Очерки искусства евразийских степей скифской эпохи. - М., 1994.

174. Песни южных славян. – М.: Художественная литература, 1976.
175. Петренко В. Г. Изображение богини Иштар из кургана в Ставрополье // КСИА - 1980. - Вып. 162.
176. Петренко В. Г. О погребальном культе у скифских племен Предкавказья // 14 Крупновские чтения. Тезисы докладов. - Орджоникидзе, 1986.
177. Петренко В. Г. Скифская культура на Северном Кавказе. // АСГЭ – 1981. Вып. 23.
178. Петренко В. Г. Украшения Скифии. - М.: Наука, 1978.
179. Петренко В. Г., Маслов В. Е. К трактовке сюжетов с оленями на керамике из могильника Новозаведенное - 2 // Материалы конференции, посвященной 100 - летию со дня рождения Т. М. Минаевой. - Ставрополь, 1997.
180. Петрухин В. Я. Конь // Славянская мифология. - М.: ЭЛЛИС ЛАК, 1995.
181. Петрухин В. Я. Начало этнокультурной истории Руси IX-XI веков. - Смоленск: Русич, 1995.
182. Пикалов Д. В. Феномен инициации в германо-скандинавской мифологии: к вопросу семантики образов и обрядов // Проблемы археологии и истории Северного Кавказа. - Ставрополь, 1999.
183. Пикалов Д.В. Космологический символизм осетинского Симда // Исторические этюды. - Майкоп, 2005
184. Пикалов Д.В. Скифский космогонический миф и ритуал в изложении Геродота // Социально-гуманитарные знания - 2008. - №11.
185. Пикалов Д.В. Социально-моральное регулирование в мифах // Облики современной морали - Москва, 2009
186. Пикалов Д.В. Мифосемантический конструкт "творение как жертвоприношение" в мифопоэтической традиции и изобразительном коде народов Древней Евразии // Социально-гуманитарные знания - Вып. 9. 2009.
187. Пикалов Д.В. Зеркало в мифологических воззрениях скифских и сармато-аланских племен Северного Кавказа // Аланы и Асы в этнической истории регионов Евразии // Материалы Всероссийской научной конференции с международным участием - Карачаевск, 2010.

188. Пикалов Д.В. Мифосемантические конструкты неолитической революции // V Философский конгресс - Новосибирск, 2009.-Т.2.
189. Пикалов Д.В. Модель времени неолитического человека // Социально-гуманитарные знания - М.: Минобрнауки. - 2010. - № 7.
190. Пикалов Д.В. Сосуд-матка. Опыт семантического анализа погребального инвентаря сарматских племен Центрального Предкавказья // История Северного Кавказа с древнейших времен по настоящее время. Пятигорск, 2000.
191. Пикалов Д.В. Храмовая архитектура и мифогеография скифов // Северный Кавказ и кочевой мир Евразии. Материалы межрегиональной научной конференции «VI Минаевские чтения». Ставрополь, 2003.
192. Пикалов Д.В. Универсально-мировоззренческая триада: инцест-рождение-смерть. Скифский вариант // Религиозное сознание и смерть в кризисном социуме. Сборник научных статей. Ставрополь, 2000.
193. Пикалов Д.В. Язык символов степного населения Предкавказья в эпоху бронзы (по материалу восточноманычской курительницы) // Русский язык и региональная языковая культура: история и современность. научно-методической конференции СГУ «Университетская наука – региону». Ставрополь, 2003.
194. Пикалов Д.В. Скифский Арес: к вопросу семантики образа // Русский язык и активные процессы в современной речи. Материалы Всероссийской научно-практической конференции. Ставрополь, 2003.
195. Пикалов Д.В. Скифо-сарматская космогония. Ставрополь, СГУ, 2003.
196. Пикуль М. И. Хабадинский могильник // Материалы по археологии Дагестана. – Махачкала, 1961. – Т. II.
197. Плиний старший. IV книга // ВДИ – 1949. - № 2.
198. Погребова М. Н., Раевский Д. С. Ранние скифы и древний Восток: к истории становления скифской культуры. - М.: Наука, 1992.
199. Познанский Н. Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул. - М.: Индрик, 1995.
200. Помпоний Мела. III книга // Античная география. – М., 1953.

201. Похищение Быка из Куальнге. - М.: Наука, 1985.
202. Предания и мифы средневековой Ирландии. - М.: Издательство Московского университета, 1991.
203. Прокопенко Ю. А., Фоменко В. А. Комплексы эпохи раннего железного века и раннего средневековья Клин-Ярского III могильника // Из истории народов Северного Кавказа. - Ставрополь, 1998. - Вып. 2.
204. Пропп В. Я. Морфология / Исторические корни волшебной сказки. - М.: Лабиринт, 1998.
205. Прохорова Т. А. Обряд отсечения правой руки – специфическая черта культа грозового божества скифов и сарматов // Донская археология. 1998.- № 1.
206. Пяткин Б. Н. Представления древних людей о пространстве и времени по курганным надмогильным сооружениям // Скифо-сибирский мир. - Новосибирск, 1987.
207. Раевский Д. С. Модель мира скифской культуры. - М.: Наука, 1985.
208. Раевский Д. С. Об интерпретации памятников скифского искусства. // НАА - 1979. - № 1.
209. Раевский Д. С. Скифо-авестийские мифологические параллели и некоторые сюжеты скифского искусства // ИАИ - М., 1971.
210. Раевский Д. С. Скифо-сарматская мифология // Мифы народов мира.- М.: Советская Энциклопедия, 1991. - Т. 2.
211. Раевский Д. С. Скифский мифологический сюжет в искусстве и идеологии царства Алтея // СА – 1970. - № 3.
212. Раевский Д. С. Табити // Мифологический словарь.- М.: Советская Энциклопедия, 1991.
213. Раевский. Д. С. Из области скифской космологии. // ВДИ – 1978. - № 3.
214. Рапопорт Ю. А. Космогонический сюжет на хорезмийских сосудах // Средняя Азия в древности и средневековье. - М., 1977.
215. Ригведа. Избранные гимны. Перевод с санскрита. - М., 1972.

216. Рунич. А. П. Отчет о полевых исследованиях в районе Кавказских Минеральных Вод за 1974 г. // Архив Ставропольского государственного краеведческого музея им. Г. Н. Прозрителева и Г. К. Праве.
217. Русские былины. Илья Муромец. - М.: Вагриус, 1998.
218. Рыбаков Б. А. Геродотова Скифия. - М.: Наука, 1979.
219. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. - М.: Наука, 1987.
220. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. - М.: Наука, 1994.
221. Сага об Эгиле // Исландские саги. Под редакцией М. И. Стеблин-Коменского. - М., 1956.
222. Салихов Б. М. К вопросу о культе собаки в Дагестане // Материалы конференции, посвященной 100 - летию со дня рождения Т. М. Минаевой. - Ставрополь, 1997.
223. Салмин А. Народная обрядность чувашей. – Чебоксары: Чувашский гуманитарный институт, 1994.
224. Самыгин С. И., Нечипуренко В. Н., Полонская И. Н. Религиоведение: социология и психология религии. - Ростов-на-Дону: Феникс, 1996.
225. Синицын И. В., Эрдниев У. Э. Древности восточного Маныча // Археологические исследования Калмыкии.- Элиста, 1987.
226. Сказки и легенды ингушей и чеченцев. - М.: Наука, 1983.
227. Скрипкин А. С. К проблеме генетической приемственности савроматов и сарматов // Проблемы археологии и этнографии Северного Кавказа. – Краснодар, 1988.
228. Смирнов А. П. Скифы. - М.: Наука, 1966.
229. Смирнов К. Ф. Грунтовые могильники албано-сарматского времени у сел. Карабудахкент // Материалы по археологии Дагестана. - Махачкала, 1961. – Т. II.
230. Смирнов К. Ф. Савроматы. - М.: Наука, 1964.
231. Смирнов Ю. А. Морфология преднамеренного погребения. - М.: Лабиринт, 1997.

232. Соболевский А. И. Русско-скифские этюды, VII. Известия Отделения русского языка и словесности АН. - Т. XXVI, 1924.
233. Стеблин-Каменский М. И. История древнескандинавской литературы. - М.: Наука, 1987.
234. Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. Археология СССР. - М.: Наука, 1989.
235. Схобребов З. Л. Космология осетинского нартского эпоса. - М.: Наука, 1989.
236. Тахо-Годи А. А. Греческая мифология. - М.: Искусство, 1989.
237. Тахо-Годи А. А. Диоскуры // Мифы народов мира.- М.: Советская Энциклопедия, 1991.
238. Техов Б. В. Скифы и Центральный Кавказ в VII – VI в. до н. э. – М.: Наука, 1980.
239. Токарев С. А. Огонь // Мифы народов мира.- М.: Советская Энциклопедия, 1991.
240. Токарев С. А. Ранние формы религии. - М.: Издательство политической литературы, 1990.
241. Токарев С. А. Свастика // Мифы народов мира. - М.: Советская Энциклопедия, 1991.
242. Толстая С. М. Зеркало в традиционных славянских верованиях и обрядах // Славянский и балканский фольклор. Верования, текст, ритуал. - М., 1994.
243. Толстой Н. И. Близнецы // Славянская мифология. – М.: ЭЛИС ЛАК, 1995.
244. Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. - М.: Индрик, 1995.
245. Топоров В. Н. Ашвины // Мифологический словарь. - М.: Советская Энциклопедия, 1991.
246. Топоров В. Н. Гора // Мифы народов мира. - М.: Советская Энциклопедия, 1991.
247. Топоров В. Н. Индра // Мифы народов мира. - М.: Советская Энциклопедия, 1991.

248. Топоров В. Н. О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. - М.: Наука, 1974.
249. Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. - М., 1988.
250. Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии (1-2) // Кавказ и средняя Азия в древности и средневековье. - М.: Наука, 1981.
251. Топоров В. Н. Предисловие к кн. Евзлин М. Космогония и ритуал. - М.: Радикс, 1993.
252. Троицкая Т. Н. Явление травестизма в скифо-сибирском мире // Скифо-сибирский мир. - Новосибирск, 1987.
253. Трубецкой Н. С. Избранные труды по филологии. - М., 1987.
254. Уарзиаты В. Праздничный мир осетин. – М., 1995.
255. Фиалко Е. Е. Погребения женщин с оружием у скифов // Курганы степной Скифии. – Киев: Наукова думка, 1991.
256. Франц Мария - Луиза. Процесс индивидуализации // Человек и его символы. – М.: Университетская книга, 1997.
257. Фрезер Д. Д. Золотая ветвь. М.: Издательство политической литературы, 1983.
258. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. - М.: Наука, 1978.
259. Хазанов А. М. Генезис сарматских бронзовых зеркал // СА - 1963. - № 4.
260. Хазанов А. М. Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов // СЭ – 1964. - № 3.
261. Хазанов А. М. Скифское жречество. // СЭ – 1973. - № 6.
262. Халидова М. Р. Формы космогонических представлений в повествовательном фольклоре народов Дагестана // Обряды и культы древнего и средневекового Дагестана. – Махачкала, 1986.
263. Хендерсон Д. Л. Древние мифы и современный человек // Человек и его символы. - М.: Университетская книга, 1997.
264. Хиннеллс Д. Зороастризм // Религии мира. Минск: Белфакс, 1996.

265. Хулткрантц А. Кочевники степей // Религии мира. – Минск: Белфакс, 1996.
266. Членова Н. Л. Культуры скифского круга: черты сходства и различия // КСИА - 1993. – Вып. 207.
267. Членова Н. Л. Могильник VI в. до н. э. Султан-гора III под Кисловодском // Древности Евразии в скифо-сарматское время. - М.: Наука, 1984.
268. Чхандогья упанишад. - М.: Наука, 1974.
269. Шилов Ю. А. Космические тайны курганов. М.: Молодая гвардия, 1990.
270. Шилов Ю. А. Святыни // Русская мысль. - М., - 1993. - № 3-12.
271. Шуклин В. В. Мифы русского народа. – Екатеринбург: Банк культурной информации, 1997.
272. Элиаде М. Азиатская алхимия. - М.: Янус-К, 1998.
273. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. – Санкт-Петербург: Алетейя, 1998.
274. Элиаде М. Мифы, сновидения, мистерии. - М.: Рефл-бук, 1996.
275. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. - М.: Ладомир, 1999.
276. Элиаде М. Священные тексты народов мира. М.: КРОН-ПРЕСС, 1998.
277. Элиаде М. Шаманизм. Архаические техники экстаза. - Киев: София, 1998.
278. Элиаде М., Кулиано И. Словарь религий, обрядов и верований. - М.: Университетская книга, 1997.
279. Энциклопедия суеверий. Под редакцией А. Н. Егзарова. - М.: Локид - Миф, 1995.
280. Юань Кэ. Мифы древнего Китая. – М.: Наука, 1965.
281. Языческая мифология славян. - Ростов-на-Дону: Феникс, 1996.
282. Яценко И. В. Скифия VII-V веков до нашей эры. - М.: Труды государственного исторического музея, 1959.